

GRUPOS ÉTNICOS: LUCHAS SOCIALES, EMERGENCIAS Y DISPUTAS TERRITORIALES MISAK

CARLOS ALBERTO DÁVILA CRUZ*

Resumen

La lucha indígena en el departamento de Cauca-Colombia ha significado el mayor proceso de resistencia étnica que se ha generado en la historia del país. Es por ello, que este artículo muestra una realidad geosociohistórica que sigue transformando el orden territorial estatal, al confrontar y tensionar el viejo orden moderno territorial que desde el siglo XIX se constituyó en cimiento de la realidad de la nación colombiana. A raíz de lo anterior, la investigación basa su experiencia indagatoria en un enfoque etnográfico permitiéndose así, acercarse a la comunidad indígena misak, la cual se encuentra ubicada en dicho departamento y ha hecho parte de la resistencia indígena con el fin de recuperar la tierra, el territorio; así como derrotar el colonialismo y la colonialidad, fenómenos que determinaron de manera histórica la inferioridad, opresión y subalternización de esta comunidad.

Palabras claves: territorio, territorialidad, colonialismo y colonialidad

-
- Maestro en derecho y Doctor en Estudios territoriales. Profesor-investigador del Centro de Investigaciones en Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente de la Universidad de Manizales, Colombia. Contacto: cadavilac@umanizales.edu.co
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7291-1976C>
Recibido: 19/07/2020. Aceptado: 4/08/2020.

ETHNIC GROUPS: SOCIAL STRUGGLES, EMERGENCIES AND TERRITORIAL DISPUTES MISAK

Abstract

The indigenous struggle in the department of Cauca, Colombia has meant the largest process of ethnic resistance that has been generated in the history of the Country. That is why this article shows a geosociohistorical reality that continues to transform the state territorial order, confronting and stressing the old modern territorial order that since the 19th century became the conflict of the reality of the Colombian nation. As a result of the above, the research bases its research experience on an ethnographic approach, allowing it to approach the Misak indigenous community, which is located in said department and which has become part of the indigenous resistance in order to recover the land the territory, as well as defeating colonialism and coloniality phenomena that historically determined the inferiority, oppression and subalternization of this community.

Keywords: Territory, territoriality, colonialism and coloniality

Introducción

Los reconocimientos constitucionales que se dieron en materia indígena en América Latina a finales del siglo XX y comienzos del XXI, indicaron para los Estados-nación del continente, la posibilidad de que los pueblos originarios salieran de la exclusión histórica a la que fueron sometidos, a partir de un conjunto de políticas del reconocimiento que permitieron materializar la otredad (inclusión) de su cultura dentro de la sociedad moderna hegemónica (Briones, 1995; Gallo, 2014; Tolosa y Guiñazú, 2020).

Sin embargo, la visión que mantienen los pueblos originarios es que, a pesar de ser reconocidos por las Constituciones Políticas latinoamericanas bajo diferentes figuras, como el constitucionalismo multicultural, pluricultural y plurinacional, sus culturas se mantienen sometidas al horizonte histórico de exclusión racista que ha inferiorizado a sus comunidades. Lo anterior, permite identificar que dentro de las sociedades consideradas como modernas, perdura el régimen histórico de exclusión

caracterizado por la composición de una “matriz colonial”, que surge como modelo civilizatorio (Delrio, 2005, 2017; Tolosa y Guiñazú, 2020).

Tal matriz colonial no solo se instaura como cultura hegemónica, sino que genera un proceso de territorialización que debe ser entendido como aquellas dinámicas político–institucionales y jurisdiccionales que demarcan el dominio del territorio como proyecto histórico de los intereses de clase y de raza, creando un orden territorial a través de la configuración de una territorialidad moderna-colonial, llamada Estado-nación.¹

Autores como Dussel (2000), Quijano (2000), Mignolo (2007), Castro (2010), Grosfoguel (2012), Escobar (2012), Walsh (2012). Bautista (2015) y Dávila (2018), plantean que la imposición de la civilidad eurocéntrica trajo consigo la ruptura de la memoria y de la historia en el continente latinoamericano; lo que configuró una estructura fundante en la invención y la apropiación del territorio y de las territorialidades. De ahí que sea preciso señalar que las prácticas coloniales se constituyeron en dispositivos de poder que hacen perdurar la herencia colonial, caracterizada por la creación de una sociedad jerarquizada, elitista y racista, en la cual se expresa el colonialismo y la colonialidad como ejes del poder colonial-territorial.²

A raíz de lo anterior, los pueblos originarios de América, entre ellos el pueblo misak, levantaron su rostro ante el genocidio continuado que sufren. El rostro del indio, ese rostro colectivo y comunitario le propuso al Estado-nación y a la sociedad moderna desde su resistencia, asumir la responsabilidad de esta tragedia y despojo seculares; es decir, el indio rompe con la “responsabilidad moral del daño expuesta por el Estado,

1 Aquí se entiende el concepto de territorialidad como el control, dominio y poder que un grupo humano establece sobre un territorio. Por lo tanto, la territorialidad estatal como la emergencia de la territorialidad indígena, representa de uno y otro lado, la dimensión espacial y del lugar mediante los cuales los sujetos le atribuyen valor al territorio intervenido.

2 Es de anotar que para el pensamiento decolonial, la colonialidad es distinta al colonialismo, por cuanto este último es entendido por el grupo modernidad/colonialidad como una relación política y económica que involucra la soberanía de un pueblo; mientras tanto, la colonialidad es un patrón de poder que emerge en el contexto de la colonización europea en las Américas, en el cual según Quijano (2000), se domina y se subordina a la población a través de la idea de raza.

la memoria deja de ser culpa y se convierte en una memoria de la ética” (Dávila, 2017: 118), cuyo propósito es sacarlos de lo inhumano.

En otras palabras y para el caso que nos ocupa, la lucha del pueblo originario misak representa la posibilidad de exponerse en el cara-a-cara, que no es otra cosa que la “construcción de una conciencia que reaparece en la memoria como colocación del rostro de un ser humano frente a otro ser humano” (Dávila, 2017: 118). En términos de Lévinas, la humanidad que reclama el indio no es más que el reclamo de una responsabilidad-ética que emerge en la “pasividad, en el acoger, en la obligación con respecto al Otro” (2001:138).

Por lo tanto, el interés de este trabajo es mostrar lo que ha significado la lucha misak en contra de la dominación del colonialismo y la colonialidad; lucha que se expresa en la liberación del sujeto histórico indígena y en su territorio, comprendiendo de esta manera que el resultado de la acción política-epistémica misak incide y abre el camino a un nuevo horizonte para nuestra América y de manera particular, en el departamento del Cauca-olombia.

Metodología: de una etnografía en colaboración a una etnografía decolonial

Durante mi formación y trayectoria académica tuve la oportunidad de escuchar a Lorenzo Muelas, a Liliana Pechené y a Jeremías Tunubalá, miembros de la comunidad misak, quienes expresaban una crítica frente a los derechos reconocidos por la Constitución Política de 1991 en relación a la jurisdicción especial indígena. Adicionalmente, el acercamiento a los trabajos de investigación de los antropólogos Luis Guillermo Vasco y Víctor Bonilla en la década de los 70, me permitieron aproximarme al desarrollo de la lucha guambiana por la recuperación de la tierra y al proceso geosociohistórico que, desde la mitad del siglo XX, consolidó la resistencia indígena emprendida por el líder Manuel Quintín Lame. Los aportes etnográficos de estos antropólogos evidenciaron la importancia de comprender la trayectoria de resistencia y de lucha del pueblo Misak,

que en la actualidad y ante todo, reclama de un diálogo intercultural que permita el reconocimiento de sus prácticas territoriales.

