

**RECONFIGURACIÓN DE LA ETNICIDAD COMO DESPLIEGUE DE PODER  
ANTIESTATAL A PARTIR DE LAS EXPERIENCIAS DE PAZ, NOVIOLENCIA Y  
RESISTENCIA INDÍGENAS EN COLOMBIA**

**JUANITA CORREDOR TÉLLEZ**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y RELACIONES INTERNACIONALES  
MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS**

**BOGOTÁ D.C.**

**2010**

**RECONFIGURACIÓN DE LA ETNICIDAD COMO DESPLIEGUE DE PODER  
ANTIESTATAL A PARTIR DE LAS EXPERIENCIAS DE PAZ, NOVIOLENCIA Y  
RESISTENCIA INDÍGENAS EN COLOMBIA**

**JUANITA CORREDOR TÉLLEZ**

**Tesis de grado presentada para optar por el título de Magíster en Estudios  
Políticos**

**Director**

**Víctor Guerrero Apráez**

**Docente Maestría de Estudios Políticos**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y RELACIONES INTERNACIONALES**

**MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS**

**BOGOTÁ D.C.**

**JUNIO 2010**

*A mis amigos y colegas indígenas.*

*A mi familia por acompañarme de manera amorosa y comprensiva en el proceso de  
realización de la presente tesis.*

## **AGRADECIMIENTOS**

En primer lugar quiero reconocer el valioso aporte por parte de las personas y comunidades con quienes he compartido: de manera muy especial agradezco a Miriam y José Pereira y a sus hijos María, Viviana, José y Johan, muiscas Cota. Gracias a Levi Andoke por su incondicional capacidad de escucha y a Daniel Maestre, Silsa Arias, Juvenal Arrieta y Genri Yagarí quienes desde sus funciones públicas me han ayudado a entender algo sobre el mundo indígena y a profundizar sus dimensiones como elemento indispensable para pensar Colombia y América Latina.

Agradezco a Víctor Guerrero por su tiempo, por su disposición y por su capacidad de acompañamiento en el proceso de elaboración de la presente tesis.

## CONTENIDO

RESUMEN.....	13
INTRODUCCIÓN .....	14
1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA .....	19
2. ESTADO DEL ARTE.....	21
2.1. Conflicto armado y pueblos indígenas.....	21
2.2. Identidad cultural, etnicidad y comunidad.....	25
2.3. Paz, no violencia y resistencia .....	30
3. MARCO TEÓRICO .....	33
4. METODOLOGÍA .....	39
5. PRIMER CAPÍTULO: RESISTENCIA NOVIOLenta Y PAZ ENTRE LOS EMBERAS, MUISCAS, KOGIS Y CANCUAMOS.....	43
5.1. Marchar como recurso de no violencia.....	44
5.2. Recuperación de los territorios como condición para la paz.....	49
5.3. Relaciones interétnicas como estrategia de resistencia .....	54
6. SEGUNDO CAPÍTULO: REVITALIZACIÓN CULTURAL, IDENTIDAD Y PAZ .....	58
7. TERCER CAPÍTULO: AUTONOMÍA Y SOBERANÍA INDÍGENA .....	65
7.1. La economía desde la resistencia no violenta.....	65
7.2. La Minga y el fogón.....	70
8. CUARTO CAPÍTULO: RELACIONES INTERÉTNICAS TRANSFRONTERIZAS ..	77
8.1. Tejiendo relaciones más allá de las fronteras nacionales.....	77
8.2. Reconfiguración de lo indígena a través de las relaciones interétnicas .....	82
9. CONCLUSIONES .....	87
BIBLIOGRAFÍA.....	91

## RESUMEN

Entre varias comunidades indígenas de Colombia existen narrativas desde la paz, la noviolencia y la resistencia que cuestionan el discurso estatal, revelan la capacidad colectiva de movilizar y desplegar la Potencia Plebeya de los indígenas y proponen otras interpretaciones de lo que somos como nación. Estas narrativas representan una estrategia de cambio social con carácter de poder antiestatal y; aportan a la definición y consolidación de proyectos integradores para América Latina en la medida en que fortalecen la autonomía y soberanía indígena.

Palabras claves: Minga, Noviolencia, Autonomía, Soberanía, Potencia Plebeya

## INTRODUCCIÓN

Existen elementos de la 'cuestión indígena' que reflejan la necesidad de pensarla más allá de la inclusión social y el reconocimiento de la diferencia. Entre estos elementos está el cómo se construye la condición de ser indígena, el rol que juegan individuos y colectividades que se nombran a sí mismas como indígenas en la construcción de nación y, el papel real y simbólico que tiene el Estado en la definición de la multiculturalidad y la pluriétnicidad. Estas cuestiones no son exclusivas de la nación colombiana y manifiestan el reto de construir marcos de referencia para evaluar alternativas sobre la integración de los pueblos indígenas que habitan el territorio latinoamericano, a través de la comunidad se sentido con carácter antiestatal que se teje desde las relaciones interétnicas transfronterizas

En el caso colombiano, además de estas preguntas, están las que genera el conflicto armado como panorama amplio y complejo, descrito por varios teóricos (Pecaut, 2001; Palacios, 2002) como una 'cultura de la violencia', estructural y endémica, atravesada por aspectos como un Estado incapaz de garantizar el monopolio de la violencia legítima. El conflicto armado pone en riesgo la supervivencia de los pueblos indígenas y paradójicamente los obliga a superar el argumento de la diferencia cultural y a crear espacios de participación y representación para conquistar poder político.

Somos una nación multicultural y pluriétnica pero aún no sabemos eso cómo se come ni cómo llevarlo a cabo. Sabemos que la nación reconoce que ser indígena tiene unas implicaciones, pero aún no es claro cómo es que nosotros los indígenas

vamos a tener garantía reales para ejercer nuestros derechos como pueblos, más aun cuando la situación de conflicto armado nos impide movernos en los territorios, ejercer nuestra autonomía, autoridad y legitimidad y hacer valer nuestras leyes ancestrales. (Entrevista Levi Andoke<sup>1</sup> noviembre de 2009).

La autonomía y soberanía han sido descritos como procesos de carácter reivindicativo (Flórez, 2007; Correa, 2006), sin embargo más allá de condensar propuestas emancipadoras, de acuerdo con la definición de Zibechi (2007) cuestionan el poder estatal y conducen a la reflexión sobre la posibilidad de que la fuerza de la multitud en movimiento pueda avanzar en la disolución-trastocamiento del Estado neocolonial y neoliberal.

Una categoría más apropiada para explicar la autonomía y la soberanía indígena es la 'Potencia Plebeya' propuesta por García Linera (2008), que resalta la importancia de las fuerzas emergentes, las cuales en su composición interna (plebeya e indígena) y en sus demandas aglutinadoras, representan bloques sociales excluidos de la toma de decisiones, que al tiempo de autorrepresentarse buscan modificar sustancialmente las relaciones económicas y de poder. El reconocimiento de su fuerza de acción colectiva, afirma García Linera (2008),

(...) pasa obligatoriamente por una transformación radical de la coalición social con capacidad de control del capital estatal y del uso de los bienes públicos, esto es, de la forma estatal dominante en las últimas décadas que se sostuvo sobre estrategias de marginación e individuación de las clases subalternas (...) Y así mismo la importancia histórica de estos movimientos sociales radica en su capacidad para reconstruir el tejido social y su autonomía frente al Estado, además

---

<sup>1</sup> Líder Andoke. Antropólogo de la Universidad Externado de la Colombia.



de redefinir radicalmente lo que van a entender por acción política y democracia (García Linera, 2008. Pág. 336).

El objeto de la presente tesis es identificar en las historias, los relatos y los discursos de algunos indígenas colombianos, los elementos centrales en perspectiva de paz, noviolencia y resistencia, como parte de un poder antiestatal que cuestiona la lógica hegemónica, moviliza estrategias para la afirmación de la identidad, permite resignificar la noción de etnicidad y comunidad, fortalece la autonomía y soberanía y aporta nuevos significados en torno a su rol en la construcción de nación.

La recolección de las historias de vida, relatos y los discursos implicó una selección según pertinencia y aporte a la investigación. Esta información fue leída a la luz de las ideas que se condensan en el discurso de la Minga, tratando de identificar las articulaciones entre las experiencias de vida personales y los sentidos colectivos que la Minga reproduce en torno a la paz, la noviolencia y la resistencia como expresiones legítimas de promoción de proyectos de vida.

El primer capítulo trata sobre la percepción por parte de los indígenas emberas, muiscas, kogis y cancuamos acerca de la resistencia noviolenta y la paz, dando relevancia a la recuperación de los territorios colectivos y ampliación de los mismos, las relaciones interétnicas y el fortalecimiento de la comunidad.

El segundo capítulo explica cómo los vínculos sociales que toman forma de alianza política ayudan a la revitalización cultural y a la construcción de tejido social, al tiempo que representan estrategias de fortalecimiento de una identidad que se proyecta a futuro para la sobrevivencia. Estas estrategias son portadoras de nuevos

sentidos en torno a la paz, aportando a los procesos de sociabilidad para la participación y representación indígena.

El tercer capítulo hace una lectura de la Minga como fenómeno que permite pensar la comunidad como un espacio ajeno al capital. Explica cómo su carácter de economía desde la resistencia admite una autonomía y soberanía indígena con gran capacidad de aporte a la construcción de nación.

El cuarto capítulo explica cómo las alianzas interétnicas y, dentro de ellas, las transfronterizas entre algunos pueblos de América Latina, representan un recurso de reconfiguración de lo indígena al reivindicar una construcción pública de un sentido en torno a lo comunitario, que sobrepasa las fronteras del Estado-nación.

Las tradicionales definiciones de movimientos sociales, repertorio de acción colectiva y movilización (Tilly, 1998; Tarrow 1996) ayudan a comprender la manera como las sociedades se organizan para definir propósitos colectivos y transformar su realidad social; así mismo la noviolencia (Lederach, 2008; Martínez, 2008; Useche 2008; López 2007) es un concepto útil para explicar la manera como las sociedades transforman coyunturas estructuralmente violentas en opciones de vida constructivas. Sin embargo estas definiciones, aunque importantes para avanzar en la reflexión sobre la manera como algunas sociedades logran proponer otras visiones de mundo y llevarlas a cabo, son insuficientes a la hora de aproximarnos a leguajes y simbolismos provenientes de grupos de composición indígena-plebeya que cuestionan la el orden instituido, el Estado entre otros reclamos que invitan a reconocer que lo arcaico y lo moderno no se tienen que excluir.

La relevancia de abordar estos fenómenos utilizando como principal fuente de referencia el concepto de Potencia Plebeya trabajado por García Linera (2008), y las mismas voces de los indígenas a lo largo del desarrollo argumentativo -que ubica la presente tesis dentro los estudios subalternos-, se debe a que estos conceptos y lenguajes permiten ubicar el papel del pensamiento indígena como centro de la reflexión; en términos de Žižek (2004) es un tipo de estudio que admite que la revolución puede darse fuera de Europa.

## 1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Existen entre diferentes comunidades indígenas de Colombia, entre ellas los embera, muisca, kogis y cancuamos, historias de vida, relatos y discursos que dejan ver elementos centrales de la resistencia pacífica y no violenta frente al conflicto armado. También existen relatos (Flórez, 2007; Correa, 2006; Zambrano, 1989) de pueblos y organizaciones indígenas que optan por la resistencia pacífica en contextos estructuralmente violentos; tanto en las historias individuales como en los relatos de pueblos y organizaciones paz e identidad van unidas (Corredor, 2009). Esta resistencia pacífica también se evidencia en el movimiento 'Minga de resistencia social y comunitaria de los pueblos' (Mandato indígena y popular, 2009).

Las narrativas en clave de paz, no violencia y resistencia se contraponen al discurso que enfatiza el carácter violento de nuestra cultura (Pécaut, 2001; Palacios, 2002) y revelan múltiples fuentes de construcción de paz en los indígenas, expresiones legítimas de proyectos de vida que, en el contexto de las luchas por el derecho a la tierra, la autonomía y la soberanía, reclaman mayor claridad en torno al significado de ser indígena.

Parte de la importancia de estudiar las expresiones de paz, no violencia y resistencia entre los indígenas radica en que sus comunidades en Colombia poseen unos derechos legales vulnerados por actores como el propio Estado y los grupos insurgentes y paramilitares, lo cual los sitúa ante el reto de superar las diferencias étnicas para pensarse desde un ámbito común capaz de movilizar sus fuerzas y avanzar en la recuperación de sus tierras, entre otros reclamos históricos.

La autonomía y soberanía indígena encuentran sustento en los procesos de paz, no violencia y resistencia en la medida en que a través de ellos se promueve la transformación social para una mayor conciencia sobre el papel de los indígenas en Colombia. Autonomía y soberanía así mismo son necesidades explícitas entre comunidades bolivianas, ecuatorianas y peruanas que comparten la necesidad de clarificar su papel en la construcción de sus respectivas naciones. Esta preocupación compartida entre distintas comunidades permite entender los procesos de paz, no violencia y resistencia como parte de una potencia plebeya con carácter antiestatal que admite imaginar otros sentidos de construcción regional para América Latina.

## **2. ESTADO DEL ARTE**

Existen diferentes interpretaciones de lo que somos como nación, en su mayoría, basadas en la violencia como factor explicativo de la historia. Dentro de estas interpretaciones se ha dado poca importancia al papel de los indígenas, excepto en algunas investigaciones como las de Luis Guillermo Vasco (2002) que han logrado superar aquellas visiones que los ubican como víctimas del conflicto armado, entre otras formas de dominación y colonización de lo indígena. Su protagonismo supera la condición de exclusión, muestra elementos como la resistencia no violenta y la intención de construcción de paz en los territorios, explicando su capacidad para movilizar fuerzas y recursos que los ubican como productores de historia y de sentido en el marco de la construcción de nación.

### **2.1. Conflicto armado y pueblos indígenas**

En Colombia el conflicto armado crea una narrativa histórica para explicar los procesos políticos, sociales, económicos y culturales y la configuración de un régimen específico para Colombia, aunque, como afirma Pécault (2001) no es la única causa de ello. A este régimen, según el autor, lo caracteriza la fragmentación del territorio, la ausencia del Estado y el hecho de que “las prácticas políticas colombianas se construyan más sobre las bases de las transacciones y de los conflictos entre poderes de diversos niveles, que por referencia a la simbología de la unidad nacional” (Pécaut, 2001. Pág. 33). Esta fragmentación nacional y

precariedad estatal, (Safford y Palacios. 2002) se explica desde la perspectiva de una “fragilidad de la unidad simbólica de la Nación que contribuye a que las delimitaciones entre lo legal y lo ilegal sigan siendo inciertas y a que el horizonte local siga siendo más concreto que el horizonte nacional” (Safford y Palacios, 2002. Pág. 115), argumento presente también en Bushnell (2007). Aunque según Pécaut (2001) el problema tiene que ver más con la definición de los límites de lo político:

(...) ni las hostilidades entre las Fuerzas Armadas y las guerrillas, y ni siquiera la violencia entre los grupos paramilitares y las diversas organizaciones de izquierda implican que en Colombia esté en vías de producirse una polarización social y política del conjunto de la sociedad, salvo en algunas regiones. La mayoría de la población parece asistir, como espectadora impotente, a un fenómeno que desborda con mucho los límites de una confrontación política (Pécaut, 2001. Pág. 23).

Otro aporte de Pécaut (2001), es la idea de que el conflicto armado no puede ser entendido desde una causalidad lineal ya que los actores del conflicto –guerrillas, militares y paramilitares- participan al tiempo del campo político, del campo de la economía de la droga y del campo de las tensiones sociales, lo que dificulta la comprensión del fenómeno de manera integral.

La fragmentación de la Nación acompañada de la ausencia de Estado, produce una territorialidad difusa como afirma García Villegas (2008). “En buena parte del territorio nacional ha habido más territorio que Nación, más Nación que sociedad, más sociedad que Estado, y más partidos políticos que democracia” (García Villegas, 2008. Pág. 31), lo cual evidencia que no sólo el control del territorio en Colombia es precario, sino que también lo es la nacionalidad y la soberanía.

