



Ratio Juris

ISSN: 1794-6638

ISSN: 2619-4066

Universidad Autónoma Latinoamericana

Sandoval Forero, Eduardo Andrés; Capera Figueroa, José Javier
EL MOVIMIENTO INDÍGENA COLOMBIANO Y SU RELACIÓN
CON EL GIRO DECOLONIAL EN AMÉRICA LATINA *

Ratio Juris, vol. 13, núm. 27, 2018, Julio-Diciembre, pp. 145-171
Universidad Autónoma Latinoamericana

DOI: 10.24142/raju.v13n27a6

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=585761584006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNAL
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

EL MOVIMIENTO INDÍGENA COLOMBIANO
Y SU RELACIÓN CON EL GIRO DECOLONIAL
EN AMÉRICA LATINA*

THE COLOMBIAN INDIGENOUS MOVEMENT AND ITS
RELATIONSHIP WITH THE DECOLONIAL TURN IN LATIN AMERICA

EDUARDO ANDRÉS SANDOVAL FORERO**

JOSÉ JAVIER CAPERA FIGUEROA***

Recibido: 20 de septiembre de 2017 - Aceptado: 20 de enero de 2018 –

Publicado el 31 de diciembre de 2018

DOI: 10.24142/raju.v13n27a6

Resumen

La compleja realidad asociada a las violencias en Colombia ha sido un gran campo de análisis y reflexión sociopolítica en los últimos

* Este artículo es parte de la investigación que los coautores desarrollan sobre “El pensamiento decolonial del indio Quintín Lame en Colombia”.

** Doctor en Sociología, Universidad Nacional Autónoma de México (México). Maestro en Estudios Latinoamericanos, Universidad Autónoma del Estado de México (México), y Antropólogo Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia (México). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, nivel II, desde 1995. Profesor invitado de universidades de Estados Unidos, América del Sur, España e Italia. Fundador y Coordinador Académico de la Maestría y el Doctorado en Educación para la Paz y la Convivencia Escolar e Investigador-Profesor del CIEAP, Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: forerosandoval@gmail.com

*** Politólogo de la Universidad del Tolima, Ibagué. Analista político y columnista del periódico *El Nuevo Día* y *Rebelión.org*. Maestro en Sociología Política del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora (México). Doctorante en Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana (México). Correo electrónico: caperafigueroa@gmail.com

tiempos, marcada por la fuerte presencia de un conflicto armado de larga duración, las prácticas de violencias múltiples de los grupos hegemónicos en el poder político, de las organizaciones político-militares antisistémicas, de los carteles de la droga y de los grupos paramilitares de viejo y nuevo tipo. No obstante, la praxis liberadora que emerge al interior/exterior del movimiento indígena colombiano, enfocado en la defensa de la tierra, el territorio, la vida y la cultura, responde a una amplia articulación con la cosmovisión y pensamiento crítico, horizontal y decolonial en las ciencias sociales de la región. Las acciones políticas desarrolladas por las comunidades y organizaciones indígenas representan un contenido de aspectos/componentes propios del pensamiento desde abajo, con la tierra y la izquierda (Abya Yala), enfocado a repensar sus propias dinámicas y también las ciencias sociales, por medio de experiencias que establezcan un peso teórico, conceptual y metodológico más allá del colonialismo-epistémico del momento. La metodología que se utilizó en el desarrollo del artículo responde a los siguientes procesos: 1) revisión teórica sobre los estudios decoloniales, el movimiento indígena y su vinculación con el pensamiento crítico latinoamericano; 2) el análisis de los procesos/movilizaciones del movimiento indígena colombiano y 3) la interrelación conceptual y metodológica entre el giro decolonial y la praxis del movimiento indígena como sujeto-colectivo en el escenario de la sociedad civil. El aspecto más sustancial encontrado fue el campo de oportunidad vigente en el estudio de los movimientos indígenas como sujetos sentipensantes, colectivos y comunales. A su vez, la oportunidad epistémica que constituye la decolonialidad como una forma de pensar alternativamente y desde abajo la realidad emergente del movimiento indígena, con respecto a la dinámica política interna de las instituciones y los sectores hegemónicos en Colombia.

Palabras clave: decolonialidad, movimiento indígena colombiano, Abya Yala, Pensamiento Crítico Latinoamericano y sujeto colectivo.

Abstract

The paradigmatic reality in Colombia has been a great field of analysis and sociopolitical reflection in recent times, marked by the strong presence of a long-term armed conflict, multiple violence practices

of hegemonic groups in political power, organizations political-military antisystemic, drug cartels and paramilitary groups of old and new type. Nevertheless, the liberating praxis that emerges inside / outside the Colombian indigenous movement focused on the defense of land, territory, life and culture, responds to a broad articulation with the worldview and critical thinking, horizontal and decolonial in the social sciences of the region. The political actions developed by the indigenous communities and organizations represent a content of aspects / components of thinking from below, with the land and the left (Abya Yala) focused on rethinking their own dynamics, as well as the social sciences through experiences that establish a theoretical, conceptual and methodological weight beyond the colonialism - epistemic of the moment. The methodology used in the development of the article responds to the following processes: 1) theoretical revision on the decolonial studies, the indigenous movement and its link with critical Latin American thinking; 2) the analysis of the processes / mobilizations of the Colombian indigenous movement; and 3) the conceptual and methodological interrelation between the decolonial shift and the praxis of the indigenous movement as subject - collective in the civil society scenario. The most substantial aspect found was the field of opportunity in the study of indigenous movements as sentential, collective and communal subjects. In turn, the epistemic opportunity that constitutes decoloniality as a way of thinking alternately and from below the emerging reality of the indigenous movement with respect to the internal political dynamics of the institutions and sectors hegemonic in Colombia.

Keywords: Decoloniality, Colombian Indigenous Movement, Abya Yala, Latin American Critical Thinking, Collective Subject.

INTRODUCCIÓN

*Pues yo soy indígena, legítimamente indígena, y por esto me siento orgulloso,
porque por mis venas no corre todavía sangre española, gracias a mi Dios*

Manuel Quintín Lame (1880-1967)

La historia política colombiana ha estado vinculada, de forma íntima, con la violencia en todas sus dimensiones. Pareciera ser un fuerte choque de intereses sobre la búsqueda o disputa por el poder político, la acumulación de capital y la imposición de un proyecto de nación por parte de las élites, los grupos hegemónicos y los sectores estratégicos que han constituido un imaginario de subordinación y subalternidad frente a los grupos más oprimidos, contribuyendo a la generación de una sociedad caracterizada por amplios niveles de desigualdad, pobreza y exclusión sociopolítica.

El fenómeno de la violencia política ha sido una característica predominante, que ha marcado el pasado y el presente en los diferentes grupos de la sociedad colombiana. La lógica colonialista, de imponer un proyecto nacional que piensa los problemas desde el centro, desconoce, de forma radical, las experiencias locales de sectores históricamente marginados/explo-tados, como son los indígenas, las negritudes, las mujeres, los campesinos y los artesanos, entre otros.