A fin de identificar no sólo los actores, sino también la configuración de relaciones de poder que fueron confrontadas en el primer y más importante alzamiento indígena en la historia colombiana,³ el cual condujo a la recuperación de la tierra y a la participación en la Asamblea Nacional Constituyente que dio origen a la reforma de 1991, y al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas; reconocimiento común en muchos países de América Latina.

Para construir una etnografía decolonial no solo basta seleccionar y referenciar posturas teóricas derivadas de la perspectiva modernidad/colonialidad y de los estudios decoloniales (Quijano, 2000; Mignolo, 2005; Grosfoguel, 2012; Walsh, 2012), sino también, las provenientes de los estudios territoriales críticos (Foucault, 2006; Haesbaert, 2011; Mançano, 2011). Lo anterior, a fin de evidenciar por un lado, la crítica al colonialismo y la colonialidad del poder instaurada como anclaje sociohistórico y, por otro, abordar al territorio como expresión de las relaciones de poder que persisten en la época republicana.

En consonancia con los enfoques teóricos adoptados, fue necesario construir un referente epistémico que se apoyó, de manera consecuente, en las denominadas epistemologías del sur (De Sousa Santos, 2019); las cuales me permitieron deslindarme de la postura positivista–kelseniana que caracteriza la visión tradicional del derecho colombiano y que fue asumida a partir de una serie de trasplantes jurídicos –a fin de mostrar cómo, desde una visión crítica, es posible plantear un diálogo intercultural, que permita articular el orden jurisdiccional misak con el orden jurisdiccional estatal.

Por otra parte, la etnografía me brindó herramientas para comprender e interpretar cómo un proceso de lucha histórica por la tierra, se vincula con la emergencia del campo territorial misak, el cual inaugura la coexistencia conflictiva con el territorio establecido por el Estado colom-

3 Los levantamientos indígenas en el Cauca se vivieron desde los años 70 bajo el lema “recuperar la tierra para recuperálo todo”.

biano. Además, la noción de una etnografía soportada en una “metodología hermenéuticamente informada”, tal como lo sugiere Giddens (1987:11), permitió identificar conocimientos que surgen de un proceso histórico y de las prácticas territoriales, entendidas éstas como el espacio–lugar que evidencia la relación entre identidad, territorialidad y alteridad.

Esta aproximación posibilitó no solo interpretar el significado de las prácticas como acciones fundamentadas en un acervo espiritual–ancestral, que como práctica comunitaria situada construye la territorialidad y territorialización de los misak, siendo ellas “arreglos históricos, es decir, [como] productos convencionales” recreados en el territorio, en el espacio y en el lugar por personas específicas, “a menudo confrontados en jerarquías y luchas de poder” (Jimeno, 2012: 13).

En suma, la etnografía permitió acercarme con “familiaridad” a las prácticas sociales y culturales de la comunidad misak a través de un proceso mediado por la observación, el registro y la interpretación que no se agota en la descripción de un objeto estático, dado que “el trabajo etnográfico que se desprende de ella busca entender a las culturas en su contemporaneidad, pues sabe que las culturas son construcciones dialécticas social e históricamente situadas” (Guerrero, 2002: 15).

De esta manera, la apertura hacia el otro que es distinto, se revela como una dimensión de realidad que no está incluida en mi mundo pero que interpela como otredad. Desde tal perspectiva, el territorio y la territorialidad misak se presentan como materialización de la alteridad y como expresión de otra justicia que identifican al territorio como parte esencial de la vida comunitaria que tensiona el despliegue jurisdiccional del Estado–nación colombiano.

Autoras como Andrea Olivera (2014), Myriam Jimeno (2012) y Joanne Rappaport (2007) proponen complementar la “etnografía decolonial” como una “etnografía en colaboración” que le otorga importancia a las conversaciones en el campo, y acepte “las descripciones de los interlocutores como ellos las expresan, para así buscar nuevas significaciones” (Olivera, 2014: 145). En ese sentido, el trabajo de campo va más allá de una simple producción de datos, pues se convierte en un proceso de “co–interpretación colectiva”, generando un impacto sobre la comunidad y

sobre el investigador (Fernández, Gaztañaga, 2017; Leuman *et al.*, 2007; Carenzo, 2007).

A partir de lo anterior, fue necesario reconstruir la trayectoria de la comunidad misak, su relación con el contexto, pero también los significados, las representaciones y especialmente, el vínculo con el territorio a través de trabajo de campo, entrevista semiestructuradas, observación participante y no participante.

Colonialismo, colonialidad y producción social del territorio caucano

Como lo expresa Bonilla (2012) “basta mirar hacia el departamento del Cauca, donde los misak”,⁴ para darnos cuenta de lo que ha representado el movimiento indígena colombiano, para Colombia y para América Latina, puesto que fue en el Cauca donde se originó un nuevo enunciado que empezó a recorrer el mundo: “recuperar la tierra para recuperarlo todo”. Este recobrar la tierra no sólo radica en la recuperación de la propiedad sobre ella, sino en la posibilidad de que la cultura indígena le mostrara a Occidente la emergencia de otro mundo por venir. Por eso, los pueblos indígenas arraigados en las tierras del Cauca luchan por la recuperación de su tierra, a la cual conciben como “su vida”.

4 Esta comunidad se encuentra ubicada en el territorio del resguardo de Guambia, localizado en jurisdicción del municipio de Silvia en la región centro oriental del departamento del Cauca, sobre el flanco occidental de la cordillera central, a una altura promedio de 2.527 msnm. El resguardo tiene una extensión de 662,4 Km². Es habitado, según el plan de salvaguarda misak de 2014, por 23 mil personas, y conforme al censo de 2018, por 21.711 personas que se autodenominan como pueblo misak.



República de Colombia Departamento del Cauca

Proyecto: Carlos Dávila Cruz

Fuentes cartográficas: IGAC Instituto Geográfico Agustín Codazzi



Fuente: Instituto Geográfico Agustín Codazzi

El movimiento sociopolítico indígena del Cauca ha dejado claro desde principio del siglo XX, que la relación colonial perdura dentro del Estado-nación colombiano, al cual el líder histórico caucano Manuel Quintín Lame denominó como “la reconquista del alma indígena” (Castillo, 2017: 32). Para

Quintín Lame esta reconquista tiene como punto de partida un proceso histórico cuyo fin consiste en mostrar a los pueblos originarios de Colombia como la “raza vencida”. La visión de raza vencida que denuncia a comienzos del siglo XX, lleva a concluir que la tara colonial aún pervive como fenómeno social, político, económico y territorial, apuntalando a la permanencia conflictiva de la relación y el dominio colonial, que inició en 1492.

Lo anterior produce un fenómeno de resistencia que se puede denominar como geosociohistórico, pues la lucha que se libra desde el siglo XX en el Cauca empieza a guardar una profunda relación con la naturaleza y el territorio. Dicha relación puede ser percibida en el momento en que Quintín Lame presenta la lucha indígena como proceso histórico que se fundamenta en un saber ancestral que se constituye a partir de la relación entre el indio y la naturaleza, de allí que el mito de la resistencia de Quintín Lame se reafirmara a través de la ruptura de la superioridad humana sobre la naturaleza.

