

# El pensamiento indígena intercultural: una reflexión sobre el buen vivir Latinoamericano<sup>1</sup>

José Javier Capera Figueroa<sup>2</sup>  
Andrea del Pilar Arenas<sup>3</sup>  
Ismael Cáceres – Correa<sup>4</sup>

Recibido: 15-05-2016

Aceptado: 20-06-2016

## Resumen

La dinámica sociocultural de los pueblos indígenas en las últimas décadas del siglo XX, se ha concebido como un actor social fundamental en el debate de repensar la democracia más allá de los modelos/esquemas líneas y tradicionales impuestas por los grupos dominantes en Nuestra América. La debilidad de los regímenes políticos, la deslegitimidad de los partidos y la desolación de las instituciones debido a la incapacidad del Estado, ha sido reconocida como un momento que refleja las contradicciones al interior de la sociedad neoliberal y los intereses de los grupos hegemónicos. En ese sentido, la finalidad del presente artículo consiste en generar una discusión sobre la importancia del pensamiento indígena intercultural y su aporte al buen vivir como un fenómeno intersubjetivo, descolonial y subalterno que plantea “*otras*” maneras de concebir el Estado, la sociedad y el gobierno a partir de las demandas de los pueblos indígenas. La metodología aplicada responde a dos procesos fundamentales: 1) una revisión biblio-hemerográfica sobre el buen vivir y su relación con la interculturalidad de los pueblos originarios en Latinoamérica; y 2) un análisis crítico enfocado a reconocer un

---

1 Parte del presente artículo de investigación será incorporado al libro “*Discusiones, Problemáticas y Sentipensar Latinoamericano*” a cargo de la Red de Pensamiento Decolonial. Se agradece las apreciaciones de los Maestros e investigadores latinoamericanos Álvaro Márquez-Fernández (Venezuela) y Jorge Alonso Sánchez (México). Igualmente, la revisión y corrección de estilo de la literata Indira Henríquez (Colombia) como siempre muy enriquecedora en la construcción del documento.

2 Politólogo de la Universidad del Tolima. Analista político y columnista del periódico el Nuevo Día y Rebelión.org. Maestrante del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora (México). Correo: [caperafigueroa@gmail.com](mailto:caperafigueroa@gmail.com) - <http://josecaperafigueroa.blogspot.mx/>

3 Psicóloga de la Universidad de Ibagué. Especialista en Gerencia de Servicios de Salud. Magister en Intervención Social en las Sociedades del Conocimiento. Docente de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (Colombia). Correo: [andrea.arenas@unad.edu.co](mailto:andrea.arenas@unad.edu.co)

4 Diplomado en Filosofía de la Liberación por la Universidad Nacional de Jujuy. Bachiller en Humanidades por la Universidad de Concepción. Estudiante de Pedagogía en Historia y Geografía en la Universidad de Concepción (Chile). Correo: [ismacaceres@outlook.com](mailto:ismacaceres@outlook.com)

pensamiento indígena como un constructo sociocultural descolonial destinado a repensar una praxis liberadora. Uno de los aportes centrales de la investigación es reconocer la importancia de un pensamiento indígena descolonial que ha sido gestor del buen vivir y responde a una praxis –transformativa emergente subalterna y desde abajo.

**Palabras clave:** Decolonialidad; Interculturalidad; Pensamiento Indígena; Buen Vivir; Sociología Emergente.

## **Indigenous intercultural thought: a reflection about good living Latin American**

### **Summary**

The sociocultural dynamics of the indigenous peoples in the last decades of the 20th century, has been conceived as a fundamental social actor in the debate of rethinking democracy beyond the linear and traditional models / schemes imposed by the dominant groups in Our America. The weakness of the political regimes, the delegitimacy of the parties and the desolation of the institutions due to the incapacity of the State, has been recognized as a moment that reflects the contradictions within the neoliberal society and the interests of the hegemonic groups. In this sense, the purpose of this article is to generate a discussion on the importance of intercultural indigenous thinking and its contribution to good living as an intersubjective, decolonial and subaltern phenomenon that raises “other” ways of conceiving the State, society and society. Government based on the demands of indigenous peoples. The applied methodology responds to two fundamental processes: 1) a bible-hemerographic review on good living and its relationship with the interculturality of indigenous peoples in Latin America; and 2) a critical analysis focused on recognizing an indigenous thought as a socio-cultural decolonial construct destined to rethink a liberating Praxis. One of the central contributions of this research is to recognize the importance of a decolonial indigenous thought that has been the manager of good living and responds to a Praxis -transformative emergent subaltern and from below.

**Keywords:** Decoloniality; Interculturality; Indigenous thinking; Good living; Emerging Sociology.

### **La praxis liberadora indígena en Nuestra América**

La genealogía epistémica para explicar la crisis de paradigma experimentada en Nuestra América responde a una compleja y fragmentada realidad de las sociedades, pueblos y comunidades a lo largo de los años sobre los territorios. El fuerte debate por concebir un pluralismo teórico-conceptual que pueda establecer nuevas rutas sobre las discusiones, temas y fenómenos al interior de las diferentes sociedades puede ser asumido como una referencia por intentar poner en cuestión

las estructuras tradicionales y coloniales ejercidas por los Estados modernos a través de políticas neoliberales.