En efecto, la situación de violencia, sumada a la lucha bipartidista por parte de los grupos tradicionales en el poder, contribuyó a la fragmentación del tejido social en gran parte de los sectores de la sociedad colombiana. En palabras de Tirado-Mejía (1971) y Arrubla (1978) la relaciones socioe-conómicas de los grupos marginados del país estuvieron afianzadas en la dinámica interna/externa del juego político, por parte de las instituciones coloniales y elitistas, las cuales condujeron a la generación del subdesarrollo basado en la explotación y la dominación de las bases sociales, a través del uso de acciones políticas violentas al interior de las instituciones politizadas por parte de las élites locales, regionales y nacionales incrustadas en la esfera pública de la nación.

Una experiencia histórica que nos permite pensar en el intenso debate de las ciencias sociales contemporáneas y en el reconocimiento de los movimientos indígenas como sujeto-colectivo en el escenario de lo público, lo que despierta una serie de cuestionamientos teóricos, conceptuales y metodológicos sobre construir formas alternas de reflexionar en torno a este sujeto de estudio. Así pues, se fortalece la necesidad de criticar la visión lineal,

positivista y normativa sobre los retos fundamentales que tiene el giro o pensamiento decolonial, en el análisis de estos hechos particulares de la región.

De esta forma, los aportes teóricos provenientes de Garciarena (2014), Sandoval y Alonso (2015) y Sandoval (2016a), en torno a la construcción epistémica del sujeto como un actor sentipensante, puesto que tiene la facultad de construir un tipo de pensamiento crítico vinculado con su contexto local en comunidad y orientado a generar procesos de liberación desde la praxis de los actores de abajo. Un gran aspecto que tuvo como eje la capacidad reflexiva sobre los problemas del sujeto en lo colectivo, y cómo podría salir de esta condición haciendo uso de su praxis liberadora (Sánchez y Sandoval, 2016).

En palabras de Sandoval y Sánchez (2015):

En el pensar crítico, es decir, en el pensar epistémico que no se reduce al pensar teórico, resulta indispensable considerar la perspectiva de la subjetividad, la posición ético-política del sujeto mismo que hace la reflexión sobre la forma de construir conocimiento, o sea, la práctica de una forma de pensar, metodología de la investigación le llaman en algunos círculos de estudio, de la realidad que el propio sujeto produce con sus formas de hacer (p. 14).

La necesidad de intentar conceptualizar lo indígena desde lo indígena representa un desafío para no caer en un formato de reduccionismo, dicotomía o simplicidad teórica frente a la realidad (relativismo moral). Simboliza un campo de oportunidad, según la perspectiva de Garciarena (2014), cuando menciona:

Para nosotros, “movimiento indígena” tiene la pretensión de otorgarle calidad al concepto y sentido clásico de la distinción “concepto-caso” o “concepto-objeto”. Esto es, cuando empleamos el término “movimiento indígena” no buscamos instalar una categoría universal dentro de la cual los “casos” estudiados y documentados pudieran “caber” (p. 15).

La necesidad de no caer en el fetichismo del conocimiento universal, o la universalización teórica o conceptual frente al sujeto de estudio, tiene como principio la no-presentación de un modelo positivista marcado en la “objetivación” o “subjetivación” del fenómeno analizado. Es la muestra de intentar decolonizar los criterios y formas metodológicas de construir teoría

por medio de experiencias, prácticas y discursos concretos, proveniente de procesos populares, locales y grupos subalternos. Tal como son los pueblos indígenas en Latinoamérica, dado que en su imaginario, acción y discurso han constituido formas alternas de resistencia frente a la crisis civilizatoria de la época.

La necesidad de seguir avanzando en esta senda del saber nos aporta elementos para pensar en:

La capacidad creadora de sujetos concretos y para retomar la problemática de la perspectiva epistémica y ética desde el sujeto, me permito afirmar que quede fuera de lugar el pensar que los sujetos que luchan y resisten al capitalismo no son capaces de hacer su propia teoría, su propio pensar crítico como parte de su práctica política (Sandoval y Sánchez, 2015, p. 31).

La lógica práctica y discursiva desarrollada por las comunidades, en sus respectivos territorios, es un resultado razonable para proponer formas alternas del conocimiento, como es el caso de la teoría basada en el conocimiento, el saber o la sabiduría popular, siendo insumos para el fortalecimiento de la investigación social crítica transformativa. Así pues, Sandoval (2016b) ha desarrollado un diagnóstico sobre los pueblos indígenas reconociendo sus principales características en el campo cultural, social, económico, político y reivindicativo (unidad, tierra, vida), teniendo en cuenta sus usos y costumbres en el marco del reconocimiento de un saber no eurocentrado; es decir, la cosmovisión indígena popular, decolonial y desde abajo (Márquez-Fernández, 2011).

De igual manera, la dinámica de los pueblos indígenas, en la lógica de ser sujeto colectivo de carácter político, se encuentra de tal forma que:

En América Latina la problemática indígena y su relación con la democracia toma dimensiones especiales, entre otras razones, por el hecho de que la mayoría de los países presentan la mayor diversidad étnica en el mundo y porque históricamente los pueblos originarios tienen tradición de lucha y de resistencia cultural. A pesar de la penetración del mundo occidental entre ellos, los pueblos indígenas conservan o han reconstituido sistemas de organización social, jurídico, étnico, cultural y político propios, diferentes a los del Estado (Sandoval, 2016b, p. 65).

La capacidad de analizar el proceso político entre el Estado, la sociedad civil y las instituciones (públicas/privadas), frente a las demandas de los pueblos indígenas, se encuentra en un escenario inmerso en la lógica del colonialismo (interno). Dicha perspectiva responde a los aportes realizados por el maestro Pablo González Casanova, cuando menciona que las comunidades marginadas, pobres y dominadas están sumergidas en un conjunto de relaciones de poder político por parte de sectores tradicionales, los cuales, históricamente, han impuesto una presencia hegemónica en el plano de la cultura y la esfera superestructural (jurídica-económica), puesto que por medio de este espacio ejercen una serie de prácticas de subordinación, dominación y despojo de sus saberes, siendo causantes de la no-legitimidad de conocimientos, acciones, demandas y prácticas exigidas por los pueblos indígenas en el territorio mexicano (González, 2003).

Así pues, encontramos que el:

Sociólogo Pablo González Casanova, después de un análisis de la realidad social mexicana, concluyó que: el problema del indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de una sociedad colonizada (González, 1965, citado por López-Bárceñas, 2013, pp. 181-182).

La sociedad contemporánea, caracterizada por un tipo de racionalidad económica, está basada en las relaciones de cambio más no de valor, es decir, una lógica que orienta a la mercantilización de la vida y la fetichización de la política en donde se permite reconocer al interior los grupos políticos, las universidades y los distintos espacios institucionales; un hilo conductor con respecto a las prácticas, discursos y acciones orientadas a desconocer e invisibilizar los saberes locales, populares y originarios pertenecientes al SUR-SUR. Un fenómeno que pareciera ser endémico de la región y que ha sido prolongado históricamente por los distintos sectores en el poder político, frente a las sociedades oprimidas de la época.

