

Resumen:

A finales del siglo XX, los pueblos indígenas de América Latina desarrollan una actividad organizativa sin precedentes que les llevará a liderar grandes movimientos étnico-políticos para enfrentar la situación de dominación colonial impuesta durante siglos por parte de los poderes y estructuras hegemónicas. Desde entonces y hasta la actualidad, y en el marco de la decolonialidad del poder-ser-saber, los movimientos indígenas han venido reivindicando un modo de vida distinto al que impone el mercantilismo capitalista neoliberal. Para ello, se apoyan en pilares como la defensa de los territorios ancestrales y el medio ambiente, el autogobierno, la protección de las lenguas propias y de la diversidad cultural. En el caso de Colombia, el desarrollo histórico del movimiento indígena está marcado por importantes factores como el extractivismo corporativo que amenaza a los numerosos pueblos indígenas en la Amazonía colombiana y el conflicto armado interno que el país andino arrastra desde mediados del siglo XX. En el presente trabajo analizamos los movimientos indígenas latinoamericanos, prestando especial atención al caso de Colombia, donde examinamos el peso de dichos factores, así como las reivindicaciones y características específicas derivadas, y los retos a los que se enfrenta en la actualidad el movimiento indígena colombiano.

Palabras clave: América Latina, Movimiento Indígena, Colonialidad, Decolonialidad, Colombia.

Abstract:

At the end of the 20th century, the indigenous peoples of Latin America developed an unprecedented organizational activity that led them to lead large ethno-political movements to confront the situation of colonial domination imposed for centuries by the hegemonic powers and structures. Since then and up to the present, and within the framework of the decoloniality of power-being-knowledge, indigenous movements have been demanding a way of life different from that imposed by neoliberal capitalist mercantilism. To this end, they rely on pillars such as the defense of ancestral territories and the environment, self-government, the protection of their own languages and cultural diversity. In the case of Colombia, the historical development of the indigenous movement is marked by important factors such as the corporate extractivism that threatens the numerous indigenous peoples in the Colombian Amazon and the internal armed conflict that the Andean country has been dragging along since the middle of the 20th century. In this work we analyze the Latin American indigenous movements, paying special attention to the case of Colombia, where we examine the weight of these factors, as well as the demands and specific characteristics derived from them, and the challenges currently faced by the Colombian indigenous movement.

Key words: Latin America, Indigenous Movement, Coloniality, Decoloniality, Colombia.

Índice

1. Introducción	3
2. Objetivos	5
3. Metodología	6
4. Pueblos y movimientos indígenas en América Latina	11
4.1 Pueblos indígenas	
4.2 Dominación, colonialidad y decolonialidad	
4.3 Movimientos indígenas	
5. El movimiento indígena latinoamericano desde el siglo XX hasta la actualidad	24
5.1 El germen del movimiento indígena latinoamericano en perspectiva histórica	
5.2 El movimiento indígena latinoamericano en la era contemporánea	
6. El movimiento indígena en Colombia: orígenes y destino	47
6.1 Colombia en el siglo XX: constitución y consolidación del movimiento indígena	
6.2 El movimiento indígena en Colombia desde 1990 hasta la actualidad	
7. Conclusiones	64
8. Bibliografía	66

1. Introducción

Los movimientos indígenas constituyen una de las principales fuerzas de cambio social en América Latina. Desde las últimas décadas del siglo XX, con la globalización como escenario, los pueblos indígenas han constituido un movimiento indígena que se consolida en torno al eje de la identidad étnica como aglutinador de las demandas sociales, políticas, económicas, educativas, culturales, de salud y otras de estos pueblos (Bartolomé, 2002). El movimiento indígena latinoamericano vive un momento clave en la década de los años 90 del siglo XX que cambia el papel sociopolítico de los pueblos indígenas. Aunque son varios los factores que llevan a la eclosión del movimiento en ese momento, uno de los más importantes es la llegada de nuevos escenarios socio-políticos que favorecen la actividad organizativa indígena en el marco de la globalización (Martí i Puig, 2010) -como el paso a las democracias de muchos países latinoamericanos-, y la acción de agentes socio-políticos -como las organizaciones no gubernamentales, algunos sectores progresistas de la Iglesia Católica renovada y los antropólogos- que colaboran en la creación de plataformas transnacionales de apoyo y diálogo.

Además, en este contexto cristaliza un proceso de reconstrucción nacionalitaria (Bartolomé, 2002) y de estructuración organizativa (Revilla, 2005) por parte de los pueblos indígenas latinoamericanos, que los lleva a unirse en una lucha común y que encuentra su foco de protesta en el Quinto Centenario de la invasión española en 1992. A la toma de la iglesia de Santo Domingo de Quito (Barrera, 2001) reclamando autonomía y tierra en 1990, le siguen otras movilizaciones históricas como las marchas por el territorio y la dignidad en Bolivia ese mismo año (Torrico, 1992) y el levantamiento zapatista en Chiapas en 1994 (Bello, 2004), hitos que marcarían el transcurso de la década obligando a los gobiernos a reevaluar la fuerza de los movimientos indígenas y sentarse a dialogar. En este sentido, la eclosión de los movimientos indígenas en la década de los 90 es una respuesta al multiculturalismo neoliberal (Assies, 2005), modelo de gestión de la diversidad cultural predominante en la región, que reconoce los derechos de las minorías oprimidas a la vez que los gobiernos, cada vez más deslegitimados (Bartolomé, 2004), tratan de expropiar los territorios ancestrales

en pos del extractivismo capitalista (Comisión Nacional de Territorios Indígenas-CNTI Colombia, 2020; Bello, 2004).

Si bien el movimiento indígena en América Latina eclosiona en el siglo XX, su gestación tiene lugar en el siglo XV (Revilla, 2005), como respuesta a una situación de subyugación, explotación y desigualdad colonial que se tornó histórica a través de los siglos, ya que la primera colonización tuvo su fin con las independencias latinoamericanas del siglo XIX, pero la segunda radica en el patrón de la colonialidad del poder, ser y saber, que tiene continuidad hasta el día de hoy (Quijano, 2006). Por ello, el pensamiento decolonial propone la desarticulación de las jerarquías coloniales -que colocan a occidente y a lo occidental en el centro del poder, el saber y el ser- y empuja a los movimientos indígenas a la práctica la decolonialidad en su lucha. Con base en los pilares de la decolonialidad, la vida comunitaria, la organización política asamblearia, la propiedad comunal de las tierras y la convivencia armoniosa con la Tierra, examinaremos cómo el movimiento indígena latinoamericano plantea un paradigma hoy más necesario que nunca a consecuencia de las profundas crisis que vivimos, tanto climática como económica, social, cultural, etc. A ese efecto, presentaremos las reivindicaciones indígenas de los movimientos indígenas latinoamericanos y su actualidad.

Tras esta contextualización, presentaremos el tema que nos ocupa: examinaremos las particularidades del movimiento indígena en Colombia desde el siglo XX hasta el día de hoy. El caso de Colombia es muy especial: nos encontramos ante un país andino con una gran parte de población indígena y afrodescendiente (Bello, 2004); con más de cien pueblos indígenas con una población censada de 1.905.617 personas, aproximadamente un 4,4% de la población total que indica en el censo su pertenencia étnica (Departamento Administrativo Nacional de Estadística colombiano, DANE, 2019); con una historia de violencia permanente dentro de un sistema democrático poco usual en la región (Arboleda, 2014); y con un país que tiene destacados recursos naturales, gran parte de ellos concentrados en territorio amazónico, lo que hace a las poblaciones que lo habitan un blanco para las empresas. No solo esto, también el país lleva inmerso en un conflicto armado interno desde mediados de siglo XX con muchos participantes (ejército, paramilitares, guerrillas,

narcotraficantes, etc.) y los pueblos indígenas como sus mayores víctimas (Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Histórica de Reparación y Reconciliación-GMH, 2013). En consecuencia, este país, marcado por un conflicto interno devastador, acoge uno de los movimientos indígenas más combativos (Vasco, 2008), con importantes aparatos regionales de organización y lucha como los que encontramos en el Cauca (el pionero Consejo Regional Indígena del Cauca) o en Nariño, así como en las áreas amazónicas del país¹ (los departamentos de Amazonas, Caquetá, Guaviare, Guainía, Putumayo y Vaupés). Con aproximadamente un 10% de población indígena y afrodescendiente (DANE, 2019), los movimientos de lucha étnicos han tenido un papel decisivo en el proceso constitucional de 1991. Y continúan teniéndolo actualmente en su defensa del medio ambiente, sufriendo además las consecuencias más sangrientas, ya que cerca del 30% del territorio del país colombiano acoge parte de la selva amazónica (OPIAC, 2022).

En este sentido, exploraremos la posición de las instituciones colombianas respecto a los pueblos indígenas a principios del siglo XX, señalando algunos hitos importantes de violencia contra los mismos, y veremos las particularidades que hacen que el indigenismo irrumpa en Colombia en 1940 con un nivel moderado de éxito. Además, tratamos figuras importantes de la historia del movimiento colombiano como Quintín Lame o Lorenzo Muelas, líderes que marcan el desarrollo de las luchas indígenas, como precursor el primero, y como parlamentario el segundo.

Finalmente, presentaremos los principales retos a los que se enfrenta el movimiento indígena en Colombia hoy. Para presentar el panorama actual de los pueblos indígenas en Colombia, examinamos el papel de los principales agentes en este movimiento, organismos como la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana y el Consejo Regional Indígena del Cauca, así como la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación y los partidos políticos indígenas.

2. Objetivos

¹ En esta región destaca la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC, 1995), representante de los pueblos indígenas del territorio colombiano en la organización transnacional Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA, 1984).

Nuestra propuesta tiene como objetivo principal ofrecer un recorrido crítico con perspectiva histórica y antropológica del movimiento indígena colombiano, demarcando sus características, las circunstancias de su conformación, sus hitos y su papel actual en las luchas sociales y los retos a enfrentar en el siglo XXI. Para alcanzar este objetivo general se plantean varios objetivos específicos:

- 1) Analizar el contexto histórico, social, político y cultural latinoamericano, dentro del que se conforma el movimiento indígena colombiano.
- 2) Estudiar cómo se constituye y consolida el movimiento indígena en Colombia.
- 3) Examinar las características y los retos que enfrenta el movimiento indígena colombiano en la contemporaneidad.

3. Metodología

La metodología seguida para la realización del presente estudio es cualitativa y se ha basado exclusivamente en el análisis crítico de la producción bibliográfica especializada sobre el objeto de estudio. Para ello, hemos utilizado el método bibliográfico consistente en la recopilación, análisis, comparación y filtrado de información de libros, artículos, capítulos de libros, páginas web e informes institucionales relevantes para la investigación. A este efecto, examinamos cincuenta y una fuentes, a saber: once libros, veintiséis artículos, cuatro capítulos, cuatro informes institucionales y apuntes, y seis ítems de webgrafía (sitios web, documento en vídeo de Youtube, posts en blogs, etc.). A continuación, se detalla la producción bibliográfica analizada:

Libros
Barrera, A. (2001). <i>Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa</i> . Abya Yala.
Bello, A. (2004). <i>Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas</i> . Comisión Económica para América Latina (CEPAL, Naciones Unidas).
Favre, H. (1996). <i>El indigenismo</i> . Fondo de Cultura Económica.
Grupo de Memoria Histórica-GMH. (2013). <i>¡Basta ya! Colombia, memorias de guerra y dignidad: informe general</i> . Centro Nacional de Memoria Histórica.

Mignolo, W. (2007). <i>La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial</i> . Gedisa.
Redfield, R. (1941). <i>The folk culture of Yucatán</i> . The University of Chicago Press.
Ribeiro, D. (1985). <i>Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos</i> . Biblioteca Ayacucho.
Rodríguez-Cruz, M. (Ed.). (2021). <i>Los Pueblos Indígenas de Abya-Yala en el siglo XXI. Un análisis multidimensional</i> . Abya Yala.
Sarmiento, D.F. (1883). <i>Conflicto y armonías de las razas en América</i> . S. Ostwald.
Tylor, E. B. (1871). <i>Primitive Culture</i> . Cambridge University Press.
Warman, A. et al. (1970). <i>De eso que llaman antropología mexicana</i> . Editorial Nuestro Tiempo.

Artículos
Aguirre Rojas, C. A. (2020). Los movimientos indígenas de América Latina. <i>Cátedra</i> , 17, 182-199.
Arboleda Ramírez, P. B. (2014). Aproximación teórica al estudio de la violencia política en Colombia durante el siglo XX. <i>Academia & Derecho</i> , 8, 119-135. https://doi.org/10.18041/2215-8944/academia.8.2485 .
Assies, W. (2000). La situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas en el contexto latinoamericano. <i>Centro de estudios rurales, Programa de Pueblos Indígenas del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos</i> . (s.p.)
Assies, W. y Salman, T. (2005). Ethnicity and Politics in Bolivia. <i>Ethnopolitics</i> , 29, 269-297.
Bartolomé, M. A. (2002). Movimientos indios en América Latina: los nuevos procesos de construcción nacionalitaria. <i>Desacatos</i> , 10, 148-166.
Bartolomé, M. A. (2004). Encuentros con la Etnicidad. <i>Antropología Política y Relaciones Interétnicas. V Congreso Chileno de Antropología</i> , 1, 19-34.
Brokmann, C. (2013). Alfonso Caso, el indigenismo y la política cultural. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. Recuperado de repositorio.unam.mx/contenidos/5012060
Correa, F. & Acero, S. (Mayo de 2013). Proyecciones del Instituto Indigenista de Colombia en la División de Asuntos Indígenas. <i>En Baukara: Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina</i> , 195, 83-98.
Cuervo, B. (2016). La conquista y colonización española de América. <i>Historia digital</i> , 16 (28), 103-149.
Donoso-Miranda, P. (2014). Pensamiento decolonial en Walter Mignolo: América Latina: ¿transformación de la geopolítica del conocimiento?. <i>Temas de Nuestra América</i> , 30 (56), 45-56.
Giraldo, O. (2015). Agroextractivismo y acaparamiento de tierras en América Latina: una

lectura desde la ecología política. <i>Revista Mexicana de Sociología</i> , 77 (4), 637-662.
Gómez, C. (2021). Medio ambiente y ruralidad, efectos del extractivismo legal e ilegal en la región amazónica. <i>Universidad de los Andes</i> , 1-8.
González, G. (2008). Características de movimientos indígenas contemporáneos. <i>Asociación Latinoamericana de Sociología</i> , 28 (8), 1-8.
Jiménez, M. (2018). Iglesia pobre para los pobres. <i>Revista de Educación Religiosa</i> , 1 (1), 9-31. https://doi.org/10.38123/rer.v1i1.29
Mackenzie, S. & Brzia, D. (2022). NFTs: Digital things and their criminal lives. <i>Crime Media Culture</i> , 18 (4), 527-542.
Martí i Puig, S. (2010). The Emergence of Indigenous Movements in Latin America and Their Impact on the Latin American Political Scene: Interpretive Tools at the Local and Global Levels. <i>Latin American Perspectives</i> , 37 (6), 74-92. https://doi.org/10.1177/0094582X10382100 .
Perry, J. (2016). ¿Quedan indios en Colombia? El movimiento indigenista de 1940 a 1950. <i>Revista de Antropología Iberoamericana</i> , 11 (3), 363-380.
Quijano, A. (2006). El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina. <i>Argumentos</i> , 19 (50), 51-77.
Revilla, M. (2005). Propuesta para un análisis del movimiento indígena como movimiento social. <i>Política y Sociedad</i> , 42 (2), 49-62.
Rodríguez, A. (2003). Victoriano Lorenzo en la guerra de los mil días. <i>Tareas</i> , 114, 73-81.
Rodríguez, J. (2008). Los movimientos indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado. <i>Gazeta de Antropología</i> , 24 (37), 1-20.
Serna, M. (2011). Hispanismo, indigenismo y americanismo en la construcción de la unidad nacional y los discursos identitarios de Bolívar, Martí, Sarmiento y Rodó. <i>Philologia Hispalensis</i> , 25, 201-217. http://dx.doi.org/10.12795/PH.2011.v25.i01.12 .
Stavenhagen, R. (Agosto de 1997). Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina. <i>Revista de la CEPAL</i> , 62, 61-73.
Van Cott, D. L. (2001). Explaining Ethnic Autonomy Regimes in Latin America. <i>Studies in Comparative International Development</i> , 35 (4), 30-58. https://doi.org/10.1007/BF02732707 .
Vasco Uribe, L. G. (2008). Quintín Lame: Resistencia y liberación. <i>Tábula Rasa</i> , 9, 371-383.
Vreesse, S. (2020). Intervencionismo estadounidense en América Latina. <i>En América Latina 1918-1945 y la intervención de E.U.</i> Portal Académico del CCH, UNAM. https://portalacademico.cch.unam.mx/historiauniversal2/america-latina-1918-1945/intervencionismo-de-eu

Capítulos

Cardoso de Oliveira, R. (1990). La politización de la identidad y el movimiento indígena. En Alcina (Ed.), *Indianismo e indigenismo en América* (pp.145-161). Alianza Universidad Editorial.

Dávalos, P. (2005). Movimientos indígenas en América Latina: El derecho a la palabra. En Dávalos et al. (Ed.), <i>Pueblos indígenas, estado y democracia</i> (pp.17-33). CLACSO.
González, P. (2015). Colonialismo interno (una redefinición). En Semo et al. (Eds.), <i>Antología del pensamiento crítico mexicano contemporáneo</i> (pp. 409-434). CLACSO.
Quijano, A. (2011). “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. En <i>Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder</i> (pp. 847-859). CLACSO. https://doi.org/10.2307/j.ctv1gm019g .

Otras fuentes (informes, webgrafía, videos, etc.)
Cobo, J. (1987). <i>Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas</i> . Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, Naciones Unidas.
Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2019). <i>Población indígena de Colombia. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018</i> . https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf
Hawkins, J. (2022). NFTs, An Overblown Speculative Bubble Inflated by Pop Culture and Crypto Mania. <i>The Conversation</i> . https://theconversation.com/nfts-an-overblown-speculative-bubble-inflated-by-pop-culture-and-crypto-mania-174462
Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana. (29 de marzo de 2022). <i>Denuncia y solicitud de acción urgente por los homicidios que tuvieron lugar en el municipio de Puerto Leguizamo (Putumayo)</i> . https://opiac.org.co/noticias/paz-y-pueblos-indigenas/316-denuncia-y-solicitud-de-accion-urgente-de-la-opiac-por-los-homicidios-que-tuvieron-lugar-en-el-municipio-de-puerto-leguizamo-putumay
Organización Nacional Indígena de Colombia. (s.f.). https://www.onic.org.co/
Paz, A. J. (24 de enero de 2022). Defensores en Colombia: los asesinatos del niño indígena ambientalista en el Cauca y de la lideresa social en los llanos se suman a las primeras muertes del 2022. <i>Mongabay: Periodismo medioambiental independiente en Latinoamérica</i> . https://es.mongabay.com/2022/01/defensores-en-colombia-asesinatos-luz-marina-arteaga-y-breiner-cucuname/
Pineda, R. (s.f.). <i>Estado y pueblos indígenas en el siglo XIX. La política indigenista entre 1886 y 1991</i> . https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-146/estado-y-pueblos-indigenas-en-el-siglo-xix
Redacción CNTI (Comisión Nacional de Territorios Indígenas). (16 de septiembre de 2020). <i>Amazonía y pueblos indígenas: extractivismo, defensa del territorio y biodiversidad</i> . https://cntiindigena.org/amazonia-y-pueblos-indigenas-extractivismo-defensa-del-territorio-y-biodiversidad/
Rodríguez-Cruz, M. (2020). Apuntes de la asignatura de Etnología de América Latina (s.p.).