La racionalidad del capital producto de una estructura moderno – colonial, se articula con el individualismo orientado a imponer una lógica de dominación bajo los intereses de los grupos hegemónicos. Por un lado, el filósofo Venezolano Álvaro Márquez – Fernández señala que el imperativo del capitalismo neoliberal está fundamentado en la pretensión de una concepción sobre el desarrollo y una cultura basada en la dinámica de la globalización, es decir, la preponderancia existente sobre la producción científica, económica, política y social sustentada en garantizar la continuidad de un sistema de producción dominante en una dinámica globalizada (Márquez Fernández, 2015).

El fuerte despliegue de las fuerzas económicas y políticas por parte del Estado, ha sido asumido como un fenómeno de larga duración basado en la disputa por el poder político y la división interna/externa de los sectores de la sociedad civil entre mantener o transformar una realidad, siendo una situación muy relacionada con el viejo adagio de “*divide, vencerás y reinarás*” dicha práctica política responde a un instrumento de dominación utilizado para controlar los grupos subalternos que son en su mayoría la base social de cualquier régimen político.

En efecto, el sistema de producción moderno colonial, responde a lo que Quijano (2007) ha teorizado como la colonialidad del poder, saber y ser, dichas dimensiones están supeditadas a la dinámica del capital, la mercantilización y la fetichización que se presenta en las relaciones de poder en la sociedad contemporánea (Martínez-Andrade, 2008), parte de este antecedente ha sido una característica central que ha puesto a los pueblos indígenas como un actor social que debe convivir en medio de estos procesos culturales, económicos y políticos que van en contravía de la esencia natural propia del pensamiento de las comunidades originarias.

La propuesta de un paradigma alternativo que haga un peso rotundo a la dimensión interiorizada del sujeto colonizador que ejerce un proceso de dominación y violencia epistémica sobre los sectores subalternos y los pueblos en sus territorios, responde a la emergencia de construir alternativas desde adentro, abajo y por medio de un sujeto con pensamiento crítico subalterno y decolonial, significa un desafío por generar nuevas rutas en función de concebir/construir otra realidad sociocultural que respete y tenga un vínculo horizontal encargado de articular la naturaleza, el ser humano y la cosmovisión plural de los pueblos étnicos.

El sentido adquirido en América Latina por parte de las luchas populares ejercidas mediante los grupos subalternos (indígenas, campesinos, mujeres, entre otros), puede ser contemplado como una propuesta desde abajo encaminada a repensar las estructuras moderno coloniales impuestas por las élites sobre los territorios oprimidos, por esta razón, el ejercicio sociocultural de los pueblos originarios se configura como la muestra de un pensamiento alternativo, descolonizador y antisistémico enfocado a establecer escenarios con mayor igualdad y menos barreras coloniales propias del sistema mundo capitalista.

Esta situación es producto de una “*experiencia política de América Latina que responde a un proceso de larga duración y cambios fuertes con respecto al poder político y su relación con el*

*Estado frente a las comunidades. En esta lógica, podemos encontrar que la experiencia boliviana no fue ajena a esta serie de dinámicas/cambios en un mundo – globalizado, por el contrario, simbolizó un referente de luchas, organización y reivindicación estructural por construir “otra” cultura, instituciones y acciones políticas que fueran más congruentes con las necesidades y demandas de una sociedad civil en su mayoría de carácter indígena” (Cáceres-Correa, I & Capera, J, 2018:42).*

De esta manera, la finalidad del presente artículo consiste en generar una discusión sobre el pensamiento indígena como un fenómeno que responde a la interculturalidad en la región, una muestra por reconocer la importancia de esta perspectiva epistémica se refleja en la conexión entre la descolonialidad, la intersubjetividad y la praxis liberadora del sujeto indígena en su relación frente al Estado, la sociedad civil y las organizaciones sistémicas al servicio de los intereses del gran capital.

La iniciativa de concebir un pensamiento crítico intercultural por parte de los pueblos indígenas, responde a lo que Sandoval (2015) menciona como una alternativa frente a cualquier tipo de estructura moderna colonial, la cual se encuentra sustentada en la negación del otro y el individualismo sobre cualquier práctica y/o principio colectivo. En este mismo sentido, Sandoval, R y Alonso, J (2015) arguyen que es necesario optar por un pensamiento crítico desde el sujeto que logre una legitimidad sustentada en la capacidad que tiene un actor por determinar la emergencia de nuevos espacios sociopolíticos que pongan en cuestión las estructuras coloniales impuestas por los grupos dominantes.

La praxis liberadora de los pueblos indígenas en el SUR- SUR, puede reconocer como un fenómeno diverso (antisistémicos, contestatarios, alternativos y descolonizadora) dentro o fuera del territorio, aporta aspectos necesarios que sirven para legitimar la condición de ser un actor social que propone formas de pensar, sentir y hacer la política, la economía, la justicia, la educación de una forma diferente, y establecer una relación entre el ser humano y la naturaleza desde una óptica horizontal.