La perspectiva crítica de Santos (2010) y Márquez-Fernández (2011) nos permite conocer los dilemas propios de la lógica lineal, ortodoxa y positivista de concebir la democracia a partir de modelos eurocentrados del conocimiento (liberalismo procedimental). Siendo un elemento trascenden-

tal para seguir discutiendo las formas alternativas de constituir procesos autónomos desde adentro, como es el caso de los gobiernos indígenas y la experiencias del zapatismo en México, la autodeterminación de las comunidades indígenas y la necesidad de superar el colonialismo del ser, saber y estar presente en las instituciones del sistema-mundo moderno (Wallerstein, 2005), el colonialismo epistémico y las prácticas basadas en la acumulación del capital, pasando por encima de la armonía, la relación sujeto-naturaleza y la visión horizontal de la vida (Sánchez y Sandoval, 2016 y Escobar, 2016).

De esta manera, la finalidad del presente artículo consiste en realizar una aproximación a la relación del giro decolonial con la experiencia de resistencia, autonomía, autodeterminación y vivir bien que ha construido/fortalecido a lo largo de la historia el movimiento indígena en Colombia, en medio de un escenario marcado por la violencia, la segregación, la indiofobia y el no reconocimiento de sus prácticas sociales, culturales y políticas; por cimentar otro mundo posible en medio de la crisis estructural que vive la sociedad civil en el marco del sistema mundo capitalista. Por ende, la causa indígena y el pensamiento crítico alternativo, desde adentro y con los de abajo, en medio de la colonialidad del poder existente en las instituciones público-privadas en el contexto colombiano, se convierte en un ejemplo de lucha política.

DESARROLLO

La lucha indígena en América Latina es reconocida como una fisura que se da entre las formas de dominación y ejercicio de la política tradicional. Tal como sucedió en la década de los noventa en México, con el zapatismo al interior de la Selva Lacandona en Chiapas, con la movilización de los pueblos indígenas centroamericanos (Guatemala, Salvador, Nicaragua) que demandaban justicia social al ser víctimas del Estado con sus respectivos gobiernos, con los indígenas ecuatorianos, al sur, y su propuesta del “buen vivir” o *Sumak Kawsay*; en el caso colombiano con la apuesta de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y su programa de construcción de paz desde los territorios, la experiencia boliviana de los aymaras en su lucha política por construir otra forma de democracia desde el pensamiento indígena-liberador de Fausto Reinaga, que posteriormente daría elementos para reflexionar sobre el Estado Plurinacional y Pluriétnico, sin dejar a un lado el espíritu emblemático del indígena en el Perú liderado

por José Carlos Mariátegui en su proceso revolucionario, que buscaba superar el debate ortodoxo de la teoría crítica en la región.

De esta manera, encontramos cómo la experiencia renovadora, por parte de los pueblos indígenas zapatistas, es considerada como un escenario, donde:

La sublevación de los indígenas de Chiapas, el factor subjetivo en la historia adquiere relevancia y aporta un sujeto histórico concreto que lo reivindica. Se trata, pues, de un reconocimiento de los sujetos para los cuales “hablar desde la historia [...] significa que piensen y construyan el conocimiento no desde las teorías, no desde libros, no desde autores” (Zemelman, 1999, p. 211, citado por Sandoval y Sánchez, 2015, p. 62).

Así pues, presenciamos cómo el tema de lo indígena vive en medio de un indigenismo (ideología estatal), pasando por una perspectiva de un discurso multicultural (institucionalismo-liberal) donde cada gobierno habla sobre la necesidad de impulsar dichos discursos, pero en función de los intereses del capital transnacional y las lógicas del sistema capitalista. Una manera de negar la lucha histórica popular y alternativa realizada por las comunidades. Por ello, “los pueblos están moviéndose como actores nuevos, se han vuelto protagonistas, generarán sus propias demandas y se mueven con sus propios recursos” (Garciaarena, 2014, p. 52).

La experiencia del proceso político liderado por los pueblos indígenas, en los últimos años, tiene como fundamento generar una serie de cambios sustanciales en la esfera institucional de lo público, es decir, una forma de descolonizar las estructuras rígidas del poder. Un reflejo concreto de esta situación lo encontramos en la acción de los gobiernos indígenas que ponen en juicio todo tipo de mecanismos constitucionales, reformismos institucionales y acuerdos políticos existentes en los gobiernos de turno en América Latina (Sandoval, 2009). Así, la lucha por abrir un espacio alternativo, autónomo y soberano hace parte de la estrategia que permite romper con la lógica de doble, auspiciada por los grupos políticos, donde ponen los asuntos étnicos como temas de la agenda pública, aunque en su praxis existe un desconocimiento estructural sobre las problemáticas de los grupos subalternos, por el contrario, hacen uso de aspectos vinculados a esta situación con el fin de pretender un discurso que legitime la racionalidad moderna/colonial del Estado. Llegando al punto de presenciar cómo

ciertos sectores, facciones o grupos han sido cooptados y alineados con la perspectiva de una política indigenista que responde a los intereses del capital, y los lineamientos de organismos internacionales, como es el caso de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en sus respectivos acuerdos con los estados nacionales, bajo la perspectiva de una democracia al servicio del capital foráneo (Barceló, Portal y Sánchez, 1995).

La configuración de esta lógica responde a una visión donde la política indigenista se enmarca en la dinámica del sistema-mundo capitalista, dado los intereses de fondo que existen del Estado frente a los pueblos indígenas, al considerarlos, históricamente, un actor subordinado a la razón político-estatal. Lo que significa establecer una ruta donde el sujeto colectivo indígena vive en medio de estructuras rígidas, como son el capital, las instituciones público-privadas y los mecanismos nacionales e internacionales; donde pasa a ser asumido como una mercancía más para el mundo del mercado transnacional y los actores tradicionales de los gobiernos (López-Bárceñas, 2013 y Garcíarena, 2014).

Encontrando que en materia internacional:

El convenio 169 reconoce, así sea de manera un *poco vaga y genérica*, los derechos particulares de los “pueblos indígena y tribales” en relación con las tierras o territorios que ocupan o utilizan. Por eso obligan a los gobiernos a “respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con cambios, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular, los aspectos colectivos de esa relación” [la cursiva no es del original] (Barceló, Portal y Sánchez, 1995, p. 137).

Al respecto, la dinamización de los colectivos, grupos y organizaciones indígenas en América Latina presencian un fenómeno de orden generalizado, tanto especial como temporal, donde las relaciones económicas del sistema mundo capitalista permean los tejidos sociales, políticos y comunitarios de los pueblos bajo diferentes estrategias, afectando negativamente la reivindicación comunal en defensa de los territorios, la vida, la tierra y la cultura, que cada vez se encuentran amenazados por los acuerdos entre los gobiernos con las empresas transnacionales, afectando, de manera contundente, los espacios sociocomunitarios y simbólicos, constituidos a lo largo

de la cosmovisión de las comunidades sobre los escenarios de construcción pacífica, pedagógica y crítica de fortalecer la paz desde las regiones más oprimidas por la violencia sistémica.