De otro lado, dentro de las investigaciones más recientes sobre los indígenas en Colombia encontramos a Laurent (2005) y su esfuerzo por sistematizar los avances de la representación y participación política y las transformaciones de los movimientos y partidos indígenas. Algunas interpretaciones sobre el papel de los indígenas en la construcción de nación están enmarcadas en la lógica bipolar que los sitúa como víctimas, lo que dificulta una comprensión real de la inserción de los indígenas en espacios de participación y toma de decisiones como sujetos de derecho.

Aun cuando la constitución de 1991 amplió los derechos de minorías como la indígena, no resolvió las tensiones intra e interétnicas y tampoco el problema de cómo el conflicto armado absorbe, segrega, desplaza o convierte a estas minorías étnicas en actores armados. A este respecto Flórez (2007) llama a reconocer y proteger los valores, prácticas sociales y culturales de los pueblos indígenas, quienes a pesar del maltrato y violencia han logrado procesos organizativos de resistencia para consolidar su autonomía.

La impunidad de los perpetradores de los genocidios y crímenes de lesa humanidad es algo que los indígenas reclaman ante el Estado, y en los últimos tiempos ante la justicia internacional<sup>2</sup>. Han encontrado en el recurso de la noviolencia una fuente de construcción de legitimidad para denunciar tales

---

<sup>2</sup> El Informe elaborado por el Foro Permanente de Asuntos Indígenas de Naciones Unidas, da a conocer datos estadísticos alarmantes sobre la pobreza, la salud, la educación, el empleo, los derechos humanos, el medio ambiente y otros aspectos de los pueblos indígenas. <http://www.nacionesunidas.org.co/index.shtml?apc=ii--1--&x=60620>



circunstancias, sin embargo el panorama y expectativas de sobrevivencia de los pueblos aun es indefinido principalmente por la situación de conflicto armado.

Se exige la reparación integral para todas las víctimas del conflicto y garantías de no repetición de la barbarie, sin embargo, según la ONIC se registran 1.125 indígenas asesinados -dentro de ellos varios líderes indígenas del Cauca y mamogis y cancuamos- durante los últimos seis años, 18 pueblos en vía de extinción víctimas de omisiones del Estado, 450.000 indígenas sin tierra, 4.000.000 millones de desplazados internos, 30.000 mil desaparecidos, todos ellos privados de procesos de verdad, justicia y reparación; y cerca de 6.000.000 millones de hectáreas de tierras en donde se practica el cultivo ilícito<sup>3</sup>.

Los indígenas reclaman y exigen la implementación de medidas especiales y concertadas con sus autoridades para resolver la crisis humanitaria a la que se enfrentan, así como medidas contra la impunidad ante las violaciones de sus derechos; así mismo exigen el restablecimiento de los derechos territoriales mediante el cumplimiento de los acuerdos y la concertación de una política integral en materia territorial. Todo ello amparado por el convenio 169 de la OIT, por la declaración de la ONU sobre los Derechos de Pueblos Indígenas, el apoyo de la declaración de los Derechos de Pueblos Indígenas de la OEA y el Informe del Relator Espacial Sr. Rodolfo Stavenhagen sobre la situación de los derechos humanos y libertades fundamentales de los indígenas<sup>4</sup>. Ultimo relator

---

<sup>3</sup> <http://www.desdeabajo.info/index.php/actualidad/colombia/3153-colombia-crece-la-Minga-indigena.html>

<sup>4</sup> “El Relator Especial recabó múltiples testimonios en torno a la situación de conflicto que vive el país y sus devastadores efectos en los pueblos indígenas, que han sufrido asesinatos y torturas, desplazamientos masivos, desapariciones forzadas, reclutamiento involuntario de jóvenes a unidades combatientes, violaciones de mujeres

Para Lederach (2003) el conflicto es normal en las relaciones humanas en la medida en que es el motor del cambio, sin embargo la transformación de los conflictos debe dar lugar a la reducción de la violencia e incremento de la justicia, porque sólo de esta manera es posible el cambio constructivo. Esto plantea un reto para las minorías y sobre todo para aquellos sectores más vulnerables como los grupos étnicos que están en peligro de extinción<sup>5</sup>.

## **2.2. Identidad cultural, etnicidad y comunidad**

Si por identidad cultural se entiende las características de un grupo humano: lengua, vestidos, rituales, tradiciones cosmogónicas, estructura social y de parentesco, organización política y económica ¿cómo definir el carácter indígena

---

y ocupación de sus territorios por parte de grupos guerrilleros, paramilitares y otros actores armados ilícitos. Se denuncia la militarización de algunas comunidades indígenas. Preocupa particularmente al Relator Especial la situación de algunas comunidades muy pequeñas que se encuentran al borde de la extinción por los asesinatos de sus dirigentes, masacres, amenazas y dispersión forzada de sus pobladores”.

<http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/4353.pdf>

<sup>5</sup> Se estima que la mayoría de los 83 pueblos o grupos étnicos de Colombia están en situación de riesgo y 12 están en peligro de extinción. Cosa que también afirma y reitera el ministerio del Interior y de Justicia. La Asamblea Extraordinaria de autoridades indígenas realizada en Barbacoas Nariño, el pasado mes marzo, adoptó el Auto 004 de la Corte Constitucional, el cual es de carácter vinculante, y ordena al gobierno colombiano elaborar un Plan de Salvaguarda, en concertación con autoridades indígenas, para proteger los derechos fundamentales de personas y pueblos indígenas (34 pueblos) desplazados por el conflicto armado o en riesgo de desplazamiento, en el marco de la superación del estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T -025 (ONIC *Sunday, Apr. 19, 2009 at 8:53 AM* comunicaciones@onic.org.co + (57) (1) 2811845 Calle 13 # 4-38 Bogotá D.C.; [http://www.mij.gov.co/pagina5\\_subdetalle.asp?doc=275&cat=102](http://www.mij.gov.co/pagina5_subdetalle.asp?doc=275&cat=102)

cuando parte o en su defecto todos estos atributos se perdieron o transformaron o cuando algunas comunidades reconocen el sincretismo al tiempo que se reclaman herederos de una tradición?

Radcliffe Brown (1974) nos recuerda que la cultura esta mediada por relaciones de poder que fundan el orden social, normas y sanciones; desde esta perspectiva la identidad no es una propiedad que refleje un ethos cultural sino el resultado de interacciones en los campos de poder, lo que implica que el orden es conflictivo en tanto espacio de disputa tal como lo expresa Lechner (1986).

Entre las comunidades indígenas en Colombia se ha configurado una identidad étnica que puede no corresponder con una cultura específica. Zambrano (1989) afirma que la etnicidad puede ser considerada como un proceso racional de construcción social de identidad política, una estrategia para afirmarse y proyectarse; tesis que comparte Jimeno (1993), quien agrega que la etnicidad se construye desde la experiencia histórica común y requiere unas condiciones de pertenencia social y/o territorial, al mismo tiempo que “incluye el papel de la representación ante el Estado y por tanto debe incluir la reflexión acerca de la nacionalidad como configuración de una identidad particular” (Jimeno, 1993). Para Correa (2006) la identidad es un proceso de autoidentificación y de atribución lo que implica que las identidades que se acompañan por una representación pública de su experiencia compartida, permanecen abiertas a la negociación y resignificación, en función de los objetivos que van surgiendo y de acuerdo a las oportunidades políticas.

Para Alfonso Torres (2008) las comunidades de sentido expresan el tono y el carácter con que un grupo humano se define como tal y están atravesadas por una historia compartida que permite resignificar la posición de los sujetos en el mundo para dar sentido a la existencia y proyectar una identidad hacia el futuro. La expresión 'comunidad', afirma Torres (2008), genera reacciones encontradas debido a que puede evocar un sentido idílico acerca de esquemas de vida unitaria y solidaria, pero también sospecha y escepticismo por invocar un populismo romántico. Tales imágenes impiden explicar ciertas relaciones sociales que podrían considerarse comunitarias como lo son aquellos procesos de recomposición de tejidos sociales básicos y la emergencia de nuevos movimientos sociales. Según el autor hay fundamentalmente tres formas de comunidades de sentido:

1) Comunidades tradicionales supervivientes a la modernización y otras de resistencia a ella, asociadas a las dinámicas de exclusión y marginamiento producidas por la economía capitalista contemporánea. 2) Comunidades intencionales constituidas por asociaciones de individuos, redes organizativas y movimientos que han surgido en torno a demandas o reivindicaciones sociales comunes, afinidades culturales, intereses ideológicos o pautas de consumo similares. 3) Comunidades políticas a gran escala (regional, nacional) asumidas como espacios de lo público que ligan diferentes actores (individuales y colectivos) en torno a unos acuerdos básicos de convivencia (Torres, 2008. Pág. 4)

La Minga puede ser entendida como una de estas comunidades con nuevos sentidos en torno a la sociabilidad, de carácter solidario y emancipador. Sin embargo entender la Minga como comunidad política, invita a reconocer que los espacios donde se define su carácter público implican procesos organizativos que

no necesariamente contienen acuerdos generalizables para el conjunto de pueblos indígenas que aglutina, en tanto los acuerdos son transitorios y se redefinen en función de los intereses que surgen en el proceso comunitario. Si bien la Minga adquiere relevancia en el contexto nacional y latinoamericano dado su carácter de comunidad política, esta comunidad no deja de tener un profundo contenido imaginario, tal como nos lo recuerda Anderson (1993).

En relación con la Minga hay una diversidad de definiciones:

Minga es en principio siembra colectiva. El concepto Minga lo empezaron a usar los indígenas del Cauca, pero en sí es algo muy complejo. Mucho más complejo que reunirnos para desarrollar actividades productivas. Minga es una postura política también, Minga es la convicción de que es posible un cambio en las estructuras de poder, Minga es la unión de los pueblos. Minga es poder espiritual. Y así, podría quedarme haciendo un listado infinito de lo que es en sí la Minga. Si usted le pregunta a otras personas, le dirán más cosas, de pronto distintas o de pronto similares. La Minga como movimiento político es eso, una movilización de personas que buscan un objetivo común, que buscan restablecer la alianza entre los pueblos para el bienestar colectivo. Minga como expresión de vida es todo lo que hacemos, es pensamiento y es palabra. Usted tiene que vivir la Minga y sentirla en todo lo que hace. (Entrevista Juvenal Arrieta<sup>6</sup>, marzo 2010).

García Linera (2008) afirma que el concepto de comunidad representa un fundamento esclarecedor de 'lo indígena' y que la vigencia de la comunidad en resistencia permite comprender que lo indígena no es solo un asunto rural ya que también abarca diferentes sectores urbanos.

---

<sup>6</sup> Embera. Guardia Indígena. Politólogo de la Universidad del Valle

Hay un 'problema indígena' para el Estado allá donde existen trazos de comunidad; sin la comunidad lo indígena deviene en cuanto asunto de marginalidad suburbana o reclamo campesino. Y, 'la comunidad', por tanto, lleva el sello de la subalternidad a la que ha sido arrinconada y de la que no puede sustraerse hasta ahora. De igual manera, los distintos tipos de unificación intra-comunal, ya sean en la forma de resistencia a las imposiciones estatales o de demanda por sus exclusiones, cargan el efecto de esta supeditación colonial que, paradójicamente, es renovada por la resistencia y la demanda una forma superior de producir autónomamente la vida en común, la política de la comunidad deja de ser aditivo 'étnico' (García Linera, 2008. Pág. 204-205).

Esta consideración es importante en el abordaje del problema ya que invita a retomar el concepto de 'comunidad' para explicar procesos, que como afirma Linera, llevan el 'sello de la subalternidad'. Linera propone reconocer que el estudio de la comunidad sobrepasa el marco de una comprensión de los modos de producción sociales y económicos que ubican al indígena como una clase dominada, para dar relevancia al hecho de que cada vez son más los sectores que se suman a esta causa de resistencia. La resistencia permite una política disidente que supera el asunto étnico al proponer una visión integradora sobre el problema indígena, que también es un problema campesino y de varias clases tradicionalmente marginadas del proceso de toma de decisión. La etnicidad, en esta medida, sigue siendo un punto de referencia importante en el análisis en torno al asunto indígena, sin embargo la comunidad permite comprender además del problema étnico otra serie de reclamos de otros grupos sociales.

### **2.3. Paz, no violencia y resistencia**

Los conceptos paz, no violencia y resistencia remiten a cómo transformar los ciclos de violencia a partir de elementos que afirman la vida, fortalecen el tejido social y recomponen vínculos basados en la confianza y la cooperación, entre otros valores que promueven la transformación social en un sentido constructivo, tal como lo define Lederach (2003).

En términos de Oscar Useche (2008) la resistencia que parte del despliegue de fuerza a través de la potencia afirmativa de la vida, representa una alternativa para la materialización de estrategias para la transformación de la realidad. El despliegue de la fuerza a través de la potencia afirmativa de la vida sería requisito para la imaginación moral, sobre la base de que la guerra no es la vía para la paz.

La imaginación moral requiere: la capacidad de imaginarnos en una red de relaciones que incluya a nuestros enemigos; la habilidad de alimentar una curiosidad contradictoria que abarque la complejidad sin depender de una polaridad dualista; una firme creencia y la búsqueda del acto creativo; y la aceptación del riesgo inherente de avanzar hacia el misterio de lo desconocido que está más allá del demasiado conocido paisaje de la violencia (Lederach, 2008. Pág. 24).

Martínez (2008), Useche, (2008) y López (2007) plantean la necesidad de construir narrativas para pensar Colombia como un país multicultural cuya fortaleza radica en la diferencia y la diversidad, argumento presente en García-Duran (2006), Tolosa (2001), Zambrano (1995) y Hernández (2001), quienes trabajan sobre los

movimientos sociales e indígenas y la multiculturalidad como un reto para la construcción de la paz.

Para Martínez (2008), la comunicación es herramienta para una ética de la protección, promoción y cuidado amoroso de la vida. El autor cuestiona la naturalización del conflicto –sujetos adaptados al mismo- y reconoce la fuerza para transformar que tienen nuestro cuerpo y nuestro ser al considerar que la vida se expresa en diversos lenguajes.

Desde la perspectiva de López (2001) la superación de los ciclos de violencia a través de acciones desde la no violencia y resistencia son metodologías activas que influyen en el curso y el resultado (positivo) de un conflicto. Afirma López (2001) que la paz no está en un acuerdo entre actores armados y el gobierno nacional sino en los discursos y hechos de la vida cotidiana.

La resistencia no violenta, desde esta perspectiva, cuestiona la idea de que la acción de las masas es el método por excelencia para transformar realidades violentas. Acciones colectivas como la protesta (manifestaciones, huelgas, peticiones, proclamas, etc.), la no colaboración política (por ejemplo, no consentimiento y desobediencia civil) o económica (boicots, etcétera), son una parte del repertorio que influye en la transformación social; en cambio, la no violencia es una estrategia presente en los espacios más íntimos y cotidianos de las relaciones humanas y puede o no, tomar la forma de acción colectiva. Useche (2003) nos recuerda que resistir implica desplegar una fuerza que no es necesariamente de oposición, de ser-contra o ir en contra, ya que está instalada en la propia potencia afirmativa de la vida.



La resistencia es anterior, siempre es primera, porque la resistencia es un impulso vital, como tal, está ligada profundamente a todos los procesos productores de la vida. De ahí que no obstante la precariedad de las condiciones en las cuales se desenvuelve el diario vivir, muchos segmentos de la sociedad mantengan la defensa de sus territorios existenciales y labren caminos para construir la autonomía de las colectividades, sin permitir ser subsumida en ese nerviosismo generalizado, esa paranoia que lleva a desconfiar de todo y de todos y que establece un amplio campo del sin-sentido, de propensión a la locura, que puede expresarse en la incubación de estallidos violentos. La resistencia civil noviolenta es una propuesta de poder que se deslinda de la lógica binaria del poder establecido, que se resiste a entender el mundo dividido entre buenos y malos, que no acepta ser diagramada en ese mundo sin matices en el que solo existen amigos y enemigos (Useche, 2003. Pág. 1).

### 3. MARCO TEÓRICO

El estado del arte esboza algunos aportes conceptuales por parte de diferentes autores para comprender la situación indígena en Colombia y pensar alternativas para este grupo, tradicionalmente entendido como subalterno, excluido, marginado y con poca capacidad de transformar su realidad e incidir en transformaciones de mayor alcance. Sin embargo la autorrepresentación de los indígenas manifiesta la necesidad de marcos interpretativos más cercanos a fenómenos como la formación de poderes antiestatales en varios países latinoamericanos.