La disolución con la lógica cartesiana, llevaría a Quintín Lame a afirmar que ese conocimiento partió de la educación que recibió en el “corazón de las selvas, usando por pizarra una tabla de madera y como pluma una pequeña aguja de hierro que cargaba en la copa del sombrero de hoja de palmicha de la que se encontraba en el bosque” (Castillo, 2017: 36). Por lo tanto, la lucha indígena engendrada por él en el Cauca, era consustancial a la naturaleza y al territorio, pues el indio descendería de la montaña al valle, con el fin de recuperar la tierra arrebatada por el conquistador, quien la utilizó como estructura de la sociedad blanca-hegemónica caucana. Esta recuperación de la tierra por parte del indio no era para integrarse a ella, sino que tenía como fin “enseñar y luchar por su desventurada raza que ha caído esclava a manos de los terratenientes” (Castillo, 2017: 36).

A la luz de tal discurso, el movimiento sociopolítico indígena del Cauca desde mediados del siglo XX ha dejado claro que dentro del Estado-nación colombiano ha perdurado un conjunto de prácticas que de manera histórica han dado lugar dentro de nuestra sociedad a referencias compartidas, lenguajes comunes y a actitudes individuales y colectivas, que reproducen entre nosotros de un modo u otro, el racismo heredado de la

colonia. Expresando lo mismo en otra clave: la sociedad que se constituye dentro del departamento del Cauca como moderna,⁵ reproduce históricamente una especie de estructura invariante donde el indígena es puesto en un estado de inferioridad a partir del dispositivo “raza”; permitiendo de este modo, la racialización de los espacios y tiempos indígenas, lo cuales, son excluidos, y son mostrados con fisionomías extrañas, atrasadas e incivilizadas en sintonía con las posibilidades burocráticas de cada época.

Bajo tal parangón, en el departamento del Cauca se establece una noción de progreso lineal, caracterizado por la superioridad del hombre blanco sobre la naturaleza y sobre el indio; preeminencia que estaría acompañada por el capitalismo como “marco para orientar y controlar el pensamiento (como pensamiento único), de la humanidad y de la vida” (Walsh, 2012: 98).

Por lo tanto, lo que se empieza a declarar en el Cauca del siglo XX es la existencia de un orden social y territorial patrimonialista como principal legado del entramado colonial. En términos de Luis Tapia, este tipo de orden se convirtió en estructura fundamental del republicanismo, al ser considerado como una base de la “formación tributaria en el momento de formación del sistema mundial, cumpliendo tareas importantes de alimentación de la acumulación en la consolidación del capitalismo” (2010: 105).

Lo anterior constituye para el territorio caucano relaciones de poder que se establecen desde la servidumbre y el esclavismo de la población indígena, y se combinan con la expropiación de la tierra y la producción

5 Es importante señalar que el Cauca y, de manera especial su capital, Popayán, se consolidó desde la época colonial como una sociedad aristócrata, dado que la ciudad que para ese entonces se denominó como la provincia de Popayán, se consolidó como centro del poder en la Nueva Granada, según Herrera (2009). La importancia de esta provincia se debió a su demarcación jurisdiccional, pues esta mantuvo relaciones con la Audiencia de Santafé y la de Quito. Lo anterior, les permitió a sus pobladores establecer un sinnúmero importante de encomiendas y de minas de oro, generando la esclavización del indio. A raíz de lo anterior, la Corona Española establecería resguardo con el fin de proteger al indio y de esta manera, obligarlo a pagar tributo a cambio de una supuesta igualdad. Si bien, los indígenas caucanos pagaron el tributo, ellos siguieron siendo considerados como una raza inferior que debía ser separada de la superior blanca, creando lo que se conoció como pueblo de indios y de blancos, llamando a Popayán la “ciudad blanca de Colombia”.

capitalista del territorio. En este orden de ideas, pueblos indígenas como el misak, se enfrentan a una de las características fundamentales de ese régimen social y territorial que no es otra, que la propiedad monopolítica de la tierra mediante la configuración del latifundio; lo que implica hasta nuestros días la expropiación de la tierra a aquellas comunidades, como las indígenas, que la han considerado como parte fundante de su proceso identitario.

La expropiación de la tierra por medio del orden patrimonialista, se estructuró a partir de la acumulación por desposesión y de estructuras sociales que se conformaron a través de alianzas entre el poder social y el poder político. Lo cual significó para el departamento del Cauca en términos de la geografía crítica, un proceso territorial patrimonialista, entendiendo esto como la no “separación entre el *dominium e imperium*” (Salas, 2018: 235). Es decir, lo que se plantea aquí, es que en el Cauca se fundó un orden territorial feudal, dado que el territorio se constituyó en “objeto de propiedad eminentemente de los señores feudales [terratenientes]” (Salas, 2018: 235). En otros términos, el derecho del terrateniente no solo se instauró sobre la tierra, sino sobre la población indígena, siendo llamado a esto “terraje”.

Para el antropólogo Luis Guillermo Vasco (2008) el terraaje es una “relación de carácter feudal, servil, según la cual un indígena debía pagar en trabajo gratuito dentro de la hacienda, el derecho a vivir y usufructuar una pequeña parcela, ubicada en las mismas tierras que les fueron arrebatadas” (2008:372) a las comunidades indígenas; tierras que, pertenencia a los resguardos constituidos en territorio caucano.⁶

Este anclaje territorial que nace de la relación del poder político–propiedad de la tierra, queda mapeado en la zona a través de las relaciones que se establece entre el señorío terrateniente y el indio, constituyéndose

6 El resguardo es una institución de carácter colonial, establecida con el fin de salvaguardar la vida de los pueblos originarios de América. Los resguardos tienen como característica hasta nuestros tiempos, de constituir propiedad colectiva sobre la tierra. El resguardo de Guambia, ubicado en el municipio de Silvia Cauca, fue constituido mediante Cédula Real, sus tierras hasta el día de hoy se consideran como propiedad colectiva y no enajenable, según artículo 329 de la Constitución Política de 1991.

la primera como poder de clase, de género y de raza. De ese modo, la burguesía–señorial caucana al erigirse como clase hegemónica instituye en el departamento del Cauca una serie de instrumentos de dominación que, en términos de Zibechi, “modela las relaciones capitalistas de producción” (2015: 25).

Bajo estos presupuestos, el Cauca del siglo XX presenta la dicotomía modernidad/colonialidad expuesta por Aníbal Quijano (2000), como colonialidad del poder. Es decir, en el Cauca no solo se estableció el colonialismo propio de la época colonial, sino que al inaugurar el proyecto de modernidad del Estado-nación, a partir de los derechos de libertad e igualdad para los ciudadanos, se develaría un patrón de poder “que emerge en el contexto de la colonización europea en las Américas –ligado al capitalismo mundial, al control, la dominación y la subordinación de la población a través de la idea de raza–” (Quijano, 2000: 238). Según Walsh, se “naturaliza en América Latina pero también en el planeta como modelo de poder moderno permanente” (2012: 98).

Lo anterior, lleva a plantearnos que en el Cauca mediante el despojo de la tierra y la creación del latifundio hacendatario, se creó un sistema de clasificación que se fijó en la “formación de una división jerárquica identitaria racializada, con el blanco (europeo–europeizado, masculino) en la cima, seguido por los mestizos y finalmente, por los indios y negros en los últimos peldaños, como identidades negativas” (Walsh, 2012: 99). Esto fue mostrado por el poder hegemónico como una necesidad para construir la nación imaginada, la cual tenía como fin la eliminación de las diferencias históricas, geográficas, socioculturales y lingüísticas, logrando con ello la incorporación del indio a la vida civilizada.