Esta situación ha contribuido a construir una serie de aspectos en común para los pueblos indígenas llamados “los seis ejes temáticos de los movimientos indígenas en América Latina”, que son:

1. Tierra-territorio, bienes comunales y recursos naturales.
2. Autonomía, autogobierno y transformación política, económica y social.
3. Las mujeres en la lucha de los pueblos indígenas.
4. Diversas formas de la contrainsurgencia.
5. Migración, desplazamiento y pueblos indígenas en las ciudades.
6. Nuevas tensiones entre gobierno y movimientos indígenas (Garciaarena, 2014, pp. 28-29).

El panorama de estos tiempos es cada vez más complejo debido a la lógica política de desintegrar y fragmentar la causa indígena por medio de intereses político-electorales, en donde ciertos grupos han ingresado partiendo de ser actores, en medio de una balanza de desigualdad jurídica-política en el marco legislativo. Una situación que demuestra la contradicción existente en las estructuras modernas incrustadas en el poder, las cuales ejercen un tipo de colonialismo/extractivismo epistémico en el marco de la expropiación y violación de los saberes tradicionales, es decir, una forma de pasar por encima de la autonomía de las comunidades (Sandoval, 2009 y Santos, 2010). A su vez, se genera una serie de acciones como son el racismo, la indiofobia y el fascismo social, que son parte constitutiva de los rasgos identitarios establecidos a través del imaginario político de las élites y los grupos hegemónicos hacedores del discurso y la práctica de un Estado moderno colonial, que influyen en reflexionar sobre un Estado sin nación o una nación sin Estado.

De esta manera:

El gobierno carece de planes para abordar la cuestión indígena y no utiliza antropólogos ni ninguna clase de científicos sociales para asesorarse en cuestiones indígenas. El indigenismo es criticado por la izquierda, que lo considera una forma disfrazada de paternalismo que solo sirve para mejorar el sistema de explotación indio, y es criticado así mismo por la extrema derecha, la cual ve en la acción indigenista una forma absurda de derroche de los fondos públicos o de infiltración comunista (Barceló, Portal y Sánchez, 1995, p. 112).

El proceso político, realizado por las instituciones público-privadas en América Latina, en materia de reconocimiento, participación y construcción de espacios en función de los pueblos indígenas, ha sido considerado por algunos teóricos como un juego ambivalente y contradictorio, debido a la esencia interna que existe en dicho proceso de carácter político-institucional. En efecto, la cuestión reside en el *ethos* interior de los códigos, acuerdos, leyes y tratados que vinculan a las comunidades en sus respectivos espacios nacionales, regionales o internacionales, dado el contenido pragmático, ontológico y funcional bajo los criterios del sistema mundo capitalista y sus contradicciones estructurales sobre el capital, el sujeto, las comunidades y el territorio (Wallerstein, 2005).

En este sentido, la presencia de los pueblos indígenas en los distintos países de Latinoamérica ha tomado relevancia debido a las luchas sociales, populares y locales. Parte de este panorama responde al reconocimiento geopolítico que ha transcurrido en las últimas décadas, a partir de acciones como la movilización, la resistencia y la reivindicación comunal, tal como ha sido constatado por las experiencias del gobierno autónomo en Cherán, estado de Michoacán (México), la minga comunitaria del pueblo nasa en el departamento del Cauca, y la toma de tierras ejercida por las comunidades indígenas del Tolima, impulsadas por el espíritu decolonial del “indio” Manuel Quintín Lame, en tierras colombianas.

Los acontecimientos antes mencionados hacen parte del pensamiento y la praxis decolonial ejercida por los pueblos indígenas, en los distintos territorios, partiendo de sus prácticas culturales, políticas, económicas y sociales. Al mismo tiempo, la presencia estratégica de la lucha indígena, como una bandera política para pensar, construir y ejercer “otro” tipo de democracia más allá de la visión positivista lineal, mecánica y funcional de

los intereses del gran capital y los sectores opulentos de un país (Sandoval, 2016a), tienen como finalidad exponer, a partir de experiencias particulares, la posibilidad de reflexionar por fuera de los modelos hegemónicos y proponer elementos transformadores de la realidad social, por medio de los procesos comunales en defensa de la vida, la tierra, el territorio, la cultura, el gobierno indígena y el ejercicio de la política desde abajo, en función de las necesidades, demandas y propuestas de los colectivos, movimientos y asociaciones situadas en un campo alternativo del sistema mundo colonial y capitalista (Sánchez y Sandoval, 2016). Para así dar paso a esa

ola creada por los condenados de la tierra en defensa de sus territorios ante la avalancha del capital global neoliberal y la modernidad individualista y consumista. Se le ve en acción en tantas movilizaciones de las últimas dos décadas, en encuentros inter-epistémicos, en mingas de pensamiento, cumbres de los pueblos, y en convergencias de todo tipo donde los protagonistas centrales son los conocimientos de las comunidades y los pueblos que resisten desde las lógicas de vida de sus propios mundos (Escobar, 2016a, p. 4).

La confrontación por la reivindicación social, política, económica y cultural, proveniente de la praxis del movimiento indígena en América Latina, es una muestra de su lucha por las transformaciones de base contrarias a los intereses por el capital, el poder político y la dominación sobre las instituciones, como lo han realizado históricamente las élites políticas y económicas, los gamonales y los actores predominantes en la esfera pública de las distintas naciones.

El fuerte peso que han recibido los pueblos indígenas, por parte de la fetichización de la política practicada por parte del Estado, a través del indigenismo, se ha convertido en un vaivén que enfrenta constantemente a las comunidades en su diario vivir, debido a la presencia eminente de partidos, organizaciones y líderes alineados a los intereses de grupos, centros, institutos, asociaciones y Organizaciones No Gubernamentales (ONG) entre otros, que reproducen el conocimiento para la productividad, la técnica, la ciencia y los intereses del capitalismo moderno. Esta serie de actores reconocen los asuntos étnicos como un tema funcional al mundo del mercado, y la banalización de la política como una forma de mercantilizar la esfera de lo indígena y llevarla a un plano de estatización (asuntos privados de la economía liberal) (López-Bárceñas, 2013 y Sandoval, 2016a).

En este sentido, la apuesta de las comunidades, desde sus territorios, ha estado vigente en cuatro aspectos fundamentales que constituyen la “causa indígena” en América Latina:

La autonomía en sus respectivos campos sociales: educación, comunalidad, bienes comunes, solidaridad ancestral, cultura, salud, economía, gobierno, tierra, territorio y vida, entre otros. Esta serie de elementos han sido característicos de los procesos de resistencia y movilización para constituir otra realidad política en sus respectivos espacios comunales.

La necesidad de refundar o repensar la relación Estado-sujeto colectivo (indígena) debido a la presencia constante de prácticas inmersas en la colonialidad del poder (corrupción, etnocidio, desapariciones forzadas, violación a los derechos humanos y despojo territorial, entre otras).

La construcción de otra epistemología del saber, una encaminada al respeto de los bienes comunales (naturaleza) y la mirada horizontal sobre la vida, la tierra y el territorio. Una apuesta fundamentada en las prácticas propias de la cosmovisión/cosmogonía de los pueblos indígenas en la región.