García Linera (2008) define Potencia Plebeya como las fuerzas emergentes de composición interna plebeya e indígena que representan bloques sociales anteriormente excluidos de la toma de decisiones. Uno de sus aportes más valiosos es la reflexión sobre cómo la interpretación marxista, que ubica a los indígenas como formaciones sociales precapitalistas, es insuficiente; ya que decir que los indígenas son clases sociales oprimidas justifica su imposibilidad para crear formas alternativas de acumulación de capital, para constituirse en clases dominantes o en el poder.

Con su propuesta de Potencia Plebeya Linera logra dar un paso adelante frente a las visiones que reproducen un patrón eurocéntrico. Nos habla sobre la necesidad de superar el nivel analítico para interactuar con el universo popular, que contiene tendencias disruptivas pero también conservadoras del orden vigente. Expresa abiertamente su compromiso con los movimientos sociales que tradicionalmente han sido, según él, opacados por los intelectuales hegemónicos, y manifiesta la

necesidad de entender las transformaciones en las formas de agregación política y social producto de las reformas neoliberales desde mediados de los años ochenta.

Para ello incorpora en su análisis elementos de la sociología histórica de Charles Tilly, también retoma elementos de Pierre Bourdieu y del boliviano René Zavaleta, tomando distancia de teóricos como Alain Touraine. Supera la ‘forma sindicato’ para dar relevancia al concepto de ‘multitud’ pero no en el sentido en que lo desarrolla Negri, sino para expresar una “asociación de asociaciones de varias clases e identidades sociales sin una hegemonía única en su interior”, lo cual permite que “pueden sumarse campesinos, regantes, estudiantes, obreros sindicalizados, desocupados, intelectuales, individuos sueltos, y la hegemonía se mueve alrededor de temas, de circunstancias, movilizaciones temáticas, autonomía de cada organización en función de sus repertorios, estructuras y sus maneras de cumplimiento” (Pablo Stefanoni. En: García Linera, 2008. Pág. 16-17).

El autor enfatiza que la voluntad de acción conjunta en torno a un tema y a liderazgos móviles y temporales subsiste, y que es necesario atender a ello en el marco del reconocimiento de que es posible la acción política prescindiendo de alianzas con partidos diferentes, como es el caso del Movimiento al Socialismo MAS, que a falta de personería electoral propia, promovió en 1995 la aprobación de la ‘tesis del instrumento político’.

La Potencia Plebeya es un concepto útil para dar significado y contenido a las propuestas de sociedad que nacen de sectores de composición indígena y plebeya, es un concepto que aporta a la discusión sobre la definición de proyectos políticos reivindicativos capaces de cuestionar el orden instituido. Demostrando que las

categorías emergentes, construidas desde el sur y desde sectores subalternos, representan una ruptura con la tradición política y el pensamiento occidental al permitir elaboraciones conceptuales disidentes para explicar la soberanía fragmentada y la formación de identidades políticas capaces de condensar proyectos nacionales y transnacionales.

García Linera (2008) describe que la Potencia Plebeya reside en las múltiples soberanías que se logran a través del proceso comunitario, las cuales encuentran sustento en la necesidad de repensar el Estado. Así, todas aquellas manifestaciones reales y/o simbólicas que cuestionan el orden instituido contribuyen a una postura contraestatal en la medida en que logran dispersar el poder a la vez que concentrar las soberanías múltiples.

El autor enfatiza que estos movimientos sociales que ponen en jaque el orden colonial y republicano, han recurrido y recurren a estrategias no ágrafas para expresar sus propuestas; el que no recurran a la narración escrita evidencia su origen -no son una 'minoría virtuosa'-, son poblaciones que se valen de la tradición de la palabra oral, el tejido, el ritual, el sacrificio, la escenificación simbólica y el lenguaje de los hechos para comunicar. Por ello el autor postula a la comunidad y a sus rebeliones como fundamento esclarecedor de lo 'indígena', por llevar el sello de la subalternidad y expresarse en distintos niveles de unificación intra-comunal a través de la resistencia a las imposiciones estatales o de demanda por sus exclusiones, permitiendo que la política de la comunidad deje de ser un aditivo 'étnico'.

El aporte de la comunidad a las prácticas políticas no es tanto la democracia directa, y tampoco se contrapone irremediablemente a la democracia representativa; aunque es cierto que la primera es consustancial a las prácticas comunales, la segunda le permite en ocasiones coordinar criterios a una escala territorial y poblacional más amplia. La auténtica contribución de la comunidad en rebelión es la verificable reapropiación, por parte de la gente comunalmente organizada, de las prerrogativas, de los poderes públicos, de los mandos y de la fuerza legítima anteriormente delegada en manos de funcionarios y especialistas. (...) Paralelamente, es una invitación a una razón política que no delega a nadie la voluntad de hacer y decidir el destino propio; y, por el contrario, exige la autodeterminación común en todos los terrenos de la vida cotidiana, la insumisión a todos los poderes disciplinarios sean cuales sean éstos; la creación autónoma de los requerimientos insatisfechos; la intercomunicación de estas alevosías entre todos que la practican. (García Linera, 2008. Pág. 208).

Las expectativas de transformación indígena-plebeya en Bolivia se han concentrado en la vía de electoral – MAS y Evo Morales- y en la vía insurreccional de retransformación revolucionaria del Estado. Proceso que demuestra que la ‘indianidad’ como estigma que naturaliza prácticas de exclusión requiere ser revaluada, ya que la dominación colonial delimita al indio como población tributaria y subordinada y justifica la etnificación de la explotación. Esta revaluación supone que los Estados-nación incluyan las construcciones discursivas y los liderazgos por parte de aquellos sectores capaces de articular sus demandas, disponibilidades, expectativas y solidaridades en esquemas simbólicos de agregación y acción política, autónoma de las competencias culturales, territoriales y políticas dominantes.

A este respecto surgen varias preguntas: ¿puede ser la Minga una alternativa capaz de modificar las estructuras de poder en Colombia?, ¿están los indígenas de Colombia, Bolivia, Ecuador y Perú -que comparten el sentido de Minga como criterio unificador de su identidad- en capacidad de pensar un proyecto transnacional que resignifique el papel de los indígenas al mismo tiempo que ofrezca respuestas a las condiciones desiguales y vulneración de derechos?

Si tomáramos a Linera, la respuesta a estas dos preguntas sería sí. La Minga tiene la capacidad de transformar las estructuras de poder en Colombia y puede constituir un primer paso para una integración de los pueblos de América Latina, con capacidad de brindar alternativas de resignificación de lo indígena a través de los procesos de autonomía, soberanía y autorrepresentación.

Si tomamos a Rabasa (2010) la Minga es una ventana que de pronto no sabemos muy bien hacia donde puede llevar, pero que en todo caso reafirma el hecho de que lo moderno no es el único orden existente y que la multitud no está condenada a desaparecer, sino que por el contrario, sigue siendo una formación social que no puede ser encapsulada por el Estado no por la historia del capitalismo; con poca capacidad de estar en un proyecto de Estado y/o constituir un proyecto de Estado pero sí en términos de Marx, una formación social que debe poder convivir con lo moderno.

Explica Rabasa que la importancia de estudiar los fenómenos comúnmente denominados como subalternos, radica en la posibilidad de denotar el carácter abierto de los movimientos sociales y su inabarcabilidad desde las categorías corrientes, que conlleva a incluir la singularidad dentro de la historia aceptando que

pueden haber múltiples horizontes (Rabasa, 2008). La Minga, en este sentido, estaría dentro de la lógica de la pluralidad, representando un mundo que no puede ser reducido a un solo modelo envolvente correspondiente al mundo del capital. Desde esta perspectiva la Minga constituye una alternativa a los sistemas mundiales que tradicionalmente han desconocido y negado las periodizaciones históricas y temporalidades indígenas, las cuales no pueden ser abarcadas por las formaciones globales, incluso en su forma de resistencia; la vigencia de la Minga consiste en reevaluar que la única posibilidad de historia es aquella proveniente de las concepciones eurocéntricas.

## 4. METODOLOGÍA

El propósito de la presente tesis es abordar la paz, la noviolencia y la resistencia no como realidades ideales ni describir exactamente cuáles serían las condiciones para la paz en Colombia, por el contrario, busca profundizar la complejidad de estos conceptos y la manera como son tomados desde diferentes comunidades indígenas en su cotidianidad. La cotidianidad cobra relevancia como escala temporal a través de la cual es posible interpretar el carácter de discurso contraestatal de aquellas representaciones y prácticas que condensan elementos en perspectiva de paz, noviolencia y resistencia.

Uno de los aspectos de mayor relevancia es la idea de que las dinámicas comunitarias basadas en la paz, noviolencia y resistencia permiten el afianzamiento de proyectos comunes, de carácter solidario y emancipador capaces de desplegar la Potencia Plebeya.

Para la identificación del discurso contraestatal fueron analizadas historias de vida, entrevistas y notas de campo, resultantes del encuentro con las comunidades emberas, kogis, cancuamos y muiscas<sup>7</sup>, lo cual fue contrastado con el discurso de la Minga, tratando de identificar elementos comunes o intersecciones que se tejen entre las vivencias individuales y las experiencias colectivas. Teniendo en cuenta que las historias que el investigador entrelaza son un aporte para construir una

---

<sup>7</sup> La razón de la escogencia de estos pueblos tienen que ver con la misma necesidad que las autoridades indígenas que han liderado la Minga expresan, sobre la necesidad de profundizar sobre estos procesos. Los entrevistados fueron en su mayoría líderes indígenas con participación activa en la toma de decisiones de las comunidades y de gran incidencia en los procesos inter e intracomunitarios que promueve la Minga.



interpretación y que el éxito del proceso de investigación depende en gran medida del tipo de vínculos que se construyan con la comunidad estudiada, se requiere de un acto de cooperación que permita la credibilidad del investigador hacia la comunidad y viceversa.

La consecución, enriquecimiento y análisis de las historias de vida, entrevistas y notas de campo se dio a partir de la asistencia a ceremonias rituales, reuniones de cabildos, encuentros intercomunitarios, entre otros espacios. Los resultados del trabajo de campo, las historias de vida y entrevistas pasaron por una transcripción, selección y clasificación de ideas releídas a la luz de fuentes secundarias como informes de contexto, discursos y textos regionales, lo cual a su vez fue contrastado con las discusiones conceptuales que se desarrollan en la tesis.

La elección de trabajar las historias de los pueblos embera, kogis, cancuamos y muisca se debe a la relevancia de estos dentro de la definición de la Minga<sup>8</sup>. Comparten el ser pueblos preocupados por su identidad y su carácter étnico, el ser

---

<sup>8</sup> Así lo describe la ONIC afirmando que el significado de la Minga ha cobrado relevancia para estos cuatro pueblos fundamentalmente, sin desconocer que muchos otros también se acogen a la misma. Las autoridades de la ONIC así mismo reconocen, que si bien la Minga es un concepto original del cauca, tanto muisca, como cancuamos y kogis han aportado a la consolidación y ampliación de su significado. Los muisca han sido declarados por la ONIC como un pueblo estratégico por vivir en Bogotá y en la sabana de Bogotá. Actualmente se reconocen 2 cabildos en el distrito capital (Bosa y Suba) y tres en la sabana de Bogotá (Chía, Sesquilé y Cota) quienes han asumido la responsabilidad de acoger a todos aquellos pueblos hermanos que van a la capital a reunirse con autoridades del gobierno, entre otras actividades que se desarrollan en Bogotá y que aglutinan a muchos representantes, líderes, mujeres etc.; posición estratégica que se ha fortalecido gracias, primero al reconocimiento y llamado por parte de la ONIC, y segundo debido al apoyo que han recibido por parte de los kogis y cancuamos para consolidar procesos organizativos basados en la recuperación de la memoria y de lo propio. <http://www.onic.org.co/nuevo/comunicados.shtml?x=27162>

altamente vulnerados por el conflicto armado y reconocerse en resistencia frente al mismo.

A través de las historias de vida, entrevistas y notas de campo se busca explorar en qué medida y cuáles son aquellos elementos por parte de los cuatro pueblos que cuestionan la lógica estatal, dispersan el poder y logran la concentración de múltiples soberanías<sup>9</sup>; o en qué medida entre estos pueblos hay procesos de orden comunitario cuyos argumentos son incompatibles frente al discurso estatal basado en la seguridad y defensa del territorio.

El resultado más significativo de esta revisión consiste en situar al indígena más allá de una simple condición de 'subalternidad' insurgente<sup>10</sup>, para ubicarlo como un sujeto capaz de transformar su realidad social a través de su cotidianidad y de la definición de una identidad desde la resistencia.

Nosotros los indígenas creemos que la cotidianidad y lo que pasa en el día a día de las comunidades, es algo que merece atención. Los tradicionales discursos sobre nuestro papel en la construcción de nación, e incluso los que han tratado de situarnos como sujetos capaces de aportar a la sociedad y a la transformación de las estructuras de poder, han omitido esta dimensión. La cotidianidad como una dimensión de vida capaz de transformar ha sido olvidada incluso por los mismos indígenas. En la cotidianidad se va tejiendo lo que después va a ser la historia del pueblo.

---

<sup>99</sup> La soberanía desde el pensamiento indígena, según manifiesta la ONIC debe ser una soberanía completa y que abarque todos los aspectos de la vida. Debe haber soberanía alimentaria, sobre el manejo de los territorios, soberanía para decidir sobre la comunidad, soberanía en los hogares, en la crianza y educación de los hijos, en las actividades económicas y división social del trabajo.

<sup>10</sup> Elaboraciones conceptuales propuestas por los estudios subalternos (Spivak, 1985; Butler, 1996).

Los pueblos indígenas no podemos ser vistos desde una lectura tradicional occidental. Las explicaciones por ejemplo de los estudios subalternos son valiosas pero olvidan que el pensamiento indígena es diferente. La tradicional definición de repertorio de movilización, de insurgencia, de sector marginal no corresponde a la visión indígena del mundo y por lo tanto son conceptos insuficientes. (Entrevista Daniel Maestre<sup>11</sup>, marzo de 2010).

---

<sup>11</sup> Líder Cancuamo, con alta participación en la ONIC. Trabajador social de la Universidad del Valle.

## **5. PRIMER CAPÍTULO: RESISTENCIA NOVIOLENTA Y PAZ ENTRE LOS EMBERAS, MUISCAS, KOGIS Y CANCUAMOS**

Los indígenas hemos resistido desde los tiempos de la colonia ante las distintas formas de colonización por parte de la cultura occidental que ha interpretado nuestra tradición como insuficiente. Hemos resistido contra la colonización de nuestros saberes, nuestros recursos materiales e inmateriales, colonización de nuestros cuerpos. Hemos resistido porque creemos que también tenemos derecho de habitar el mundo de una manera diferente.

Tal vez ya no se pueda decir que seamos algo totalmente diferente y aislado, los procesos de mezcla cultural son un hecho innegable, pero aun conservamos elementos culturales que nos hacen distintos. Tenemos la capacidad de ser ajenos al capital aun cuando convivamos y seamos parte del sistema capitalista. Tenemos también la capacidad de ser al margen de la mundialización aún cuando seamos parte de esta gran tendencia. Estamos dentro de la modernidad y sin embargo tenemos capacidades diferentes, nos podemos beneficiar de la tecnología sin pasar por la lógica del capital basada en la propiedad privada y la acumulación. Podemos participar de los algunos usos y costumbres pero en esencia nos diferenciamos por nuestra capacidad y fuerza para mantener la tradición.

Creemos en la paz como una alternativa de convivencia. No sabemos exactamente que es paz porque hay muchas definiciones, pero creemos que es posible. La no violencia es un camino para la construcción de la paz, para la

reconciliación, es un camino para la sanación y un camino para la autorrepresentación. (Entrevista Silsa Arias<sup>12</sup>, marzo de 2010).

## 5.1. Marchar como recurso de no violencia

La participación de La Guardia Indígena en la marcha que se realizó el 6 de noviembre de 2008 en Colombia contra el referendo reeleccionista<sup>13</sup> entre otros reclamos merece ser analizada por las condiciones específicas y argumentos que la Guardia expresa en relación con este hecho.