Universidad Nacional de Colombia. (2 de agosto de 2016). El Estado Colombiano del S. XX - Álvaro Tirado Mejía [vídeo]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=fYpGkF9buJA&ab_channel=UniversidadNacionaldeColombia%7C%40TelevisionUNAL

Para organizar las fuentes documentales, se ha llevado a cabo una clasificación según los contenidos de cada punto del trabajo por medio del software Zotero, programa de clasificación, sistematización, almacenaje, visualización y referencia de archivos académicos. Cada fuente es clasificada según si es utilizada para las categorías del marco teórico (pueblos indígenas, dominación, colonialidad/decolonialidad, etc.) para el contexto histórico de los movimientos indígenas en Latinoamérica y el movimiento indígena en Colombia, o para la actualidad de ambos. Además, dentro de esa primera clasificación, en los puntos sobre el siglo XX, se han clasificado también las fuentes según la etapa o el ítem que informan (por ejemplo, fuentes sobre el indigenismo clásico y fuentes sobre autogestión, fuentes sobre los años 1940 a 1950 en Colombia, fuentes sobre la Guerra Fría, etc.). Respecto al tipo de fuente, para el marco teórico y los apartados sobre la evolución de los movimientos durante el siglo XX se han utilizado principalmente libros y artículos. Además de estos, para el análisis de la parte contemporánea por su contenido y actualidad se han consultado además informes gubernamentales o institucionales recientes, así como portales web oficiales de varias organizaciones no gubernamentales y gubernamentales.

En este proceso ha habido algunas dificultades. Debido a la clasificación por materia y etapa histórica, algunas fuentes se han repetido en numerosas ocasiones al tratar muchos momentos e ítems distintos en un mismo texto, lo cual hace repetitivo el proceso de clasificación y comprobación de referencias al cabo del tiempo. Además, el elevado número de fuentes consultadas -debido a la amplitud de la materia del proyecto- ha dificultado el manejo de las mismas. En algunos casos, las fuentes consultadas omiten sus propias fuentes sobre datos clave, por lo que al ser difícilmente comprobables estos datos no han podido ser incluidos. En otras ocasiones, las referencias hechas por algunos autores en sus libros o artículos a otras obras han resultado erróneas o carentes de algunos datos, de modo que al intentar consultarlas para profundizar en algunos aspectos del texto principal ha resultado en una búsqueda fallida.

4. Pueblos y movimientos indígenas en América Latina

En esta sección analizaremos los conceptos teóricos que estructuran el análisis del objeto de estudio. Estos conceptos son: pueblos indígenas; dominación, colonialidad, decolonialidad; y movimientos indígenas.

4.1 Pueblos indígenas

Hay una gran cantidad de producción antropológica (y no antropológica) que trata de responder a la pregunta de qué es un pueblo indígena. El término “indígena”, cuyo significado es “originario de un lugar” (Bartolomé, 2004), fue empleado por los españoles para referirse a los habitantes originarios de los territorios colonizados, ya que Cristóbal Colón creía haber llegado a las Indias (por eso se denominó a esta zona Indias Occidentales, en oposición a las Orientales) (Cuervo, 2016). En el contexto particular de este trabajo, una definición breve sería: indígenas son aquellas personas pertenecientes a una etnia originaria de América Latina, y las comunidades indígenas son todos aquellos núcleos socioculturales-poblacionales de un pueblo indígena. Para los pueblos indígenas se utilizan también términos como pueblos originarios o nativos, y en América del Norte se utiliza el concepto de *first nations*², también en referencia a su carácter de pobladores originarios frente a la posterior colonización europea.

Es importante contextualizar primero la noción de indígena en el marco de la colonización y de la concepción que los colonos tenían sobre los llamados “indios” o “indígenas”. Encontramos en las crónicas de Indias que los colonos tratan inicialmente de decidir, en base a sus concepciones eurocéntricas, sobre lo que debe ser un ser humano y el grado óptimo de evolución³ que debe alcanzar, es decir, si se trata de “personas salvajes” o de “personas civilizadas”, o siquiera de personas. Estas categorías están cargadas de valores y estrategias, ya que hacer una valoración u otra supondrá la legitimación ideológica de la conquista y de los procesos de esclavitud y dominación que se sucederían. En un principio, los viajes de Colón tenían fines comerciales, si bien quedó patente que un

² En castellano: primeras naciones.

³ La idea de un continuum evolutivo en los pueblos desde el atraso hasta la civilización fue posteriormente desarrollada en la Antropología por evolucionistas unilineales como Edward Burnett Tylor con *Primitive Culture* en 1871.

asentamiento sería más provechoso para los fines de enriquecimiento económico de la Corona de Castilla, y un asentamiento permanente en régimen de superioridad requería procesos violentos de invasión, aculturación y esclavización. Así, se abre un debate social y teológico sobre si los indígenas son humanos iguales a los españoles con implicaciones paradójicas, ya que si son iguales significaría que pueden ser “civilizados” y asimilados, pero también que no se les puede esclavizar al ir contra los valores católicos. En cambio, si se considera que son salvajes inferiores o animales esto significa que nunca podrán ser civilizados, por lo que no está justificado el avasallamiento llevado a cabo contra estas poblaciones, ya que tal dominación se excusa en el objetivo evangelizador, de civilizarlos “por su propio bien”. Este debate fue constante y no se resolvió oficialmente hasta el siglo XVI, de modo que desde la invasión hubo distintas opiniones: por sus intereses de explotación y esclavitud, los colonos consideran a los indígenas salvajes inferiores y justifican así su dominación y su exterminio; por su parte, una corriente de misioneros y cronistas como los dominicos defienden su humanidad y sus derechos como seres humanos, ya que siendo personas no está justificada la crueldad de la dominación (Cuervo, 2016).

Por esta razón, el papel de los cronistas de Indias, en su gran mayoría frailes, teólogos y sacerdotes (entre ellos, Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas), fue indispensable para sancionar la estructura colonial que se iba a desarrollar desde un punto de vista teológico y social. Particularmente, Bartolomé de las Casas –que se convirtió en fraile ya allí- rechazó frontalmente el maltrato a los nativos. En su obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542), describiría los malos tratos de los colonos a las poblaciones nativas. Una vez reconocida la humanidad de los indígenas en el siglo XVI⁴ se trazan una serie de categorías en un sistema de castas en torno al mestizaje de la población nativa con los colonos, que fue relativamente frecuente desde el principio, entre otras razones, porque la invasión fue llevada a cabo primordialmente por hombres que iban sin familia o cuya familia estaba en Europa. Otro motivo sería la unión matrimonial como estrategia política de hijas

⁴ En el año 1537 fue promulgada por Pablo III la bula papal *Sublimis Deus*, que zanja el debate sobre la humanidad de los nativos, establece sus derechos como seres humanos y prohíbe su esclavitud sobre el papel.

de líderes indígenas con españoles, disfrutando así de un mejor estatus entre los suyos. Los hijos de padres españoles y madres indias serían criollos y, a pesar de que inicialmente la mayor parte de estas uniones eran extramatrimoniales, ilegítimas y los hijos bastardos, en la fuerte jerarquía social que se implantó en América, los criollos participaban también en la dominación como españoles nacidos en América, especialmente si eran acaudalados. Sin embargo, siempre estaban supeditados a los “españoles puros”, lo cual causaría importantes tensiones que tendrán su impacto en los procesos de independización, debido a que muchos líderes eran descendientes de criollos educados en Europa.

Así los indios serían los habitantes originarios de los territorios colonizados y su descendencia, siempre y cuando no se hubieran mezclado con europeos y afrodescendientes, en cuyo caso, se aplicarían términos distintos. Este es un primer enfoque centrado en la “pureza” de la descendencia que excluye a todas aquellas personas que tengan algún ancestro no indígena. Sin embargo, hay otros posicionamientos como el de antropólogos culturales como Alfonso Caso o Gonzalo Aguirre Beltrán que plantean que se trata más de una categorización cultural que racial, de forma que conservar el lenguaje, los modos de vida y demás rasgos culturales es un prerequisite para ser efectivamente indígena, y las comunidades indígenas serían todas aquellas que reprodujeran sus modos de vida originarios, sin necesidad del requisito más biologicista de “pureza ancestral”. Este segundo posicionamiento nos permite considerar como indígenas a un sector de población que no tiene por qué ser puramente descendiente de las comunidades indígenas originarias, pero que sí forma parte como sujeto de una comunidad que reproduce modos y saberes específicos indígenas.

Sobre el primer enfoque, de corte biologicista y centrado en la consideración de los indígenas puros como aquellos no mezclados con sujetos de otras etnias (blancas, mestizas, afrodescendientes), encontramos desde la Antropología que en un panorama tardocapitalista esta definición debe ser puesta en perspectiva dentro del mundo de la globalización; mientras que, entre los enfoques culturales, encontramos diversos posicionamientos unicausales. Una concepción no biologicista muy purista del término “indígena” es la del antropólogo Manuel Gamio (Warman et al., 1970), para quien los indígenas puros son solo aquellos

que viven al margen de las estructuras socioculturales, económicas, de filiación, etc. del sistema-mundo consiguiendo así mantener todos o la mayoría de sus rasgos culturales propios. Por su parte, Gonzalo Aguirre Beltrán señala que las comunidades indígenas presentan una alta fricción o resistencia a la integración (Warman et al., 1970), y otros autores como Robert Redfield (1951) señalan la inferioridad estructural o la desigualdad como características que definen al pueblo indígena. El problema de estos planteamientos es que reducen la definición de indígena a un solo factor, ya sea la genética, el estatus social, la posición económica, la existencia o inexistencia de conflicto con la cultura hegemónica, etc. Los análisis unicausales no responden satisfactoriamente a la complejidad de las realidades culturales que presentan los pueblos indígenas de América Latina.

En este sentido, una vez superados los enfoques unicausales por los cuales se asocia la condición de indígena al prerequisite de pureza genética o se atribuye a un solo factor cultural predominante, las teorías antropológicas postmodernas encuentran un consenso (Revilla, 2005) y proponen una aproximación holística y multidimensional sobre qué entraña la condición de indígena. José Martínez Cobo, relator especial de las Naciones Unidas en materia de pueblos indígenas, propone que los pueblos indígenas son aquellos que:

“...teniendo una continuidad histórica con las sociedades (...) precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblos, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sistemas legales. Esa continuidad histórica puede consistir en la continuación durante un período prolongado que llegue hasta el presente, de uno o más de los siguientes factores: a) ocupación de las tierras ancestrales o al menos de parte de ellas; b) ascendencia común con los ocupantes originales de esas tierras; c) cultura en general, o en ciertas manifestaciones específicas (tales como religión, vida bajo un sistema tribal, pertenencia a una comunidad indígena, trajes, medios de vida, estilo de vida,

etc.); d) idioma (ya se utilice como lengua única, como lengua materna, como medio habitual de comunicación en el hogar o en la familia o como lengua principal, preferida, habitual, general, o normal); e) residencia en ciertas partes del país o en ciertas regiones del mundo; f) otros factores pertinentes". (Cobo, 1987: 30-31).

Por lo tanto, encontramos aquí varios elementos importantes: autoidentificación y diferenciación, minoría social, territorios ancestrales, preservación del legado cultural y continuidad en el tiempo y el territorio, ascendencia, lenguaje, estilo de vida, vestimenta... Así, podríamos concluir que los pueblos indígenas son aquellos que se reconocen como tales entre sí, así como frente y desde el exterior; buscan conservar (o incluso recuperar) sus propios rasgos y modos de vida e identidad en sus territorios ancestrales; tienen una fuerte vinculación con la tierra y confieren un sentido de sacralidad a la Naturaleza; y, estructuralmente, por la intersección de los ejes de poder de clase y étnico, están situados en desigualdad frente al resto de la población nacional en los estados en los que habitan, enfrentando discriminación económica, legislativa, lingüística, cultural, social, laboral, educativa, etc. Las comunidades indígenas son unidades sociales, económicas, políticas y culturales establecidas en un territorio. En una región de un país puede haber distintas comunidades indígenas de distintos pueblos, así como hay pueblos indígenas que constan de comunidades en varias áreas, especialmente aquellos pueblos muy numerosos.

4.2. Dominación, colonialidad, decolonialidad

En el siglo XV, la invasión y posterior dominación colonial que se desarrolla tras la conquista supone un antes y un después en la historia del continente americano.

Desde un enfoque multifactorial, esta dominación tuvo efectos en todos los ámbitos de vida de los pueblos originarios: se impuso un sistema de esclavitud y servidumbre (por ejemplo, las encomiendas⁵), un sistema de lógicas de

⁵ La encomienda fue un sistema de explotación agrícola y de servidumbre impuesto a las comunidades indígenas a partir de la invasión española según el cual se premiaba a algunos colonos por su servicio a la Corona. Estos se convertían en encomenderos y se asignaba a su cargo a un número de indígenas en un territorio que, además de trabajar la tierra encomendada, debía pagar un tributo periódico de la producción (Cuervo, 2016).

pensamiento occidental con eje en la religiosidad católica (el papel de la Iglesia fue imprescindible en el establecimiento de un orden moralmente sancionador en forma de evangelización), se dio una represión de los modos propios de organización social (sistemas filiales, de sexo-género, roles, lenguas, etc.), se implantó un sistema de derecho que reprimía las formas consuetudinarias y de costumbres nativas... Se produjo además un expolio de recursos de todo tipo (metales, cosechas, productos de artesanía, etc.) y la destrucción de patrimonio material e inmaterial. También hubo una pérdida inconmensurable de vidas humanas, debido a la violencia a la que se sometió a las poblaciones nativas (enfermedades, las condiciones de vida y trabajo, trasvases poblacionales...).

Todos estos elementos constituyen la dominación colonial, que hoy se ha redefinido bajo nuevas formas y significados y sigue afectando a los pueblos indígenas en América Latina (Rodríguez-Cruz, 2021). Miguel Alberto Bartolomé entiende la dominación colonial española como un hecho social total, apoyado en la interpretación de Georges Balandier sobre el concepto de Marcel Mauss. Balandier acuña el término de situación colonial (Balandier, 1951), según el cual la colonización influye como hecho social total en todos los aspectos de los pueblos colonizados, por lo que no es posible estudiar estos pueblos obviando el sistema colonial (Bartolomé, 2004). Lo anterior, porque la dominación no solo implica una jerarquización de las relaciones entre culturas, sino que también abarca todos los ámbitos de la existencia de los pueblos indígenas. Pero, además, explica el antropólogo, esta dominación tiene una continuidad histórica en el colonialismo interno (González, 1964; Stavenhagen, 1997): la dominación colonial ejercida antes por potencias imperialistas se convierte ahora en la dominación neocolonial ejercida por parte de los poderes nacionales y sociales hegemónicos de los estados-nacionales latinoamericanos. Así, Bartolomé (2004) explica que los sistemas interétnicos de dominación no solo ejercen explotación económica y violencia simbólica y material contra las poblaciones indígenas, sino que también crean una forma de exclusión político-social que ha llevado a que, en el neocolonialismo de los estados formados después de los procesos de independencia en América Latina, los indígenas sigan conformando una categoría inferior de ciudadanía.

Hay que tener en cuenta que los territorios colonizados siguieron unos procesos de independencia (Bartolomé, 2004) y de configuración de sus propios estados con fundamento en los estados burgueses europeos y sus valores (Quijano, 2006), ya que las élites que encabezaron estos procesos estaban formadas, como indicamos anteriormente, por hombres, en su mayor parte criollos educados a la forma europea (o directamente en Europa), lo que significa que aspiraban a crear naciones con los ideales burgueses reflejados en sus constituciones y cartas de derechos. Es este el caso, entre otros, de Francisco de Miranda, Antonio Nariño, José de San Martín, Simón Bolívar o Francisco de Paula Santander (Quijano, 2006), muchos de los cuales eran terratenientes y militares. Por lo tanto, como Quijano (1991) explica, la formación de la identidad nacional en estos procesos está supeditada a lo que el autor acuña como colonialidad del poder, que es un patrón de dominación desarrollado a raíz de la colonización española. Este patrón establece una estructura de poder eurocéntrica, blanca y burguesa que asegura la dominación colonial europea por medio de los constructos de “raza” y “racismo” (Quijano, 1991). Dice el autor que este patrón de poder colonial, reproducido y reformulado en la dominación neocolonial, se compone de cuatro elementos: la racialización de las relaciones colonos-colonizados; la imposición de una estructura que aúna todas las formas desarrolladas anteriormente de dominación mediante el trabajo (esclavitud, producción mercantil, capital, servidumbre...); el eurocentrismo como sistema productivo-reproductivo que controla el conocimiento y la subjetividad; y el nuevo sistema de control encarnado en un estado que ostenta el poder coercitivo y del cual las minorías étnicas no forman parte (Quijano, 2006: 57).

Una vez definida la colonialidad del poder, consideramos apropiado para este trabajo realizar una aproximación a otras caras del fenómeno de la colonialidad, esto es, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser, términos acuñados por Mignolo (2007). La colonialidad del saber, dice la filósofa Paz Valentina Donoso-Miranda (2014) para explicar el concepto de Mignolo, es la “geopolítica del conocimiento que instituye y hace prevalecer la visión del mundo del dominador” (Donoso-Miranda, 2014: 54). En otras palabras, la colonialidad del saber es el sistema que pone en el centro la producción de saberes y conocimientos desarrollados por Europa, los erige como modelo de referencia de

toda la producción epistemológica para los pueblos dominados, y proporciona así las orientaciones sobre qué conocimiento es efectivamente conocimiento y cuál no. Por medio de la colonialidad del saber, se impone a los colonizados no solo qué pensamiento es el válido, sino qué autores son imprescindibles y qué voces son prescindibles, qué teorías merece la pena desarrollar y cuáles no interesan, qué instituciones o qué modelo de instituciones pueden producir sabiduría, en definitiva, de qué forma debemos conceptualizar epistemológicamente nuestro mundo. Y esto nos lleva ineludiblemente a la colonialidad del ser.

La colonialidad del ser es un concepto que ha servido, junto a los otros dos, como pilar fundamental en la articulación del pensamiento decolonial, que explicaremos próximamente. Esta acepción se refiere al fenómeno que lleva aparejado la colonialidad del poder en el campo de la subjetividad, según el cual los pueblos dominados y colonizados se ven obligados a autodefinirse y autoidentificarse (tanto individual como comunitariamente) en términos de los colonizadores y en relación a ellos, como unos actores secundarios, y esto conforma su ser, además de incluir el aspecto más material del sometimiento violento del ser como individuo oprimido (Quijano, 2006; Mignolo, 2007). Como dice Nelson Maldonado-Torres (2003), la colonialidad del ser se refiere al efecto de los procesos coloniales en la “experiencia vivida”, especialmente respecto al lenguaje, ya que, citando al mismo Mignolo, si “(...) los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser” (Mignolo, 2007: 669). Es decir, la colonialidad del poder impone un marco epistemológico de producción de conocimientos en la colonialidad del saber, y esto en el plano de la subjetividad brinda las herramientas, siendo indispensable el lenguaje, para la conformación de una colonialidad del ser. Sin embargo, no debemos considerar esta una relación puramente causa-efecto, ya que los tres aspectos están imbricados de forma inequívoca en el ejercicio de la colonialidad, y ayudan a realizarse entre ellos en la formación de un sistema de dominación integral.