El debate contemporáneo de reflexionar sobre formas, criterios y elementos alternativos con respecto al sentido y praxis del presente régimen democrático, una mirada proveniente de lo local, las experiencias de gobiernos comunitarios, el impulso de organizaciones comunitarias de base y solidarias son algunas de las prácticas que los pueblos indígenas han realizado en los últimos años en América Latina (Barceló, Portal y Sánchez, 1995, p. 95).

El giro radical, producto de las acciones comunitarias de los indígenas frente a la ola de violencia por parte del Estado y la política indigenista, establecido en las instituciones, ha sido un instrumento de doble vía en los asuntos políticos. Por un lado, se presenta una apertura paulatina en los temas de interés público auspiciados por las instituciones, lo que significa una estrategia para generar mecanismos de subordinación a la política de Estado, por otra parte, encontramos la iniciativa de actores gubernamentales en fragmentar, despolitizar y perseguir, de manera latente, los procesos internos liderados a través de acciones pacíficas, pedagógicas y liberadoras por parte de los pueblos indígenas en Latinoamérica, contrario a la apuesta de las comunidades por concebir un tipo de

lenguaje de la “ontología política”, en donde podemos decir que muchas luchas étnico-territoriales pueden ser vistas como luchas ontológicas por la defensa de otros modelos de vida. Interrumpen el proyecto globalizador de crear un mundo hecho de un solo mundo (Escobar, 2016, p. 4).

El giro decolonial en las venas del movimiento indígena colombiano

El panorama de las últimas décadas en Colombia sigue siendo cada vez más complejo y lleno de circunstancias que ponen en tela de juicio el debate sobre la democracia: ¿para quién?, ¿bajo qué criterios se podría pensar?, y en la actualidad, ¿cuáles sectores favorece? El conflicto armado de larga duración entre el Estado y las guerrillas es considerado como una de las causas más difíciles que han debido sufrir, por más de medio siglo, familias, grupos y sectores sometidos a la exclusión, la violencia y la desigualdad social, política y económica en el país (Sandoval y Salazar, 2003).

Sumado a esto, la compleja situación sobre la problemática de la tierra y la persecución por ideologías partidistas han sido un elemento causante de la fragmentación en los sectores oprimidos de la esfera política en Colombia, donde las élites y los grupos con fuerte presencia en el poder político han construido un tipo de imaginario y proyecto de nación, negando, de forma rotunda, experiencias locales, particulares y mal denominadas periféricas, como ha sucedido con las revueltas campesinas, cafeteras y agrícolas (bolcheviques del Líbano, en el departamento del Tolima), los artesanos antioqueños, las negritudes del Pacífico y las movilizaciones de los indígenas en los departamentos del Cauca, Tolima y Huila, lideradas por el “indio” Manuel Quintín Lame, lo que forma parte del repertorio de los procesos sociales que han sido invisibilizados y excluidos de forma radical por parte de los grupos políticos del país, a través de cualquier mecanismo (exterminio, desaparición, lucha armada y fuerzas paraestatales o acciones paramilitares) (Fals-Borda y Luna, 1964 y Zuleta, 1977).

En este sentido, el movimiento indígena en Colombia, a partir de los años setenta del siglo pasado, ha jugado un papel fundamental en los debates para dinamizar la democracia, más allá de la visión liberal, procedimental o lineal, siendo la bandera auspiciada por los de arriba. Igualmente, se ha caracterizado por establecer una agenda donde

las luchas de resistencia de los pueblos indígenas colombianos, desde la época colonial, han estado fundamentadas y respaldadas por re-

clamos, demandas y procesos administrativos y jurisdiccionales, que antiguamente podían durar décadas y hasta cientos de años. Estos han estado orientados a la búsqueda de protección legal, de acceso a la justicia, de reformas de la legalidad, del reconocimiento a nuestra capacidad jurisdiccional y de nuestra participación en la construcción y ampliación de la democracia (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2007).

El proceso de resistencia comunitaria y lucha social, cultural y pacífica, que ha sido liderado desde los años setenta del siglo xx por el movimiento indígena colombiano, ha sido una muestra de gran valor y significación al interior de la región, por parte de actores internos y externos relacionados con el tema de los pueblos indígenas en Latinoamérica. Tal como lo reconoce Escobar (2016), al destacar las tendencias más loables del pensamiento y acción por parte de los indígenas, que han sido pieza de gran trascendencia para la teoría crítica latinoamericana y, a su vez, una gran experiencia para fortalecer el juicio, desde abajo, a la modernidad-colonialidad y reafirmar la teoría decolonial, como un aporte de suma importancia para alimentar el debate de la autonomía, los lazos comunitarios, las economías alternativas, la ecología política y la Economía Social y Solidaria (ESS) como resultados concretos del giro decolonial, a través de la praxis de los pueblos indígenas. Es decir, que el pensamiento decolonial se alimenta de la interacción de los saberes, pensares y haceres de los pueblos originarios con los intelectuales, escritores y militantes teóricos y prácticos de la decolonialidad.

El fuerte protagonismo del movimiento indígena, por medio de las organizaciones más trascendentales, como son el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), el Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT), la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC), la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) (Houghton, 2008). Dichas organizaciones han configurado un espectro de deliberación frente a las formas modernas coloniales del Estado colombiano, frente a las comunidades, hasta llegar a ser reconocidas y validadas como actores legítimos en la esfera de lo público, sin caer en el juego político-electoral, dada la finalidad que tiene esta lógica con respecto a la burocratización de la causa indígena a intereses privados y terciarios (partidos, organizaciones y fundaciones que usan el discurso indígena para la mercantilización de dichos saberes).

La lucha por la tierra ha sido una de las banderas emblemáticas asumida por las comunidades indígenas en Colombia. Esta problemática, de

larga duración entre las élites, entre los grupos de poder y frente a los sectores oprimidos, tales como campesinos, artesanos, mineros, indígenas, negritudes, ha sido considerada un elemento que contribuyó, tangencialmente, a las primeras luchas bipartidistas, al conflicto por la posesión de la tierra, entre el debate de la propiedad privada bajo los intereses de la clase política, que puso en conflicto a campesinos liberales y conservadores, llegando al punto del surgimiento de los grupos al margen de la ley (guerrillas) sin dejar a un lado el fortalecimiento de una lógica política enfocada en la creación de grupos paraestatales y paramilitares, que contribuyeron a detonar con mayor fuerza el conflicto armado estructural (Sandoval y Salazar, 2003).

El conflicto por la tierra y los despojos territoriales de los territorios ancestrales es una realidad histórica que el país debe reconocer, y es una deuda histórica que tiene el país con los Pueblos Indígenas en Colombia. Es necesario avanzar en unos diálogos que nos permitan entender cuáles son esos conflictos territoriales, puesto que son conflictos que no son de ahora, son conflictos que vienen desde la colonización, de la historia (Consejo Regional Indígena del Cauca, 2017).