¡Vamos a marchar por Colombia!, no a un tercer mandato de Uribe, no al desplazamiento, no a la limpieza social, no al secuestro, no a los paramilitares, no a la impunidad de los asesinatos paramilitares, no a las bases norteamericanas, no al TLC, no a las víctimas de crímenes cometidos por el Estado, no a la prohibición de la legalización (...) fueron parte de las consignas que se expresaron en la marcha<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Líder Cancuama, con alta participación en la ONIC. Abogada y politóloga de la Universidad del Atlántico.

<sup>13</sup> La convocatoria para la marcha mundial contra la reelección de presidente tuvo origen en diferentes movimientos sociales, sindicales y partidos políticos como el Polo Democrático, esta surge como una iniciativa de protesta contra la impunidad frente a las víctimas de Estado. La Minga encabezada por los indígenas emberas del Cauca tuvo un gran protagonismo. La marcha, cosa que compartió la diversidad de personas y movimientos que a ella se unieron, consistía en la denuncia frente a reelección invitando a la población colombiana a considerar un tercer mandato del presidente Álvaro Uribe Vélez, pero además condensaba una serie de demandas que afectan al conjunto de la población colombiana, razón por la cual se definió como una marcha mundial por la paz.

<sup>14</sup> <http://justiciaypazcolombia.com/Marcha-Nacional-el-6-de-noviembre>

El lema ¡Vamos a marchar por Colombia! reflejó la inconformidad frente a las realidades que para el caso de los indígenas, de acuerdo a lo que expresa la Guardia, representan condiciones que marginan y excluyen la diversidad cultural.

La diversidad nos define como país. Pero, ¿cómo fundar una identidad nacional basada en una cohesión social solidaria, respetuosa de la diferencia y con capacidad de dar, desde la mirada local, una respuesta a la necesidad de transformaciones políticas estructurales? Desde la perspectiva de la Guardia Indígena<sup>15</sup> conformada en su mayoría por indígenas nasa, guambianos y emberas los procesos de autonomía, que para ellos quiere decir regreso a lo propio, es el primer paso.

La autonomía en el pensamiento indígena significa lo suyo, lo propio, recuperación de las tradiciones, regreso a lo ancestral como fuente de conocimiento, rescate de lo olvidado<sup>16</sup>. Se requiere en esta medida nuevas justicias autónomas de los pueblos para que puedan ejercer dentro de sus territorios las leyes y normas ancestrales. Sin embargo esta autonomía no puede desarrollarse de una forma plena porque la presencia militar, paramilitar y guerrillera –entre otros

---

<sup>15</sup> Actualmente la Guardia Indígena es reconocida entre los pueblos del Cauca, Chocó y Antioquia como sistema de control social, de seguridad y de defensa de las tradiciones. Los ‘guardianes’ llevan consigo un bastón que simboliza poder y a su vez es un elemento simbólico que según los indígenas guarda la memoria del pueblo. La guardia como su nombre lo indica se encarga de guardar a través del control y vigilancia los saberes del pueblo y conocimientos tradicionales sobre el orden y sobre el deber ser del pueblo. Son respetados en las audiencias públicas y lideran en sus comunidades los procesos legales. Deben para ser guardianes hacer un proceso de aprendizaje, ellos son guiados por los mayores de sus respectivos pueblos para servir a sus comunidades, ser guías y ser ejemplo.

<sup>16</sup> Afirman los muiscas, cancuamos, kogis y emberas entrevistados.

actores de presión e injerencia- en los territorios imprime otras justicias que están lejos de incluir las visiones indígenas. Esto es algo que los emberas reclaman ante el Estado y las estancias internacionales afirmando que su posibilidad de sobrevivencia depende de ello.

Respecto a la economía y la autonomía alimentaria, desde los tiempos coloniales el Estado ha venido proponiendo un modelo desde la rentabilidad y el crecimiento económico a partir de economías primarias y extractivas, que invaden y promocionan cultivos de productos ajenos a la región, ignorando los usos y costumbres de la población. De otro lado, la exploración y explotación de minerales, petróleo y recursos hídricos representa un problema para las comunidades en la medida en que dificultan sus prácticas y formas de relacionamiento con el entorno.

Todo ello limita la autonomía, impide la movilidad, el libre comercio de productos (más allá de las fronteras de las naciones y al interior de ellas), y el equilibrio entre la naturaleza y las dinámicas sociales. Es necesario pensar ¿cuáles son alternativas para que estas relaciones sean menos desiguales y permitan el ejercicio de la autonomía indígena, en relación con su concepción de manejo de los recursos y distribución de los mismos?

La autonomía jurídica así como el propósito de construir otras relaciones económicas alternativas al modelo neoliberal, son algunas razones que motivaron a los indígenas a marchar el 6 de noviembre, afirman que la autoridad estatal para ellos debe ser revisada, porque los códigos mediante los cuales el Estado ejerce soberanía limitan la existencia de los pueblos y el ejercicio de sus derechos.

¿Por qué debemos obedecer a quienes no conocemos y quienes no nos conocen? Necesitamos soluciones inmediatas y una forma de denunciar y reclamar es a través de la marcha como expresión no violenta. La marcha es una construcción desde lo colectivo que nos permite, en medio de la movilización, recordar quienes somos. Cuando somos capaces de cohesionarnos nuestra obediencia se vuelca sobre lo que somos como pueblo y no a la autoridad estatal, ni a otras formas de autoridad diferentes a nuestras propias leyes ancestrales. La marcha como expresión no violenta nos permite ejercer la autonomía (Entrevista Genry Yagari<sup>17</sup> noviembre 2009).

Afirman los embera que crear es una postura política. Reconocen que la necesidad más grande es la de crear alianzas, acuerdos entre las comunidades para lograr objetivos comunes. Los cofanes<sup>18</sup>, por ejemplo, tienen procesos organizativos muy distintos a los de los indígenas del Cauca, sin embargo, los embera reconocen que las preocupaciones que ellos expresan son una muestra de que no pueden seguir luchando divididos, ni seguir particularizando las consecuencias del conflicto armado. Se trata de unir fuerzas para hacer frente a las circunstancias que los han afectado a todos.

La marcha es una forma de trabajo colectivo, por eso es Minga. Para nosotros el pueblo embera lo más importante es el ser colectivo que a través del trabajo colectivo se cohesionan para definir 'proyectos que nos afectan como pueblos

---

<sup>17</sup> Líder Embera que ha participado de manera activa en la Minga.

<sup>18</sup> Pueblo amerindio que habita al noroccidente de la Amazonía en la frontera entre Colombia y Ecuador que también se acoge a la definición de la Minga. Este es tal vez uno de los pueblos con mayor organización de Colombia, fue el primer pueblo en formular un plan de vida y un plan de ordenamiento territorial conforme a la ley indígena y en permanente diálogo con las autoridades nacionales.



indígenas'. A través de la Minga logramos que no se rompa la comunidad. Tenemos la intención de transformar la realidad logrando que la memoria individual se vuelva una memoria colectiva y por esta razón nos aliamos. (Entrevista Genry Yagarí noviembre 2009).

Parte de estos objetivos se concretan en la iniciativa de emberas de trabajar la resignificación del sentido de comunidad a través de la escenificación simbólica. En la marcha ellos salieron con sus bastones para representar poder, cohesión social y autoridad, afirmando que se aprende con todo el cuerpo y que la teatralización y escenificación de situaciones de violencia, que manifestaron durante la marcha, eran la expresión viva de la memoria que al volverse colectiva permite recuperar el sentido de comunidad.

Desde la perspectiva embera a partir de la memoria histórica colectiva se amplía el círculo étnico y en esta medida la 'participación - reflexión - acción - empoderamiento- sociedad autogobernada' permite recomponer el orden social y la cultura. El gran reto de la noviolencia afirman los embera, es reconocer que si bien las demandas de los pueblos son distintas, sólo a través de la unión se puede consolidar una representación indígena en Colombia, sin pretender el unanimismo, pero con la conciencia de que la construcción colectiva de conocimiento es la base para los procesos de paz.

## 5.2. Recuperación de los territorios como condición para la paz

Desde el pensamiento indígena, el desarrollo para Colombia y para América Latina parte de la autonomía en el manejo y dominio de los territorios<sup>19</sup>, el reconocimiento pleno de los pueblos está ligado al de los territorios sin los cuales no pueden existir, sin embargo, para el caso colombiano, el ordenamiento territorial legal es desbordado por las lógicas del conflicto armado, la debilidad estructural del Estado y la fragmentación de la nación. Existen dificultades tanto por parte del Estado como de las mismas comunidades a la hora de ejercer control real y simbólico sobre sus territorios, prueba de esto es que no hay un plan de desarrollo, ni de ordenamiento territorial a nivel regional o nacional definido y construido en alguna de las 64 lenguas<sup>20</sup> indígenas que se hablan en el país.

En Colombia las normas en torno al ordenamiento territorial deben involucrar una profunda reflexión sobre la diversidad cultural, que reconozcan aspectos vitales como la propiedad colectiva de la tierra que, desde la lógica occidental, corresponde a las sociedades precapitalistas y es sinónimo de atraso. Éste denominador 'precapitalista' es insuficiente para explicar las dimensiones y las complejas

---

<sup>19</sup> La constitución colombiana define como territorio indígena: Las áreas poseídas en forma regular y permanente por una comunidad, parcialidad o grupo indígena y aquellas que, aunque no se encuentren poseídas en esa forma, constituyen el ámbito tradicional de sus actividades sociales, económicas y culturales. La ley reconoce que el territorio es garante de la reproducción social, económica y cultural indígena y reconoce que la propiedad no es el criterio fundamental de los indígenas para apropiarse de su territorio, por lo cual propone un campo jurídico más inclusivo de reconocimiento acogido por la figura de la 'posesión' “. (Decreto 2164/95. Artículo 2).

<sup>20</sup> <http://www.mij.gov.co/Etnias/Inicio/Etnias/blndigenasb/tabid/73/Default.aspx>

relaciones que se establecen con el medio ambiente y la naturaleza desde la perspectiva indígena.

La validación y reconocimiento de los territorios indígenas debe implicar el ejercicio pleno de libertades entendidas como fines en sí mismos y como medios para lograr un desarrollo no excluyente. Reflexionar sobre el ordenamiento territorial implica considerar que las definiciones jurídicas que conciernen al ordenamiento y reglamentación de usos del territorio, deben hacer posible una real participación política de los sujetos en la definición de los asuntos de interés colectivo y público, de tal manera que el desarrollo sea un proceso dinámico de expansión y consolidación de libertades reales.

Es necesario enfatizar en que el concepto de territorio no es un concepto simple, no sólo por su importancia en la vida cotidiana de los seres humanos, sino por la multiplicidad de usos y significados que le hemos conferido. Es necesario superar la idea de que el territorio es un espacio de tierra sobre el cual se desenvuelve -sin más- la vida humana.

Por la cultura, los seres humanos superamos el carácter de espacio físico, de lugar de protección, de espacio de circulación, y le conferimos a ese espacio otros sentidos, como lugar donde se concreta y habita lo sagrado, lo simbólico y lo mítico. Allí habita el tiempo de la historia que se manifiesta en el espacio. Allí se enraízan la memoria, el tiempo y todas las metáforas de sociedad, para dar existencia física a los sentidos de identidad y pertenencia (Ardila, 2005. Pág. 48)

La autonomía en el manejo de los territorios colectivos garantiza que los indígenas administren los bienes y servicios, aseguren ciertas prácticas, usos y

costumbres y es el principal referente para definir los proyectos comunes. Dicha autonomía es el garante para la afirmación de símbolos y signos acerca de cómo deben orientarse las relaciones entre los seres humanos y estos con la naturaleza, de tal manera que la pertenencia territorial implica reformular los significados culturales.

Por esta razón cada momento de su existencia requiere de un despliegue de conocimientos acerca de la territorialidad que incluya sus dimensiones materiales (los paisajes) y simbólicas (sus significados) a partir de cual se construye el sentido de relación espacial y temporal. En esta medida la dinámica ecológica no se puede aislar de la formulación de estrategias de supervivencia indígena y del proceso de producción del conocimiento en relación con el manejo de los recursos naturales, y por lo tanto, es necesario tener en cuenta el papel de los proyectos para el desarrollo en la definición del territorio, la autonomía y soberanía indígenas.

Desde el comienzo del siglo pasado las comunidades indígenas han mantenido una lucha permanentemente por la tierra. En el caso de los resguardos indígenas del Cauca<sup>21</sup> la lucha se inició con Manuel Quintín Lame en la década de los 20, quien retomó las luchas de la Cacica Gaitana y Juan Tama. Proceso que se fortalece y consolida con la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC en 1971, que ha permitido la cohesión de diferentes resguardos y representa una causa a la cual se han unido otros pueblos<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Departamento al suroccidente colombiano

<sup>22</sup> Aun cuando estas rebeliones no necesariamente han sido planteadas desde la noviolencia, son ejemplos valiosos de la resistencia indígena en Colombia

Esta iniciativa de recuperación de tierras y ampliación de los resguardos ha sido acogida por los cancuamos de la Sierra Nevada de Santa Marta<sup>23</sup>, de los cuales la mayoría participa de procesos organizativos impulsados por la ONIC. Los cancuamos expresan que a pesar de que ellos han perdido muchas de sus costumbres e incluso han seguido procesos de campesinización, retomar la tradición indígena es una estrategia de sobrevivencia.

No tengo mi vestido ni mi poporo pero soy cancuamo de corazón, yo en esencia soy indígena por más de que no conserve muchas de las tradiciones ni la lengua. Cuando pequeños nos enseñan a conocer los animales y las hojas de las plantas, y todos los sonidos, a conocer los caminos, a conocer el territorio. Ahora nos da miedo andar nuestro propio territorio porque hay fusiles y minas, hay lugares que antes no eran 'prohibidos' y ahora sí lo son. Yo extraño mi casa, mi familia y a los amigos, sembrar donde uno sabe que es y no donde le toca por gusto de los grupos armados; eso es tranquilidad, poder hacer las cosas sin la presión de la guerra, poder seguir las tradiciones y poder seguir siendo el pueblo que hemos sido. (Entrevista a Martín Romero<sup>24</sup> noviembre de 2009).

La añoranza de la casa, la familia, los aprendizajes y el espacio vital reafirma la importancia de recuperar las tierras porque solo de esta manera es posible volver a lo propio, a los orígenes, a la selva como espacio de aprendizaje. El territorio afirman los cancuamos, es donde está sembrado el conocimiento de la etnia, a través de cada planta, en los caminos, los sitios sagrados y por esta razón la

---

<sup>23</sup> Departamento ubicado en la costa Caribe Colombiana

<sup>24</sup> Abuelo Cancuamo radicado en Cali.

resistencia pacífica puede ayudar a consolidar los procesos organizativos de la comunidad. La recuperación de los territorios es condición para la paz.

De acuerdo al pensamiento cancuamo la comunidad solo puede ser si hay territorio y el territorio sólo se puede tener si hay paz. Para los cancuamos la resistencia pacífica empieza en el mambeadero o sitio ceremonial, se realiza a través de palabras de aliento, consuelo y consejo como caminos de sanación para recuperar el sentido de la vida. El mambeadero adquiere un sentido político al preparar a los sujetos para ser comunidad y al educarlos en procesos organizativos para la recuperación de las tierras. Esta actividad se comprende como parte de las obligaciones de la comunidad, como un espacio sagrado en el que se discute sobre temas de interés público y alrededor del cual se decide.

### 5.3. Relaciones interétnicas como estrategia de resistencia

Los muisca de Cota<sup>25</sup> son una población altamente integrada al municipio a través de su vinculación laboral a la economía local. Afirman que por más de que ellos hayan sufrido procesos de campesinización en su historia, el deseo de ser muisca los une y les ha permitido recuperar tradiciones, organizarse y conformar su cabildo.

Hoy nos toca convivir con muchas personas que nos son indígenas y que pertenecen a otras culturas. Tenemos que ir al centro del pueblo para hacer mercado, muchas veces hemos tenido que ir a trabajar con ellos, ir a Bogotá (...) Nos toca recorrer otros territorios nuevos, que son territorios construidos con grandes edificios, pero que siguen siendo los territorios ancestrales (...) En escancia somos indígenas. Hay pandillas, guerrillas, paramilitares, hay comercia, hay muchas cosas que han cambiado y nos toca adaptarnos pero sin perder nuestro rumbo, sin perder lo que en esencia somos. (Entrevista a Mariana Arias<sup>26</sup> marzo de 2009).