En conclusión, si bien el colonialismo como régimen político acabó gracias a los procesos de independencia, la colonialidad (del ser, del poder y del saber) quedó imbricada en las estructuras de poder de las jóvenes repúblicas latinoamericanas,

reproduciéndose a través de nuevos sistemas y, por ende, manteniendo la subalternidad de los pueblos sujetos al criterio de raza impuesto por el colonialismo, como los pueblos indígenas o los afrodescendientes. La dominación sobre los indígenas no acaba cuando se conforman unos estados cuyo sentido de identidad nacional se basa en presupuestos blancos y burgueses que los excluyen. Más aún, estos estados fuerzan aún más a los indígenas a la exclusión y la otredad cuando les obligan a reconocerse, antes que como indígenas, como mestizos nacionales (mexicanos, ecuatorianos, argentinos, colombianos, etc.), lo que está relacionado con las estrategias nacionales de asimilación de los pueblos indígenas a la cultura hegemónica, como veremos en el apartado siguiente.

Frente a la colonialidad, Mignolo (2007) plantea la idea de la decolonialidad y el pensamiento decolonial. Sobre el pensamiento decolonial podemos decir que es el aquel marco de pensamiento y de actuación que se formula como crítica y propuesta de desarticulación de la colonialidad (en todos los ámbitos que comentamos antes, del poder, del saber y del ser), resituando los territorios considerados por el colonialismo como “periféricos” en el centro (Donoso-Miranda, 2014). Mignolo (en Donoso-Miranda, 2014) sostiene que hay dos momentos de descolonización: el primero es la descolonización propiamente dicha de los territorios por parte de las potencias imperialistas, proceso por tanto incompleto, ya que se reduce a la situación jurídica de los estados. El segundo momento de descolonización sí sería el proceso que conocemos como decolonial, aún en marcha, de desarticulación de todas las relaciones y estructuras jerárquicas establecidas por occidente en el patrón de poder colonial. La decolonialidad propone, por lo tanto, cuestionar, reevaluar y resignificar todos aquellos conceptos, categorías, modelos de relaciones y demás manifestaciones enraizadas en la colonialidad, plantear nuevos focos de saberes y relaciones, nuevas formas de interacción, nuevos lenguajes. Es por eso que se propone desde el marco de la decolonialidad establecer cambios, como popularizar el término de *Abya Yala* para referirse a América Latina, nombre considerado el más antiguo que designa territorios americanos y utilizado originalmente por los indígenas kuna de Panamá y Colombia para referirse a sus territorios ancestrales.

4.3. Movimientos indígenas

Comenzaremos definiendo qué son los movimientos indígenas y qué les caracteriza y diferencia de otros movimientos socio-políticos. Los movimientos indígenas son aquellos constituidos por los pueblos originarios con la identidad étnica como piedra angular, y cuyo objetivo es reivindicar sus derechos en las esferas local, regional, nacional e internacional (Bartolomé, 2002). El antropólogo Miguel Alberto Bartolomé define los movimientos indígenas como:

“(…) procesos de construcción nacionalitaria, entendidos como la búsqueda por constituir sujetos colectivos que apelan a una identidad social compartida, basada en una tradición cultural propia o apropiada, y que pretenden relacionarse en términos igualitarios con los otros conjuntos culturales que forman parte de un mismo estado” (Bartolomé, 2002: 151).

Además, Bartolomé señala como característica compartida por todos los pueblos indígenas latinoamericanos, el hecho de ser sociedades sin estado. Es decir, sociedades que quedaron dentro de las lindes territoriales de los estados-naciones modernos durante su proceso de constitución, y que tienen como objetivo la asimilación de estos pueblos para el control de sus territorios (Bartolomé, 2004). Pero la “construcción nacionalitaria”, señala Bartolomé, no consiste en el nacionalismo ideológico, sino en la existencia de una nación cultural indígena dentro de un estado fundado en unión a una idea específica de nación que no representa a los pueblos originarios. En este sentido señala Pablo Dávalos que los movimientos indígenas se plantean en oposición a la exclusión silenciosa y la violencia continua que llevan a cabo los estados contra los pueblos indígenas (Dávalos, 2005). Dávalos también señala, en consonancia con la aspiración al logro de unas relaciones interétnicas igualitarias de las que habla Bartolomé, que el objetivo de los movimientos indígenas no es el rechazo de la modernidad, sino el diálogo entre la racionalidad estatal y los saberes indígenas, y la reivindicación del sujeto comunitario en los mismos términos que el sujeto individual (Dávalos, 2005: 23).

La reivindicación del sujeto comunitario es muy importante, ya que refleja un importante eje de los pueblos indígenas, que es la concepción de la comunidad como entidad superior al individuo. Sobre el sujeto comunitario, señala además

la socióloga Gabriela González que esta racionalidad alternativa, nóstrica, confiere un rasgo que diferencia a los movimientos indígenas de otros, que es la organización horizontal de los mismos (González, 2009). En la definición de Bartolomé encontramos las dos características principales que identifica también González (ídem.) en los movimientos indígenas: la posición identitaria como construcción diferencial; y las demandas ante el estado con el fin de modificar diversos presupuestos burgueses y capitalistas, como serían la mencionada reivindicación de la racionalidad nóstrica, o la exigencia de reconocimiento de los líderes indígenas tradicionales. A estas añade el carácter democrático de las reivindicaciones indígenas en el sentido de que tales reivindicaciones parten de un sector de la población marginado por el estado que aspira a una representación igualitaria. Por su parte, la socióloga Marisa Revilla también señala en los movimientos indígenas una base de solidaridad de grupo que los diferencia de otros movimientos (Revilla, 2005).

Cabe asimismo considerar, como señala Rodríguez (2008), que los movimientos indígenas suelen traspasar las fronteras territoriales, ya que es común que no se correspondan con las fronteras étnicas. Añade este autor que las aspiraciones del movimiento indígena son transversales en su impacto, ya que se centran en el respeto y protección del medio ambiente y en los derechos humanos, de modo que no afectan solo a los indígenas sino que son objetivos compartidos con otros colectivos, favoreciendo la intersección con organizaciones como las medioambientales (ídem.).

Otra característica señalada por Rodríguez (2008) es que los pueblos indígenas no suelen por lo general buscar la independencia o la secesión (como sí lo hacen otros movimientos étnicos), pero los poderes de los estados-nacionales sí los perciben como separatistas porque suponen una amenaza específica a los proyectos nacionales en tres sentidos. Primero, porque las lógicas socioculturales indígenas, en sus reivindicaciones, son contrarias y críticas con el capitalismo y con los relatos históricos que los estados imponen para fundamentar su existencia como nación. Segundo, porque la demanda de autonomía es en relación a los territorios históricamente apropiados en la construcción de dichos proyectos estatales, lo cual tiene principalmente dos consecuencias: por un lado, que la concesión de autonomía implicaría una

renuncia estatal al poder sobre tales territorios ancestrales y, por otro lado, que dicha concesión supondría la puesta en duda de la autoridad del estado y la admisión simbólica de haber cometido (y estar cometiendo) tales estrategias neocoloniales de expolio. Y, por último, la defensa de los indígenas de actividades tradicionales y costumbres propias choca con aquellas actividades e intereses que los estados suelen priorizar en un sistema mercantil capitalista: los territorios expropiados a los indígenas suelen constar de muchos recursos naturales importantes como el petróleo o la madera, de modo que los estados son reacios a renunciar a estas regiones por motivos comerciales.

Todas estas características y especificidades del movimiento indígena nos llevan a la conclusión de que, sin ser implícitamente antisistema en su esencia, sí es un movimiento que va contra *este* sistema global vigente, un sistema mercantil, capitalista, colonialista, occidentalizante e individualista que contradice los preceptos de las existencias indígenas.

En consecuencia, podemos afirmar que los movimientos indígenas han sido y son una parte fundamental del proyecto decolonial, es más, son decolonialidad en sí mismos. Consideramos que la lucha indígena es necesariamente antisistema, anticapitalista y anticolonial: no es posible concebir un sistema político, jurídico, cultural, económico o social que sea neocolonial, esto es, producto del patrón de poder establecido con la colonización, y a su vez respetuoso con las comunidades indígenas, ya que sus propios fundamentos van en pos de la continuidad de la dominación sobre los indígenas. No es posible la existencia de un estado decolonial que respete los derechos de los indígenas, mientras los relega a la marginalidad, expropia sus tierras, entierra su historia y desecha sus saberes; mientras no haya trabajos dignos para los indígenas, no se reconozcan sus lenguas, no se valoren, compartan y reproduzcan sus conocimientos en modelos de enseñanza verdaderamente interculturales y no se dejen de expoliar sus vestigios patrimoniales y de extraer los recursos vinculados a su existencia, por poner algunos ejemplos.

Como se analizará de manera más pormenorizada en el siguiente acápite, a partir de las décadas de los 60 y los 70 del siglo XIX, los pueblos indígenas latinoamericanos inician su actividad organizativa y empiezan a constituirse

movimientos indígenas en toda la región. En cada país en el que emerge, el movimiento indígena comienza sus reivindicaciones organizadas conformando una identidad de resistencia que le caracterizará (Rodríguez-Cruz, 2020): los pueblos indígenas exigen el respeto a sus tierras y a su autodeterminación, rechazan los modelos asimilacionistas de integración y promulgan las nociones del Buen Vivir frente a las lógicas capitalistas de posesión, acumulación, el yo frente al nosotros, etc. El Buen Vivir o Vivir Bien (*Sumak Kawsay* en kichwa o *Suma Qamaña* en aymara), es un concepto que contiene el cuerpo de principios, ideales y prácticas que vertebran las existencias indígenas en relación consigo, con los demás y con la Naturaleza, y que se plantea hoy en día como alternativa a la crisis sistémica que vivimos. De este concepto diría Aníbal Quijano lo siguiente:

“El “Bien Vivir” como expresión de las poblaciones indígenas de América Latina configura una alternativa de vida social que sólo puede ser realizada como la Des/Colonialidad del Poder” (Quijano, 2011: 847).

Especialmente relevantes son la visión que se tiene de la Naturaleza, la idea de una existencia basada en la armonía permanente con la tierra, y la concepción comunitaria, autogestionada y “nóstrica” de las relaciones humanas, en contraste con los valores individualistas, jerarquizantes y liberales del capitalismo, así como sus lógicas extractivistas y destructivas con respecto al medio ambiente como mercancía traficable y explotable (Comisión Nacional de Territorios Indígenas de Colombia, 2020).

Debido al pilar fundamental de la Naturaleza, son los líderes ambientalistas indígenas y no los europeos la punta de lanza de los movimientos de protección de la naturaleza, quienes se ponen en peligro enfrentándose no solo a las empresas, sino a los grupos armados, a los ejércitos y a los propios gobiernos nacionales, y por lo tanto son los más afectados: son perseguidos, vulnerados, secuestrados y asesinados. Señalan medios como el periódico en línea *Mongabay* (2022), dedicado a documentar el ambientalismo indígena latinoamericano, que solo en los primeros veinte días del año 2022 ya se declararon 9 asesinatos de indígenas por este motivo en Colombia, uno de los países más afectados por los conflictos ambientales.

Como movimientos sociales, los movimientos indígenas son heterogéneos; aunque las luchas indígenas siempre han mantenido demandas históricas vinculadas a la tierra, el territorio, la educación y el autogobierno, también se han adscrito a diferentes signos políticos o se han dividido en movimientos más pequeños según el objetivo de lucha a priorizar (medioambiente, identidad étnica, etc.). Es por estas razones que hablamos del movimiento indígena en un sentido histórico dialéctico de lucha indígena contra intereses externos, pero también de movimientos indígenas en plural para explicitar la multitud de manifestaciones que la experiencia indígena tiene, rechazando su homogeneización desde fuera en una mirada externa y eurocéntrica, así como romantizada y reduccionista. Desde nuestro punto de vista, y en coherencia con nuestra aspiración descolonizadora del conocimiento, generalizar e ignorar las disensiones, los debates internos, los conflictos y la multidimensionalidad de las luchas indígenas sería de nuevo privar a los pueblos originarios de agencia como sujetos socio-políticos complejos y en constante cambio, como se reconoce la agencia de otros sujetos y movimientos socio-políticos europeos y estadounidenses, como el obrerismo o el feminismo.

Además, desde una perspectiva interseccional, las experiencias indígenas están atravesadas, claro, por la colonialidad, pero esta colonialidad se encuentra imbricada con multitud de factores como la etnia, la clase socio-económica, el género o la edad, y esta imbricación tiene su expresión en la identidad y en las pretensiones e intereses de los sujetos, que actuarán en consecuencia uniéndose en torno a focos concretos de lucha. Ejemplo de lo anterior podrían ser las importantísimas asociaciones de mujeres indígenas que se crearon durante el conflicto armado interno de Guatemala (al igual que en otros países).

5. El movimiento indígena latinoamericano. Desde el siglo XX hasta la actualidad

5.1. El germen del movimiento indígena latinoamericano en perspectiva histórica

A finales del siglo XIX, las colonias americanas inician un proceso revolucionario que buscará y logrará su independencia de la corona española. Sin embargo, en la transición de la colonia a la constitución de las nuevas y

jóvenes repúblicas latinoamericanas, tanto las poblaciones indígenas como afrodescendientes continuarán siendo objeto del colonialismo, que pasará a ser interno (Casanova, 2015). El colonialismo interno, explica Pablo González Casanova, actúa a todos los niveles; económico, político, social y cultural, y significa una forma de neocolonialismo intranacional por parte de la sociedad nacional hegemónica contra los pueblos indígenas, que pasan de ser sometidos por los antiguos colonizadores a ser sometidos por el nuevo estado-nación.

La creación de estados-naciones postcoloniales -y a su vez neocoloniales-, supone un problema de base que alimentará la conformación y posterior consolidación de movimientos indígenas organizados, ya que los pueblos indígenas siguen siendo oprimidos y minorizados, pero bajo nuevas banderas y élites nacionales. El antropólogo Aníbal Quijano señala que, desde los inicios, la cuestión de la exclusión indígena del proyecto nacional, con su consecuente inestabilidad social y política, sería tratada como el “problema indígena”, aún sin resolver en la actualidad:

“(…) con el “problema indígena” se constituyó el nudo histórico específico, no desatado hasta hoy, que ata el movimiento histórico de América Latina: el desencuentro entre nación, identidad y democracia” (Quijano, 2006: 59).

Según Quijano (2006), la solución del llamado problema indígena necesariamente pasa por la descolonización radical del patrón de poder sobre el que se construyó el colonialismo. Esto significa la demolición de las estructuras de poder existentes en pos de una verdadera nación democrática, cosa que las minorías hegemónicas no quieren permitir. Quijano señala que en los siglos XIX y XX los dirigentes políticos llevan a cabo dos estrategias principales para tratar el llamado “problema indígena”, basándose en la cantidad de población nativa presente en cada una de las repúblicas latinoamericanas. Así, por un lado, en territorios con un número significativamente bajo de población indígena, como Uruguay o Argentina, se prioriza la exterminación de las poblaciones nativas; mientras que en territorios con un elevado de población indígena y una dilatada historia de colonización -como México, Centroamérica o los Andes- se favorece la asimilación cultural. Se puede decir que es este último el caso de Colombia.

En contraposición, el antropólogo Darcy Ribeiro introduce matices respecto a la composición étnica en América en su obra *Las Américas y la civilización* (Ribeiro, 1985). Para Ribeiro, puede hablarse de pueblos trasplantados: población eminentemente blanca y eurodescendiente (aunque en realidad la población afrodescendiente también pertenecería a esta categoría, al conservar sus raíces e identidad); pueblos testigos: población mayoritariamente indígena; y pueblos nuevos: originados del encuentro entre la población europea y la negra que llega mediante el comercio de esclavos, como es el caso de Brasil, Cuba o Colombia, resultante en el mestizaje demográfico. Pensamos que la categorización de Quijano es más correcta a efectos de definir las estrategias de borrado de lo indígena puestas en práctica para la construcción de una idea de nación (asimilación y exterminio), pues la de Ribeiro se centra en agrupar en categorías demasiado amplias a países con circunstancias muy diferentes basándose en el criterio del mestizaje poblacional más que en los procesos históricos de formación de los estados-naciones.

Señala la académica Mercedes Serna (2011), analizando la construcción del americanismo y el indigenismo en las naciones postcoloniales, que, si bien los líderes revolucionarios se caracterizaban como liberales, eran conservadores en su visión de lo que debían ser las nuevas naciones que estaban ideando y creando, y en ese sentido encontramos las posturas mencionadas del exterminio y el asimilacionismo. En el caso de Simón Bolívar o José de San Martín, como promulgadores del proyecto panamericano, la Patria Grande o la Gran Colombia serían identidades que se encuentra por encima del ser blanco o indígena, si bien el modelo es blanco (asimilación). En el caso de Domingo Faustino Sarmiento, en cambio, aunque toma inspiración de Bolívar, su proyecto defiende que las indígenas son “razas” inferiores que empeoran las posibilidades y frenan el progreso de la nueva nación argentina, proponiendo el modelo anglosajón para salvaguardar los intereses de la patria y de América del Sur (exclusión en reservas y exterminio), frente al modelo español, signo para este pensador del atraso más absoluto. Sostiene Sarmiento que dicho atraso se origina con la Inquisición española, debido a la incapacidad española para instaurar la democracia, y que se profundiza y perpetúa cuando los españoles en América deciden admitir a las poblaciones indígenas y mezclarse con estas, a diferencia

de lo que hicieron los anglosajones (Sarmiento, 2001). Esta polarización ideológica, explica Serna (2011), la reproduce José Enrique Rodó y la intenta desmontar José Martí, cuyo pensamiento plasmado en la literatura es imprescindible en la fundación de Latinoamérica. Es importante tener en cuenta que la construcción de los proyectos nacionales viene acompañada de unos discursos y narrativas que se crean al respecto de estos sucesos históricos, y es también por ello que estas figuras mencionadas tuvieron tal impacto en la formación de los nuevos estados.

Una importante herramienta a este efecto sería la institucionalización de la educación en las escuelas. Podemos leer esto como una muestra de colonialidad del saber, ya que se fuerza un modelo eminentemente eurocéntrico de educación formal sobre las poblaciones indígenas. De este modo, se establece la potestad del estado y sus organismos sobre las competencias educativas en la población. La idea detrás de este plan es educar a las poblaciones originarias en unos valores concretos a efectos de que sientan la “nueva patria” como propia, valiéndose de organismos, herramientas y mecanismos estatales como entidades educativas y docentes, centros designados y planes escolares.