Del mismo modo, encontramos la presencia masiva de actores legales e ilegales en los territorios indígenas, pasando por encima de las luchas y pensamiento “desde abajo” en defensa de la armonía, la paz y la vida. La aparición paradigmática de los pueblos indígenas, como sujetos de derechos colectivos, generó, en la sociedad civil, una serie de discusiones orientadas hacia tres lógicas principalmente. La primera consiste en la concepción de formar una patria dentro de un Estado; esta visión, a lo largo de la historia, ha sido considerada como un discurso del colonialismo interno de las élites. La segunda responde al proyecto político de pensar una nación de forma contraria a los procesos de la esfera pública y privada, realizada por los actores hegemónicos de un determinado país. La tercera radica en la construcción de otras formas de ver la vida, en ello aparece la epistemología con la tierra, la vida y la naturaleza, elementos propios de la matriz decolonial, dado que su base ontológica se encuentra en el pensamiento indígena con la tierra y el territorio en comunidad.

Así lo argumenta Escobar (2016):

Los pueblos indígenas de América están dedicados a la liberación de la Madre Tierra, mucho más allá de las trampas de la civilización

alquímica de la globalización corporativa y del mercado, a la que a menudo se refieren como “proyecto de la muerte”. Para ellos ya es tiempo de abandonar “la creencia supersticiosa en el progreso y en la época moderna como el mejor de los mundos, es decir, en el proyecto alquímico” (p. 39).

La perspectiva de los estudios decoloniales, en el análisis de la praxis liberadora y crítica del movimiento indígena colombiano, reside en los siguientes aspectos:

1. La decolonialidad, como forma de pensamiento crítico, alternativo y horizontal, está situada a partir de la cosmovisión de los pueblos indígenas, en cuanto asumen una postura crítica frente a los procesos eurocéntricos, coloniales y hegemónicos reflexionados y aplicados a las sociedades latinoamericanas. Por ello, las acciones de pensar en resguardos, comunidades y territorios libres de la presencia de grupos armados, gestores de paz territorial y hacedores de una pedagogía encaminada a la liberación del sujeto oprimido, representa una de las banderas que organizaciones, cabildos y asociaciones indígenas han asumido frente a las problemáticas de violencia estructural y directa en Colombia.
2. La creación, fortalecimiento y estructuración de un tipo de educación autónoma que responda a las necesidades de los pueblos implica, en su esencia, una resignificación para construir una forma de reflexión y pensamiento alternativo, que haga peso a las lógicas colonialistas del sistema mundo moderno capitalista neocolonial.
3. El aporte de la cosmovisión en el cuidado, conservación y defensa de la tierra y el territorio, orientada al fortalecimiento de la dignidad humana, es una cuestión que va más allá de la visión lineal propia del capitalismo moderno. Una muestra de armonía entre el ser humano y la naturaleza.

En este sentido, la posición política, desde la década de los setenta, por parte del movimiento indígena en Colombia, ha sido reconocida como un acto de resistencia frente a los procesos institucionales que auspician una política de estigmatización, discriminación y negación, como un actor

fundamental para dinamizar la democracia como forma de gobierno. El panorama de disputa por la autonomía indígena implica un ejercicio político que pretende construir paz desde las comunidades, por medio de procesos comunitarios donde la tierra, el territorio y los tejidos comunitarios son la base para fortalecer una cultura, educación y forma de pensamiento para la paz en comunidad.

La decolonialidad ha sido concebida como un pensamiento crítico y autocrítico de su propia postura epistemológica y ontológica en el mundo social. Un espacio de oportunidad para pensar desde adentro los fenómenos locales y espaciales en las distintas comunidades, tal como Grosfoguel (2011, 2013) ha desarrollado en su perspectiva teórica sobre el racismo-epistémico y el etnocidio, al reconocer los fenómenos de violencia que vivieron los pueblos indígenas producto de la colonización y exterminio por parte del individuo civilizado. Es la evidencia concreta donde la zona del *no-ser* sitúa al indígena, dado el desconocimiento y la negación estructural vivida por parte de los grupos dominantes del conocimiento (centros de investigación, universidades, partidos políticos, corporaciones, ONG, iglesias y grupos políticos, entre otros) y que hacen parte de las redes moderno coloniales impuestas en el mundo del capital.

Sin embargo, en la actualidad las condiciones de violencia y exterminio contra los pueblos indígenas es un fenómeno cada vez más latente. En el caso colombiano se encuentra un imaginario de fascismo social y racismo identitario con respecto a las prácticas y formas autónomas indígenas de desarrollarse como sujetos en comunidad. Un caso concreto lo encontramos con la presencia masiva de actores externos e internos que han construido una imagen, discurso y mentalidad que expone a los pueblos indígenas como un tipo de sujeto de segunda categoría, causante de problemas nacionales y que van en contravía de la idea del “progreso o desarrollo” de la nación (Caperá, 2017).

Tal como sucedió con el programa de televisión realizado por el Canal Caracol llamado “Séptimo Día”, el cual expuso tres documentales mostrando los problemas de los indígenas en materia de seguridad, corrupción, violación a las mujeres, maltrato y desnutrición infantil, invasión de tierras y la postura violenta que traen consigo las acciones del movimiento indígena en el territorio nacional; todo un conjunto de discursos televisivos que contribuyeron a generar una imagen errónea sobre la identidad, la lucha y la causa indígena en el país, es decir, una muestra de discursos negativos

que criminalizaron a las comunidades indígenas del país (Consejo Regional Indígena del Cauca, 2017).

No obstante, un fallo emitido por la Corte Constitucional ordenó, expresamente, a la cadena de televisión Canal Caracol, y al director del programa antes señalado, dedicar 3/4 partes del tiempo del programa para que la Organización Nacional Indígena de Colombia (ente demandante) pueda hacer uso del espacio para manifestar posturas críticas sobre las acusaciones realizadas por este medio de comunicación. A su vez, señala enfáticamente que el contenido del Canal Caracol demostró “que es parte de la estrategia del sistema, para enlodar el buen nombre de los Pueblos Indígenas y desvirtuar las ganancias historias, que con sangre y muertos, hemos ganado”, indicó Luis Fernando Arias Arias, Consejero Mayor de la ONIC” (Consejo Regional Indígena del Cauca, 2017).

Siendo de gran importancia tener un espacio en los medios de comunicación, con el fin de dar a conocer la otra cara de la historia, tal como sucedió en

el programa Armonía Indígena (nombre determinado por la ONIC), que responde a la orden de la Corte Constitucional, [*sic*] participan Autoridades de las Organizaciones de la ONIC de los pueblos nasa y yanacona – ACIN y CRIC, arhuaco (CIT), kankuamo (CRIK), pijao (CRIT) y wayuu (aaciwasug y yanama), bajo la orientación del Consejo Mayor de Gobierno ONIC, y a través de su Consejería del Sistema de Investigación, Información y Comunicación, conceptuaron la siguiente estructura: Presentación que da cuenta de la orden de la Corte, y luego seis cortes temáticos (Justicia Indígena, Aspectos Culturales, Tierra y Territorio, Actores Ilegales, Consulta Previa), y al cierre mensajes referidos a cada uno de dichos temas (Consejo Regional Indígena del Cauca, 2017).

En el panorama nacional de Colombia existen 102 pueblos indígenas que, en su mayoría, se encuentran en grave riesgo de desaparición física, cultural y étnica por culpa de la violencia, el exterminio y la persecución estatal. Esas violencias han estado acompañadas de violencias mediáticas contra los pueblos indígenas en las televisoras y radiodifusoras, tal como ha sido documentado en el ejemplo del programa “Séptimo Día” del Canal Caracol de televisión.