Parte de la recuperación de las tradiciones ancestrales la deben al apoyo por parte de sus hermanos kogis. Desde 2002 habita en el territorio sagrado de los muisca una familia kogi, quienes desde su llegada han colaborado activamente a los muisca en su proceso de revitalización cultural. Su llegada al municipio de Cota se debe al desplazamiento forzado del cual fueron víctimas, condición que

---

<sup>25</sup> Municipio de Cundinamarca, ubicado en la provincia de Sabana Occidente a 26 km de Bogotá, siendo parte del área metropolitana del distrito capital.

<sup>26</sup> Líder Muisca de Cota

comparten diferentes familias kogis y cancuamos quienes no pueden regresar a sus territorios porque están amenazados.

Entre las actividades que desarrollan juntos está el intercambio de hojas coca traídas desde la Sierra por tabaco cocinado o ‘ambil’ que cultivan y preparan los muiscas; se reúnen a sembrar -los kogis les han enseñado técnicas de arado y terrazas de cultivo-; recorren el cerro del Majui para recoger plantas curativas; hacen rituales donde se comparte la palabra y medicinas como el yagé<sup>27</sup>. Estas prácticas representan rupturas frente a las formas capitalistas de distribución y consumo de mercancías; el intercambio material e inmaterial que realizan reafirma el habitar el mundo desde la cooperación y la reciprocidad, participando de esta manera de la construcción de comunidad.

Ahora bien, respecto a la noviolencia, la paz y la resistencia, los kogis conciben el conflicto armado como algo profundamente negativo por ser la causa de su desplazamiento, además de los efectos que produce, por ejemplo a nivel ambiental, como la contaminación de las aguas, la deforestación y las fumigaciones. Sin embargo, a pesar de que han sido desarraigados de sus tierras, hay en ellos una gran capacidad de resignificar sus costumbres sin importar el contexto. Este encuentro entre kogis y muiscas significa Minga, que según ellos es aprender los

---

<sup>27</sup> El yagé es una planta sagrada entre los pueblos indígenas. El ingrediente activo del brebaje es un alcaloide psicoactivo llamado Triptamina que contiene Dimetil-Triptamina: DMT, sin embargo el bejuco Banisteriopsis Caapi (Yagé) contiene alcaloides Beta-Carbólicos. No se puede hablar de una única mezcla estandarizada del brebaje, incluso las características pueden ser muy particulares según el taita o chaman que dirige la preparación. Éste combina principalmente con Chacruna o con Chagropanga dependiendo de la zona geográfica específica en donde se prepare, aunque durante el ritual del Yagé también son consumidas otras cosas como Guayusa, Yoco, Chiricaspi, Borrachero, Datura, y Ambil o Rapé que es una mezcla base de tabaco.



unos de los otros, es el encuentro de pueblos hermanos y la reanudación de relaciones milenarias para el fortalecimiento de la comunidad<sup>28</sup>.

En relación con la paz, los kogi dicen que ésta empieza por el corazón. A ellos les ha tocado vivir la destrucción parcial o total de su familias extensas, huir de sus zonas de origen, vivir las desapariciones y muertes causadas por el conflicto y ver como miembros de las mismas comunidades se vinculan a los grupos armados por razones económicas, entre otras. Sin embargo resaltan que es necesario romper con estos ciclos de violencia y desplazamiento, y una forma de lograrlo es a través del fortalecimiento de las relaciones interétnicas.

La paz puede ser cualquier cosa de todo lo que nos rodea, pero los hombres nos estamos matando entre nosotros, y así, nos estamos olvidando de que la paz es la única manera de ser felices y de poder sobrevivir no sólo como comunidades sino también como especie. La paz empieza por el corazón, la practicamos cuando trabajamos la tierra, hablando con las plantas, hablando con el cielo, relacionándonos de una manera armónica con nuestros hermanos los muisca. Pero eso algunos lo han olvidado; ya la gente no escucha, no nos escuchamos ni siquiera a nosotros mismos, no escuchamos nuestro corazón, no escuchamos a la naturaleza ni al cielo, no escuchamos al planeta ni al universo.

La paz la hacemos en la cotidianidad, restableciendo esta alianza sagrada de dos pueblos hermanos que hoy se vuelven a encontrar. Hacemos paz a través de la Minga. Nos encontramos para recibir consuelo, nos encontramos para sembrar

---

<sup>28</sup> La familia lingüística chibcha abarca a muchos pueblos y culturas amerindias. Los muisca, los cancuamos y los kogis son tan sólo una parte de la gran familia.

juntos y para recordar las historias que nos definen como cultura milenaria.  
(Entrevista a José Nakogi<sup>29</sup> marzo de 2009).

Esta noción de paz refleja que los sectores ‘marginales’ no siempre son sometidos, a veces como en el caso de los kogis que sufren el desplazamiento pueden encontrar formas de resistencia como hacer de la experiencia traumática una razón para estrechar sus vínculos con otros pueblos y movilizar transformaciones en sus relaciones.

Los procesos de definición del carácter comunitario para los indígenas, están orientados a mantener la propiedad colectiva y a trabajar en los retos a nivel de la organización social; la relación entre los muiscas, los cancuamos y los kogis es el reflejo de que las lealtades y solidaridades que conforman la base de las identidades no son gratuitas, por el contrario, son estrategias selectivas puestas en práctica con la intención de transformar a futuro.

Desde la perspectiva del pensamiento indígena la geografía simbólica hace parte de la conformación, construcción y transformación de las estrategias para hacer frente a la diferencia cultural y social con los ‘otros’, y es tal vez el elemento más importante para definir los proyectos de vida de los pueblos que conforman dichas alianzas. Esto corresponde a una identidad construida desde la localidad, en donde la noción de territorio ancestral y paz es lo que articula el sentido de comunidad.

---

<sup>29</sup> Líder kogi radicado en Cota

## 6. SEGUNDO CAPÍTULO: REVITALIZACIÓN CULTURAL, IDENTIDAD Y PAZ

La identidad es un atributo que nos define y nos sitúa como sujetos en relación con nuestro entorno, no es una propiedad inmutable del ser sino que es una construcción que se da a través de múltiples relaciones e interacciones en diferentes tiempos y espacios. Desde la perspectiva indígena la identidad permite una reformulación de la representación y de la autoridad en la medida en que es motor de 'estrategias democráticas comunales'.

Para los cancuamos hablar acerca de la representación y participación política de su pueblo implica un proceso de negociación frente a su identidad y carácter étnico. Ellos al igual que muchos indígenas afirman que la paz se construye en la cotidianidad, en las actividades de la vida, y que el fundamento para la paz es la identidad, en este caso definida por lo local antes que por un plano integrador nacional. Para los cancuamos primero está su pueblo, sus normas, leyes y costumbres, lo cual lleva a preguntarse ¿qué significa ser cancuamo antes que colombiano?, ¿qué implicaciones tiene esta definición frente a las posibilidades de diálogo e interacción con el resto de la sociedad colombiana? y finalmente ¿qué puede aportar esta definición para la reconfiguración de lo indígena en Colombia?

Según los cancuamos hay voces que traducen el querer de un pueblo. Estas voces posibilitan los espacios de diálogo entre culturas y adicionalmente generan acuerdos o pactos que pueden o no nacer de reivindicaciones, pero que en todo caso fortalecen lo comunitario. La Minga como opción política posibilita el

autorreconocimiento y el reconocimiento de la diferencia como construcción colectiva de saber y hacer.

Se dice que hay buenos y hay malos... como si la vida fuera en blanco y negro. Pero la verdad es que existen los colores, la vida es multicolor. Queremos un país multicolor porque apostamos a la vida. Para construir la paz y fortalecer la representación política hay que romper barreras: romper las barreras del resentimiento, de la desconfianza y de la ignorancia.

Las fronteras de nuestro pueblo van más allá de los andes, somos muchos pueblos hermanos que descendemos del mismo tronco. Y todos venimos de la madre tierra. Si nos sentáramos a dialogar hay más en común de lo que creemos tener de diferentes. Entonces ¿por qué nos seguimos matando entre hermanos?

Primero tenemos que partir del autorreconocimiento para poder conocer y reconocer a los otros. Por eso yo digo que yo soy cancuama antes que colombiana. Uno tiene que saber dónde está sembrado su ombligo, en dónde fue enterrada la placenta, cuál árbol nació de allí. Entonces ahí es cuando uno sabe quién es, donde está y para donde va.

Existen pueblos que hablan idiomas. No es verdad que existan etnias, ni lenguas. Entre los nukak en la selva del Guaviare también hay actores armados, en Bogotá entre los 'cachacos' también hay actores armados. Entonces ¿cuál es la diferencia? Para poder cambiar esto, hay que caminar hacia un mismo camino, el camino del respeto por la diferencia, el camino de romper barreras, para tener una vida digna, porque somos un país multicolor. Por eso es importante además que partamos de la verdad.

Por eso seguimos en Minga, la Minga no sólo significa caminar juntos o sembrar juntos, la Minga es un pensamiento integral, una opción política de pensar Colombia como una unidad. (Entrevista a Mariana Arias, octubre 2009)

Debemos preguntarnos como país ¿cuáles son las alternativas?, ¿cómo pensar un país multicolor? Estas son preguntas que apuntan a pensar ¿cómo romper los ciclos de violencia y crear alternativas de vida que sean constructivas, que fortalezcan los vínculos pacíficos y el tejido social basado en la confianza, la transparencia, la cooperación y la verdad, aprovechando la diferencia como una fortaleza?

La dimensión política de la representación y participación entre los indígenas se revela en la cotidianidad, logrando que los espacios más privados e íntimos como el fogón se conviertan en centros de discusión en torno a lo público. Lo público, en este caso, representa la encarnación de las voluntades colectivas, que en su esfuerzo por el mantenimiento de las tradiciones y resignificación de la identidad desde la noviolencia, se convierten en fuente de afirmación del sentido de comunidad.

La real representación en los pueblos indígenas se hace en el fogón, la hacemos las mujeres; la participación se da en varios niveles: en la cocina, en la asamblea, en el cabildo, depende de donde esté uno en ese momento. La participación y la representación son las bases para la paz, para una vida digna, son la manera de aceptar la diferencia. Pero la paz surge, para nosotros, en el hogar, cocinamos con amor, sembramos con amor.

Por eso es importante enseñarles a los hijos, hijas, hermanos y hermanas, que la paz empieza en el corazón y empieza en la casa. Les enseñamos que el

territorio no se puede ordenar si el corazón y la casa no están en orden. Y esto hace parte del pensamiento indígena, de nuestra identidad, por eso es tan importante recordarlo. (Entrevista a Mariana Arias, octubre 2009)

Las relaciones e interacciones entre los indígenas y el cuerpo de la nación están definidas por la posibilidad que tienen los primeros de resignificar sus tradiciones, reconstruir su cultura y recuperar sus tierras, lo cual sitúa al Estado-nación en la responsabilidad de asumir que los procesos de revitalización cultural sustentados desde la narrativa de la paz y la no violencia representan iniciativas válidas frente, por ejemplo, frente al conflicto armado, pero también frente a la presión de los intereses económicos como es el caso de los megaproyectos en territorios indígenas.

En esta medida, la narrativa desde la paz, la no violencia y la resistencia latente entre diferentes pueblos indígenas en sus historias y discursos, aporta a la definición de la identidad y amplía un espectro de posibilidades para la resignificación de la paz. Siguiendo a Useche (2008) esto puede ser explicado como un ejemplo de despliegue de la fuerza a través de la potencia afirmativa de la vida y, por lo tanto, la revitalización cultural en perspectiva de paz, no violencia y resistencia podría constituir la plataforma para la imaginación moral y para el fortalecimiento de procesos de reconciliación, que buscan reconfigurar las relaciones de poder al interior de las comunidades.

Es claro que en Colombia no se ha superado la violencia, pero esto no puede ser una afirmación general porque si aceptamos que la paz se construye desde el corazón, desde el pensamiento y desde el hogar como lo afirman y practican muchas comunidades indígenas, entonces hay paz en muchos corazones, en las

mentes de muchos hombres y mujeres y en muchos hogares de personas que aun creen en que es posible sobreponerse a las historias de violencia que les ha tocado vivir, dando respuestas creativas, diferentes y adaptativas de carácter reivindicativo.

Las construcciones colectivas entre los muiscas y kogis demuestra una relación basada en valores sostenibles, los valores de las tradiciones de pueblos hermanos, en donde se amplifican la convivencia y la confianza como sustento de la alianza, que adicionalmente propende por entender la economía desde una perspectiva solidaria que depende de los vínculos y capacidad de reciprocidad.

Las múltiples fuentes de construcción de paz y de interpretación de la misma son valiosas, pero lo importante es que las percepciones y prácticas en torno a la paz, la convivencia, la verdad y la reconciliación aportan a la dinámica comunitaria, contribuyendo de esta manera, a la Potencia Plebeya que se expresa como discurso antiestatal a través de las metodologías activas de resistencia y noviolencia para la afirmación de la vida.

En la medida en que los vínculos sociales toman forma de alianza política y cultural, ayudan a la construcción de tejido social al tiempo que representan estrategias de fortalecimiento de una identidad que se proyecta para la sobrevivencia; por esta razón aquellas manifestaciones soportadas en alianzas, ayudan a preservar tradiciones y a la sobrevivencia de los pueblos, y puede dar lugar a procesos de creación de legitimidad para el cumplimiento de las normas que protegen a los indígenas.

Esto implica que los espacios de participación política, la actuación de los cabildos y la coordinación entre las organizaciones indígenas no son la única

posibilidad a través de la cual revitalizan su identidad y reproducen ideas acerca del orden. El orden, por el contrario, se expresa en la cotidianidad en la medida en que los espacios de relacionamiento, desde la perspectiva del pensamiento indígena, sirven para la preparación y formación política pacífica y no violenta y para la reproducción de solidaridades que aportan a la construcción de dicho orden deseado.

Estas formas de asumir lo político como parte de la cotidianidad movilizan la transformación social a partir de horizontes morales. Teniendo en cuenta que conceptos como paz y comunidad implican un nivel de conflictividad relativa y una disputa de ideas acerca del orden y del deber ser de los individuos y la sociedad, debido a que existen también contradicciones en los procesos de consenso y conciliación que se manifiestan en los desencuentros al interior de las comunidades y en las dificultades para generar objetivos comunes.

En el caso de los embera, su activismo desde la escenificación y teatralización simbólica va más allá de ser un aporte conceptual desde el mundo indígena. Es posible que movilice un espíritu de resistencia frente al conflicto, aunque esto no resuelve el hecho de que los emberas de Cauca, Chocó y Antioquia sufren las consecuencias del desplazamiento forzado y tienen dificultades a la hora de organizarse como comunidad y trazar lineamientos que les permitan el ejercicio pleno de su autonomía y soberanía.

Para el caso de los cancuamos su convicción de que su paz está en el retorno a lo tradicional puede llevar a que quienes están vinculados al conflicto renuncien a él. Aunque esto no resuelva el problema del desplazamiento forzado que vive esta



comunidad ni brinde una alternativa a la siembra ilícita y al narcotráfico en el que participan miembros de la misma.

La relación entre los kogis y muiscas es ejemplo de solidaridad y creatividad, hay una superación de los ciclos de violencia gracias a la alianza como estrategia noviolenta de resistencia. Sin embargo haría falta una consolidación de estas relaciones a través de la titulación de las tierras ancestrales. Los muiscas han seguido un proceso muy importante de revitalización cultural que ha dado como resultado su reconocimiento como comunidad. Pero a pesar de que desde el 2006 ellos tienen este reconocimiento jurídico por parte del Ministerio del Interior, no tienen aún la titulación de sus tierras, es decir, que aunque se manejan como comunidad y las representaciones y prácticas en torno al territorio correspondan a una visión colectiva ancestral, ellos no tienen un reconocimiento legal que les permita ocupar estas tierras. Actualmente más de la mitad del territorio denominado resguardo, aunque no tenga esta validez jurídica, está en disputa.

Finalmente, en el caso de los cancuamos existe una postura frente a la construcción de paz a partir del reconocimiento y vivencia de la diversidad, que se expresa en todos los espacios de relacionamiento incluidos los más íntimos y privados, los cuales deben servir de soporte para una participación y representación política multicolor. Las historias que han motivado la reflexión muestran que las iniciativas de paz representan respuestas diferentes y adaptativas sobre la base del despliegue de la potencia afirmativa de la vida, para transformar los ciclos de violencia en opciones de vida, la verdad y la cooperación. Opciones que superan la idea de la diferencia cultural y consolidan una etnicidad más allá de las identidades en las comunidades.