Así, el Cauca muestra en escala, a un Estado-nación que desde su gubernamentalidad sirve a los intereses de dominación social, como de explotación del trabajo, de una clase hegemónica que instaura un régimen del capital mediante “la racialización y la capitalización de las relaciones sociales” (Walsh, 2012: 99).

La colonialidad del poder no solo puede ser vista en clave de la colonización europea a las Américas, sino en las prácticas asumidas por la elites nacionales; es decir, se debe tratar de reconocer al colonialismo

como una “estructura, un *ethos* y una cultura que se reproducen día a día en sus opresiones y silenciamientos, a pesar de los sucesivos intentos de transformación radical que pregonan las élites político/intelectuales, sean en versión liberal, populista o indigenista/marxista” (Rivera, 2018: 25).

La colonialidad del poder bajo su dispositivo de raza, conlleva a que autores como Maldonado (2008), Grosfoguel (2012) y Walsh (2012) sostengan que en América Latina, se produce un segundo eje denominado como colonialidad del ser. Para estos pesadores(as) sociales, por medio de la inferiorización, subalternización y la deshumanización, se produce lo que Fanon (2011) denominó como el “trato de la no existencia”. Lo anterior apuntala para los indígenas del Cauca a que sean sometidos a la relación entre razón–racionalidad y humanidad, por lo tanto, “los más humanos son los que forman parte de la racionalidad–moderna formal” (Walsh, 2012: 100).⁷

Desde esa racionalidad moderna e instrumental, el Estado-nación colombiano, y de manera particular en el Cauca, se vuelve a sostener que los pueblos indígenas son pueblos sin cultura. La categoría barbarie que se introduce con la invención de América para explicar la otredad de nuestro continente, reaparece con el fin de instaurar un régimen político y constitucional que se manifiesta a partir de la Constitución Política de 1886. En ella se instaura un lenguaje político–nacional–hegemónico que perpetúa una visión particular del poder y del Estado, manifiesto en el “eslogan de regeneración o catástrofe” (Melgarejo, 2008: 279).⁸

Este aparato burocrático-constitucional que se mantuvo hasta final del siglo XX, se puede interpretar como un diseño racializado de lo político, económico y territorial que trató por medio de la ley 89 de 1890, de mantener a los indígenas bajo la tutela del Estado y de la élite, como “menores de edad” y como “salvajes” a aquellos que se oponían al proceso de civiliza-

7 La racionalidad expuesta por Catherine Walsh es la explicada por Max Weber como medio-fin, característica de la modernidad, y concebida a partir del individuo-civilizado.

8 Para María del Pilar Melgarejo (2008), el período conocido en la historia de Colombia como la regeneración debe ser recordado como una serie de políticas sobre la vida de esta población, a través de las cuales se intentaba regularizar y administrar la vida de los sujetos. De igual manera, se intentó limpiar la lengua a través de la gramática, el alma a través de la moral y el cuerpo mediante los manuales de urbanidad.

ción por medio de misiones. De ese modo, la diversidad cultural se vuelve un conflicto para la élite gobernante, la cual veía la otredad–alteridad cultural como un antagonismo para su visión de desarrollo y progreso.

A raíz de lo anterior, la élite-criolla advierte la necesidad de aplicar una especie de “determinismo geográfico” en el que el orden y el control del territorio toman un carácter fundamental para la dicotomía inclusión-exclusión propia de la modernidad. División que ha servido de justificación de las diferentes tendencias ideológicas “sugeridas por intelectuales de las élites nacionales, unas veces, apelando a la ciencia; y otras, invocando ciertas ideas modernas de nación (republicanismo, nacionalismo, liberalismo) y cultura (racismo, imperialismo cultural, igualación cultural)” (Cuchumbé, 2012: 23).

Como en otros periodos de la cruel historia colombiana, la diversidad cultural y sus variedades territoriales, se transforman en dificultades para la aplicación de las reformas políticas del siglo XX. Entonces, la heterogeneidad debe ser mostrada a partir de las necesidades de la homogenización, el indio, el negro el campesino y la mujer al no acomodarse a los lineamientos de la gubernamentalidad moderna, fueron declarados como “sujetos degenerados”. Estas mujeres y hombres no se encontraban en todos los territorios, de allí que el orden territorial establecido aludiera a diferencias regionales; es decir, a cada región le corresponde un tipo de habitante. Bajo este argumento, la colonialidad del ser es enmarcada dentro de un territorio, que actúa como una especie de contenedor de la otredad, de la marginalidad, de la alteridad. Es a ello a lo que he llamado “colonialidad territorial” (Dávila, 2018: 148).⁹

De ese modo, y amparados en el lema de la regeneración la clase hegemónica de Colombia, y de manera particular la del Cauca, justifico no solo la forma de gobernar, sino la forma de ordenar el territorio y adquirir la propiedad de la tierra. El momento histórico marca también una ruptura

9 La colonialidad territorial se desprende de la utilización del territorio como una estructura lógica del poder que marca, restringe y limita desde dispositivos de poder como raza, persona, condición social-cognitiva, sexualidad y género, creando nuevos territorios que manifiestan una clara dependencia a partir del reconocimiento por quien impone el dominio territorial.

con el movimiento liberal que se había gestado en los tiempos del federalismo, aunque en este periodo se había intentado liberar las tierras de los resguardos provocando exclusión para las comunidades. Como lo menciona Foucault, el poder político tiene “el rol de inscribir perpetuamente, a través de una especie de guerra silenciosa, la relación de fuerza en las instituciones, en las desigualdades económicas [políticas, territoriales], en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros” (2000: 31).

A lo largo del entramado genealógico, los pueblos originarios como el misak, encontrarían el límite de su subjetividad, la cual se puede asociar con sus conocimientos ancestrales; por lo tanto, el Estado y la sociedad posicionaron el eurocentrismo y de manera posterior el norcentrismo, produciendo como única perspectiva del conocimiento el determinado por el mundo occidentalizado, que “descarta y descalifica la existencia y viabilidad de otras racionalidades epistémicas y otros conocimientos que no sean los de hombres blancos europeos y europeizados” (Walsh, 2012: 99-100). Esto será llamado como colonialidad del saber.

Recuperar la tierra para recuperarlo todo: luchas y emergencias territoriales misak

En los años 70 del siglo pasado, el grito “recuperar la tierra para recuperarlo todo” se puede constituir en un nuevo despertar del mundo indígena en Colombia. Tal grito que se inicia en el Cauca, proponía para entonces, que los pueblos indígenas de Cauca no estaban dispuestos a desaparecer sin antes dar inicio a una nueva lucha. Los misak como comunidad originaria, le mostrarían a la gubernamentalidad del momento, la necesidad de parar con el exterminio y ocupación de la tierra y del territorio; lo cual se ha constituido en la tragedia geosociohistórica de estos pueblos. Es decir, las matanzas y desplazamientos tenía que detenerse, para ello la comunidad junto a las otras comunidades indígenas del Cauca, exigirían la “anulación de los títulos que aducen los usurpadores, la devolución de las tierras” (Bonilla, 2012:123), con el fin de volver a hacer su vida comunitaria.