En el mismo sentido, la Antropología ha sido históricamente otra herramienta imprescindible a la hora de entender las realidades culturales y darles unos significados ideológicos y políticos. Es por esto que se ha acusado a este campo y a sus teóricos de cómplices en muchos sucesos históricos, bien como participantes activos o bien como espectadores pretendidamente neutrales.

Si bien los procesos de independencia y formación de los estados son dispares en cuanto a su cronología, etapas y procesos, podemos decir que en su mayor parte estos estados entran en el siglo XX tratando de cohesionar sus poblaciones, debido a varios problemas. Algunos de los acontecimientos más importantes que marcarán las primeras décadas del siglo XX serán la dependencia económica de potencias extranjeras, las luchas entre liberales y conservadores, los golpes de estado y la injerencia de Estados Unidos en los gobiernos. Como hemos mencionado antes, los nuevos gobernantes rechazan el imperialismo hispano pero tratan de fijarse en otros países como Francia o Estados Unidos, y esto implica también que para cubrir el vacío económico provocado por la

independencia de la Corona española se recurra a la financiación por parte de estos países. En pocas décadas, esto llevará a una situación en la que estos agentes externos pueden controlar las políticas, las tierras, los recursos naturales y la mano de obra latinoamericanas. De ahí que, especialmente Estados Unidos, consiga el monopolio en muchos sectores, acapare un importantísimo peso político e influya prácticamente durante todo el siglo en los gobiernos y conflictos sociales y políticos de la región, instigando o provocando incluso muchos de los sucesos violentos en pos de la defensa de sus intereses comerciales, en ámbitos tan variados como el petróleo, el maíz, los transportes, los textiles, la fruta, la minería, etc.

En este contexto se desarrollan importantes huelgas y revueltas obreristas y campesinas con importantes contingentes de población indígena, debido a que, como hemos comentado, particularmente los pueblos indígenas se encontraban a la cola de los derechos y en la marginalidad respecto a pobreza, salarios, condiciones laborales, etc. En México tiene lugar una revolución en 1910 contra el dictador Porfirio Díaz, tras la que seguirá una ola de contrarrevoluciones, levantamientos y conflictos civiles que ejemplifican la inestabilidad de la que hablamos, y que definirá el gran peso del campesinado como motor de cambio social y político en el continente (Stavenhagen, 1997). Uno de los mayores referentes de este movimiento social será el revolucionario Emiliano Zapata, que defendió firmemente la propiedad comunitaria de la tierra y los derechos de los pueblos indígenas sobre los latifundios apropiados por los terratenientes mexicanos, y que fue asesinado por ello en 1919. La figura de Zapata inspirará importantes movimientos de lucha como el zapatismo, el movimiento campesino que lleva su nombre, y más tarde organizaciones indígenas como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que veremos más adelante y que será fundamental en las luchas indígenas de los años 80 y 90 y en la actualidad.

La colonialidad del poder-ser-saber (Quijano, 2006) se verá materializada en las siguientes décadas, a través de políticas y corrientes de pensamiento como el indigenismo, y en esto México también fue pionero y paradigmático. Según Álvaro Bello (2004), el indigenismo es una corriente de pensamiento (pero también literaria, artística y política) que experimenta su máximo desarrollo entre los años cuarenta y sesenta del siglo XX, que trasciende lo intelectual para

pasar a lo político, lo económico y lo social, y que aboga esencialmente por la integración de los indígenas sin forzar la asimilación, es decir, respetando sus particularidades culturales desde unas bases de respeto y protección de la diversidad. Señala Bello (2004: 62), que esta corriente descansa en una coyuntura histórica de políticas desarrollistas con las que los estados buscan transformar las comunidades indígenas para “modernizarlas” (en un sentido paternalista civilizatorio), siendo el indigenismo una estrategia para llevarlo a cabo. Henri Favre, por su parte, propone en su obra *L'indigénisme*⁶ (1996), que el indigenismo es, esencialmente, una corriente de opinión que consiste en la protección y defensa de los indígenas por parte de personas no indígenas, de modo que tiene continuidad desde la colonización, cuando los primeros autores de las colonias comenzaron a abogar por los derechos de las poblaciones nativas. Además, para Favre esta corriente trata de calmar el sentimiento de culpa desde los inicios de la colonización:

“El indigenismo arrastra la mala conciencia que los conquistadores europeos, los colonos criollos y los mestizos sienten frente a los indios, sin lograr tranquilizarla” (Favre, 1996: 6).

A mediados del siglo XIX, esta corriente se convierte en un movimiento que busca tratar el problema nacional que hemos mencionado ya como “problema indio” (Quijano, 2006). Además, Favre identifica la homogeneización nacional como fin último del indigenismo, a través de la creación de estrategias para “reabsorber la otredad india en la trama de la nacionalidad” y “asentar la identidad nacional sobre la base de la indianidad” (Favre, 1996: 8). Por tanto, el indigenismo es un planteamiento que consolida las jerarquías neocoloniales, impone un modelo de “desarrollo” capitalista, y trata de erradicar las diferencias culturales de los pueblos originarios para conseguir su asimilación, desde una perspectiva de superioridad paternalista. Todo ello además sin la participación de los propios indígenas más que como receptores pasivos e involuntarios de su propia asimilación cultural y en detrimento de su identidad, ya que, para los indigenistas, la “indianidad” (Favre, 1996) es la causa de las desigualdades que sufren las comunidades indígenas.

⁶ En castellano: El indigenismo.

Así, como hemos comentado, los proyectos nacionales descansaban en la premisa de que todos los habitantes de un territorio, sea cual fuere su etnia, eran antes ciudadanos de la nación y, después, indígenas o no. Esto se suma a una exaltación, siguiendo los tintes románticos de la ideología de los libertadores, de aquellas culturas “pasadas” y “comunes” de las que se considera que procede el espíritu de la nación. Esto tiene varias consecuencias (Quijano, 2006): al representar a estos pueblos como origen del pasado común de todos los ciudadanos nacionales -sean indígenas o no-, una de las consecuencias es la desactivación de la potencialidad identitaria indígena a la hora de reivindicar derechos propios, lo que retrasaría la formación de movimientos de lucha indígena; y otra consecuencia será el extrañamiento de los pueblos indígenas respecto a sus propias culturas, apropiadas, exotizadas e idealizadas por los gobiernos (Favre, 1996), siguiendo cánones eurocéntricos, lo que implica una desposesión simbólica que tiene un fuerte impacto en la autoidentificación de los indígenas. Además, esta perspectiva se ocupó de rescatar el glorioso pasado indígena de las grandes civilizaciones pre-colombinas para construir el origen de la nación mexicana, mientras que invisibilizaba la realidad de los indígenas de la época, sometidos a la pobreza, la exclusión y la marginalidad. Sin embargo, como sabemos, es difícil encontrar absolutos en la historia, por lo que no podemos olvidar que es cierto también que el indigenismo aporta importantes avances a la vida y la consideración social de las culturas originarias, avances que vamos a ver en este apartado.

La Antropología Social y Cultural, como disciplina científica, comienza a desarrollarse en Europa y Estados Unidos en esta época, entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. El concepto de cultura, las diferencias culturales, la otredad o alteridad se terminarán constituyendo como sus principales objetos de estudio, en un primer momento, en sociedades exóticas y lejanas, por lo que América Latina era un terreno fértil para el desarrollo de las prácticas etnográficas y la demostración de las teorías de las primeras corrientes antropológicas, como el evolucionismo, el difusionismo o el funcionalismo (cuyos precursores son, respectivamente, Lewis Henry Morgan, Fritz Graebner y Bronislaw Malinowski). Como se puede esperar de una ciencia nacida en un contexto de auge colonial, las mismas bases de este campo de conocimiento son

sumamente colonialistas, siendo la alteridad un ejemplo paradigmático de colonialidad del ser y del saber: para empezar, se entiende a las culturas “otras” como culturas diferentes e inferiores a la hegemónica occidental, poniendo como listón de normalidad y superioridad a Occidente. Pero, además, se traza la dirección unilateral de las dinámicas epistemológicas sujeto-objeto: se señala Occidente, sus teóricos y sus culturas como sujetos que estudian, emiten teorías, producen conocimientos y observan, y a las culturas colonizadas como objetos de estudio, extraños, pasivos y ajenos a la producción de conocimientos. Esto pasará a definir las prácticas antropológicas durante muchas décadas, derivando en numerosos casos en prácticas imperialistas violentas y absolutamente contrarias a los derechos humanos.

En las primeras décadas del siglo XX, mientras los pueblos de las *first nations* norteamericanas son convertidos en objeto de estudio de la Antropología anglosajona, los pueblos originarios de América Central y del Sur se convierten en lo propio para los teóricos anglosajones e hispanos. Sin embargo, la Antropología no se concreta como disciplina específicamente desde, en y sobre América Latina hasta los años 40. Esto se explica por la coyuntura histórica de conflictos bélicos: es especialmente la 2ª Guerra Mundial el suceso que redirige el foco de la ciencia antropológica hacia la unificación de las naciones por medio de la intervención estatal y la integración, bebiendo así del pensamiento de las figuras libertarias que intentaron lo propio durante las revoluciones de independencia, como hemos visto.

Es también en el primer tercio de siglo, especialmente ente 1910 y 1930, cuando se desarrollan en Latinoamérica innumerables conflictos vinculados a o provocados por Estados Unidos en la defensa de sus intereses económicos (Vresse, 2020). Al estar estos conflictos vinculados a importantes empresas de fruta y otros productos relacionados, se les ha denominado históricamente “guerras bananeras”, siendo la empresa más relevante en estos acontecimientos la *United Fruit Company*, protagonista de conflictos en Guatemala, Costa Rica, Cuba o Colombia. Este último país sufrió sin ir más lejos la llamada “masacre de las bananeras”, en la que murieron miles de trabajadores por protestar por sus condiciones de vida, suceso trágico que comentaremos en el punto central de este escrito. Son estos conflictos especialmente los que llevan a que durante

estas décadas la lucha indígena se confunde con la lucha campesina: la tierra es el factor principal de discordia, su propiedad y su explotación, y los habitantes indígenas de los países mencionados formaron un importante contingente de trabajadores en tanto que se les “permitía” mantener sus núcleos poblacionales, ahora en “propiedad” de las compañías, a cambio de trabajo y un salario irrisorio. Asimismo, la adquisición de dichas compañías de terrenos para el establecimiento de sus plantaciones expulsaba a los indígenas de sus territorios ancestrales, por lo que además de una explotación económica-laboral, también encontramos importantes desplazamientos poblacionales y desposesión de recursos tradicionalmente integrados en las existencias indígenas.

En el campo de la Antropología, estos hechos tendrán claramente un impacto en las tendencias de la disciplina en los años 40 y su problema para reconocer las limitaciones de enfoques que buscan integrar a la población indígena tratando de erradicar sus especificidades para facilitar su integración en la sociedad nacional. Como hemos señalado, se trataba de unificar las poblaciones de los estados, y en el ámbito que nos compete esto se manifiesta en la Antropología Aplicada y el indigenismo. El indigenismo tendrá una enorme relevancia en materia académica, pero también especialmente en las políticas gubernamentales que se llevarán a cabo durante las siguientes décadas, entrando en crisis alrededor de los años 70. Desde los años 40, el indigenismo como corriente de pensamiento se encargaría de implementar políticas estatales en las poblaciones indígenas con idea de acelerar su “modernización” sirviéndose de profesionales afines como antropólogos, por medio de lo que conocemos como Antropología Aplicada. Si bien hoy desde la disciplina entendemos estas aproximaciones a las diferencias culturales como paternalistas y etnocéntricas, en esta época la Antropología tiene un importante papel de intermediaria entre los poderes que buscaban la aculturación total de los indígenas y las propias comunidades. Como explica Aníbal Quijano, estas estrategias tenían desde sus inicios una lógica colonialista:

“Ya que no era posible “ablandarlos” a todos en términos raciales, a pesar de la intensa práctica de “mestizaje” que cubre la historia de las razas en América Latina, se concluyó que, en todo caso, era viable y tenía sentido

“europeizarlos” subjetivamente, culturalmente si se quiere” (Quijano, 2006: 62).

Es así como en este periodo se celebran las primeras convenciones indigenistas, como el Primer Congreso Indigenista Interamericano (CII) en 1940 en Pátzcuaro (México), y se comienzan a crear instituciones estatales indigenistas, como el pionero Instituto Nacional Indigenista mexicano en 1948 (INI) (Bello, 2004). Asimismo, en esta etapa encontramos los trabajos de importantes antropólogos indigenistas como Manuel Gamio, Alfonso Caso o Gonzalo Aguirre Beltrán, quienes tratarán durante décadas de dirigir el cambio en las poblaciones indígenas, desde su punto de vista rechazando el modelo colonial y promoviendo el respeto a la integridad de estas comunidades (si bien como hemos tratado ya, esto es problemático partiendo de las premisas neocoloniales de asimilación y modernización). Se crean asimismo centros de coordinación en México y bases de acción en Ecuador y Bolivia (por medio de la llamada Misión Andina, formada por diversos organismos), e institutos indigenistas en varios países, aunque es cierto que aquellos con menos medios harían uso de otras organizaciones -como la Organización Internacional del Trabajo, (OIT)- para coordinar las políticas estatales, focalizadas especialmente en ámbitos como la educación, la salud y las comunicaciones (Favre, 1996). Es conveniente en este sentido señalar que el indigenismo tuvo distintos niveles de éxito e implantación en los distintos estados latinoamericanos.

Ya en los años 60, con el declive del indigenismo, se extienden las críticas por parte de antropólogos y otros científicos sociales a esta corriente por paternalista y neocolonial, aunque los expertos indigenistas seguirían defendiendo que las políticas llevadas a cabo ayudaron a mejorar la calidad de vida de las comunidades indígenas. Señala Favre (1996) que, en materia jurídica, el indigenismo consigue igualar formalmente los derechos de los indígenas, pero como contrapeso no les otorga suficiente cobertura en base a sus especificidades, ni alcanza a llevar esta igualdad exclusivamente formal y teórica a toda la población indígena. Debido a sus aspiraciones colonialistas de asimilación cultural, el indigenismo falla en reconocer una igualdad real a los indígenas, ya que la asimilación implica perder importantes rasgos culturales como las lenguas propias en favor del castellano por medio del sistema educativo. Por otro lado,

en el aspecto educativo se reconoce que los indigenistas abogaron desde el inicio por la educación gratuita y universal, según el indigenismo como vía emancipadora, que ayudaría a las comunidades indígenas a reivindicar sus derechos “en el mismo terreno” y con las “mismas armas” que el sistema nacional hegemónico. En consecuencia, durante esta etapa se coordinan diversas misiones de alfabetización con idea de codificar y transcribir las lenguas propias para luego poder enseñar el castellano, quedando en un bilingüismo transitorio que busca más la aculturación que la cooficialidad lingüística. En resumen, si bien los indigenistas parten de una supuesta solidaridad para justificar su intromisión e imposición sobre los pueblos indígenas, lo cierto es que no se trata de solidaridad sino de dominación neocolonial por medio de la aculturación asimilacionista.

Un apunte muy importante que se hace también es el reduccionismo unicausal de los planteamientos indigenistas ya que, si la comunidad indígena es la causante de su marginación por su “atraso”, y la solución de este problema es fomentar el cambio de estas comunidades, se están obviando los condicionantes externos de esta situación de desigualdad, aquellos enraizados en el sistema nacional capitalista y etnocéntrico, que son precisamente las estructuras neocoloniales que perpetúan la inferioridad de condiciones de las comunidades indígenas. Además, señala Álvaro Bello (2004), el indigenismo estatal falló al identificar al sujeto indígena con el sujeto campesino, equiparando realidades que, si bien se entrelazan, no son iguales.

Otra razón a la que Favre (1996) achaca el fracaso del indigenismo es la ruptura entre los objetivos de los funcionarios indigenistas y los de los estados: entre los años 30 y los 70, los estados llevan a cabo una serie de reformas económicas y agrarias destinadas a abaratar costes y a generar más beneficios, causando un mayor empobrecimiento de los campesinos indígenas, ya que las inversiones destinadas a las políticas indigenistas fueron destinadas a la tecnología agrícola, pero nunca llegará a las manos de los propios cultivadores a pequeña escala, cada vez más incapaces de competir con medianos y grandes agricultores. Este es uno de los elementos, coinciden autores como Álvaro Bello (2004) y Miguel Alberto Bartolomé (2002), que explican el éxodo que las comunidades indígenas llevarían a cabo hacia las ciudades en las siguientes décadas, que cristalizaría en

la eclosión sin precedentes de los movimientos indígenas latinoamericanos. Por su parte, Quijano (2006) califica estos procesos de inestabilidad y cambios como el fin del “Estado Oligárquico” e identifica esta coyuntura de industrialización, urbanización y fin de la servidumbre tradicional como el elemento que precipita la definición de la identidad indígena como proyecto político.

Señala Bello (2004) que estos factores impulsaron la toma de conciencia del movimiento indígena y su implicación y participación en las esferas políticas. Asimismo, indica que proyectos que fueron concebidos con el fin de asimilar a los pueblos indígenas, como la alfabetización y la educación bilingüe o los propios profesionales instruidos, se convirtieron en pilares del movimiento indígena. Por su parte, Bartolomé (2002) identifica también el desarrollismo como detonante de las primeras luchas organizadas de resistencia indígena en la Amazonía contra la invasión de territorios tropicales por colonos y empresas extractivistas.

Todos estos condicionantes de la situación neocolonial de los pueblos indígenas, como vemos, crean un clima político, social y económico en el que confluyen los ingredientes para la formación definitiva de los movimientos indígenas. El desarrollismo ha acrecentado las desigualdades étnicas, forzando a gran parte de la población indígena a migrar desde sus comunidades rurales a los centros de poder, las urbes; por medio de los proyectos indigenistas, los indígenas han encontrado en las organizaciones estatales herramientas y vínculos para producir sus propios líderes y defender sus propias reivindicaciones (Rodríguez, 2008); las diversas organizaciones creadas funcionan como vías comunicativas entre comunidades que previamente podían no estar relacionadas, y surge una conciencia de lucha común pan-indígena que tiene eco en toda la región latinoamericana. Así, se evidencia finalmente la diferencia de problemáticas y de objetivos entre los movimientos obreros y campesinos, por un lado, y el indígena, por otro, que necesita poner de relieve sus desigualdades específicas asentadas en el patrón de poder neocolonial para combatirlas. En palabras de Miguel Alberto Bartolomé:

“En muy poco tiempo, lo que a partir de la década de 1960 se había inicialmente manifestado como la movilización circunscripta de algunos

grupos étnicos en diferentes países, pasó a constituirse en un proceso continental influido y condicionado por los distintos contextos regionales, pero cada vez más vinculado entre sí; una de cuyas características generalizables radica en el rechazo de que las identidades étnicas nativas sean absorbidas por las identidades alternativas propuestas por los estados” (2002: 155).