## **7. TERCER CAPÍTULO: AUTONOMÍA Y SOBERANÍA INDÍGENA**

La autonomía y soberanía indígena son conceptos de gran importancia para los mismos pueblos en la medida en que sus reclamos apuntan precisamente a establecer cuáles serían los ámbitos de ejercicio de sus derechos y deberes tradicionales, y cuáles las posibilidades de ejercer estos derechos en plena libertad sobre sus territorios sagrados. Toda sociedad produce derecho en la medida en que crea acuerdos y normas para la regulación de sus conductas, sin embargo no todas las sociedades tienen la posibilidad de validar estos códigos para que sean reconocidos y legítimos dentro del Estado nacional. Las acciones promovidas a través del concepto de Minga son una oportunidad para que los pueblos clarifiquen su lugar en la sociedad, para así consolidar algunas definiciones importantes sobre esta identidad que se proyecta a futuro, la cual crea y reinventa permanentemente estrategias para sobrevivir al margen de los procesos del capital.

### **7.1. La economía desde la resistencia noviolenta**

En América Latina la militarización de los territorios, disputa de tierras por parte de diferentes actores armados, la explotación de recursos naturales por parte de multinacionales, promoción del crecimiento económico a través de los planes de ordenamiento territorial y planes de desarrollo, atraviesan la discusión en torno al papel de los indígenas.

Nuestro pensamiento y diversidad reclaman autonomía, identidad y territorios indígenas libres de actores armados. Defendemos la vida, nuestra plena autonomía, nuestra identidad cultural y política, defendemos nuestros territorios y exigimos respeto por el gobierno propio de nuestras autoridades (ONIC, 2009)<sup>30</sup>.

En cuanto a la participación de los diferentes sectores de la sociedad en proyectos de tipo nacional y transnacional, se debe considerar que la política no se desarrolla independiente del resto de la cultura y por esta razón es importante repensar las formas modernas de gobernabilidad de la naturaleza implicadas en procesos de control, transformación, contabilidad y dominación. Más aun en una dinámica de conflicto armado que profundiza las desigualdades y los niveles de riesgo entre dichas comunidades<sup>31</sup>.

Para muchos pueblos de América Latina la construcción de la nacionalidad se concreta en la autonomía, soberanía indígena y en las prácticas comunitarias como la economía desde la resistencia no violenta. Los pueblos indígenas amerindios comparten la idea de que es importante una economía que sirva a la vida, fundada en relaciones humanas que dignifiquen y llenen de sentido la existencia y para ello

---

<sup>30</sup> Asamblea Nacional de autoridades indígenas -ONIC- sesión extraordinaria. Resolución No. 001-2009. <http://www3.minkandina.org/Noticias/Colombia/73.html>

<sup>31</sup> La asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos (ALDHU), realizó en el 2004 un análisis de riesgo según el cual concluye: El 40% de los pueblos indígenas amazónicos están en niveles de riesgo alto y muy alto. Los más altos índices de riesgo se presentan para los pueblos awa (cuaiquer), kofán, siona, páez (nasa), coreguaje, carijona, guayabero, muinane-bora, patsos, embera y witoto. Las zonas en las cuales se localizan los pueblos con mayores índices de riesgo, son las del piedemonte amazónico, departamentos de Putumayo, Caquetá y Guaviare. Los más bajos índices de riesgo se dan para los pueblos localizados en los departamentos de Amazonas y Vaupés (carabayo, kawayarí, yauna, ticuna y letuama). (Exposición escrita presentada por la Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos ALDHU 2004)<sup>31</sup>.

se requiere una opción ética que deslinde el crecimiento de las variables económicas de lo que puede ser un desarrollo de la vida humana y de la supervivencia del planeta.

Tal como lo recuerda Elizalde (2009) la economía que hay que cambiar desde la resistencia civil requiere profundas transformaciones en el ámbito cultural para parar la guerra que el ser humano lleva en contra de la naturaleza. En este sentido, un reto de la democracia tienen que ver con poner fin a la guerra entre los pueblos y de nosotros contra de la naturaleza, algo que los pueblos indígenas nos han advertido a través de la idea de sacralidad de la naturaleza que invita a ampliar la conciencia de la vida<sup>32</sup>.

Los pueblos indígenas nos recuerdan que no hay una separación entre la naturaleza-universo y los seres que habitamos, ni tampoco hay la separación cuerpo-mente, que hemos aprendido desde un pensamiento dualista que desde el lenguaje nos lleva a concebir el mundo como dividido.

Esta necesidad de unicidad entre las nacionalidades indígenas nos recuerda también que no existe el concepto de desarrollo entre los pueblos aborígenes, ya que no existe entre ellos la idea de un desarrollo por ser alcanzado. No hay una concepción de pobreza asociada a carencia de recursos, sino que por el contrario hay otros valores sociales.

El discurso hegemónico como realidad universal tan solo es un fragmento de la realidad, es un instrumento de instauración de monoculturas basadas en el conocimiento y la productividad. Y los sectores subalternos que han sufrido formas de invisibilización incluso de sus formas de resistencia,

---

<sup>32</sup> III Seminario Internacional de la Noviolencia. Bogotá. Universidad Minuto de Dios.

nos hacen un llamado a reconocer esas otras formas de habitar el mundo (Elizalde, 2009. III Seminario Internacional de la Noviolencia. Bogotá. Universidad Minuto de Dios).

Para los aymaras la instauración de un socialismo basado en una comunidad sanguínea y espiritual permite autonomía y reciprocidad en el manejo colectivo de los territorios sagrados, como base de la reproducción cultural. El nuevo Estado nace del doble y simultáneo proceso de desmonopolizar la etnicidad del Estado colonial y de permitir a “las otras etnicidades dominadas y excluidas compartir las estructuras de reconocimiento social y de poder político” (García Linera, 2008. Pág. 248), lo cual implica formas de producción y distribución económica incluyentes y fundadas en nuevas propuestas de orden social.

Entre los pueblos indígenas de Colombia<sup>33</sup>, hay una idea, tal vez no de socialismo, pero sí de comunitarismo que parte de lazos familiares no necesariamente consanguíneos, la espiritualidad y el autorreconocimiento, como sustento de espacios para compartir, reconocerse y afirmar un modelo económico incluyente fundado en la solidaridad, entre otras resistencias frente a las estructuras de dominación.

Esta visión de naturaleza y de economía se concreta en la reciprocidad que practican al interior de las comunidades y entre ellas, es decir en la Minga. La Minga originalmente significa siembra colectiva y representa un espacio de compartir para el afianzamiento de los lazos solidarios, para hacer frente a las desigualdades principalmente económicas del sistema capitalista<sup>34</sup>. Así mismo la Minga expresa la

---

<sup>33</sup> En total 83 según el ministerio del interior

<sup>34</sup> Definición embera

relación esencial de los pueblos indígenas con la tierra y el territorio, articulada a una cosmovisión<sup>35</sup> que interpreta al hombre como hijo de la madre tierra.

A partir de la Minga se promueve la propiedad colectiva, la defensa y el reconocimiento de sus territorios ancestrales, sus prácticas de trabajo colectivo, su conciencia y reconocimiento de la diferencia y la decisión de mantener y recrear la misma. Así mismo se promueve, en esta medida, un sentido de modernidad que difiere de la lógica del capital y la acumulación y que cuestiona el Estado y sus formas de control y de ejercicio de la fuerza.

Hay que cambiar los Estados, hay que transformar el papel de los Estados. Los Estados en América Latina quieren conectar las economías del tercer mundo a través de empresas transnacionales, pero esto no es otra cosa que el refuerzo de las relaciones asimétricas que han caracterizado históricamente la formación de estas, nuestras naciones. En el caso de Colombia las bases militares estadounidenses, la legitimación de un presidente paramilitar, la impunidad, todo ello se supone que son las bases sobre las cuales estamos construyendo una nación, pero nosotros los indígenas tenemos también otras propuestas de nación. Hay que cambiar la imagen de la modernidad y para ello se requiere un cambio de cultura. La gente vive en una modernidad simbólica porque la guerra contra la naturaleza, la guerra contra los pueblos hermanos y la guerra entre nosotros mismos es un hecho que demuestra que estamos lejos de ser 'modernos'.

---

<sup>35</sup> La cosmología aborigen y las estructuras míticas, junto con la conducta ritual derivada de ellas, representan un conjunto de principios ecológicos a partir de los cuales se formulan un sistema de normas sociales y económicas.

¿Cuál es la modernidad que espera este país, o América Latina cuando asuntos tan graves como las masacres indígenas, que son condenadas incluso por la corte penal internacional, son asuntos que nuestros Estados no atienden? (Entrevista Genry Yagarí mayo 2010).

La modernidad para los pueblos indígenas tanto de Colombia como de Bolivia, dependerá, en esta medida, de la forma en que se tejen vínculos y la manera como éstos adquieran un sentido compartido; sentido que a su vez permite afianzar proyectos comunes para movilizar y desplegar la fuerza. Por esta razón las prácticas comunitarias que se refuerzan a través del intercambio económico y ritual son fuente de conocimiento para entender las estrategias comunitarias como resistencia.

## **7.2. La Minga y el fogón**

La Minga, en el contexto de emergencia del campo de lo étnico, lleva a repensar lo indígena en Colombia. Este fenómeno político acompañado de un discurso jurídico incluyente les permite a algunas comunidades reclamar su derecho a existir asociado a una regulación social basada en la autonomía jurisdiccional, política y económica sobre los territorios que consideran ancestrales; pero adicionalmente es un discurso que se ha acompañado de la narrativa desde la paz y la noviolencia como fundamento esclarecedor de la resistencia.

La Minga para las diferentes comunidades indígenas de Colombia ha implicado tres cambios fundamentales: el primero es que está obligando a que éstas superen

las diferencias étnicas para pensarse como movimiento social, que incluso sobrepasa las fronteras nacionales; el segundo tiene que ver con que agrupa preocupaciones de otros sectores sociales y por lo tanto lleva a pensar el cambio social más allá de lo étnico y tal vez lleva a replantear lo indígena a la luz de los proyectos de nación que se condensan en los discursos de este movimiento social; y por último está el hecho que la Minga se ha pensado y desarrollado como un movimiento desde resistencia, paz y no violencia, constituyéndose en una alternativa para la formulación de proyectos de vida.

La situación de vulnerabilidad lleva a plantear la paz como una necesidad que involucra a la totalidad de las comunidades indígenas y al conjunto de la sociedad colombiana, y en este sentido constituye una propuesta integradora para Colombia. Así se refleja en el Congreso de los Pueblos Indígenas de Colombia que tuvo lugar en Cota, Cundinamarca el 25 al 30 de noviembre de 2001, en donde se reunieron 3.350 autoridades y delegados de los pueblos indígenas arhuaco, awá, bora, carapana, carijona, cocama, kokonuko, cubeo, curripaco, desano, dujo, embera, embera chami, embera katio, eperara siapidara, guambiano, guanano, inga, kamentzá, cancuamo, kofan, kuiba (wamonae), mocaná, muisca, nasa, papallacta, pasto, piapoco, piaroa, pijao, puinave, sáliva, sicuani, tama, tikuna, toloroes, tukano, tule, u'wa, uitoto, wayúu, wiwa, wounaan, yagua, yanacona, yukpa, zenú, cuyo resultado fue la consolidación de una propuesta de paz integral, no sólo para Colombia, sino para todos aquellos que quieran sumarse a esta iniciativa.

Con los ojos de la sabiduría milenaria y en honor a nuestras leyes mayores de origen, reunidos en este Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, queremos mostrarle a Colombia y al mundo nuestros deseos de construir una esperanza de



vida para la gente y la naturaleza sobre el planeta Tierra. Y ratificamos que mientras existamos, estamos dispuestos a defender la vida, la cultura y el territorio.

Alrededor del fuego, en nuestras grandes malocas, nuestros espíritus danzaron al ritmo de la palabra y reunidos en Minga, en el territorio ancestral y Resguardo de los hermanos Muisca de Cota, Cundinamarca, teniendo como base y fundamento nuestro derecho mayor, la ley de origen y los principios culturales milenarios que señalan y orientan los conceptos que tenemos sobre desarrollo, territorio, paz y convivencia, iniciamos una reflexión que queremos compartir con todos los colombianos.

Definimos tomar la decisión de conformar la Mesa de Trabajo Indígena para la Paz, la cual debe servir para acordar acciones en el proceso de búsqueda y movilización por la convivencia, adelantar procesos de interlocución con los actores armados y con el Estado en defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas.

Alianza para la Paz, para sumarnos al trabajo con otros, campesinos, negros, sindicales, raizales, mujeres, en la construcción de una propuesta alternativa de paz, abierta, de cara al país, donde tengamos el derecho de decirle a los grupos armados y al Estado lo que pensamos y queremos en relación con la paz, y el derecho de decidir sobre el tipo de sociedad a la cual aspiramos.

Una vez más, ratificamos nuestra actitud de pueblos en resistencia y en virtud de nuestro derecho a la libre autodeterminación permaneceremos en nuestros

territorios ejerciendo control y autonomía (Congreso de los Pueblos Indígenas de Colombia, Cota Cundinamarca. 25 al 30 de noviembre de 2001)<sup>36</sup>.

Esta declaración es parte de las discusiones que los indígenas sostienen desde 1993, cuando se constituyó legalmente la Minga indígena como movimiento social de resistencia, con origen en las organizaciones indígenas del Cauca a través de la ONIC, y cuyos principios son la defensa de la vida y la protección de los pueblos indígenas desplazados y afectados por el conflicto armado.

Llama la atención como un espacio que en principio representa la siembra comunitaria y constituye un mecanismo explícito y codificado que vertebra la relación entre la naturaleza y la sociedad para la sustentabilidad del territorio, se convierte en un movimiento social de resistencia con el objetivo de reclamar la legitimidad, autonomía y seguridad de los pueblos indígenas de Colombia, pero también de Bolivia, Perú, Ecuador y Brasil.

Desde 1989 los sectores populares y pueblos indígenas de América Latina han encabezado revueltas e insurrecciones que han puesto a la defensiva el modelo neoliberal, todas ellas con la forma de resistencia desde las bases comunitarias. Entre estas encontramos al zapatismo, el movimiento sin tierra de Brasil, el movimiento piquetero en Argentina, y la Minga de resistencia social indígena.

Estas manifestaciones comparten la marcha ritual como promoción de cambio social, mostrando que la potencia se expande en tanto se componen y recrean

---

<sup>36</sup> Declaración que se consolida gracias al Congreso de los Pueblos Indígenas de Colombia realizada en Cota, Cundinamarca el 25 al 30 de noviembre de 2001.  
<http://www.geocities.com/attacol/cni.html>

relaciones que vienen de la fuerza de la emancipación o con un alto contenido de ello para la clarificación de objetivos comunes así como para la toma colectiva de decisiones, e implican formas de justicia no estatal y la constitución de sujetos jurídicos que ejercen derechos y deberes.

Estas decisiones no surgen en las marchas ni en las grandes movilizaciones de personas y recursos sino en espacios como el fogón que representa la escala más microscópica de toma de decisiones. En el fogón, para las comunidades indígenas Latinoamericanas, se definen y se aclaran los problemas de la familia de una manera pública, se toman las decisiones económicas de los hogares y la comunidad, se definen las pautas de producción, reproducción e intercambio de bienes y servicios y se cocinan los asuntos políticos.

Luego que las decisiones son cocinadas en la escena del fogón, se llevan a la práctica en el hogar: cada familia experimenta los cambios que estas decisiones producen, luego los socializan y esta dinámica se extiende hasta convertirse en una movilización o en una marcha ritual. Este proceso también se denomina Minga.