El Estado colombiano, en su política multicultural de protección a los pueblos originarios, a través de la Corte Constitucional, ha declarado treinta

y cinco sentencias de protección urgente para comunidades indígenas que se encuentran en grave riesgo de desaparecer.

En efecto, las políticas del Estado, frente a las comunidades de base, han sido instrumentos para desvirtuar la lucha indígena en materia de respeto por la vida y autonomía territorial, dada la negación de las instituciones a otorgar un escenario real donde las comunidades tengan el mismo peso en materia de decisión en los asuntos públicos. Teniendo en cuenta las circunstancias de la cultura política, por parte de los grupos hegemónicos que cohabitan en zonas donde existe presencia de resguardos, cabildos y organizaciones indígenas, se logra apreciar un colonialismo interno en función de violentar, criminalizar y desprestigiar los procesos de movilización y resistencia comunitaria en las regiones víctimas del conflicto armado, la fetichización de la política (corrupción, clientelismo, burocratización) y la indiofobia cultural al interior de la sociedad civil.

La experiencia del movimiento indígena colombiano, en medio de complejas vicisitudes propias de un fascismo social y una política excluyente, radica en la poca legitimidad que ha tenido el discurso de lo indígena como un sujeto de derechos colectivos. Puesto que por medio de sus leyes, códigos y decretos de orden colonial mantienen viva la memoria colectiva en función de la construcción/fortalecimiento de la identidad en comunidad (Friede, 1976).

La lógica política del discurso indígena ha sido sometida a lo que Espinosa (2007) reconoce como un esquema eurocéntrico del mundo moderno. Dicho autor establece que

los pensamientos indígenas han sido objeto de un ejercicio de estereotipia persistente que, en mi opinión, demanda una crítica tanto de nuestros propios parámetros de conocimiento como de los efectos de la violencia epistémica que subyace a la imposición de la modernidad como un “universal nor-atlántico” (p. 140).

Por ende, el pensamiento decolonial se sitúa sobre la praxis liberadora y de resistencia que han tenido los pueblos indígenas en Colombia, frente a la presencia de grupos políticos y acciones estatales en función de la violencia, la criminalidad y la creación de un escenario de hostilidad. Aspectos contrarios a la cosmovisión pacífica, luchadora, colectiva y comunitaria que los indígenas han desarrollado a lo largo de su historia frente a las dinámicas internas por parte de los resguardos y cabildos en los territorios.

La apuesta por reflexionar sobre su contexto local, nacional e internacional, donde los indígenas como sujeto colectivo han planteado, según Espinosa (2009), la importancia de las luchas indígenas, tal como aconteció con la figura del “indio” Manuel Quintín Lame en la construcción de un pensamiento de base para fortalecer los tejidos, venas y raíces de las comunidades en el nivel nacional. Dicho líder ha sido reconocido como uno de los más grandes luchadores indígenas del siglo xx en Colombia, debido al impacto local que generó bajo la idea de crear y formar un tipo de pensamiento indígena en defensa de los territorios ancestrales, autónomos y pacíficos, por medio del respeto de los bienes comunales.

De esta forma, la presencia del pensamiento decolonial del indio

Manuel Quintín Lame le da forma al primer movimiento indígena colombiano a principios del siglo pasado, para recuperar la tierra robada y luchar por los derechos y la dignidad de los indígenas. Preso y amarrado de pies y manos era conducido por una calle de Popayán, cuando el maestro poeta Valencia ordenó parar a los guardias para darle varias palmadas en la cara al indígena prisionero, en un gesto político que hoy trata de revivir su nieta paloma, que dejó de hacerlo sobre las estatuas de Popayán para hacerlo en el Congreso (Galeano, 2017).

Al mismo tiempo, el indio

Quintín Lame huye hacia el Huila, donde el secretario de gobierno, luego convertido en el fraile San Anselmo de Santa Quitelia, envió una comisión de policías con la orden de matarlo. Le asesinan varios compañeros y huye hacia el Tolima, Ortega- Coyaima, Chaparral, a organizar el movimiento indígena, teniendo que luchar principalmente con los tinterillos de Ortega, expertos en legalizar tierras robadas a los indígenas. Recupera algunas tierras y da vida a unos cabildos que aún son perseguidos por los esclavistas que impidieron el progreso en los municipios afectados por sus influencias. Este indígena ejemplar realizó un buen trabajo político, utilizando sus propias ideas, con cerca de doscientas detenciones arbitrarias y muchas mentiras en su contra (Galeano, 2017).

De esta manera, en la actualidad el reto del movimiento indígena ha sido mantenerse sin perder la esencia descolonizadora por la vida, la tie-

rra y la unidad cultural, en medio de la lógica indigenista de cooptación y burocratización por parte de organizaciones funcionales a los intereses del sistema mundo capitalista. Una muestra evidente donde las autoridades indígenas han sido vistas como agentes contrarios al interés público del Estado, lo cual significa un conflicto entre la razón de las instituciones o la autonomía de las comunidades para construir un proyecto congruente con su cosmovisión sobre la vida, la tierra, la cultura y la unidad indígena comunal.

Innumerables son los ejemplos de la continuidad de la lucha decolonial del “indio” Quintín Lame en las actuales comunidades y pueblos indígenas de Colombia. Varias son sus expresiones de la lucha decolonial, entre otras, las organizaciones indígenas antisistémicas, la educación indígena, la medicina, el derecho propio, las organizaciones indígenas tradicionales y las guardias indígenas.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La emergencia del pensamiento crítico, desde abajo y con la tierra, es reconocida como una forma de pensar alternativa, la cual ofrece elementos teóricos vinculados con experiencias locales (historias de vida, acontecimientos colectivos, sucesos populares, entre otros). La decolonialidad, como un giro radical frente a la corriente de estudios eurocéntricos, nos facilita aprender lo indígena desde lo indígena, un elemento fundamental para conocer, por medio de las experiencias, voces y práctica de los actores, parte del sujeto de investigación de manera más profunda.

La dinámica política del movimiento indígena en Colombia nos ofrece elementos enriquecedores sobre la praxis liberadora de las comunidades encaminadas a defender la vida, la naturaleza, la tierra y la cultura; un campo de oportunidad para reflexionar sobre la educación, la economía, la justicia y los territorios de paz en comunidad. De esta forma, el reto de avanzar en función de la realidad reflexiva con la teoría, desde una óptica horizontal, es un principio que constituye la discusión del pensamiento decolonial en el estudio de las prácticas, discursos y resistencias de los pueblos indígenas en Colombia.

Del mismo modo, el otro ser colonizado, en este caso el indígena, vive en medio de un poder colonial que debe ser la apuesta por superar. Lo han demostrado experiencias en América Latina, como es el caso del neozapatismo, por parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)

en Chiapas, el gobierno comunitario del Cherán (Michoacán), las policías comunitarias en el estado de Guerrero (México), el discurso y pensamiento “subversivo”, crítico y liberador de José Carlos Mariátegui (Perú), la defensa de la raza, el territorio y la causa indígena del “indio” Manuel Quintín Lame (Colombia). Algunos ejemplos donde el giro decolonial tiene como raíz la cosmovisión de los pueblos indígenas en sus particularidades.