A la vez que esto pasa en las comunidades indígenas, la Antropología latinoamericana vive una ruptura entre los indigenistas tradicionales y aquellos que reniegan de esa herencia y defienden planteamientos más radicales que favorecen un modelo de autogestión. A partir de los años 60 estallan importantes movimientos sociales como el movimiento estudiantil mexicano contra el autoritarismo y la violencia estatal en 1968, que engloba no solo a estudiantes sino también a profesores, obreros, campesinos, etc. Esta inestabilidad se daría en todo el mundo, a consecuencia de la Guerra Fría, el liberalismo, las dictaduras y los largos conflictos armados internos imperantes en múltiples países. Vemos, en todo el mundo, la difusión de los movimientos feministas, antirracistas, pacifistas, ambientalistas, etc. que son críticos con los valores del sistema global y pretenden su modificación, si no su erradicación.

Por tanto, en los círculos académicos también se plantea una reevaluación del recorrido histórico de la Antropología y una redirección de la disciplina, y una nueva corriente de antropólogos comienza a trabajar tratando de plasmar su descontento con el indigenismo clásico. Una obra clave en este proceso es *De eso que llaman antropología mexicana*, publicada en 1970 con la firma de algunos autores representantes de la nueva antropología: Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Enrique Valencia y Arturo Warman. En esta obra, los autores hacen una reflexión crítica acerca de la Antropología y su papel como herramienta colonialista al servicio de los estados, y proponen nuevas rutas de acción en lo que llaman Antropología crítica, que dotaría a los pueblos indígenas de las herramientas para, por sí mismos, reclamar y conseguir sus derechos. En esta publicación, Nolasco diría lo siguiente:

“La antropología aplicada –indigenismo- ha sido siempre una antropología colonialista, destinada al conocimiento –y en consecuencia al uso- del dominado. (...) Por supuesto que no se han dado a conocer tales estudios entre

los indígenas mismos; se considera que eso no es necesario o que supuestamente no están en condiciones de entender tales estudios” (Warman et al., 1970: 70).

Señala Álvaro Bello que este nuevo indigenismo, que en la proyección inicial de los autores mencionados era participativo primero y de autogestión después, se convirtió en una nueva estrategia de los estados para encauzar la conflictividad social en la que estaban participando los grupos indígenas entre los años 70 y 80. Los mismos antropólogos pasaron a dirigir proyectos estatales que aspiraron a la igualdad de derechos indígenas a través de iniciativas como el bilingüismo y propusieron conceptos como los de autonomía y territorialidad (Bello, 2004), que siguen siendo utilizados por las organizaciones indígenas actualmente. Sin embargo, esta forma de indigenismo también tuvo sus limitaciones, y esto tuvo su reflejo en el indiscutible protagonismo político y social de los movimientos indígenas desde la década de 1990 (Aguirre, 2020; Rodríguez, 2008). Algunas limitaciones son la dificultad para atajar el indigenismo clásico que ya se encontraba institucionalizado y el colaboracionismo con los gobiernos en fines que no necesariamente beneficiaban a las comunidades indígenas. En este sentido señala además Aníbal Quijano un problema de base:

“La colonialidad de semejante idea [el indigenismo] es, sin embargo, patente, pues se funda en la imposibilidad de admitir, de imaginar siquiera, la posibilidad de una descolonización de las relaciones entre lo indio y lo europeo” (Quijano, 2006: 61).

Con la crisis de las democracias latinoamericanas en estas décadas llega también la crisis de las últimas políticas de apoyo a las comunidades indígenas (Bello, 2004). En primer lugar, el problema de la propiedad de la tierra no había sido resuelto con las diversas reformas agrarias acometidas por parte de los estados. Por otro lado, las políticas desarrollistas y el consiguiente éxodo poblacional acentuaron las diferencias y la marginación económica y social. Además, los desplazamientos introdujeron un importante componente simbólico: el desarraigo de las comunidades indígenas, tanto de sus territorios sagrados como de sus propios miembros. En este sentido, señala Bello que la identidad indígena

se reconfigura como pieza clave de las demandas, cuando anteriormente estas habían sido subsumidas bajo el signo de las “luchas campesinas”.

A efectos de comprender en el aspecto sociopolítico el proceso de construcción del movimiento indígena latinoamericano a fines del siglo XX, consideramos muy esclarecedor el análisis que realiza Salvador Martí i Puig (2010) sobre las circunstancias del surgimiento del movimiento indígena, identificando varios factores que explican el impulso que tomaron los movimientos indígenas en relativamente pocos años, y de forma global (Martí i Puig, 2010). Martí i Puig señala que en este periodo se da un proceso de reconfiguración en los estados latinoamericanos, en parte por la globalización, que causa un desplazamiento del poder del estado en distintas direcciones: hacia arriba, a las organizaciones y empresas internacionales; hacia abajo, a los gobiernos locales y las regiones; y hacia fuera, a organizaciones no gubernamentales (Martí i Puig, 2010: 76). Así, ciertos actores resultan beneficiados por esta coyuntura, actores que están interesados en el apoyo a las comunidades indígenas: las iglesias, las ONGs transnacionales y los antropólogos.

En el caso de las iglesias, tanto católicas como protestantes, encontramos importantes iniciativas originadas o promovidas por varias órdenes religiosas, como el primer congreso indígena en Chiapas en 1974 (Martí i Puig, 2010) o la creación de la confederación *Ecuador Runakunapak Rikcharimui*⁷ conocida como ECUARUNARI (Bello, 2004), la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador de la región Sierra. Martí i Puig indica que otra importante organización promovida por misioneros es el Conselho Indigenista Missionario fundado en 1971 en Brasil para luchar por los pueblos de la cuenca amazónica. Asimismo señala la Conferencia de obispos latinoamericanos en Medellín (Colombia) en 1968 como la reunión que sentó las bases de la emergente Teoría de la Liberación, corriente cristiana conocida como la “iglesia de los pobres”⁸ que consiguió importantes mejoras en la vida de los pueblos y movimientos indígenas latinoamericanos.

⁷ En castellano: Despertar de los Indios del Ecuador.

⁸ Esta postura eclesial, rechazada en sus inicios por la Iglesia Católica por su corte socialista, ha sido traída de vuelta recientemente a los discursos y prácticas de la Iglesia Católica por el papa Francisco,

Respecto a los antropólogos, se dan dos elementos que definen su importancia como mediadores: la redirección del indigenismo clásico a una antropología crítica, como comentamos anteriormente, puesta ahora al servicio de las comunidades indígenas para su autogestión; y la privatización de servicios que antes proveía el estado (como los centros de coordinación de los años 50 comentados anteriormente), por lo que se abre un vacío que utilizan las redes de comunidades indígenas para convertirse en sus propias coordinadoras con la ayuda de las redes sociales y de recursos materiales proporcionadas por los antropólogos y organizaciones no gubernamentales. Por su parte, las organizaciones no gubernamentales, el tercer agente identificado por Martí i Puig, proporcionan unas plataformas en las que confluyen activistas y líderes indígenas de todo el mundo. En estos espacios compartidos, se produjo la puesta en común de las problemáticas que viven los distintos pueblos, y la consecuente toma de conciencia de unos objetivos y problemas comunes que llevaron finalmente a la definición de luchas conjuntas (Martí i Puig, 2010: 79).

La consecuencia de esto es que el movimiento indígena latinoamericano toma fuerza y se organiza antes en la escena internacional que en la nacional, debido a que sus aliados son externos (ya que los agentes nacionales son reacios a permitirles entrar en las instituciones gubernamentales) y a que, señala Martí i Puig, la inexistencia o directamente rechazo de un potencial sentimiento nacional por parte de los pueblos indígenas creó una complicidad transnacional (Stavenhagen, 1988, en Martí i Puig, 2010).

Marisa Revilla (2005) aporta, apoyándose en el pensamiento de Roberto Cardoso de Oliveira (1990), un enfoque en clave de ruptura sociocultural: se produce en estos años una resignificación del concepto de indígena, de la misma identidad, que distingue este periodo de despertar indígena de otros. Así, mientras los levantamientos anteriores habían sido de pueblos concretos, estos engloban distintas etnias bajo la nueva identificación de “lo indígena” (Revilla, 2005: 52), y es este hecho crucial el que permite la materialización de las desigualdades compartidas en unas luchas compartidas.

cuyas propuestas beben de la Teoría de la Liberación: “Iglesia de todos, pero particularmente de los pobres” (Jiménez, 2018).

En conclusión, las condiciones económicas, sociales, políticas y culturales que entrañan la llegada de la globalización propiciaron la reconstrucción de la identidad indígena y la creación de fuertes redes de interacción transnacional y lucha conjunta entre los años setenta y los ochenta, en base a la agencia que los pueblos indígenas ya poseían. Y esta coyuntura llevará, por un lado, a que los pueblos indígenas consigan tener voz propia en las esferas internacionales para transmitir sus demandas y, por otro, que se cree un debate público a raíz de una nueva sensación de urgencia y una reevaluación de la legitimidad de sus exigencias en la población internacional, lo que acabará en el estallido de importantes acciones colectivas que forzarán a los gobiernos nacionales de Latinoamérica a transigir, como veremos en el apartado que sigue.

A modo de ejemplo, señalaremos algunas confederaciones creadas en este proceso de transición a un nuevo panorama de agencia política de los movimientos indígenas. En 1980, se funda en Ecuador la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENAIE), formada por comunidades *shuar*, *achuar* y *kichwa* (Bello, 2004), que en 1986 se uniría a la ECUARUNARI en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la cual más tarde coordinaría el levantamiento de 1990. En 1982, se forma en Bolivia la Confederación Indígena del Oriente Boliviano, y en 1988 se crea la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (Revilla, 2005).

5.2. El movimiento indígena latinoamericano en la era contemporánea

Como hemos visto, durante el transcurso de los años ochenta del siglo XX confluyen en América una serie de circunstancias que llevarán a la eclosión definitiva de los movimientos indígenas en la década siguiente. Por ello, situamos en 1990 el inicio de la etapa contemporánea del proceso histórico del movimiento indígena latinoamericano, década muy prolífica para los movimientos indígenas en la región y durante la que cambiará la posición de las organizaciones indígenas ante los gobiernos.

Mientras los condicionantes ya expuestos son factores que se entrelazan para provocar la reformulación del movimiento indígena latinoamericano, hay un hecho histórico que actuará como detonante coyuntural de los levantamientos

indígenas en base a dicha reformulación: el quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón y su tripulación a América en 1492 (Revilla, 2005); el mal llamado “descubrimiento” que a día de hoy sigue siendo el “día de la hispanidad” en España, no sin polémica. Este centenario, que sería celebrado el 12 de octubre de 1992, lleva a las distintas organizaciones indígenas a coordinarse para una respuesta de oposición. El primer levantamiento indígena que marcaría la tendencia de los siguientes años tuvo lugar el 3 de junio de 1990 en Ecuador. El movimiento indígena del *Inti Raymi* logró la ocupación de uno de los lugares más significativos de la capital: la iglesia de Santo Domingo de Quito. Así lo narra Augusto Barrera (2001):

“A partir del 3 de junio y durante 9 días, miles de indígenas ocuparon las principales carreteras de la Sierra ecuatoriana y protagonizaron concentraciones en las capitales provinciales. (...) 10.000 indígenas marcharon a Ambato, 20.000 a Latacunga y más de 30.000 a Riobamba en esa semana. En cada centro poblado importante ocurrían una suerte de “juicios públicos”. (...) Simultáneamente, varias comitivas llegaban a Quito y la ocupación de la iglesia de Santo Domingo se consolidaba, pese al cordón policial, como el lugar de demostraciones de afecto y solidaridad con la causa india por parte de organizaciones de pobladores, mujeres y cristianos. La adopción de una huelga de hambre de los ocupantes ocurrida el 3 de junio, radicalizaba más el enfrentamiento y presionaba al gobierno para abrir el diálogo” (Barrera, 2001: 114).

Este levantamiento tuvo un importantísimo valor histórico, ya que demostró que el movimiento indígena, en el caso ecuatoriano coordinado por CONAIE y la Coordinadora de conflictos agrarios (Barrera, 2001), y apoyado por las masas populares, poseía una nueva fuerza capaz de obligar a los gobiernos a sentarse a escuchar sus demandas, y de constituirse definitivamente como agente político en Latinoamérica. Así, vemos cómo las diversas movilizaciones indígenas a finales del siglo XX ponen en entredicho los poderes estatales en la esfera nacional y el sistema capitalista neocolonial a nivel internacional.

Otro importante acontecimiento fue el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas (México) el uno de enero de 1994, en

protesta contra el acuerdo comercial entre México, Estados Unidos y Canadá, que despojaba a las comunidades indígenas de sus territorios. Destaca Salvador Martí i Puig (2010) los discursos del Subcomandante Insurgente Marcos, participante del levantamiento y pensador revolucionario del EZLN, como hito del movimiento mexicano, ya que reitera que la lucha indígena y zapatista no es solo por y para los indígenas, sino para todas las minorías sociales y sectores olvidados de la población.

Explica Revilla (2005) que las organizaciones de los movimientos indígenas en este periodo constan de varias características particulares. En primer lugar, se da una paradoja en los movimientos indígenas y es que, para conseguir el reconocimiento de los indígenas como sujetos específicos por su identidad, deben organizarse y movilizarse siguiendo patrones de acción occidentales, y es así como el eje de asociación por etnias específicas deja paso al de la identificación pan-indígena en las organizaciones, llegando incluso hasta la constitución de partidos políticos (la Alianza Social Indígena y el Movimiento de Autoridades Indígenas en Colombia en 1991, el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País en Ecuador en 1995 y el Movimiento Indígena Pachakutik en Bolivia en 2000, etc.). Otro nuevo rasgo del movimiento indígena latinoamericano es que, al conseguir por fin un espacio propio en los centros de poder sin depender de agentes externos, puede crear estrategias y planes a largo plazo y presentar reivindicaciones estructuradas con una proyección de futuro. Lo anterior, porque el movimiento indígena en América Latina ya no depende de la voluntad política, social y económica de antropólogos, gobiernos, iglesias, etc., sino que tiene autonomía propia. Además, el desplazamiento de las organizaciones a las capitales desemboca en un mayor impacto y visibilidad pública, en coherencia con la radicación del poder político y social en los núcleos urbanos.

Por otro lado, en los años setenta surgen importantes figuras que darán lugar a lo que Revilla llama “liderazgos propios” (2005: 59), que son aquellos que consiguen moverse en esferas interétnicas más amplias liderando a distintos

pueblos, a diferencia de los liderazgos más tradicionales⁹, que se centraban en sus propios grupos. A partir de la década de los 90, las demandas y reivindicaciones de los pueblos indígenas empezarán a ser representadas por estos liderazgos propios, alguno de los cuales llegarán a insertarse en las estructuras políticas del estado, como es el caso de Felipe Quispe o Evo Morales (quien llegará a ser presidente de Bolivia en 2006). Bartolomé (2004) subraya que el liderazgo colectivo también es una importante característica de los pueblos y movimientos indígenas en América Latina, ya que, a diferencia de los sistemas occidentales, el líder no detenta el poder de los miembros de un colectivo, sino que debe obedecer al poder comunal. Se subvierte así la dirección del poder si comparamos una democracia representativa occidental con una asamblea comunitaria indígena, que emite los mandatos que el líder debe representar y canalizar.

Respecto a la relación con los estados, Bartolomé reitera que los pueblos indígenas no buscan construir un estado propio, sino obtener agencia como sujeto político dentro del estado-nación (Bartolomé, 2002), como bien han venido demostrando movimientos indígenas como el de Bolivia, Colombia, Ecuador y México, por señalar algunos ejemplos. Esto marca una importante diferencia con otros movimientos étnicos de lucha que sí aspiran a la creación o recuperación de un estado-nación propio (varios autores señalan los casos de los vascos o los palestinos). Además, añade Bartolomé (2002) que la aspiración de los movimientos indígenas en Latinoamérica no es solo la de tener la mayor representación posible, sino también el establecimiento de una colaboración consistente y continua entre etnias con el objetivo de aumentar su poder político y su fuerza negociadora contra los estados neocoloniales.

A efectos de explicar el papel de la globalización en la reconfiguración de las identidades indígenas a la entrada del nuevo siglo, Bartolomé destaca en 2004 cuatro efectos de la globalización que, llevados a 2022, nos ayudarán a comprender el panorama actual de los movimientos indígenas. Encontramos primero lo que Bartolomé denomina “globalización comunicativa” (Bartolomé

⁹ Respecto a los líderes tradicionales señala Roberto Cardoso de Oliveira (1990) que, en vez de estancarse, se renuevan aceptando los nuevos rumbos en un compromiso con la organización política, motivados por la fraternidad indígena.

2004: 25), que significa que los acontecimientos que ocurren a niveles locales tienen una reverberación en otras partes del mundo, lo cual además introduce nuevas plataformas de reflexión sobre aquellos colectivos con los que no se tienen relación cercana geográficamente. Si esta forma de globalización ya era notada por Bartolomé en 2004, hoy en 2022, con una significativa expansión de los recursos tecnológicos comunicativos, podemos hablar de un panorama de conexión inmediata y constante entre las distintas regiones del planeta, y de una importante democratización del acceso a las redes sociales cibernéticas, lo cual facilita más que nunca la interacción transnacional.

Otro aspecto es el aumento de la fricción intercultural resultado tanto de la mencionada globalización comunicativa como de los crecientes flujos migratorios, ya que las diferencias étnicas se hacen evidentes en los escenarios compartidos, que resaltan los contrastes culturales (Bartolomé, 2004). En consecuencia, un mayor número de desplazamientos migratorios implicarán un mayor grado de interacción social y cultural. Respecto al turismo, la tendencia desde principios de siglo ha continuado siendo a la mayor globalización de los movimientos turísticos

Bartolomé señala como tercer factor de la globalización con impacto en los movimientos indígenas el carácter jerárquico de los movimientos económicos globalizados. Como consecuencia, la dependencia de los estados dominados se acentúa profundizando las desigualdades entre estados dominadores y estados dominados (Bartolomé, 2004), y dentro de cada estado aumenta la vulnerabilidad económicas de los sectores de población sometidos, como es el caso de los pueblos indígenas. Este factor también es señalado por Martí i Puig como “erosión de la soberanía a consecuencia de la globalización” (2010: 77), refiriéndose a la pérdida de poder de los gobiernos sobre sus propias políticas al entrar en juego agentes externos (como podrían ser tratados de comercio como el Tratado de Libre Comercio (TLC) México-Estados Unidos-Canadá¹⁰, uniones de estados con organismos vinculantes o empresas transnacionales).

¹⁰ El Ejército Zapatista de Liberación Nacional proclamó su existencia simbólicamente el mismo día que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio, protestando contra las medidas neoliberales del gobierno mexicano en detrimento de la población (Dávalos, 2005).

El último aspecto identificado por Bartolomé es el proceso neoliberal tardocapitalista, por el cual los estados latinoamericanos dejan de proveer y garantizar servicios a los ciudadanos, especialmente a los más vulnerables. Esta desprotección por parte de la hegemonía estatal promueve, involuntariamente, el aumento de la desafección indígena por la identidad nacional, al encontrar un estado que se “desentiende” de los problemas sociales y culturales.