Durante el II congreso de la Coordinadora Andina de Organizaciones CAOI 2009, que agrupa delegaciones indígenas de Bolivia, Argentina, Guatemala, Panamá, Chile, Perú, Colombia y Ecuador, una de los temas que se trabajó fue la noción del fogón<sup>37</sup>. Dentro de las conclusiones del congreso se resalta la idea de

---

<sup>37</sup> En las cinco comisiones de trabajo se realizaron en fogones comunitarios en donde se analizaron: la crisis global, la crisis climática y el buen vivir de los pueblos; la reconstitución de los pueblos y los Estados plurinacionales; la defensa de los territorios y la Madre Naturaleza: megaproyectos en los territorios indígenas; criminalización y militarización, diplomacia indígena e incidencia política internacional; y finalmente la coordinación continental de los pueblos indígenas. Todo ello atravesado por la idea de que a través del

que el fogón es el espacio más importante, donde se cocinan los alimentos y se toman las decisiones.

Esto revela que el fogón es un espacio de socialización que reproduce ideas acerca del deber ser y el orden deseado para las comunidades indígenas, quienes otorgan relevancia a una autonomía entendida como la concertación y acuerdo en torno a proyectos comunes que aporten a la construcción de naciones multiculturales. El fogón en esta medida representa el centro de decisión y acción política, que también hace parte de la definición de Minga.

Sentir, pensar y hacer en clave de Minga ha permitido relativizar el poder de los representantes y hacer ejercicios de recuperación de la soberanía de los ciudadanos, promoviendo de esta manera procesos de autonomías que afianzan los pactos flexibles que se hacen entre los pueblos indígenas; anotando al respecto, que son cada vez más los procesos de desconocimiento y desobediencia frente a las decisiones inequitativas o arbitrarias de estos representantes del Estado soberano, y en este sentido, la desobediencia civil plantea una politización de las acciones de la sociedad, por cuanto se trata de verdaderos momentos de insurgencia civil no violenta.

Siguiendo a García Linera (2008), la articulación de la pluralidad en una unidad política común de una sociedad diferencial a partir de las autonomías regionales,

---

fortalecimiento de una política sustentada en la espiritualidad, los conocimientos tradicionales y la memoria colectiva, que será posible la legitimidad y autonomía indígena en América Latina. Según la Minga informativa del 12 de marzo de 2010. [http://www.conaie.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=102:ecuador-inicio-el-ii-congreso-por-estados-plurinacionales-y-el-buen-vivir&catid=1:latest-news&Itemid=50&lang=es/](http://www.conaie.org/index.php?option=com_content&view=article&id=102:ecuador-inicio-el-ii-congreso-por-estados-plurinacionales-y-el-buen-vivir&catid=1:latest-news&Itemid=50&lang=es/)

permite formas de autogobierno que se aprovechan para la estructuración de la cultura a través de un sistema de instituciones políticas capaces y un campo de competencias administrativas, económicas y culturales basadas en la creación de un Estado plurinacional.

Esta concepción de Estado implica una profunda reflexión sobre la integración regional en Latinoamérica y sobre todo en relación con la construcción de unos marcos comunes para la definición de la multiculturalidad y pluriétnicidad. Hay quienes afirman que esta integración está lejos de ser una realidad. Lo que habría que evaluar es cómo es que esta integración de hecho es una realidad, pero con diferentes caras. Desde el pensamiento indígena, lo cual se constata a través de los ideales que la Minga expresa, la latinoamericanidad es algo que nos une y que debe ser aprovechado para el fortalecimiento de una identidad común.

## **8. CUARTO CAPÍTULO: RELACIONES INTERÉTNICAS TRANSFRONTERIZAS**

Las relaciones interétnicas transfronterizas muestran la capacidad por parte de los indígenas de resignificar sus tradiciones y a partir de ello fortalecer relaciones, queoplo adicionalmente representan la única fuente a través de la cual es posible validar la Potencia Plebeya como un proyecto con sentido, válido e importante para dislocar las estructuras del poder dominante. Proponen otros modelos sociales que no pueden ser enmarcados dentro de la historia del capital y que naciendo de la inventiva y capacidad imaginativa de los sujetos que se empoderan para transformar su realidad, merecen atención.

### **8.1. Tejiendo relaciones más allá de las fronteras nacionales**

La historia de las comunidades indígenas de Latinoamérica ha sido de dominación y sometimiento, primero, por parte de los movimientos evangelizadores quienes cumplían una función política de educar y posteriormente, a través de la conformación de Estados Nacionales excluyentes. De ahí la necesidad que los mismos indígenas expresan de rescatar lo tradicional como fuerza movilizadora de estrategias comunitarias para transformar la realidad social.

En Colombia las autoridades indígenas tradicionales de pueblos, entre ellos los kogis y cancuamos de la Sierra Nevada de Santa Marta, muiscas de la sabana de Bogotá y emberas del pacífico chocoano, caucano y antioqueño, han planteado

alianzas estratégicas para la recomposición de valores tradicionales como recuperar y fortalecer la paz. Los mismos pueblos afirman que la tenencia de las tierras ancestrales y la conservación de la lengua y las costumbres como parte de la estrategia de revitalización cultural, debe partir de la paz.

La paz en el pensamiento de estos pueblos se realiza en la cotidianidad, cuando mambean, en los encuentros para desarrollar actividades productivas, en el compartir la palabra y escuchar a los mayores, y en general en aquellas prácticas en donde se releva el sentido de comunidad. La paz es sinónimo de tranquilidad, respeto, solidaridad, acuerdos, capacidad de escucha, es un proceso que depende del tejido social. Para estos pueblos la paz no resulta de las negociaciones entre los actores del conflicto armado y el gobierno, no se puede 'institucionalizar' pues es la vivencia de las tradiciones y de las prácticas que garantizan la supervivencia de los pueblos como centro de la reproducción de la cultura.

La resistencia, desde esta perspectiva, sería una metodología activa para la recomposición del sentido de lo indígena, una estrategia de revitalización cultural que parte del rescate de las tradiciones, para la definición de sujetos políticos capaces de transformar sus realidades. Por tanto todo mecanismo que exprese dicha condición puede ser interpretado como Potencia Plebeya por cuestionar la lógica estatal y multiplicar las soberanías indígenas. Estas soberanías se expresan como una fuerza de la multitud en resistencia que busca transformar las relaciones sociales para construir proyectos de vida basados en valores sostenibles.

Los Muisca que habitan el territorio sagrado del Majui en el municipio de Cota, desde principios de la presente década han procurado crear y fortalecer procesos

intercambio cultural y alianza política con los aymara de Bolivia para el fortalecimiento de relaciones comunitarias y la construcción de la paz.

Cuando por primera vez vinieron nuestros hermanos de Bolivia, lo primero que notaron es que nosotros los muisca teníamos muchas fortalezas. Esta unión es posible gracias a que tanto ellos como nosotros conservamos las tradiciones, queremos la paz y queremos tener unas garantías para poder desarrollar nuestras tradiciones. Nos conocimos con los aymaras gracias a la ONIC, que ahora se preocupa por establecer fuertes lazos con ellos para que en Colombia aprendamos de sus procesos organizativos para consolidar relaciones para la representación indígena en América Latina.

Tal vez la violencia en Bolivia no sea tan radical como en Colombia pero ellos también han sufrido procesos de exclusión y eso nos hace semejantes. Nos unimos para unir fuerzas, para aprender unos de otros, para fortalecer el pensamiento indígena. Aunque somos diferentes hay cosas que compartimos, hacemos trueque, Minga, para sembrar, para recolectar e intercambiamos productos. Esos usos y costumbres tradicionales nos unen como pueblos hermanos. (Entrevista a Miriam Pereira<sup>38</sup> noviembre de 2009).

Esta alianza entre muisca y aymaras es importante para las comunidades indígenas de Colombia, por lo que los aymara representan el contexto latinoamericano. Son según los muisca un ejemplo a seguir.

En Bolivia el ascenso al poder de Evo Morales es el resultado de múltiples movilizaciones para la emancipación de los sectores tradicionalmente marginados. En el escenario de las 'guerras del agua' los fogones comunitarios han jugado un

---

<sup>38</sup> Líder Muisca de Cota



papel relevante por representar la base a través de la cual se reconfiguran las relaciones comunitarias, que se traducen en procesos de participación y representación política diferenciada.

Zibechi (2007) señala sobre el proceso boliviano que un conjunto de movilizaciones y levantamientos sociales sin dirección única, pero sí con una fuerte tradición organizativa comunitaria logró posicionar a un presidente, conformar un senado y reconfigurar las estructuras de poder en un país. Estas estrategias además tenían la característica de que a pesar de no ser definidas, respondían a objetivos comunes claros, y aunque no se tenían grandes recursos, había una capacidad de derroche de esfuerzo y tiempo.

Una de las explicaciones es que los aymara lograron combinar una estrategia de movilización social con una habilidad para la participación electoral. En todo caso los aymaras tanto rurales como urbanos tendieron sistemáticamente cercos al poder, se pusieron de acuerdo aun sin ver ningún 'centro visible' de la acción social y deliberaron de tal modo que no importaba a quien se preguntara, todos sabían que estaban haciendo y hacia donde querían ir.

Esto conduce, de acuerdo con Zibechi (2007) a la reflexión sobre la fuerza de la multitud en movimiento y la disolución-trastocamiento del Estado neocolonial y neoliberal. Teniendo en cuenta que la formación de poderes no estatales tiene sentido en tanto se funda en el tejido social y en la capacidad de movilización, cosa que los aymaras entendieron y practicaron. Todo ello, sobre la base de un legado tradicional era necesario recuperar, practicar y compartir con otros pueblos hermanos desde las prácticas cotidianas y desde los fogones.

Desde la perspectiva de Zibechi (2007) esto corresponde al despliegue de la potencia de los subalternos, que se basa en aquellas acciones colectivas de insubordinación social que denotan e impulsan el desplazamiento del poder y del orden instituido. Esta dispersión del poder, Zibechi la interpreta, tomado a Negri, Antonio y Hardt Michael en su texto *El trabajo de Dionisios*, como el momento en que los sujetos se tornan productores autónomos de riqueza, conocimiento y cooperación, sin necesidad de un poder de mando externo, cuando organizan la producción misma y la reproducción social.

En la medida en que los pueblos se alían para reproducir y fortalecer esas costumbres y percepciones en torno a lo tradicional como fuerza movilizadora del cambio social, es posible la autonomía y así mismo controvertir el poder hegemónico estatal. La interculturalidad es un conjunto de relaciones sociales objetivas que admiten el reconocimiento recíproco de las diferencias culturales, lo cual permite entender la importancia de los procesos de consolidación de las relaciones interétnicas, en cuanto aportan al fortalecimiento del significado de ser indígena logrando cuestionar las relaciones políticas y económicas para hacer frente al sistema capitalista, que en su fase actual en América Latina está reforzando la marginalización de amplias capas de la sociedad, entre ellas sectores muchas veces catalogados inútiles, como los campesinos, indígenas y clases sociales periféricas. A pesar de lo cual están sucediendo acontecimientos que implican transformaciones en las estructuras de poder en algunos países.

En Colombia los pueblos indígenas se encuentran lejos de consolidar una movilización al nivel de la de sus hermanos bolivianos, pero tampoco se puede esperar que se reproduzca el mismo modelo. Por el contrario, es importante resaltar

que los procesos comunitarios poseen unas características particulares que son capaces de movilizar en los espacios cotidianos e íntimos posturas contraestatales que parten de la resistencia no violenta para dar también significado y contenido a la etnicidad.

En Bolivia tienen la ventaja de ser una mayoría que comparte la lengua de una tradición, condición que no se da en Colombia, pues los muiscas de la sabana de Bogotá, las comunidades kogis y cancuamos de la Sierra nevada de Santa Marta, y emberas del Chocó, Cauca y Antioquia, representan la diversidad de los pueblos indígenas cada uno de los cuales es una minoría.

## **8.2. Reconfiguración de lo indígena a través de las relaciones interétnicas**

Las alianzas interétnicas como recurso y estrategia de reconfiguración de lo indígena reivindican la construcción pública de un sentido en torno a lo comunitario que sobrepasa las fronteras dibujadas por el Estado-nación<sup>39</sup>. al tiempo que resingifica el concepto de nacionalidad indígena.

---

<sup>39</sup> En Colombia, por ejemplo, 12 departamentos poseen zonas fronterizas. Colombia comparte fronteras territoriales con 5 países: Venezuela, Brasil, Perú, Ecuador y Panamá. En total un área de 6.335 kilómetros<sup>39</sup> que involucran grandes zonas de los departamentos de Norte de Santander, Cesar, Arauca, La Guajira y Vichada en la frontera con Venezuela, el departamento del Chocó en la frontera con Panamá; el departamento del Putumayo en las fronteras con Ecuador y Perú; el departamento de Nariño en frontera con Ecuador, los departamentos de Amazonas con Perú y Brasil; así como los departamentos de Vaupés y Guainía con Brasil.

Para los pueblos indígenas estas fronteras no tienen el mismo valor. Por ejemplo en el caso de los wayuú, la frontera con Venezuela es una línea imaginaria que los Estados han trazado, y consideran que ésta no puede ser un impedimento para su cultura. Tanto los wayuú colombianos como los venezolanos practican formas de redistribución económica basada en el intercambio solidario que se sustenta en principios ancestrales y tradiciones que los definen como nacionalidad indígena wayuú.

Esta conciencia es una fuente de legitimidad que cuestiona incluso las políticas fronterizas, al ser una realidad que comparten el resto de pueblos indígenas divididos por los límites de límites de los Estados Latinoamericanos. Los pueblos consideran que sus filiaciones clánicas y lingüísticas sobrepasan estas fronteras<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> “Los Wayuú, comparten la Guajira colombo-venezolana; los Yuçpa y Barí en la Sierra de Perija, cuya cresta determina la línea limítrofe entre ambos países; los Cuiva y Yaruro comparten la llanura de la cuenca alta del río Capanaparo sobre la línea geodésica limítrofe de unos 160 kms. de longitud construida entre los hitos: Las Montañitas (río Arauca) y Cararabo (río Meta). Los Jiwi, Piaroa, Puinabe, Kurripaco, Piapoko Warekena, y Baniva, comparten la frontera binacional generada por las cuencas internacionales de los ríos Orinoco, Atabapo y Guainía; aguas abajo, transformado en Río Negro, surge una frontera trinacional (Brasil, Colombia y Venezuela) que alberga predominantemente al pueblo Yeral. Compartiendo la divisoria de aguas de la cuenca del Amazonas y del Orinoco (Brasil-Venezuela), se encuentran los Yanomami, Sanema, Yekuana, Pemón, Akawuayo. Alrededor del Monte Roraima, el cual forma parte de Venezuela y de la zona en reclamación (Esequibo), con Brasil, los kamaracoto, Makuxi, Wapixana. Los Warao comparten la desembocadura del Orinoco en el Delta, frente a las costas de Trinidad-Tobago, ocupando también parte de la zona Esequiba en Reclamación” (Colomine, 2007). Tomado de Colomine Rincones Feijoo. Caracas 25 de mayo del 2007. Política fronteriza y pueblos indígenas. En <http://www.delven.ec.europa.eu/es/Cooperacion/PIndigenas14ag07/Politica%20fronteriza%20y%20pueblos%20indigenas.pdf>

Los líderes y autoridades indígenas manifiestan que dentro de los principales problemas fronterizos están los megaproyectos y la militarización de los territorios, las fumigaciones, la desterritorialización forzada y los señalamientos, persecuciones y masacres, como formas de control y ejercicio estatal.

Llama la atención el hecho de que más allá de las fronteras nacionales, el continente americano es considerado por la totalidad de los grupos indígenas que en él habitan, como parte fundamental de su memoria y conciencia histórica; todos los pueblos comparten el reconocer una territorialidad que parte del cuerpo, se extiende a la casa y se va desplegando hasta convertirse en un sentido contenedor de la historia misma, la cual se desarrolla en los diferentes espacios de interacción, los sitios sagrados y en general, en todos aquellos referentes históricos que permanecen vivos en la memoria. En este sentido los relatos sobre el espacio y el tiempo a través de los cuales se dibujan referencias de ubicación en el mundo, son un punto clave para entender la geografía y las actuales demandas de los pueblos indígenas, así como la necesidad de denunciar las prácticas por parte de los Estados y grupos al margen de la ley que limitan el ejercicio de los derechos y el desarrollo de la cultura, la cual depende en gran medida, de acuerdo al pensamiento indígena, de la construcción pública de un sentido en torno a lo comunitario que sobrepasa las fronteras dibujadas por los Estados nacionales.