Los hijos de aroiris, del agua, de las lagunas paramunas, como suelen presentarse socialmente los misak, emprenderían en las últimas décadas del siglo XX, un proceso organizativo que les permitiría hasta hoy recuperar la tierra como parte esencial de su cultura. El proceso de recuperación de la tierra comunitaria, no empieza como todos suelen pensar, con la ocupación de la tierra por parte de los misak, como lo cuenta el líder histórico misak Javier Calmabas, la primera tierra recuperada por la comunidad fue comprada por un valor de trescientos cincuenta mil pesos: la finca San Fernando. Para lograrlo, dentro de la comunidad se conformó la cooperativa FANAL.

Según estos acontecimientos históricos territoriales en el Cauca, los mayores de la comunidad misak empezaron a comprender en sus términos su lucha. Cuentan Obando y Dagua que los mayores le dijeron a la comunidad “nosotros somos territorio que camina y tenemos que caminar el territorio para recuperarlo todo” (2016: 67). Lo anterior hizo que la comunidad misak se preguntara sobre su origen. Los indígenas misak comprenderían a través de sus mayores, “que todos los pueblos deben volver a sus propios orígenes” (Obando y Dagua, 2016: 66). Esta comprensión sobre el regreso al origen de su cultura marcó la lucha guambiana por el territorio en las décadas siguientes.

La tensión territorial respecto de lo cultural, quedaría expuesta en el territorio guambiano en el momento en que los misak tensionaron el “lugar de lo nativo”, ya que el término “nativo” fue utilizado por los terratenientes como límite a un pasado que no tenía fundamentos históricos para existir en el presente. La intención del terrateniente era perpetuar la idea colonial de que los pueblos indígenas del Cauca carecían de historia y, por lo tanto, no pertenecían a dicho territorio; es decir, no tenían derechos sobre la tierra y el territorio. Como lo mencionan Obando y Dagua:

Frente a las conquistas de los terratenientes, nos dijeron nativos para ubicarnos en algún lugar por dentro o por fuera del territorio mapa. Crearon la confusión, hacia pelear entre los mismos indígenas. Una vez los guambianos no habían dejado pasar a los Nasas a la cabecera de Pitayó y acusaban a Juan Tama que había fundado cinco pueblos. Entonces se decía que Juan Tama no era originario de laguna, que había venido de otro lado. Luego, hubo un

encuentro entre los indígenas misak y los nasas. Los nasas habían dicho: nosotros somos nativos del Cauca y Huila, pero no validaban entre nosotros los mismos indígenas el ser originarios, y otra vez era la discusión. Y los terratenientes vivos ganaban las adjudicaciones entre las peleas (2016: 66).

De tal manera, los conceptos de originarios y nativos crean una representación territorial en el Cauca determinada por el adentro y el afuera, delimitando el acceso a la tierra y al territorio, puesto que, para los misak, el concepto de nativo (afuera) sería entendido por éstos “como el límite de la tierra” (Obando y Dagua, 2016: 66), y el concepto de originarios (adentro) se relaciona con el dominio y la integración con el territorio indígena. Por eso: “las comunidades indígenas primero debíamos hacer valer el derecho de origen del nunachak como lo entendían los mayores. Porque antes de las conquistas no había límites, ni adjudicaciones, ni nativos, que todo eso fue un invento de los blancos” (Obando y Dagua, 2016: 66).

El reconocerse como pueblo originario significó para los misak romper con lo aprendido de los blancos en términos jurídicos. El auto-reconocimiento significó que su lucha no podía depender del reconocimiento jurídico que el Estado daba con las leyes existentes en su momento. Los misak comprenderían que las luchas por la reivindicación de sus derechos sobre la tierra y el territorio, iniciadas por Quintín Lame, carecían precisamente de reconocerse como pueblos originarios. De allí que fue fundamentada a partir de la estructura jurídica creada por los blancos. El regreso de la comunidad misak hacia los mayores, les permitió hablar de una resistencia propia de su territorio. Frente a lo anterior, Dagua diría lo siguiente:

aunque muchos jóvenes ahora no comprenden, siempre les digo que nosotros guardamos dos memorias: la de los orígenes, de los saberes ancestrales, para poder desvivir lo vivido del mundo blanco y también aprendimos de las luchas. Es que a los jóvenes de antes nos unía un sufrimiento; no había diferencia de quién era más estudiado o sabía más que los mayores (Obando y Dagua, 2016: 67).

La lucha por la tierra y el territorio, a partir del auto-reconocimiento como pueblo originario, hace que el pueblo misak transforme su lucha,

adaptando su discurso a la propuesta de lo que se denominaba en las décadas de los 60 y 70 como la reforma agraria. El discurso de la lucha por la tierra, que tenía como fin reformar la estructura del campo, condujo a que en el territorio misak aparecieran nuevas personas que transformaron las relaciones de poder territorial que se había estructurado en el Cauca sobre la tenencia de la tierra.

De esa manera, la finca San Fernando se transforma en la Cooperativa Indígena Las Delicias, en la cual se reúne un grupo indígena alternativo, cuyo fin político era la recuperación de los cabildos, que estaban amarrados a la Iglesia católica y al poder terrateniente. La cooperativa, además, se convierte en un centro de capacitación y movilización importante, como lo mencionan Obando y Dagua: “hicimos grupos de estudio y nos reunimos para intentar entender los escritos en dialogo con los solidarios para que explicara de allá y de acá. Luego concluimos que para recuperar nuestro territorio teníamos que recuperarlo todo” (2016: 67). Ese “todo” expresado por la lucha indígena del Cauca, significaría recuperar la tierra, la lengua, el pensamiento, el vestido y la tradición.

Si bien el cooperativismo sirvió como proceso de compra de la tierra, los indígenas Nasa de Jambaló le darían vida al “Sindicato del Oriente Caucaño”, el cual intenta desligarse del concepto obrero, y sus proclamas y reclamaciones estuvieron dirigidas al reconocimiento de sus libertades como indígenas y a la recuperación de un orden territorial indígena. Esta clase de sindicalismo es impregnada por las políticas agrarias del gobierno mediante el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCORA) y por el despegue de la lucha campesina bajo las consignas “tierra para quien la trabaja” y “tierra sin patrones”.

Esas nuevas formas de lucha producen tensiones entre el campesinado y los indígenas, puesto que la visión comunista de lucha agraria siempre intentó que el indígena fuera visto como campesino. La intención de identificar al indígena como campesino, le permite al indígena acercarse más a su cultura, sin dejar de mostrar que muchos problemas del campesino son compartidos por ellos. De allí que sus proclamas reconocieran “somos campesinos”, “somos indígenas”.

Las proclamas abrieron las puertas de la recuperación del Nupirau al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que fue creado por las comunidades indígenas caucanas como respuesta al continuo desalojo de sus tierras.¹⁰ Como lo menciona Hernández De Alba y Tumilla:

quizás haya sido aquel el primer paso que anunciaba ya, hacia los años setenta, las grandes luchas que los indígenas del Cauca llevarían a cabo en las décadas siguientes, luchas que llevarían a que las grandes haciendas que bordeaban el río Piendamó fueran recuperadas por los misak (2019: 60).

El Consejo Regional Indígena del Cauca presenta su lucha en siete puntos que fueron los objetivos de la lucha indígena: 1) recuperar las tierras de los resguardos; 2) ampliar los resguardos; 3) fortalecer los cabildos indígenas; 4) no pagar terraje; 5) conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación; 6) defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas; y, 7) formar profesores indígenas para educar de acuerdo con la situación de los indígenas en su respectiva lengua.