La necesidad de seguir avanzando en la línea del pensamiento crítico latinoamericano, que tenga la capacidad de articular las narrativas provenientes del giro decolonial, se constituye como un espacio para reflexionar sobre los procesos de los pueblos indígenas, en particular la realidad colombiana y, a su vez, se configura como una oportunidad para establecer un diálogo horizontal del saber y ser de las comunidades a partir de la praxis, la lucha social y la resistencia popular desde los territorios.

En efecto, esta apuesta es una iniciativa que tiene una mirada crítica sobre la lógica de la colonialidad del saber, estar y ser donde el sujeto colectivo indígena se ve mediado por el capital y la mercantilización de la vida en sociedad, la banalización del poder y la estatización de lo público.

Las consignas movilizadoras sintetizan la dimensión descolonizadora del movimiento indígena, y forman parte del conjunto de elementos constitutivos de sujeto al interior de la comunidad, partiendo de reconocer la praxis política que existe sobre la tierra y el territorio, ya que representa una vertiente de luchas, resistencias y acciones autónomas internas del movimiento indígena colombiano, en función del “pensamiento de la tierra, la construcción de paz-territorial y la autodeterminación de su forma propia de gobierno en medio de una relación horizontal con la naturaleza” (Sandoval, 2009, p. 13).

En últimas, las venas del movimiento indígena colombiano se mantienen como un espacio de análisis profundo, donde la decolonialidad toma vigencia en cuanto permite comprender la praxis del sujeto en comunidad, sin caer en el discurso lineal positivo del conocimiento. Se convierte en una oportunidad teórica, conceptual y metodológica para abordar estudios que, a partir de las deliberaciones sociales en comunidad, implementen un tipo de investigación comprometida con la transformación social de la realidad, que tenga como principios generar formas de pensar las problemáticas desde la vida, la tierra, la unidad, la cultura, los bienes comunales y la construcción de un tipo de paz desde el pensamiento indígena liberador en Colombia.

Por último, es importante anotar que los científicos que integran las llamadas ciencias sociales, marcadas por el denominado “método científi-

co”, único y positivista, han sido otro de los baluartes importantes del proyecto etnocida del sistema mundo capitalista, toda vez que contribuyen a la invisibilización de los pueblos originarios, de sus cosmogonías, de sus saberes y conocimientos, de sus formas de organización social horizontales, de su democracia directa y participativa, de sus tradicionales maneras de solidaridad, ayuda mutua y cooperación para atender sus ingentes necesidades, y de su multiplicidad de luchas por la justicia social, la no colonización y destrucción de la naturaleza. Es decir, de la lucha por el reconocimiento y respeto real de sujetos colectivos, de pueblos con el derecho a la vida y a la construcción de mundos pacíficos, de “buen vivir” con la “madre naturaleza”.

REFERENCIAS

Andrade, L. E. (2007). 25 años de la ONIC. Un legado vivo de la resistencia indígena en Colombia. Recuperado de http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Historia_ONIC%20luis%20evelis.pdf

Arrubla, M. (1978). Síntesis de historia política contemporánea. En *Colombia Hoy*. Bogotá: Siglo XXI.

Barceló, R., Portal, M. A., y Sánchez, M. J. (1995). *Diversidad étnica y conflicto en América Latina* (vol. 1). México: Plaza y Valdés.

Capera, J. J. (2017). Los pueblos indígenas del Tolima en defensa de la raza y su territorio. Recuperado de <http://tlaxcala-int.org/article.asp?reference=21249>

Consejo Regional Indígena del Cauca (2017). Armonía Indígena. Recuperado de <http://www.cric-colombia.org/portal/armonia-indigena-programa-de-septimo-dia-caracol-tv-este-domingo-9-de-abril-a-las-900-pm/>

Escobar, A. (2016). Desde abajo, por la izquierda y con la tierra. Recuperado de <http://www.cronicon.net/paginas/Documentos/Arturo-Escobar.pdf>

Espinosa, A. M. (2007). El que entiende esa palabra, ¿de qué manera aprendió? *Nómadas*, (26), 138-153.

Espinosa, A. M. (2009). *La civilización montés. La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá: Uniandes.

Fals-Borda, O., y Luna, E. U. (1964). *La violencia en Colombia: estudio de un proceso social*. Bogotá: Tercer Mundo.

Friede, J. (1976). *El indio en lucha por la tierra*. Bogotá: Punta de Lanza.

Galeano, H. (2017). Memoria y educación. Recuperado de <http://www.elnuevodia.com.co/nuevodia/opinion/columnistas/galeano-arbelaez-hector-manuel/401835-memoria-y-educacion>

Garciarena, G. (2014). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social* (vol. III). México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

González, P. (2003). *Colonialismo interno (una redefinición)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En B. de Sousa Santos, *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer* (págs. 97-108). Barcelona: CIDOB - Actas del IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI).

Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, (19), 31-58.

Houghton, J. (2008). *La Tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia*. Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena.

López-Bárceñas, F. (2013). ¿Qué hacemos con los indios? Pueblos indígenas y desarrollo: entre las políticas gubernamentales y el “buen vivir”. *Papeles de Población*, 19(77), 177-192.

Márquez-Fernández, A. B. (2011). Boaventura de Sousa Santos. Interculturalidad de saberes y epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 5-6.

Sánchez, J. A., y Sandoval, R. (2016). Pensar crítico y ética política en tiempos de guerra capitalista. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 21(73), 11-13.

Sandoval, E. A., y Salazar, R. (2003). *América Latina: conflicto, violencia y paz en el siglo XXI*. México: Insumos Latinoamericanos - Cuerpo Académico Internacional e Interinstitucional.

Sandoval, E. A. (2009). Las vibraciones democráticas y pacíficas del movimiento indígena en América Latina. En L. Sánchez y J. Codorníu (Eds.), *Movimiento asociativo y Cultura de Paz- Una mirada desde Andalucía* (págs. 1-28). Granada: Universidad de Granada - Instituto de la Paz y los Conflictos (en prensa). Recuperado de <http://www.jornaldomauss.org/periodico/wp-content/uploads/2009/11/MVTOS-INDIG-EDUARDO-SANDOVAL.pdf>

Sandoval, E. A. (2016a). *Educación para la paz integral - Memoria, interculturalidad y decolonialidad*. Bogotá: ARFO Editores.

Sandoval, E. A. (2016b). Indigenous Zapatista Education for Peace and Non-Violence. *Espacio Abierto*, 25(1), 23-36.

Sandoval, R., y Sánchez, J. A. (2015). *Pensamiento crítico, sujeto y autonomía*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) - Cátedra Jorge Alonso.

Santos, S. B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Siglo XXI - Universidad de los Andes - Siglo del Hombre Editores.

Tirado-Mejía, A. (1971). *Introducción a la historia económica de Colombia*. Bogotá: Áncora Editores.

Wallerstein, I. (2005). *Análisis del sistema-mundo: una introducción*. México: Siglo XXI.

Zuleta, E. (1977). *Conferencias sobre historia económica de Colombia*. Bogotá: Tiempo Crítico.