La pregunta sobre la distribución de la coca fuera de los resguardos, por ejemplo, revela la importancia de reconocer que para los indígenas el continente americano hay elementos que hacen parte de su legado histórico y de su conciencia como pueblos, diferentes a los valores occidentales. De allí la importancia de pensar la unificación de los pueblos como posibilidad de superación de las tradicionales

exclusiones que han marginado a estas comunidades de la toma de decisiones y sobre todo, impidiendo la realización de sus valores.

Es un reto el propósito de querer contribuir a la identidad y ciudadanía latinoamericanas para el desarrollo de un espacio integrado en lo político, económico, social, cultural, ambiental, energético y de infraestructura. Sin embargo, las historias que nos han definido como naciones y de los grupos al interior de estas naciones son diversas y muestran que nunca en la historia Latinoamericana ha estado unida. Esta construcción de identidad suramericana o latinoamericana es posible más allá del exotismo local, en la medida en que se tome lo común de las múltiples historias que coexisten en el continente y se asuma una decisión política de ser unidad. Tal como afirma Cardona (2008) la identidad suramericana no existe realmente en el pasado sino en el futuro.

Es necesario construirla, a partir de elementos históricos variados, de rasgos de identidad múltiples y complejos en el tiempo y el espacio, de la recuperación y potenciación de la literatura, las artes, las escalas de valores de los pobladores de nuestra región. La identidad regional, que debe partir de la unidad en la diversidad, es quizás la más importante y difícil tarea de la construcción suramericana. Además, sólo puede ser una identidad que se reconozca como tal, en medio de lo latinoamericano, cualquiera que sea la serie de nociones que asignemos a dicha expresión (Cardona 2008).

A pesar de que América Latina esté lejos de tener un comportamiento internacional unificado y de consolidar un proyecto común, similar al de la Unión Europea, el fortalecimiento de una identidad común es un rasgo que debe clarificarse cuando se trata de la consolidación de una representación internacional

esperada. A este respecto los indígenas pueden aportar si su propósito consiste en repensar el Estado y el papel de los pueblos indígenas en la construcción de nación; pueden estar en capacidad de proponer estrategias y programas que admitan y validen formas de unificación regional de tal manera que se concreten más allá del discurso étnico, las posibilidades de autonomía y soberanía que reclaman Los Pueblos.

## 9. CONCLUSIONES

La narrativa en perspectiva de paz y no violencia por parte de los indígenas de Colombia como mecanismo de resistencia es una apuesta que sirve para movilizar procesos intracomunitarios, pero aún está lejos de ser una política de gobierno ya que hay una carencia de medios para acceder al poder, y carencia de procesos organizativos significativos más allá de las alianzas interétnicas y las propuestas desde la no violencia que movilizan acciones -claramente al margen de la historia del capital y que no pueden ser encapsuladas por el Estado moderno-. La temporalidad cotidiana en que se piensan y se ponen en práctica las estrategias de resistencia abiertamente entra en contradicción con la predictibilidad capitalista y los cálculos gubernamentales democráticos formales; es una temporalidad que aunque está lejos de ser reconocida y validada como forma de producir verdad desde una lógica occidental, sigue teniendo una gran fuerza y vitalidad para algunas comunidades indígenas en Latinoamérica y especialmente para la Minga.

La Potencia Plebeya significa la posibilidad de ampliación de los espacios de diálogo intra e intercomunitarios para que a través de procesos de verdad, reparación y justicia se dignifique el ser indígena, se restituyan los derechos y se consolide el empoderamiento. Así mismo la movilización pacífica promovida por la Minga permite que la Potencia Plebeya se expanda en tanto que responde a los reclamos indígenas de autonomía, dignidad, soberanía y defensa de los derechos fundamentales y colectivos; experiencias de resistencia que poseen un componente democratizador a través de unas pragmáticas no representativas y gestionarias directas que no pasan por el sujeto consumidor o usuario de los mecanismos y



dinámicas capitalistas, contribuyendo a renovar una vertiente negada en la forma gubernamental.

La Minga en Colombia tendría todavía que resolver y puntualizar las formas de justicia no estatal para la constitución de sujetos jurídicos que ejercen sus derechos y deberes, y concretar con mayor grado de definición cuáles serían los espacios más allá del horizonte local de dispersión del poder para una representación ampliada desde las múltiples soberanías que propone.

El aporte de la Minga para pensar la integración regional en América Latina consiste en que representa un discurso integrador que proviene de la Potencia Plebeya y buscar transformar radicalmente las relaciones de poder que han marginado al indígena y campesino, entre otros grupos. La Minga expresa que la memoria colectiva crea una conciencia histórica del exterminio desde 1492; otra idea es la defensa de la vida ligada a derechos territoriales, políticos, ambientales y alimentarios vulnerados por los propios Estados; un desacuerdo frente al poder hegemónico, la injusticia frente a los crímenes de lesa humanidad, genocidios y crímenes de Estado y la exigencia del cumplimiento de los derechos territoriales y el derecho fundamental a la paz. Estas propuestas condensan preocupaciones que comparten organizaciones indígenas como la CONAIE en Ecuador, los aymaras bolivianos a través del MAS y la Conferencia Permanente de los Pueblos del Perú COPPIP<sup>41</sup>. Esto evidencia avances en la coordinación de los pueblos para la integración regional, aun cuando no exista una actuación realmente coordinada de la totalidad de pueblos indígenas latinoamericanos.

---

<sup>41</sup> <http://www.conaie.org/es/congresos-de-la-conaie->

En Colombia la experiencia demuestra que la Minga significa un recurso de paz, no violencia y resistencia, y una alternativa de institucionalidad que integra sus luchas sociales, competencias y mentalidades, permite la reformulación incluso de las fronteras simbólicas, geográficas y sociales, que viven en el imaginario colectivo, y que permiten la visualización y politización de fronteras reales que se expresan en forma de segregación y marginalización.

Las reivindicaciones ascendentes por parte de los movimientos indígenas en Latinoamérica proponen abierta y claramente naciones fundadas en la agregación política de muchas etnicidades. La pregunta sobre si esto tienda o no a la producción de una nueva etnicidad (real o física) en el sentido en que lo desarrolla Linera, es algo que no es posible resolver, pero tal vez permita proyectar la pertinencia y necesidad de la existencia actual de una nación capaz de incluir la pluralidad de comunidades lingüísticas, identidades étnicas que componen la diversidad de esta región.

Deben tenerse en cuenta las diferentes visiones de mundo, configuraciones simbólicas, formas de organización social, saberes y prácticas culturales, apegos territoriales y, en general, una diversidad de referentes a través de los cuales es posible situarse en el mundo, las cuales en su mayoría han sido referencias cognitivas y prácticas nunca integradas a la conformación del mundo simbólico y organizativo estatal legítimo, monoétnico, monocultural y en esta medida racista y excluyente.

La Minga es una expresión de resistencia y no violencia que propone reconfigurar las relaciones de poder a través de la politización étnica para la autodeterminación.

La actuación coordinada de los pueblos sobre la base de la autonomía y soberanía representan un hecho espiritual, cultural y procedimental capaz de inaugurar una narrativa de un cuerpo social con la capacidad de inventar una cohesión en función de su deseo de permanencia.

En esta medida es un hecho con capacidad de transformación e incidencia para lograr el propósito de diseñar una estructura estatal capaz de integrar la diversidad étnico-cultural y la pluralidad de regímenes, para la constitución de un Estado multinacional y multicivilizatorio, capaz de traducir la comunidad política en un lugar de ciudadanía en donde las diversas identidades étnicas excluidas estén plenamente reconocidas en sus prerrogativas y poderes en tanto colectividades.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Bello, Martha. (2001). En: *La resistencia civil. Estrategias de acción y protección en los contextos de guerra y globalización*. Memorias Encuentro Internacional. Colombia. PIUPC, Planeta Paz, ILSA y Universidad Nacional de Colombia.
- Brown, Radcliffe. (1974). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona. Península.
- Bushnell, David. (2007). *Colombia, una nación a pesar de sí misma*. Colombia. Editorial Planeta.
- Butler, Judith. (1996). *Rethinking Marxism*. Conferencia realizada en Amherst, Massachussets, en diciembre de 1996.
- Cardona, Diego. (2008). *El ABC de la UNASUR: doce preguntas y respuestas*, En: Revista de la Integración, No. 2: La construcción de la Integración Suramericana. Lima, Secretaría General de la Comunidad Andina, Julio de 2008.

- Correa Rubio, F. (1993). *Encrucijadas de la Colombia amerindia*. Bogotá. Instituto colombiano de antropología e historia. ICANH.
- (2006). En: HEMERA, Ministerio del Interior. (2006). *Estudio etnológico de las características de la identidad de las comunidades que se reivindican como Muisca en los municipios de Cota, Chía y Sesquilé*. Bogotá. Ministerio del Interior.
- Evrigenis, Ioannis D. (2008). *Fear of Enemies and Collective Action*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Flórez, Jesús Alfonso. (2007). *Autonomía indígena en Chocó*. Quibdó- Colombia. Centro de estudios étnicos.
- García-Duran, Mauricio, s.j. (2006). *Movimiento por la paz en Colombia 1978-2003*. Bogotá. Cinep. PNUD. Colciencias.
- García Linera, Álvaro. (2008). *La Potencia Plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires. CLACSO – Prometeo Libros.
- García Villegas, Mauricio (Ed). (2008). *Jueces sin Estado. La justicia colombiana en zonas de conflicto armado*. Bogotá. Siglo del Hombre editores, DesJusticia, Fundación Konrad Adenauer, THE JHON MERCK FUND.
- González, F.; Bolívar, I. y Velázquez, T. (2002). *Violencia política en Colombia: de la nación fragmentada a la construcción del Estado*. Bogotá. CINEP Henk de Vries, Hugo Verheul, Harmen Willemse. (2001). *Stakeholder identification in it standardization processes*. Rotterdam School of Management, PO Box 1738,

3000 DR ROTTERDAM. Standard Making: A Critical Research Frontier for Information Systems MISQ Special Issue Workshop.

Hernández, Esperanza. (2001). En: *La resistencia civil. Estrategias de acción y protección en los contextos de guerra y globalización*. Memorias Encuentro Internacional. Colombia. PIUPC, Planeta Paz, ILSA y Universidad nacional de Colombia.

Jiménez Gilberto. (1997). *Materiales para una teoría de las identidades sociales*. México. Instituto de investigaciones sociales de la UNAM.

Jimeno, Myriam. (1993). *Etnicidad, Identidad y Pueblos Indios en Colombia*, En: *La Construcción de las Américas, Memorias del VI Congreso de Antropología en Colombia*. Bogotá. Universidad de los Andes.

Laurent, Virginie. (2005). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá. Instituto Francés de Estudios Andinos, IFEA, instituto Colombiano de Antropología, ICANH.

Lechner, Norbert. (1986). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Madrid. Siglo XXI.

Lederach, John Paul. (2003). *The Little book of conflict transformation*. USA. Good Books

(2008). *La imaginación moral: el arte y el alma de construir la paz*. Bogotá. Grupo Editorial Norma.

- López, Mario. (2001). *La paz imperfecta*. Granada, Editorial de la Universidad de Granada.
- (2007). *Política sin violencia. La noviolencia como humanización de la política*. Bogotá. UNIMINUTO.
- Martínez, Carlos Eduardo. (2008). "Siglo XX: una ciudadanía que irrumpe". En: Mario López, Carlos Eduardo Martínez y Óscar Useche. (2008). *Ciudadanos en son de paz*. Bogotá. UNIMINUTO.
- Palacios, Marco y Frank Safford. (2002). *Colombia: País fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá. Norma.
- Pécaut, Daniel. (2001). *Guerra contra la sociedad*. Colombia. ESPASA HOY.
- Petersen, Roger. (2002). *Understanding Ethnic Violence. Fear, Hatred and Resentment in Twentieth-Century Eastern Europe*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Piñeros, Diego E. (2004). *Tierra y territorio en la construcción de la identidad de la acción colectiva en la Cuenca de Plata*. En: *El Uruguay desde la sociología. Integración, desigualdades sociales, trabajo y educación* Comp. Mazzei, Enrique. Montevideo, Uruguay. DS, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Montevideo, Uruguay.
- Rabasa, José. (2008). *La promesa de los estudios subalternos*. Pittsburg. Instituto International de Literatura Iberoamericana.

(2010). *Conferencia sobre estudios subalternos*. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana.

Rappaport, Joanne. (2000). *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Cali. Universidad del Cauca.

Romero, Mauricio. (2003). *Paramilitarismo y Autodefensas 1982 y 2003*. Bogotá. Editorial Planeta-IEPRI.

Roy, Beth. (1994). *Some Troubles With Cows. Making Sense of Social Conflict*. California. University of California Press.

Sánchez, Esther. (1992). "Estado de normas, estado de rupturas" y "Los sistemas locales de control social" En: *Antropología jurídica. Normas formales, costumbres legales*. (1992). Bogotá. SCA.

Spivak, Chakravorty Gayatri. (1985). "Subaltern Studies: Deconstruct Historiography". En: *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, Ranajit Guha, (Ed.) Delhi. Oxford University Press.

Tarrow, Sidney. (1996): "States and opportunities: The political structuring of social movements". En: *Comparative Perspective on Social Movements*. USA. Editado por Dough McAdam, John D. McCarthy, y Mayer N. Zald, Cambridge University Press.

(1998). *Power in movement –Social movements and contentious politics*. New York. Cambridge University Press.



Tolosa, William. (2001). En: *La resistencia civil. Estrategias de acción y de protección en los contextos de la guerra y globalización*. Memorias Encuentro Internacional. Colombia. PIUPC, Planeta Paz, ILSA y Universidad nacional de Colombia.

Torres Carrillo, Alfonso. (1997). *Identidades barriales y subjetividades colectivas en santafe de Bogotá*. Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional.

(2008). *Escuela y comunidad. Modernidad y nuevos sentidos de lo comunitario*. Bogotá. Universidad Pedagógica.

Tilly, Charles. (1998). "Political Identities". En: *Challenging Authority. The Historical Study of Contentious Politics*. Editado por Michael P. Hanagan, Leslie Page Moch y Wayne Te Brake. Minesota. University of Minesota Press.

(2003). *Inequality, Democratization, and De-Democratization*, JSTOR, Sociological Theory, Vol. 21, No. 1 (Mar., 2003) pp. 37-43.

Useche, Oscar. (2003). *La potencia creativa de la resistencia a la guerra*. Ponencia presentada al Foro Social Mundial Temático, Cartagena de Indias, Junio 20 del 2003.

(2008). "La resistencia social como despliegue de la potencia creativa de la vida". En: Mario López, Carlos Eduardo Martínez y Óscar Useche. (2008). *Ciudadanos en son de paz*. Bogotá. UNIMINUTO.

Vasco Luis Guillermo. (2002). *Entre selva y paramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá. ICAHN

Velázquez, Enrique. (1985), *Comunidad. ¿Una imagen o un concepto?* En: Revista Procesos y Políticas Sociales No. 22. Bogotá, junio de 1985.

Wilkin, Peter. (2002). *Chomsky y Foucault. La política y naturaleza humana, ¿una diferencia esencial?* Bogotá. UNIJUS.

Zambrano, Carlos Vladimir. (1989). *Identidad, Indios y Etnias en el Debate de Silvia, Cauca*, Panel sobre la Identidad Regional e Identidad Nacional de la Jornada Regional de Cultura Popular, Silvia Cauca. Bogotá. Aluna.

(1993). *Antropología y derechos humanos*. Bogotá. Uniandes-Colciencias.

(1995). *Etnicidad y cambio cultural entre los Yanaconas del macizo colombiano*, En: Revista colombiana de antropología, Volumen XXXII. Bogotá. Colcultura.

(2006). Ejes políticos de la diversidad cultural. Bogotá. Siglo del Hombre.

Zemelman, Hugo. (1994). *Educación y construcción de sujetos sociales*, En: La Piragua No. 7. Santiago de Chile. Ceaal.

Zibechi, Raul. (2007). *Dispersar el poder*. Colombia. Ediciones Desde Abajo.

Zizek, Slavoj. (2004). *Iraq: The Borrowed Kettle*. London. Verso.

## **OTRAS FUENTES**

Mandato Indígena y Popular de la Minga por la Vida, la Justicia, la Alegría, la

Libertad y la Autonomía. (2004).

[http://www.nasaacin.org/mandato\\_indigena\\_popular.htm](http://www.nasaacin.org/mandato_indigena_popular.htm)