A partir de estos siete objetivos, los indígenas se organizaron como usuarios campesinos en los municipios de Silvia, Jambaló, Totoró y Caldono. En la década de los 70, configurada la organización indígena en el CRIC, las comunidades indígenas, entre ellas los misak, se convirtieron en protagonistas de las luchas agrarias y territoriales de Colombia.

El 19 de julio de 1980, la comunidad misak recuperó la hacienda “La Merced”. Este hecho territorial queda marcado en el territorio caucano y en la memoria de los guambianos como el momento en el que su historia y su cultura se levantan ante el racismo institucionalizado del Estado y la sociedad.¹¹

10 Según la primera cartilla de CRIC el Consejo Regional Indígena del Cauca este fue conformado el 24 de febrero de 1971 en una gran asamblea de indígenas del Cauca, con el fin de reunir las luchas indígenas-campesinas en torno a la recuperación de la tierra y del territorio y terminar con el pago del terraje. Ver cartilla nuestras luchas de ayer y de hoy No 1 p. 23.

11 La toma y recuperación de La Merced define la posesión de la tierra y propicia un entramado de estrategias políticas como “la realización de la Asamblea del Núcleo Escolar con 500 invitados nacionales para anunciar en su manifiesto la determinación de recuperar la tierra para recuperarlo todo: autoridad, justicia y trabajo” (Bonilla, 2012:145). Esta estrategia se

Los misak, lo mismo que las otras comunidades indígenas del Cauca, tendrían que enfrentar antes de llegar a la Asamblea Nacional Constituyente de 1990, la “violencia revolucionaria”. Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC-EP serían el primer grupo armado que empezaría a apropiarse del territorio caucano a través de la guerra.

Esa fuerza guerrillera afincaría su poder territorial en la Cauca a través del discurso de la reforma agraria. Sin embargo, con el tiempo, las FARC utilizarían la fuerza en contra de los terratenientes que se mantenían en el territorio. Esto fue visto por los misak como una forma de deslegitimación de su lucha. A partir de ello, los guambianos dirían “nosotros no vamos a robar ganado ni a saquear cosas, que nuestra lucha es limpia, por el territorio” (Bonilla, 2012:151).

Bajo el lema “nuestra lucha es limpia”, entrarían en fuertes contradicciones con la insurgencia de las FARC y vivirían fuertes tensiones con los nasas, que eran cuestionados por los supuestos vínculos con el grupo armado. A partir de ese momento, el territorio indígena del Cauca enfrentaría el poder político y violento de los terratenientes, y el poder político, ideológico y violento de los cinco o seis grupos armados que ejercerían su poder territorial en contra de las comunidades indígenas.

Así, a lo largo de la historia, los indígenas misak se han movilizado en contra de la violencia estatal, pero además, en contra de la violencia ideológica de los grupos armados que dominaron el Cauca bajo el poder de las armas, poder que se configuró como fuerza externa, aunque también como fuerza interna o, como lo expresa Bonilla (2012), “la violencia de los amigos”.¹²

proponía neutralizar la violencia ejercida por los terratenientes, legitimada por el discurso del derecho a la propiedad privada, y por la presencia del ejército que fue puesto al servicio del poder terrateniente.

- 12 En este proceso, los misak acusaron al CRIC de hacer alianzas con el movimiento guerrillero Quintín Lame, con el fin de exterminar y desplazar a líderes de la comunidad Guambiana que se oponían a la lucha armada como estrategia de recuperación de la tierra y del territorio.

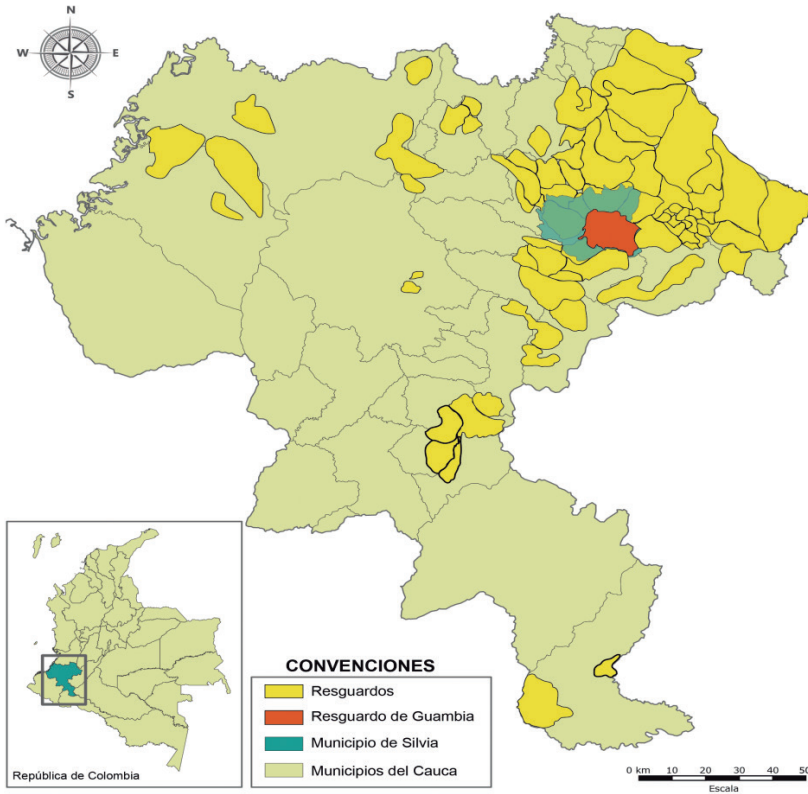
Emergencias territoriales y territorialidades en disputa

La lucha indígena del Cauca y su posterior participación en la Asamblea Nacional Constituyente de 1990, en cabeza del indígena misak Lorenzo Muelas, debe observarse no sólo como un acontecimiento histórico que conlleva al reconocimiento de derechos étnicos propios de la diversidad cultural del Estado colombiano, sino como la emergencia de un campo étnico territorial que pone en tensión las formas de ordenar el territorio, gestadas por las clases en el poder con el fin de garantizar la acumulación del capital.

La emergencia del “Nupirau”, nombre que recibe el territorio misak, impulsa un importante proceso de resistencia social popular que se expresa a partir de arraigo territorial “como rasgo diferenciador más importante de los movimientos indígenas, y lo que está permitiendo revertir la derrota estratégica” (Zibeche, 2017:30) en manos del poder moderno-colonial, patriarcal y capitalista. De este modo, el territorio indígena, y de manera particular el misak, emerge como un espacio de lucha en el que la comunidad indígena, los agentes y la gubernamentalidad estatal, “luchan permanentemente por apropiarse de productos específicos que se encuentra en disputa” (Bourdieu, 2000: 62).

Lo anterior determina la relación permanente entre territorio y poder, este último definido por órdenes institucionales, culturales y simbólicos. Por lo tanto, el territorio del Estado-nación muestra una aguda confrontación entre racionalidades antagónicas, que según Jiménez y Novoa asumen dos posiciones: la racionalidad del capital, ocupa al territorio como un “recursos económico y fuente de riqueza—que desea ordenarlo a través de la violencia” (2014:13); mientras que racionalidades como la misak, lo asume como “abrigo, como espacio de encuentro y solidaridades orgánicas, fundamento mismo de la vida de las personas en comunidad” (Jiménez y Novoa, 2014:13).