Por otra parte, consideramos relevante hacer un apunte a raíz del análisis realizado por Martí i Puig (2010) sobre la emergencia de los movimientos indígenas. El autor realiza un seguimiento de las diversas victorias de los movimientos indígenas desde los años 90 hasta 2010, con especial atención a la primera década del siglo XXI. Podríamos caracterizar dicha década por el éxito del reconocimiento de los pueblos y nacionalidades indígenas en las constituciones y otras normativas nacionales e internacionales. Desde la firma en 1989 del Convenio 169 sobre los Pueblos Indígenas de la Organización Internacional del Trabajo, veinticuatro países han ratificado dicho convenio; un tercio de los mismos lo hicieron solo entre el año 2000 y el 2010 (en la siguiente década lo harán solo cuatro países, siendo el último Alemania en 2021). En esta etapa se da una gran producción de jurisprudencia en favor del reconocimiento de las especificidades indígenas y de sus reclamaciones de territorios y autonomía, siguiendo a los procesos constitutivos que llevan a cabo los estados latinoamericanos desde los años 80. Durante dichos procesos, miembros de diversas organizaciones indígenas consiguen obtener representación en las asambleas constitucionales de países como Ecuador, Perú, Bolivia o Argentina en lo que Donna Van Cott denomina constitucionalismo multicultural (2000). En este modelo se reconocen varios elementos culturales, como pueden ser el bilingüismo en la educación, la cooficialidad de las lenguas, el derecho a la autonomía y autogobierno de los territorios indígenas o la legitimidad y validez de las leyes indígenas (Van Cott, 2000).

Sin embargo, menciona Martí i Puig (2010) que estas victorias jurídicas han tenido una traducción muy desigual en la garantía real y la aplicación de los derechos reconocidos a los pueblos indígenas, en lo que llama “etnificación de textos constitucionales” (Martí i Puig, 2010: 82). También, que este fenómeno es apropiado y convertido por los poderes hegemónicos en una estrategia con el

objetivo de desactivar o desmovilizar los movimientos indígenas, que ha sido acuñada por Willem Assies (2005) como multiculturalismo neoliberal. De este modo, se conceden ciertos beneficios a los pueblos originarios que calman temporalmente las protestas y dan sensación de avance, pero el reconocimiento de los derechos no va necesariamente asociado a una defensa real de los mismos.

Para concluir, recogemos algunos aportes a los movimientos sociales contemporáneos que Carlos Aguirre (2020) atribuye a los movimientos indígenas. Primero, la capacidad de los pueblos indígenas para, en un sistema capitalista opresor, sobrevivir manteniendo sus lógicas culturales y, aún más, hacer de tal dominación la base para un modelo alternativo de modernidad. Además, los movimientos indígenas han sido imprescindibles en la lucha en defensa de los territorios y el medio ambiente, aportando desde su cosmovisión y su praxis anticapitalista y antimercantilista la centralidad de la convivencia en armonía con el medio, con los elementos orgánicos e inorgánicos de la Tierra, y con el uso de ellos desde el respeto y la sacralidad. De acuerdo con Aguirre (2020), la visión indígena del planeta como “Madre Tierra” demuestra cómo es posible cultivar una relación activa de familiaridad y de involucramiento con un agente que desde occidente se concibe puramente como un medio para fines egoístas (ya sea habitarlo, extraer recursos o comerciar).

Otra aportación clave es la del Buen Vivir, noción que promueve lógicas cualitativas de consumo y va más allá de las reformulaciones capitalistas del desarrollo como el decrecimiento o el desarrollo sostenible, confiriendo a su patrón de relación con el medio un sentido simbólico imbricado en todos los aspectos de la existencia. Esto nos lleva a otra aportación de los movimientos indígenas actuales, que es la de proponer modelos imaginables como alternativa al capitalismo, en un momento de crisis de los movimientos de izquierda antisistema (Aguirre, 2020). Asimismo, la concepción del “yo” y el “nosotros” que tienen los pueblos indígenas es tremendamente valiosa, sobre todo actualmente con el paradigma de individualismo neoliberal que habitamos, ya que demuestra a las sociedades occidentales que hay opciones de vida comunal más allá de lo que el sistema capitalista nos deja ver. Y que es posible encontrar la realización personal fuera de los valores de competencia y dentro de los intereses comunes del grupo, huyendo de las dicotomías occidentales para

abrazar lógicas de cooperación y complementariedad comunitaria. Así lo expresa Aguirre:

“Pues en esta revaloración indígena del 'nosotros', que postula su claro predominio sobre el 'yo', se trata de un predominio que lejos de anular o bloquear el libre desarrollo de la individualidad, le crea más bien mejores, superiores y mucho más vastas condiciones de su despliegue y de su florecimiento, a partir de la acompasada y coordinada afirmación de lo individual *con* lo colectivo, o de lo individual *desde y dentro* de lo colectivo” (Aguirre, 2020: 12).

Otra aportación es aquella de la concepción asamblearia de la democracia, como sistema directo de regulación que representa a toda la comunidad, oyendo todas las partes y llegando a consensos, a diferencia de la democracia actual que se supone representativa pero va en muchos casos contra los propios intereses de los votantes y está totalmente desconectada de la comunidad (Aguirre, 2020). Un mensaje que recoge muy adecuadamente esta idea es el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional: mandar obedeciendo (Bartolomé, 2004: 24).

La última aportación señalada por Aguirre (2020) es la de concebir y vivir la cultura (y los saberes en general, incluida la ciencia) fuera de los circuitos mercantiles, con el arte como expresión cotidiana de creación participativa y comunitaria, desprofesionalizada. Esto es de especial relevancia actualmente ya que hoy presenciamos una ola sin precedentes de especulación con el arte en forma de *non fungible tokens* (NFTs), piezas de “arte” no físicas, digitales, generadas para proporcionar al usuario la propiedad exclusiva sobre la pieza, asignando valores astronómicos a una imagen digital que no se puede siquiera poseer físicamente, en lo que algunos autores (Hawkins, 2022; Mackenzie & Brzia, 2022) llaman el culmen de la industria financiera en el arte.

6. El movimiento indígena en Colombia: orígenes y destinos

6.1. Colombia en el siglo XX: constitución y consolidación del movimiento indígena

El siglo XX fue un periodo muy tumultuoso en la historia del país, con múltiples conflictos y transformaciones (Arboleda, 2014) que veremos a grandes rasgos

para contextualizar las realidades indígenas durante este tiempo. Los pueblos indígenas tendrán un importante papel como actores socio-políticos en estos acontecimientos (Vasco, 2008). La guerra de los Mil Días (1899-1902) marcó el inicio de siglo en el país, y fue un conflicto producido por las inestabilidades políticas del periodo anterior. Esta guerra fue también civil, lo que implicó que miles de vidas se perdieran durante el mismo, se alcanzara una inflación sin precedentes y el país quedara moralmente destruido. En ella, muchos indígenas de distintas comunidades fueron reclutados en buena parte de forma forzosa, mayoritariamente en la zona del valle del Cauca, territorio ancestral de los pueblos *embera chamí*, *sana* y *wounaan*, y posteriormente asesinados tras su captura por las fuerzas conservadoras. Sin embargo, también se movilizaron voluntariamente varios grupos indígenas, como el comandado por el líder Victoriano Lorenzo (Rodríguez, 2003), que sentían que el Partido Liberal representaba los derechos de tierra y libertad indígenas en oposición al Partido Conservador, que negaba todas estas reclamas. Además, muchas comunidades fueron represaliadas como forma de castigo y con el objetivo de disuadirlas en su intención de unirse al bando liberal de nuevo. Estas formas de represión serán constantes durante los diversos episodios violentos de este periodo.

Es muy importante aquí la figura de Quintín Lame, líder indígena del pueblo *nasa* que participa tanto en esta guerra como en el posterior episodio conocido como La Violencia entre los años 30 y los 60, un nuevo enfrentamiento abierto y violento entre conservadores y liberales, que dura décadas y comienza con importantes protestas por las condiciones de trabajo y el despojo de las tierras, que son respondidas con más violencia por parte del gobierno. Lame luchó por representar los derechos indígenas, reclamó los territorios propios, exigió el fin del terraje¹¹ y defendió la autoridad del sistema de Cabildos de las comunidades indígenas (Vasco, 2008). Señala Luis Guillermo Vasco que algunos terrenos de las comunidades indígenas fueron en teoría protegidos en la figura legal de los resguardos con la independencia de Colombia, pero en la práctica se emitían documentos legales que “demostraban” la titularidad de los terratenientes. Lame vivió desde niño los problemas de ser terrajero, por lo que este fue uno de los

¹¹ El terraje era un sistema de servidumbre según el cual el indígena, tras ser despojado de su territorio ancestral por un terrateniente, debía pagar su derecho a utilizar y habitar una parte de dicha tierra trabajando gratis en la hacienda del terrateniente (Vasco, 2008).

principales puntos que quiso subsanar al estudiar leyes, buscando documentación que la legitimidad de los resguardos indígenas (Vasco, 2008). Una de sus aportaciones a la lucha del movimiento indígena de ese momento fue por tanto la puesta en valor de la vía jurídico-legal para reclamar derechos -ya que se auto instruyó como jurista- así como, indirectamente, dar una figura representativa a los pueblos indígenas en esta época. Colaboró asimismo con el Instituto Nacional Indígena (INI), y la posterior guerrilla Movimiento Armado Quintín Lame, surgida en 1984, toma su nombre. Esta guerrilla fue desmovilizada en 1991, cuando participa en la Asamblea Constituyente y consigue llevar una serie de demandas indígenas a la mesa (Van Cott, 2001).

Se puede decir que la masacre de las bananeras en Ciénaga, en 1928, fue la que marcó el cariz sangriento y represivo que tendría esta etapa. Si bien sabemos que una parte importante de los trabajadores de la *United Fruit Company* que fueron masacrados eran indígenas de distintas zonas del país, no hay registros exactos sobre su participación en la huelga debido a la censura posterior al incidente por parte del Ejército. Es clave aquí la figura de Jorge Eliécer Gaitán, líder liberal, que tomó fuerza por su participación política en las protestas por este suceso, organizando entre otras la multitudinaria Marcha del Silencio. Su asesinato en 1948 marca para algunos historiadores como Álvaro Tirado (Tirado, 2016) un punto álgido de la violencia, y llevaría al llamado Bogotazo, una ola represiva de especial violencia militar y policial ordenada por el gobierno conservador para sofocar las protestas populares. Es así como en la década que entra se extienden tanto las bandas paramilitares como, en reacción popular, las guerrillas liberales, vinculadas estas muy estrechamente a los conflictos de la tierra, de modo que un gran contingente proveniente de distintas comunidades indígenas comienza a organizarse en las guerrillas revolucionarias de su zona. No se puede perder de vista que, en esta fase tan encarnizada del conflicto, los enfrentamientos se extendieron a las áreas rurales, y, como ocurrió en otros conflictos armados como el de Guatemala (Bartolomé, 2002), las masacres y estrategias que llevaron a cabo los militares y paramilitares como la de tierra quemada o arrasada (Bello, 2004), consistente en incendiar y arrasar los territorios indígenas para hacer inviable su habitabilidad, ciertamente empujaron a muchos habitantes indígenas a unirse a guerrillas armadas y radicalizarse.

Otro elemento de este conflicto es que, si bien se le llama “la violencia bipartidista”, las fuerzas comunistas también tenían un rol importante. Recordemos que estamos en el contexto global de la Guerra Fría (Arboleda, 2014), con una ideología marxista que daba gran importancia a la propiedad de la tierra, reivindicación coincidente con el movimiento indígena, lo que hace que al menos en este periodo se aúnen fuerzas en este sentido por los objetivos comunes (Stavenhagen, 1997). Alineado o no con el comunismo específicamente, sí es cierto que las lógicas de pensamiento indígenas y, por tanto, los movimientos políticos que crean estos pueblos en Colombia, con sus reivindicaciones por la tierra, la autonomía, la libertad de vivir en sus términos y su autogestión entre otros, son marcadamente anticapitalistas y no mercantilistas. El Buen Vivir indígena, pilar indispensable en el marco de pensamiento de los pueblos originarios (Quijano, 2011), subraya la relación armónica con la Naturaleza, la pervivencia de los espacios originarios y una relación de unión y de cuidados de los recursos, fundamentos que contradicen frontalmente las nociones capitalistas de progreso y desarrollo, de modo que los movimientos indígenas siempre se han visto marginalizados y obligados a ir contra una hegemonía capitalista (Aguirre, 2020).

Es importante señalar los elementos distintivos del movimiento indígena colombiano. El primer elemento distintivo reside en la composición étnica del país: en Colombia se asientan alrededor de ciento quince¹² pueblos¹³ indígenas según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística colombiano (Censo Nacional de Población y Vivienda, 2018). Esta pluralidad ha llevado a una diversidad de estrategias de lucha a la hora de organizarse, así como divisiones entre las bases del movimiento colombiano (Vasco, 2008). Otra de las diferencias la encontramos en la posición del estado respecto a la inclusión de los pueblos indígenas en el proyecto nacional. Explica la antropóloga Jimena Perry (2016) que la Antropología colombiana trató de seguir la vía del

¹² En 2004, los pueblos censados eran alrededor de 80 (Bello, 2004). El Departamento Administrativo Nacional de Estadística explica el aumento de las cifras por “nuevos reconocimientos étnicos o pueblos indígenas de zonas fronterizas” (DANE, 2018, s.p.). Los departamentos con mayor población indígena son Nariño, el Cauca, la Guajira, Córdoba, Sucre y Chocó.

¹³ El DANE (2018) señala tres pueblos que han decidido vivir en aislamiento, los *Passe*, los *Jurumi* y los *Yuri*, por lo que sus datos no son recogidos en el censo. Este derecho está garantizado por el Decreto 1232 (2018), para proteger la decisión que toman pueblos como los citados de no ser contactados como estrategia de supervivencia frente a presiones externas (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2013).

indigenismo mexicano en los años 40 tras el Congreso de Pátzcuaro celebrado en el año 1940 para implantar una serie de planes estatales que llevaran eventualmente a la “modernización” de las comunidades indígenas, pero no tuvo los mismos resultados por diversas razones. Tras Pátzcuaro, varios intelectuales colombianos (Antonio García Nossa, Gregorio Hernández de Alba, César Uribe Piedrahíta y Gerardo Cabrera Moreno) crearon el Instituto Indigenista Colombiano (IIC) en 1942, siguiendo las directrices acordadas en el congreso. Como primer escollo se encontraba la mencionada situación de inestabilidad política y social del país, que culminaría en el asesinato de Gaitán en 1948 y el Bogotazo. Pero además de la coyuntura política, señala Perry (2016) que en Colombia no se había dado el proceso de “apropiación del indio” (Quijano, 2006) para encumbrar un pasado nacional glorioso que sí se dio en México con la independencia, sino que los indígenas o habían desaparecido o estaban tan integrados que se consideraba que “prácticamente no eran indígenas” (Perry, 2016). En este contexto, las ideas indigenistas no podían encontrar en Colombia un suelo fértil debido a que no había gran consenso en la opinión social hegemónica acerca de las poblaciones indígenas, de su posición en la sociedad y sus derechos. Como consecuencia, las autoridades reconocían el problema de la tierra, pero no el problema indígena, de modo que desde tal óptica no tenía sentido financiar programas de desarrollo o institutos.

Otro elemento que identifica Perry (2016) y que nos da muestra del escaso apoyo institucional que recibió la corriente indigenista colombiana, es que el IIC fue durante la mayor parte de su actividad una entidad privada, financiada en su mayor parte por socios, y en menor parte por organismos internacionales. De esto y de la ya comentada falta de conciencia acerca de las desigualdades étnicas en el país deviene otro escollo, y es que el IIC y el indigenismo colombiano en general, tenían que justificar su razón de ser:

“Los miembros del IIC tenían que convencer primero a las élites blancas y a los políticos de que sí había un problema indígena en el país y que, por lo tanto, se necesitaba un instituto que defendiera sus luchas por la tierra” (Perry, 2016: 370).

Además, también difieren de los mexicanos respecto a la asimilación de los pueblos indígenas. Para ellos, la integración era un “mal menor” que evitaría la pobreza de las comunidades, pero no tenían como objetivo “civilizar” a las comunidades para hacerlos “avanzar” en su idea propia de modernidad a diferencia de los indigenistas mexicanos, quizás debido a la diferencia que hemos comentado entre los relatos nacionalistas románticos de ambos países:

“[Los indigenistas colombianos] adoptaron algunas, no todas, de las ideas de Gamio, como la necesidad de integrar los pueblos indígenas al Estado, pero preservando sus propias características culturales, como la tenencia de la tierra y vivir a su propio ritmo” (Perry, 2016: 373).

Cabe señalar que pese al escaso apoyo que tuvo el indigenismo colombiano y a su corta trayectoria, se reconocen mejoras en áreas en las que los indigenistas llevaban a cabo sus proyectos, especialmente en las áreas de salud, higiene y educación e información jurídica. Aun así, el indigenismo del IIC se desbandó debido a La Violencia, que forzó a los intelectuales al exilio o a dejar la producción y la actividad indigenista (Perry, 2016).

Señala Perry que entre 1948 y 1958 la escalada de violencia forzó a las poblaciones campesinas e indígenas a ocupar las montañas organizándose en las primeras guerrillas. Además, el presidente Mariano Ospina ordenó el despojo de muchos resguardos¹⁴ indígenas por considerarlos las zonas más ricas en recursos del país, y se promovió el descrédito de las culturas indígenas (Pineda, 2002).

Más tarde, con el turnismo bipartidista del Frente Nacional, acuerdo de gobierno que se extendió de 1958 a 1974 y tenía como fin cerrar la etapa de Violencia, se crean los primeros organismos para la administración de las cuestiones indígenas: en 1960 se crea la Oficina de Negocios Indígenas (ONI) (Pineda, 2002), que pasa a ser después la División de Asuntos Indígenas (DAI) (Correa & Acero, 2013). Además, señala Pineda (2002) que en 1961 se promulga una ley de creación de nuevos resguardos. También en esta década Colombia ratifica el

¹⁴ Los resguardos son áreas de territorio reservadas al arraigo y uso de los pueblos indígenas, que se han mantenido con una cierta continuidad histórica desde su reconocimiento tras la invasión española, y que actualmente tienen el nombre constitucional de Entidades Territoriales Indígenas (ETI). También son llamados reservas, aunque menos frecuentemente, pues podría dar lugar a confusión porque el mismo nombre lo reciben las unidades administrativas nativas en Norteamérica.

Convenio 107 de la OIT, precursor del Convenio 169 y promulgado en 1957. El Convenio 107 utilizaba términos paternalistas en algunos puntos, en concordancia con las tendencias indigenistas del momento, y era insuficiente en las garantías que pretendía extender a las comunidades (Pineda, 2002). Sin embargo, fue el primer acuerdo internacional de alto nivel en reconocer los derechos de los pueblos indígenas, por lo que sienta un precedente que fue secundado por muchos países e inspiraría posteriores declaraciones de derechos y legislaciones. La creación de la División de Asuntos Indígenas llevó a fundar en 1962 el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que rivalizaría con la Iglesia Católica en el control de la educación de las comunidades indígenas. Según una memoria del propio ILV, el fin era el siguiente:

“La finalidad del Instituto no se agota en el estudio “por sí” de las lenguas. Su objetivo fundamental es más bien obtener el conocimiento último de esas lenguas, para poderlas convertir en patrimonio cultural conscientemente vivido y manejado por las comunidades que las hablan, y facilitarles el intercambio escrito con otras comunidades y pueblos. Por eso podría también (...) decirse que el objetivo del I.L.V. es el de conservar a través de sus lenguas originales, las culturas y las comunidades aborígenes marginadas o en vía de desaparición, y ayudarlas a no perder su identidad” (ILV, 1986: 1).

Como vemos, aunque las ideas paternalistas del indigenismo clásico siguen presentes, se declara una intención solidaria de conservación de las culturas indígenas marginadas, y se dotan importantes recursos para proteger las identidades de los grupos etnolingüísticos (Bartolomé, 2002). Igual que en el resto de la región, en estos años comienzan a perfilarse importantes rutas organizativas y plataformas de cooperación que llevarán posteriormente a la eclosión del movimiento indígena colombiano. Indica Pineda (2002) que es en los años 70 cuando los indígenas comienzan a crear sus propias organizaciones para reclamar sus demandas, especialmente centradas en la autonomía, autogobierno y autodeterminación de los resguardos. Aunque los resguardos tenían una importante continuidad histórica, el hecho de comprender territorios especialmente ricos en recursos naturales implicó también muchas estrategias de arrebato de la propiedad y desplazamiento de las comunidades indígenas, o de reducción y separación de áreas de resguardos (Bello, 2004).

Así, en los años 70 el movimiento indígena comienza a organizarse a nivel regional en Colombia, creándose organismos como la Asamblea Indígena de Colombia (AIC, 1970), el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC, 1971) y del Vaupes (CRIV, 1972), y la Unión de Indígenas del Chocó (UIC) en 1972 (Perry, 2016). Indica Vasco que el CRIC es pionero en el país andino al tomar conciencia pronto de que el problema agrario de la propiedad de los territorios y su protección en resguardos no se podía solucionar, como se había propuesto desde el indigenismo, al nivel local de los cabildos (Vasco, 2008). Además, el CRIC identifica el sistema de resguardos y cabildos como una herencia colonial que por su propia formulación nunca va a garantizar sus derechos de autonomía y propiedad comunal. Vasco atribuye al movimiento indígena colombiano el logro de encontrar la forma de utilizar la figura del cabildo como “herramientas de lucha para la recuperación” (Vasco, 2008: 376), en el sentido de que aspiran a recobrar la autonomía previa a la invasión, y la propiedad comunal de las tierras.

La siguiente tabla recoge una cronología de la creación de las principales organizaciones indígenas en Colombia desde el año 1970 con la creación de la Asamblea Indígena de Colombia (Revilla, 2005). Como hemos comentado, a partir de dicha década se da un proceso creciente de organización política a mayor escala que en el pasado, pasando a los planos regional y nacional.

Recursos organizativos indígenas en Colombia	
1970	Asamblea Indígena de Colombia
1971	Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)
1971	Unión de Indígenas del Chocó
1971	Consejo Regional Indígena del Vaupes
1982	Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC)
1995	Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (OPIAC)

¹⁵ Elaboración propia, a partir de la fuente Revilla (2005)

Desde los 70, por tanto, con la reconstrucción nacionalitaria (Bartolomé, 2002) el movimiento indígena colombiano, como el latinoamericano, se identifica como un movimiento de resistencia que no pretende la creación de su propio estado, sino que busca la representación y la participación equitativa de toda la sociedad en el estado-nación, como declararían el líder guambiano Lorenzo

¹⁵ Durante este periodo se crean muchas organizaciones, estas son algunas de las más relevantes.

Muelas, uno de los tres únicos indígenas que participaron en la Asamblea Constituyente de 1991 (Vasco, 2008).

En este punto, es necesario hacer mención al conflicto armado interno que ha venido sufriendo el país desde los años 60, ya que las poblaciones indígenas están entre sus principales perjudicados. Señala Bernardo Arboleda (2014) que la violencia es una constante en la historia del país, pero que Colombia es un caso excepcional al mantener un sistema democrático mientras otros países sufrían regímenes dictatoriales y pasaron por los consiguientes procesos democráticos durante los 70 y 80. Esta particularidad, que a priori podría parecer positiva, implica que aunque no había dictadura, había una inestabilidad política constante debido a la permanente y rápida sucesión de gobiernos, con múltiples agentes violentos y facciones enfrentadas. Van Cott añade que es precisamente este factor el que causó que el proceso constitucional de 1991 tuviera tanto impulso y representación para las minorías, porque la democracia y la misma idea de estado estaban tan desgastadas y tan deslegitimadas que, llegados a ese punto, solo un cambio radical “salvaría” el país (Van Cott, 2001).

El conflicto armado interno tiene su precedente inmediato en el comentado periodo de la Violencia. La violencia política que se dio desde los años 70 en Colombia es una continuación de aquella desarrollada en la primera mitad de siglo, así que algunas de las causas de la Violencia tienen también un gran peso en el conflicto armado. Además de la pobreza y la desigualdad, Bernardo Arboleda (2014), identifica dos especialmente relevantes: la no aplicación de la reforma agraria de 1936, y la muerte de Jorge Eliécer Gaitán. La segunda causa ya ha sido comentada, pero la primera merece mayor detenimiento, ya que es a raíz de esta insatisfacción campesina cuando surgirán algunas fuerzas clave en el conflicto. Durante el gobierno de Alfonso López Pumarejo se aprueba la reforma agraria (Ley 200) para tratar de atajar el problema de la tierra y calmar las revueltas campesinas (Arboleda, 2014). Los campesinos exigían la redistribución de la propiedad de la tierra, cooptada históricamente por terratenientes en grandes latifundios para su explotación. Sin embargo, la reforma con fines sociales fue vista con malos ojos por los grandes propietarios y las élites del país, que trataron de sabotear la aplicación de la misma con una serie de conflictos rurales. Dichos conflictos llevarían, por un lado, a un gran

éxodo rural y, por otro, a la aparición de tres organizaciones guerrilleras clave en el conflicto: las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP, 1964), el Ejército de Liberación Nacional (ELN, 1964) y el Ejército Popular de Liberación (EPL, 1967) (Arboleda, 2014). A partir de este momento, cambia la dinámica de la violencia política: si al principio los conflictos eran entre liberales y conservadores, con la entrada de las guerrillas coincidiendo con la Guerra Fría contemplamos un panorama de gobierno capitalista contra guerrillas comunistas y sus respectivos aliados. La complejidad del conflicto armado se agravará cuando, en las décadas siguientes, se sumen a la contienda el narcotráfico y el paramilitarismo, en una lucha entre múltiples agentes, y así hasta el día de hoy (Arboleda, 2014; Tirado, 2016).

Dado que tratar en profundidad el conflicto armado interno colombiano merecería su propio apartado, en el presente trabajo nos ocupamos del papel de las poblaciones indígenas en este conflicto como agentes participantes y víctimas, y del movimiento indígena colombiano como agente de lucha y de cambio. Una de las consecuencias del conflicto armado, el éxodo rural y su consiguiente concentración urbana, sería una de las razones para el despertar del movimiento indígena. Otra causa de dichos desplazamientos viene de antes, y es lo que Bartolomé denomina “mito del gran vacío amazónico” (Bartolomé, 2002: 152), impulsado durante el desarrollismo de los años 1950 y 1960¹⁶ (Corzo, 2017) para colonizar las zonas selváticas, lo que aceleró la formación de las organizaciones indígenas en países como Brasil, Ecuador y el que nos ocupa, Colombia. De este modo, encontramos ya elementos que precipitan las primeras tentativas verdaderamente ambiciosas de lucha indígena en el país andino. Otra circunstancia que empuja a las comunidades indígenas a tomar partido es que las facciones enfrentadas trataron de usar el descontento de estas poblaciones para involucrarlos en el conflicto como sujetos prescindibles en el terreno, “como peones en esa perversa partida de ajedrez que llevaba a la humanidad hacia el abismo” (Bartolomé, 2002: 153). A este respecto se pronunció el Consejo Regional Indígena del Cauca en el año 2000:

¹⁶ En América Latina, se impulsaron algunas políticas desarrollistas desde inicios de siglo, pero el fenómeno del desarrollismo como proyecto económico nacional se implanta tras la Segunda Guerra Mundial con la creación de organismos como la Comisión Económica para América Latina (CEPAL, 1948) de la Organización de las Naciones Unidas (Corzo, 2017).

“En el pasado y aún en el presente, hemos sido víctimas de una guerra que no es nuestra, no la entendemos ni la apoyamos... Constantemente hemos sido señalados de pertenecer a la guerrilla, al ejército, al narcotráfico o a los paramilitares. Siendo víctimas de constantes invasiones ideológicas (religiones, partidos políticos de derecha y de izquierda, instituciones de gobierno y privadas, ONGs, entre otras) que confunden a nuestras comunidades” (CRIC, 2000, en Bartolomé, 2002: 154).

Señala Bartolomé (2002) que la implicación de las comunidades indígenas tuvo dos consecuencias. Por un lado, se consigue el protagonismo que los pueblos indígenas necesitaban gracias al apoyo de las organizaciones transnacionales de derechos humanos e indígenas. Por otro lado, las comunidades aprenden a organizarse y estructurar sus acciones y discursos para navegar por los sistemas políticos y legislativos-jurídicos occidentales. Sin embargo, como recoge el Grupo de Memoria Histórica (GHM) de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación en su histórico informe *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad* (2013), durante el conflicto armado, sus agentes han tratado intencionalmente de destruir a las comunidades indígenas, su existencia, sus culturas y su identidad, en lo que cabe ser calificado como “exterminio cultural” (GMH, 2013: 278). Asimismo, señala el GMH que, según la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), a fecha de 2011 peligraba la existencia de 102 pueblos indígenas como consecuencia indirecta del conflicto armado. Esto evidencia, al hilo de lo comentado en el punto anterior, la estrategia gubernamental del multiculturalismo neoliberal seguida en 1991, reconociendo importantes derechos indígenas pero sin garantizar de forma efectiva los mismos, ya que estaría en contra de los intereses del estado (Martí i Puig, 2010). Sobre la pervivencia de los pueblos durante el conflicto armado, un importante efecto que menciona también el informe del GMH (2013), en concordancia con la importancia de los territorios ancestrales que hemos señalado, es que el desplazamiento no implica solo un desarraigo habitacional, sino la destrucción de importantes lógicas de convivencia, de creencias y de producción estrechamente ligadas a la tierra:

“Para las comunidades campesinas, negras e indígenas, los daños ambientales implican la ruptura de equilibrios (...) importantes en las prácticas productivas

y cruciales para su propia existencia comunitaria. La convergencia de intereses disímiles sobre el territorio como fuente de economía y corredor estratégico para la confrontación armada colisiona con la valoración que le otorgan las comunidades étnicas. Las modalidades de violencia, despojo y uso inadecuado del territorio por actores armados externos, trae para esos lugares un constante riesgo que amenaza la supervivencia de las comunidades” (GMH, 2013: 278).

En consecuencia, es de esperar que la principal reivindicación indígena desde el proceso constitucional sea la garantía efectiva de los resguardos y del derecho a su autogestión y autodeterminación, con objeto de protegerse y asegurar su supervivencia comunitaria, blindando su relación con la tierra (Bello, 2004). Así lo expresa un *mamo*, líder *arhuaco* (pueblo de la Sierra Nevada de Santa Marta):

“Para los indígenas, la tierra no es solo un pedazo de loma o de llano que nos da comida; cómo vivimos en ella, cómo trabajamos en ella, cómo gozamos y sufrimos por ella, es para nosotros la raíz de nuestra existencia. Por eso es nuestra madre y la defendemos” (Mamo arhuaco, Intervención en el Segundo Congreso del CRIC en 1971. GMH, Nuestra vida).

6.2 Movimiento indígena en Colombia desde 1990 hasta la actualidad

Los pueblos indígenas aprovecharán las condiciones creadas en el contexto de la globalización para hacer valer sus redes de resistencia. Así, consiguen provocar un cambio con el proceso de la Asamblea Nacional Constituyente en 1991. En este proceso, los dos grupos políticos indígenas que participan son la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y las Autoridades Indígenas de Colombia (AICO). La ONIC nace del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), con intención de crear un grupo político unificado. La ONIC además tiene la función de organizar los congresos indígenas, y gestiona un importante sitio web con diversos recursos informativos, educacionales, una base de datos documentales, etc. El representante de la ONIC fue Francisco Rojas y, si bien es verdad que entre Rojas y el representante de la AICO, Lorenzo Muelas, consiguieron apenas dos escaños, fue una importante victoria en la representación de los pueblos indígenas, pues tuvo un gran impacto en el texto constitucional, como explica Van Cott:

“En Colombia, los candidatos indígenas quedaron en los puestos 19 y 27 entre los 70 delegados, una enorme sorpresa dada su falta de recursos. (...). A pesar de sus diferencias ideológicas y estratégicas, los delegados indígenas presentaron propuestas similares respecto a los derechos indígenas y trabajaron juntos en momentos cruciales. (...) Durante la última semana de la Asamblea Constitucional, los delegados indígenas amenazaron con no firmar el acuerdo si este no contenía su derecho a la autonomía territorial. El último día de la Asamblea, se incluyó texto que creaba territorios especiales indígenas con derechos de autogobierno”¹⁷ (2001: 46-47).

Las Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) por su parte surgen del Consejo Regional Indígena del Cauca; representantes del pueblo *guambiano* deciden crear las Autoridades Indígenas del Suroccidente de Colombia (AISO), que reúne a líderes de dicha área para velar por las necesidades de sus comunidades y llevó a cabo importantes acciones reivindicativas durante los años 80 por el derecho a la tierra y la autonomía antes de convertirse en las Autoridades Indígenas de Colombia. Su representante fue el histórico líder indígena Lorenzo Muelas. Es importante notar que, debido a la intención del proceso constituyente de desarticular los grupos armados, Muelas y Rojas no fueron los únicos indígenas que participaron en la Asamblea. La guerrilla Movimiento Armado Quintín Lame, creada como comentamos en 1984 con inspiración en la figura de este histórico líder, pudo llevar a un representante sin voto para expresar las demandas de los grupos indígenas involucrados en el conflicto armado (Van Cott, 2001). Al tener este grupo guerrillero como objetivo obtener poder político para que las voces indígenas sean escuchadas, al conseguirlo, se desmovilizó e integró en el sistema constitucional. De este modo, muchos guerrilleros pasaron a crear la Alianza Social Indígena (ASI, ahora Independiente), un partido político de izquierdas que sigue activo a día de hoy.

Señala Donna Van Cott (2001) sobre las transiciones democráticas de los años 80 que, si bien en la mayor parte de estados latinoamericanos había importantes movimientos indígenas reclamando su autonomía, pocos fueron exitosos (a fecha de 2001, cuando se encuentran en proceso reclamaciones en otros estados como

¹⁷ Traducción propia del original en inglés.

Ecuador con el Movimiento Pachakutik), y Colombia es uno de ellos. Los casos en cuestión son Colombia, Ecuador, Nicaragua, Panamá y Venezuela (Van Cott, 2001: 32), y a continuación examinaremos qué particularidades hacen que el movimiento indígena colombiano tuviera éxito en sus demandas. Una de las causas, ya mencionada, fue la enorme erosión de la legitimidad del estado y la democracia colombianos, que con un conflicto armado interno se encontraba en uno de sus puntos álgidos de inestabilidad. Pero además indica Van Cott (2001) que algo que marcó el éxito de las reivindicaciones indígenas fue que se encontraran dentro del marco de unos procesos más amplios de negociación, es decir, que aquellos movimientos indígenas cuyas demandas no se englobaban en un proyecto común de cambio social no tuvieron todo el arraigo o apoyo necesario para perdurar o para ser satisfactorias para los agentes sociales. En conclusión, algunos de los casos que más autonomía consiguieron fueron los de Panamá y Colombia, obteniendo importantes beneficios especialmente en cuanto a la administración de las tierras. En adición, en estos países señala la autora (2001) que las estructuras de autoridad indígenas contaban con un alto nivel de apoyo comunitario, a diferencia de otros contextos latinoamericanos en los que surgían líderes que no estaban del todo respaldados, derivando en divisiones y pérdida de apoyos.

En 1995, se crea la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC), importante organismo regional (Revilla, 2005) encargado de representar las demandas de las comunidades indígenas que se encuentran en la parte colombiana de la Amazonía, que comprende los departamentos de Amazonas, Caquetá, Guaviare, Guainía, Putumayo y Vaupés. Una importante iniciativa que la OPIAC lleva a cabo a día de hoy para denunciar los crímenes contra los pueblos indígenas es la publicación de boletines mensuales (realizados por la Comisión de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas) que recogen los datos sobre diversos delitos (detenciones, homicidios, secuestros, desplazamientos, acoso, reclutamiento forzoso y otros hechos) contra habitantes indígenas de la zona amazónica colombiana cada mes (OPIAC, 2022). Señala Álvaro Bello (2004), que entre 2000 y 2002 las demandas de los pueblos indígenas en Colombia eran las siguientes: “autonomía territorial frente a la guerra, protección de derechos territoriales y medioambientales, y protección

frente a los efectos de la guerra, los desplazamientos de población, asesinatos masivos, y otros” (Bello, 2004: 219). Sin embargo, el conflicto armado continúa desplazando a las poblaciones indígenas y destruyendo sus redes. Indica Bello (ídem.) que algunas de las estrategias de destrucción llevadas a cabo por el Ejército colombiano no implican necesariamente el daño directo a las personas, sino que llevan a cabo acciones como la “tierra quemada”, consistente en incendiar y arrasar los territorios indígenas para hacer inviable su habitabilidad, o la contaminación de las aguas y reservas de las poblaciones, que se ven obligadas así a huir. Asimismo Bello coincide con Assies (2005) en que las reformas constitucionales han supuesto un avance insuficiente, ya que los conflictos interétnicos se siguen dando y las desigualdades sufridas por los pueblos indígenas continúan enraizadas en el sistema sociopolítico colombiano. Si bien el modelo de multiculturalismo neoliberal que analiza Assies estaba pensado para conseguir ciertos consensos y rebajar las diferencias interculturales, en el caso de Colombia no consiguió realmente aplacar las protestas del movimiento indígena. Esto se debe a que los problemas estructurales de violencia, asesinatos, pobreza y desplazamientos (por el narcotráfico, los paramilitares y guerrillas) no fueron atajados con la Constitución de 1991.

Otro problema al que continúa enfrentándose el movimiento indígena en Colombia, especialmente en las zonas amazónicas mencionadas, es el extractivismo de los recursos naturales por parte de empresas. Mientras que la propiedad comunal de la tierra en los resguardos existentes está garantizada para las comunidades indígenas, no ocurre lo mismo con el agua. Los derechos sobre los recursos hídricos por ejemplo se encuentran en un vacío que permite a diversos agentes la extracción de reservas acuíferas. Lo mismo ocurre con el gas y el sector de la minería. A este respecto, indica Omar Felipe Giraldo (2015: 4) que el sistema capitalista está llevando a cabo en el siglo XXI un fenómeno conocido como “desterritorialización simbólica”, consistente en separar ontológicamente las culturas indígenas de los territorios ancestrales, logrando así que las tierras en cuestión pierdan el significado para las comunidades que allí se asientan. Esto se realiza, entre otras cosas, plantando cosechas impropias de los territorios ancestrales modificando los ciclos de vida y producción agrícola y el

mismo paisaje hasta que es irreconocible para las comunidades del lugar. Esto sirve a una importante función que, al ser menos visible que la desposesión forzada materialmente, es ignorada en gran medida: la pérdida de la relación de unión-pertenencia entre los pueblos indígenas y la tierra. Así lo expresa Giraldo:

“Para quienes se quedan viviendo en un lugar transformado bajo la lógica de los monocultivos, existe una desterritorialización simbólica, no sólo porque pierden el control sobre sus bases territoriales de reproducción y referencia, lo que implica una pérdida sobre el control de sus propias vidas (Haesbaert, 2011), sino porque existe una más profunda y dramática desterritorialización de sus formas de ser, hacer y conocer que están ancladas a sus territorios” (Giraldo, 2015: 6).