Territorios indígenas del Departamento del Cauca-resguardo de Guambia ubicación de la comunidad Misak



Territorios Indígenas del Cauca Resguardo de Guambia

Proyecto: Carlos Dávila Cruz

Fuentes cartográficas: IGAC Instituto Geográfico Agustín Codazzi



ICSH
Instituto de Investigaciones en
Ciencias Sociales y Humanas



Fuente: Instituto Geográfico Agustín Codazzi

Ante las tensiones territoriales provocadas por tales racionalidades antagónicas, emerge lo que denominaremos como “territorialidades indígenas”. Para el caso misak, la territorialidad implica un recurso estratégico

que puede ser movilizadado de acuerdo con las necesidades y el contexto histórico (Haesbaert, 2011:74) de la comunidad. Por lo tanto, la territorialidad misak se puede entender como un ejercicio de poder comunitario que consiste en el control sobre su territorio, lo cual se consolida a través de un proceso de memoria-histórica que se territorializa mediante una estrategia espacial y del lugar.

A partir de los espacios y lugares, la comunidad misak recrea un “proceso complejo de formación territorial desde la interacción con una pluralidad de superposiciones territoriales” (Zambrano, 2017:135). Dicho de otra manera, la territorialidad misak se materializa a través del acontecimiento del espacio y del lugar, lo que se debe entender como la ruptura del dominio de la dimensión temporal sobre la dimensión espacial que ha marcado el orden homogenizante occidental. Contrario a ello, el espacio-tiempo misak demuestra la existencia y el encuentro entre lo diferente, de lo radicalmente distinto. Es por esto que para Massey (2012) y Dussel (2016) el “espacio-tiempo es la esfera que posibilita la existencia de la multiplicidad, lo que permite la coexistencia de lo heterogéneo, de distintas trayectorias” (p.138); en definitiva, de lo radicalmente distinto y de la pluralidad.

Por otra parte, el lugar hace su aparición junto con la experiencia, con la subjetividad, con el vínculo, la pertenencia, la historia, la emoción, el significado, el símbolo, la memoria, la identidad, con el conflicto; es decir, se territorializa. Así, el “Yak Tull (cementería)”, el “Pikap (ojo de agua)” y el “Nachak (fogón)” son lugares llenos de significado para los misak, pues tienen una dimensión existencial, una vinculación profunda como el espacio-tiempo con la memoria, relacionándose siempre con el “Nupirau”, con la casa grande, el territorio misak.¹³

13 Cada uno de estos espacios-lugares misak, son parte de un entramado cultural-memoria el Yak-Tull o cementera, expresan la economía, y determina un sector importante, pues de niños los misak se relacionan con la tierra, ya que el cultivarla representa el lugar del aprendizaje; así como la seguridad y soberanía alimentaria para su pueblo. El Pikap o ojo de agua es tomado como espacio de la vida, como lo dicen los misak, los llama a compartir. El Nachak o fogón es quizás uno de los lugares más importantes, puesto que es por excelencia, el lugar de lo político, de la autoridad y de la autonomía interna; también representa la unión entre familia y comunidad. Es decir, es un lugar y un espacio de socialización en

En términos de Massey, los lugares misak “pueden ser imaginados como articulaciones concretas” (2012: 152); es decir, son prácticas, estrategias, símbolos, relaciones de poder, que actúan como conexiones y tensiones locales internas/externas, que se extienden más allá de la misma comunidad, bajo el entramado de historias complejas y densas. De este modo, el lugar en el territorio misak es “abierto, poroso, híbrido” (Massey, 2012:152), es aquello que se yuxtapone a la narrativa de la modernidad-colonial.

De esa manera, las territorialidades indígenas se presentan ante la territorialidad homogenizante estatal, como el rasgo diferenciador más importante de lo que se ha denominado: diversidad cultural. La emergencia del territorio como estrategia de fundamentación de los derechos colectivos representa para los actuales movimientos indígenas, un nuevo patrón de organización territorial del Estado-nación, el cual quedó plasmado en la Constitución Política de 1991, pero que no ha sido posible dado los intereses que una élite nacional y transnacional mantiene sobre los bienes comunes existentes dentro de los territorios comunales.

Esta organización territorial, no sólo pasa por un orden fisiológico del territorio, y por lo tanto, desde la territorialidad y sus procesos de territorialización se reta al Estado a superar la concepción estrecha economicista del territorio. El territorio, la territorialidad y la territorialización misak representan un nuevo escenario de la conflictividad y la lucha social y política en Colombia, y de manera específica en el departamento del Cauca.

La estructura geosociohistórica territorial que ha construido la comunidad misak, junto a las otras comunidades indígenas que habitan el Cauca, parafraseando a Gramsci (2013), ha logrado establecer un “bloque de poder” que garantiza la supervivencia de su cultura, permitiéndose con ello la producción y definición de unas nuevas geografías de la resistencia y de la re-existencia. En otras palabras, el Cauca se ha constituido desde las luchas indígenas, en un sinnúmero de territorios estratégicos

el que se establece y se da inicio al derecho ancestral. El fogón toma relevancia para los misak en los momentos de resistencia y re-existencia de los años 70, fue allí en donde se gestó parte del movimiento indígena del Cauca.

periféricos; logrando con ello, tensionar y repeler el accionar militar y paramilitar del desarrollo capitalista, el cual es territorializado mediante prácticas economicistas del territorio como la minería, la infraestructura energética (represas) y el modelo agroindustrial (caña de azúcar, palma y cultivo de coca como insumo del negocio ilícito de la cocaína).

Conclusiones

El siglo XX se convierte en el escenario de la lucha, la resistencia y la re-existencia indígena en América Latina, y de manera particular en Colombia. Esta lucha adquiere nombres particulares y colectivos. Manuel Quintín Lame, Lorenzo Muelas, Faustina Muelas, Javier Calambas recrean desde la resistencia indígena en el Cauca, la injusticia, la opresión y la destrucción para convertirlas en la representación de su mundo, de su pueblo, de su territorio, de su territorialidad, de sus espacios y lugares que al emerger, se convierten en escenarios de tensión y transformación del Estado-nación. La territorialidad indígena misak devela y rescata a sujetos-históricos que muestran otras aspiraciones, otras experiencias, que expresan su capacidad de agencia de múltiples maneras (Guiñazu, 2018).

La emergencia de la territorialidad indígena misak implica entonces, la confrontación de miradas frente a la ordenación, uso y sentido del territorio. Lo anterior, devela no sólo las luchas del hoy frente a la defensa del territorio, sino un proceso geosociohistórico que apuntala a la permanencia histórica de un modelo colonial del orden territorial en departamento del Cauca y del Estado-nación colombiano, sirviendo de estructura del colonialismo y la colonialidad.

La permanencia del colonialismo y la colonialidad (del poder, ser, territorial, y saber) se expresa en el antagonismo entre una territorialidad social-popular, que asume el territorio como espacio de vida, y una territorialidad productivista anclada a la acumulación por despojo, que asume al territorio como recurso económico y generador de riqueza.

Así, la defensa comunitaria misak del territorio no sólo expresa una lucha por el acceso a condiciones materiales de vida, sino como posibili-

dad de supervivencia de su cultura milenaria ante la estructura jerárquica impuesta desde la sociedad occidentalizada colombiana. De este modo, el territorio es visto por la comunidad misak como abrigo, como lugar de encuentro, de trabajo, de relaciones solidarias comunitarias, pero también de tensiones, pues la comunidad no es homogenización, sino un escenario político donde diferentes sujetos sociales y políticos luchan por el control del territorio que han habitado históricamente.