Por su parte Catalina Gómez (2021) indica que el principal causante de la deforestación amazónica, gran factor de desplazamientos de los pueblos indígenas colombianos, es el narcotráfico. Este problema que lleva arrastrándose décadas ha causado un “cinturón de deforestación” en las zonas fluviales amazónicas que los narcotraficantes utilizan para talar, cultivar la planta de la coca y aprovechar el agua y el transporte que los ríos proporcionan, de difícil acceso para las autoridades. Indica la Comisión Nacional de Territorios Indígenas (CNTI) que los pueblos amazónicos colombianos están consiguiendo algunas victorias, como el rechazo de la denominación de distrito minero del Bajo y Medio Putumayo (río que transcurre por Perú, Ecuador y Colombia). La supuesta intención de crear un distrito minero era el estímulo económico de la región y su desarrollo, pero señala la vicepresidenta del pueblo *kamsá* de la Organización Zonal Indígena del Putumayo, Rossy Guzmán, que el concepto que tienen el gobierno y las empresas de desarrollo es contrario al de los pueblos que habitan la región (OZIP, 2020). De nuevo, podemos observar un conflicto absoluto entre los principios de los pueblos indígenas, de coexistencia respetuosa integrada en los ciclos de vida del territorio, y las lógicas mercantiles capitalistas, que buscan la desposesión de la tierra para reificarla y explotarla.

Cabe mencionar que en junio del año 2022 ha llegado a la presidencia del país Gustavo Petro con la coalición de izquierdas Pacto Histórico. Esto ha abierto una nueva ventana de oportunidades a los pueblos indígenas, pues de dicha coalición

forma parte el Movimiento Alternativo Indígena y Social (MAIS), creado en 2013 como propuesta política de la ONIC. En la última mesa regional amazónica celebrada entre el 19 y el 21 de octubre de 2022, la OPIAC reclamó de nuevo sus derechos sobre los territorios ante Petro:

“...Exigimos el reconocimiento y tratamiento estatal de la región amazónica como “Amazonía país”, sobre la base de nuestros sistemas de conocimiento y administración de gobierno propio, como contribuciones invaluable a la garantía de vida y al ciclo del agua que hacemos a la región, país y el mundo” (OPIAC-Amazonía viva, Humanidad segura, 2022: 1).

Además de ello, reclaman el reconocimiento de los aportes que hacen los pueblos indígenas al país, como son la riqueza cultural, la protección de la biodiversidad y la transmisión de conocimientos por medio de la educación. Este hecho es relevante para hacer efectiva la decolonialidad del sistema, reconociendo que las lógicas alternativas de producción cultural, agrícola, de saberes, etc. tienen mucho que aportar para redirigir las sociedades mercantilizadas hacia un futuro sostenible. En este sentido, la obtención de la vicepresidencia por la abogada y activista medioambiental afrocolombiana Francia Márquez también supone una mejor perspectiva para los pueblos indígenas, al haber militado Márquez contra las explotaciones mineras y el consiguiente desplazamiento de las comunidades en el Cauca, y en favor de otra minoría en Colombia como es la afrodescendiente. Además de los ataques medioambientales, el movimiento indígena colombiano identifica la violencia institucional como causante de importantes pérdidas para las comunidades. En este sentido, se señala al Ejército Nacional como ejecutor de los llamados “falsos positivos”, personas civiles no armadas que son asesinadas como si pertenecieran a facciones guerrilleras o narcotraficantes, con intención de dar imagen de éxito en la erradicación de la violencia por parte del estado (Rueda, 2012). En marzo de 2022, la OPIAC denuncia nueve casos de falsos positivos en Putumayo, según el estado, contra disidentes de las FARC, siendo una de las víctimas un gobernador del pueblo *kichwa*, cuyo asesinato causa no solo una gran pérdida humana sino también, señala la organización, una pérdida comunitaria de tejido social (OPIAC, 2022). Es importante este matiz para no olvidar que las redes sociales indígenas funcionan de modo que toda la

comunidad tiene una estrecha vinculación y una concepción de “nosotros”, haciendo estos crímenes aún más devastadores.

Por otra parte, si bien es cierto que los acuerdos de paz han conseguido desmovilizar a grandes contingentes de combatientes guerrilleros, algunos grupos disidentes continúan atacando a las poblaciones rurales, especialmente a las indígenas, por el control del territorio para el narcotráfico. Señalan autores como Álvaro Tirado (2016) que la violencia en Colombia tiene un arraigo tan profundo que es difícil separar claramente entre facciones, pues los narcotraficantes se alían con los paramilitares, las guerrillas residuales se han concentrado en ejercer el narcotráfico, y el estado actúa de igual modo violando los derechos humanos. Un órgano especialmente controvertido es el Escuadrón Móvil Antidisturbios (ESMAD), que ha perpetrado un número indeterminado de asesinatos contra líderes indígenas (al menos 16 confirmados entre 1999 y 2019) y población civil en general.

Con todo, cabe reseñar que los Acuerdos de Paz de 2016 han llevado cierta tranquilidad a los pueblos indígenas, al conseguir desmovilizar a la mayor parte de las FARC (quedarían los Grupos Armados Organizados Residuales, GAOS, disidentes de las FARC). Asimismo, con la llegada al poder de Petro y Márquez cabe esperar mejoras en la protección de los derechos indígenas y más oportunidades de participación y diálogo. Además de ello, el movimiento indígena colombiano tiene una larga trayectoria de movilizaciones y continúa cogiendo impulso. Durante la presidencia de Iván Duque, por ejemplo, la minga¹⁸ indígena se unió al paro nacional en diversas ocasiones consiguiendo obligar a Duque a escuchar sus demandas. De igual modo, su alianza actual con Gustavo Petro ha contribuido a legitimarle políticamente, a lo que él ha respondido accediendo a realizar diversos procesos simbólicos de toma de poder.

7. Conclusiones

El movimiento indígena latinoamericano tiene sus orígenes en las resistencias de las poblaciones originarias contra los colonos españoles. Primero surgen las resistencias contra la colonización, y más tarde surgen contra el sistema neocolonial, sistema que impone la colonialidad del poder-ser-saber en todos los

¹⁸ En kichwa: trabajos colectivos que se desarrollan por el bien de la comunidad.

ámbitos de la vida de las minorías racializadas (Bartolomé, 2002). Por tanto, se puede decir que los pueblos indígenas siempre han estado en lucha contra los poderes hegemónicos. Sin embargo, hasta el último tercio del siglo XX no se darían las condiciones necesarias para la formación de un movimiento indígena organizado. Con el indigenismo como planteamiento gubernamental para la asimilación de los pueblos indígenas, los estados tratarían de erradicar las diferencias culturales, propiciando sin querer las condiciones para que los distintos pueblos indígenas se unieran en una lucha común por los territorios ancestrales y la autonomía. Así, desde los años 70 comienzan a fraguarse las condiciones que, en un contexto globalizado, permiten la creación de importantes plataformas transnacionales de diálogo y lucha, así como de organizaciones regionales indígenas. Estas organizaciones verán su consolidación en los años 90 cuando, con el quinto centenario de la invasión de América, los distintos movimientos indígenas latinoamericanos se levantan para exigir que se atiendan sus derechos.

A raíz de dichos levantamientos en los años 90 del siglo XX, entramos en una etapa contemporánea de amplia legislación para proteger la propiedad de los territorios, así como garantizar el respeto a la diversidad cultural, la educación bilingüe, o la práctica de cultos ancestrales. Sin embargo, estos reconocimientos no son suficientes a día de hoy, en un contexto de capitalismo en crisis que trata de expandirse sin fin a costa de los grandes daños que ya sufren los ecosistemas, las poblaciones indígenas y el planeta. Si bien Colombia fue un estado pionero en avances legislativos con la Constitución de 1991, es cierto que los más de cien pueblos indígenas que habitan el país andino continúan viviendo en condiciones de vida que los condenan a la marginalidad y a la violencia. El hecho de que gran parte de los resguardos indígenas se encuentre en las zonas amazónicas del país los hace víctimas inevitables de los conflictos por la tierra y los recursos entre guerrillas, ejército, empresas y narcotráfico. Con la llegada de Gustavo Petro y Francia Márquez a la Presidencia, se prevén importantes avances para las comunidades más oprimidas del país, así como en la resolución de los procesos de paz.

El movimiento indígena colombiano y los movimientos indígenas de toda la región se encuentran unidos por la lucha para la preservación de los territorios

ancestrales. En esta lucha compartida los pueblos indígenas organizados también plantean soluciones para muchos de los problemas que enfrentan actualmente las sociedades: el cambio climático, las crisis cíclicas, la desafección hacia los problemas comunes (como la pérdida de derechos colectivos y garantías sociales), el individualismo, el capitalismo como sistema explotador de la tierra y de las personas. El siglo XXI plantea problemas que movimientos como el indígena llevan décadas señalando y que las sociedades occidentales no pueden continuar ignorando, problemas que exigen un replanteamiento de las lógicas sociales, políticas, económicas, etc., en definitiva, hegemónicas. En nuestra opinión, los pueblos indígenas tienen una trayectoria de olvido, silenciamiento y dominación que debe finalizar, y hemos tratado en este sentido de exponer sus demandas y sus propuestas. No concebimos un futuro para las sociedades que no parta de la decolonialidad y de la vida en comunidad, de la autodeterminación de los pueblos y de la puesta en el centro de las culturas subyugadas en pos de la civilización occidental. Por lo tanto, esperamos con este escrito mostrar la importancia del movimiento indígena actual, y del movimiento indígena colombiano en particular, que proponen las claves del presente y del futuro de todos los pueblos.

Como hemos analizado, los pueblos indígenas en Colombia cuentan con importantes organizaciones de reunión, representación y lucha sociopolítica y cultural. El movimiento indígena en Colombia, a pesar de sus retos particulares, demuestra estar tan vivo y fuerte como los movimientos del resto de la región, con los que se articula en organismos transnacionales como la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica. Con la defensa de los territorios, la autonomía, la decolonialidad, el fin del conflicto armado y del extractivismo y el Buen Vivir como claves, el movimiento indígena en Colombia reivindica una forma distinta de convivir para el presente y el futuro.

8. Bibliografía

Aguirre Rojas, C. A. (2020). Los movimientos indígenas de América Latina. *Cátedra*, 17, 182-199.

Arboleda Ramírez, P. B. (2014). Aproximación teórica al estudio de la violencia política en Colombia durante el siglo XX. *Academia & Derecho*, 8, 119-135. <https://doi.org/10.18041/2215-8944/academia.8.2485>.

- Assies, W. (2000). La situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas en el contexto latinoamericano. Centro de estudios rurales, Programa de Pueblos Indígenas del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. (s.p.)
- Assies, W. y Salman, T. (2005). Ethnicity and Politics in Bolivia. *Ethnopolitics*, 29, 269-297.
- Barrera, A. (2001). Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa. Abya Yala.
- Bartolomé, M. A. (2002). Movimientos indios en América Latina: los nuevos procesos de construcción nacionalitaria. *Desacatos*, 10, 148-166.
- Bartolomé, M. A. (2004). Encuentros con la Etnicidad. *Antropología Política y Relaciones Interétnicas*. V Congreso Chileno de Antropología, 1, 19-34.
- Bello, A. (2004). Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas. Comisión Económica para América Latina (CEPAL, Naciones Unidas).
- Brokmann, C. (2013). Alfonso Caso, el indigenismo y la política cultural. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. Recuperado de repositorio.unam.mx/contenidos/5012060
- Cardoso de Oliveira, R. (1990). La politización de la identidad y el movimiento indígena. En Alcina (Ed.), *Indianismo e indigenismo en América* (pp.145-161). Alianza Universidad Editorial.
- Cobo, J. (1987). Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, Naciones Unidas.
- Correa, F. & Acero, S. (Mayo de 2013). Proyecciones del Instituto Indigenista de Colombia en la División de Asuntos Indígenas. En *Baukara: Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, 195, 83-98.
- Cuervo, B. (2016). La conquista y colonización española de América. *Historia digital*, 16 (28), 103-149.
- Dávalos, P. (2005). Movimientos indígenas en América Latina: El derecho a la palabra. En Dávalos et al. (Ed.), *Pueblos indígenas, estado y democracia* (pp.17-33). CLACSO.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2019). Población indígena de Colombia. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>
- Donoso-Miranda, P. (2014). Pensamiento decolonial en Walter Mignolo: América Latina: ¿transformación de la geopolítica del conocimiento?. *Temas de Nuestra América*, 30 (56), 45-56.
- Favre, H. (1996). El indigenismo. Fondo de Cultura Económica.
- Giraldo, O. (2015). Agroextractivismo y acaparamiento de tierras en América Latina: una lectura desde la ecología política. *Revista Mexicana de Sociología*, 77 (4), 637-662.
- Gómez, C. (2021). Medio ambiente y ruralidad, efectos del extractivismo legal e ilegal en la región amazónica. Universidad de los Andes, 1-8.

- González, G. (2008). Características de movimientos indígenas contemporáneos. *Asociación Latinoamericana de Sociología*, 28 (8), 1-8.
- González, P. (2015). Colonialismo interno (una redefinición). En Semo et al. (Eds.), *Antología del pensamiento crítico mexicano contemporáneo* (pp. 409-434). CLACSO.
- Grupo de Memoria Histórica-GMH. (2013). *¡Basta ya! Colombia, memorias de guerra y dignidad: informe general*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Hawkins, J. (2022). NFTs, An Overblown Speculative Bubble Inflated by Pop Culture and Crypto Mania. *The Conversation*. <https://theconversation.com/nfts-an-overblown-speculative-bubble-inflated-by-pop-culture-and-crypto-mania-174462>
- Jiménez, M. (2018). Iglesia pobre para los pobres. *Revista de Educación Religiosa*, 1 (1), 9-31. <https://doi.org/10.38123/rer.v1i1.29>
- Mackenzie, S. & Brzia, D. (2022). NFTs: Digital things and their criminal lives. *Crime Media Culture*, 18 (4), 527-542.
- Martí i Puig, S. (2010). The Emergence of Indigenous Movements in Latin America and Their Impact on the Latin American Political Scene: Interpretive Tools at the Local and Global Levels. *Latin American Perspectives*, 37 (6), 74-92. <https://doi.org/10.1177/0094582X10382100>.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana. (29 de marzo de 2022). Denuncia y solicitud de acción urgente por los homicidios que tuvieron lugar en el municipio de Puerto Leguízamo (Putumayo). <https://opiac.org.co/noticias/paz-y-pueblos-indigenas/316-denuncia-y-solicitud-de-accion-urgente-de-la-opiac-por-los-homicidios-que-tuvieron-lugar-en-el-municipio-de-putumayo>
- Organización Nacional Indígena de Colombia. (s.f.). <https://www.onic.org.co/>
- Paz, A. J. (24 de enero de 2022). Defensores en Colombia: los asesinatos del niño indígena ambientalista en el Cauca y de la lideresa social en los llanos se suman a las primeras muertes del 2022. *Mongabay: Periodismo medioambiental independiente en Latinoamérica*. <https://es.mongabay.com/2022/01/defensores-en-colombia-asesinatos-luz-marina-arteaga-y-breiner-cucuname/>
- Perry, J. (2016). ¿Quedan indios en Colombia? El movimiento indigenista de 1940 a 1950. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11 (3), 363-380.
- Pineda, R. (s.f.). Estado y pueblos indígenas en el siglo XIX. La política indigenista entre 1886 y 1991. <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-146/estado-y-pueblos-indigenas-en-el-siglo-xix>
- Quijano, A. (2006). El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina. *Argumentos*, 19 (50), 51-77.
- Quijano, A. (2011). “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 847-859). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1gm019g>.

- Redacción CNTI (Comisión Nacional de Territorios Indígenas). (16 de septiembre de 2020). Amazonía y pueblos indígenas: extractivismo, defensa del territorio y biodiversidad. <https://cntindigena.org/amazonia-y-pueblos-indigenas-extractivismo-defensa-del-territorio-y-biodiversidad/>
- Redfield, R. (1941). *The folk culture of Yucatán*. The University of Chicago Press.
- Revilla, M. (2005). Propuesta para un análisis del movimiento indígena como movimiento social. *Política y Sociedad*, 42 (2), 49-62.
- Ribeiro, D. (1985). *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Biblioteca Ayacucho.
- Rodríguez, A. (2003). Victoriano Lorenzo en la guerra de los mil días. *Tareas*, 114, 73-81.
- Rodríguez, J. (2008). Los movimientos indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado. *Gazeta de Antropología*, 24 (37), 1-20.
- Rodríguez-Cruz, M. (2020). *Apuntes de la asignatura de Etnología de América Latina* (s.p.).
- Rodríguez-Cruz, M. (Ed.). (2021). *Los Pueblos Indígenas de Abya-Yala en el siglo XXI. Un análisis multidimensional*. Abya Yala.
- Sarmiento, D.F. (1883). *Conflicto y armonías de las razas en América*. S. Ostwald.
- Serna, M. (2011). Hispanismo, indigenismo y americanismo en la construcción de la unidad nacional y los discursos identitarios de Bolívar, Martí, Sarmiento y Rodó. *Philologia Hispalensis*, 25, 201-217. <http://dx.doi.org/10.12795/PH.2011.v25.i01.12>.
- Stavenhagen, R. (Agosto de 1997). Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina. *Revista de la CEPAL*, 62, 61-73.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture*. Cambridge University Press.
- Universidad Nacional de Colombia. (2 de agosto de 2016). El Estado Colombiano del S. XX - Álvaro Tirado Mejía [vídeo]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=fYpGkF9buJA&ab_channel=UniversidadNacionaldeColombia%7C%40TelevisionUNAL
- Van Cott, D. L. (2001). Explaining Ethnic Autonomy Regimes in Latin America. *Studies in Comparative International Development*, 35 (4), 30-58. <https://doi.org/10.1007/BF02732707>.
- Vasco Uribe, L. G. (2008). Quintín Lame: Resistencia y liberación. *Tábula Rasa*, 9, 371-383.
- Vreesse, S. (2020). Intervencionismo estadounidense en América Latina. En *América Latina 1918-1945 y la intervención de E.U.* Portal Académico del CCH, UNAM. <https://portalacademico.cch.unam.mx/historiauniversal2/america-latina-1918-1945/intervencionismo-de-eu>
- Warman, A. et al. (1970). De eso que llaman antropología mexicana. *Editorial Nuestro Tiempo*.