Bibliografía

- BAUTISTA, Juan José (2015). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid, España: Akal.
- BONILLA, Víctor (2012). “Resistencia y luchas en la memoria misak”. En *Informe de memoria histórica*. Bogotá, Colombia: Taurus, Fundación Semana y Centro de Memoria Histórica.
- BOURDIEU, Pierre (2000). *La fuerza del derecho*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- BRIONES, Claudia Noemí (1995). “Hegemonía y construcción de la nación. Algunos apuntes”. En *Revista Papeles de trabajo*, 4.
- CARENZO, Sebastián (2007). “Territorio, identidades y consumo: reflexiones en torno a la construcción de nuevos paradigmas en el desarrollo”. En *Revista cuadernos de antropología social*. No 26.
- CASTILLO, Gonzalo (2017). *Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo XX*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad del Valle y Universidad del Cauca.
- CASTRO, Santiago (2010). *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Colombia: Editorial Universidad Javeriana.
- CUCHUMBÉ, Jair (2012). *El multiculturalismo de Charles Taylor y el universalismo de los derechos de Jürgen Habermas*. Cali, Colombia: Universidad del Valle.
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA de 1991. Bogotá, Colombia: Editorial Legis.
- DÁVILA, Carlos Alberto (2016). “Reconocimiento de derechos indígenas: construcción de una nueva geopolítica de la diversidad para y desde América Latina”. En *Revista de investigaciones UCM*, 16(28).

- DÁVILA, Carlos Alberto (2017). “El nosotros en tiempos de paz: un encuentro con la memoria desde el pensamiento de Lévinas”. En D. Ocampo y J. Orrego (comps), *Cuadernos de educación y alteridad*. Manizales, Colombia: Universidad Católica de Manizales.
- DELRIO, Walter (2017). “Estado y pueblo Mapuche en Argentina”. En Revista *Anales*, 13.
- DELRIO, Walter (2005). *Memorias de expropiación: sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1878-1943)*. Quilmes, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2019). *El fin de imperio cognitivo*. Madrid: Trota.
- DUSSEL, Enrique (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.
- ELIAS, Norbert (2002). *El proceso de la civilización*. México: FCE.
- ESCOBAR, Arturo (2012). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Bogotá, Colombia: Ediciones Desde abajo.
- FERNÁNDEZ, María Inés, Julieta Gaztañaga y Julieta Quirós (2017). “La política como proceso vivo: diálogos etnográficos y un experimento de encuentro conceptual”. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Vol. LXII. (231).
- FOUCAULT, Michel (2000). *Defender la sociedad*. México: FCE.
- FANON, Frantz (2011). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- GALLO, Elisabetta (2014). “Multiculturalismo y hegemonía: superar las ‘secas’ del deconstruccionismo”. En *Rebelión*. Disponible en <https://rebellion.org/gramsci-y-la-sociedad-intercultural-primera-aproximacion/>
- GIDDENS, Anthony (1987). *Sociology: A Brief but Critical Introducción*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- GRAMSCI, Antonio (2013). *Vidas rebeldes*. Buenos Aires: Oceansur.
- GROSGUÉL, Ramón (2012). *Colonialidad del poder y dinámica racial: notas para la reinterpretación de los latino-caribeños en Nueva York*. Bogotá, Colombia: Editorial Universidad Javeriana.
- GUERRERO, Patricio (2002). *Guía etnográfica para la sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

- HAESBAERT, Rogerio (2011). *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI.
- HERNÁNDEZ DE ALBA, Gregorio y Francisco Tumiña (2019). *Nuestra gente. Tierra, costumbres y creencias de los indios guambianos*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- HERRERA, Martha (2009). *Popayán: La unidad de lo diverso. Territorio, población y poblamiento en la provincia de Popayán, siglo XVIII*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.
- JIMÉNEZ, Carolina y Edgar Novoa (2014). *Producción social del espacio: el capital y las luchas sociales en la disputa territorial*. Bogotá, Colombia: Ediciones Desde Abajo.
- JIMENO, Myriam (2012). *Etnografías contemporáneas. Trabajo de campo*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- LEUMAN, Miguel et al. (2007). *Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el sur*. Buenos Aires: CLACSO.
- LÉVINAS, Emanuel (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Madrid: Pre-textos.
- MASSEY, Doreen (2012). *Un sentido global de lugar*. Barcelona: Icaria.
- MANÇANO, Bernardo (2011). "Territorios, teoría y política". En G. Calderón y E. León (coords.), *Descubriendo la espacialidad social desde América Latina. Reflexiones desde la geografía sobre el campo, la ciudad y el medio ambiente*. México: Ítaca.
- MELGAREJO, María del Pilar (2008). "Trazando las huellas del lenguaje de la regeneración: la nación colombiana y el problema de su heterogeneidad excepcional". En S. Castro y E. Restrepo (eds.), *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecno*. Bogotá, Colombia: Universidad Javeriana.
- MIGNOLO, Walter (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Madrid: Gedisa.
- NORA, Pierre (2008). *Les Lieux du mémoire*. Paris, Francia: Trilce.
- OBANDO, Lorena y Avelino Dagua (2016). *Pensando y educando desde el corazón de la montaña: la historia de un intelectual indígena misak*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- OLIVERA, Andrea (2014). "Etnografía decolonial con colectivos charrúas: reflexionando sobre interconocimientos". En *Revista anuario de antropología social y cultural*, 12.
- QUIJANO, Aníbal (2000). "Coloniality of power, eurocentrims and Latin America". En *Neplanta: Views from south*, 1(3).

- RAPPAPORT, Joan (2007). "Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración". En *Revista colombiana de antropología*, 43.
- RIVERA-CUSICANQUI, Silvia (2018). *Un mundo ch`ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta limón.
- SALAS, María Andreina (2018). "El control territorial como recurso de dominación política: un enfoque de análisis planteado desde la geografía". En J. Montoya (ed.), *Temas y problemas de geografía humana. Una perspectiva contemporánea*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- TAPIA, Luis (2010). *El Estado en condiciones de abigarramiento*. La Paz, Bolivia: Muela de diablo editores, CLACSO.
- TOLOSA, Sandra y Verónica Samanta Guiñanzú (2020). "La ideología del reconocimiento. Apuntes sobre la construcción e institucionalización estatal de una alteridad indígena (2003-2015)". En *Revista Estudios Sociales del Estado*. (6) II.
- VASCO, Luis Guillermo (2008). "Quintín Lame: resistencia y liberación". En *Tabula Rasa*. No.
- WALSH, Catherine (2012). *La interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial: refundares político-epistémicos en marcha*. Bogotá, Colombia: Universidad Javeriana.
- WEBER, Max (2014). *Economía y sociedad*. México: FCE.
- WOLF, Enrique (2016). *Europe and the People Without History*. Berkely: University of California Press.
- ZAMBRANO, Carlos (2017). "Referentes construens. Memoria colectiva, actualización territorial y comunidad política, México y Colombia". En B. Nates (coord.), *Memoria y Territorio*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- ZIBECHI, Raúl (2015). *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*. Bogotá, Colombia: Ediciones Desde abajo.
- (2017). *Movimientos sociales en América Latina. El "mundo otro" en movimiento*. Bogotá, Colombia: Ediciones Desde Abajo.