Este marco de análisis se constituye como un punto de referencia que genera una ruptura con la colonialidad del poder<sup>5</sup> y deja entredicho los esquemas modernos de dominación y la lógica convencional de concebir la política, la sociedad y los procesos socioculturales que ha sido impuesto sobre la realidad de las comunidades desde una visión vertical, lineal y homogénea. Así pues, la idea de superar la crisis de un Estado centralizado y con poca capacidad de acción y recepción, se encuentra fundamento en repensar cualquier figura burocrática- institucional a cargo de los grupos hegemónicos y la sociedad neoliberal de estos tiempos (Márquez Fernández, 2015).

## **El pensamiento intercultural indígena**

El pensamiento indígena se configura como un constructo sociocultural de larga duración, de raíces milenarias y prácticas ancestrales, se encuentra asociado a lo que el antropólogo

<sup>5</sup> Es necesario reconocer que la colonialidad del poder, es un patrón de referencia moderno que tiene como fin clasificar, dividir y establecer un punto de distinto que vive el sujeto colonizado y la estructura moderna de dominación, la cual se encuentra inmersa en la configuración de un sistema de producción capitalista caracterizado por el racismo, el sexismo y la cultura patriarcal (Quijano, 2007).

latinoamericano Eduardo Sandoval ha señalado como la matriz de la decolonialidad y la muestra de una praxis liberadora producto de las acciones populares en relación con la tierra, la vida, el territorio, la autonomía, la justicia, la tierra y la autodeterminación horizontal entre el sujeto y la naturaleza (Sandoval, 2012).

La importancia de reconocer genealógicamente la identidad de los pueblos indígenas en la región, simboliza un punto de distinción con las corrientes eurocéntricas del conocimiento debido a que éstas desconocen la historicidad milenaria de las comunidades, es decir, que la vitalidad social que han realizado el sujeto indígena lo sitúa como un actor que ha generado escollos al interior de los gobiernos y las estructuras políticas modernas (Estado, sociedad civil y organismos internacionales), una muestra concreta es la propuesta emanada del buen vivir (Sumak Kawsay) basado en repensar otras formas de desarrollo, de interacción social y de diálogo entre los distintos grupos sociales al interior de la sociedad en función de la sustentabilidad sobre la naturaleza.

Precisamente, la praxis del sujeto indígena responde a un proceso de larga duración donde *“esa liberación debe ser declarada en términos revolucionarios para que se dote de un sentido suficientemente liberador a las praxis sociopolíticas, con la intención de diferenciar sustantivamente un espacio disidente de la integración social externo a los intereses de la hegemonía neoliberal, lo que suscita la crítica permanente desde el diálogo y la opinión ciudadana, la formación del intelectual orgánico que debe asumir en el tiempo este proyecto por desarticular la superestructura ideológica de la hegemonía neoliberal”* (Márquez Fernández, 2015:68).

Dicha perspectiva en medio de todas las críticas y dificultades han generado aportes enriquecedores a los debates ontológicos, epistemológicos, metodológicos y en mayor medida social, política y cultural, al reconocerse como un fenómeno analizado por los estudios interculturales, la decolonialidad y el pensamiento crítico latinoamericano. Parte de esta discusión responde a la complejidad de *“los problemas de tipo ambiental, ecológico, moral, éticos, contaminación, salud, enfermedad, hambre, guerras, etc., que ha causado la sociedad postindustrial, no solamente amenazan la vida humana, sino la vida natural del planeta. Esto es una consecuencia del inevitable agotamiento de un sistema de producción que se entiende como esencialmente contrario a los principios de la vida”* (Márquez Fernández, Á. B & Díaz, Z, 2018:16).

Una muestra de este proceso de repensar y ejercer una praxis liberadora desde abajo, es el trabajo comunal realizado por los pueblos zapatistas, puesto que *“la discursividad y la praxis de la educación zapatista, impulsada y desarrollada por las comunidades indígenas en resistencia como parte de la política de autogobierno y autonomía que construyen en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) en el Estado de Chiapas, sureste de México, al margen de la racionalidad moderna/colonial del Estado mexicano y de la educación intercultural oficial”* (Sandoval, 2016:169).

Este reflejo subalterno proveniente del sujeto indígena colectivo puede ser reconocido como una praxis enfocada a poner en el escenario público un ejemplo de la descolonización teórica y epistemológica orientada a cuestionar las formas convencionales del pensamiento político, los conflictos, la paz, la resistencia y dan elementos para teorizar una relación intercultural, es decir, una iniciativa que pretende superar la visión dicotómica moderna para dar paso a una praxis liberadora

colectiva (Capera, 2017).

La emergencia epistémica ejercida por la praxis de los pueblos indígenas, ha sido un referente de análisis por distintos enfoques del conocimiento: acción colectiva, estructura de oportunidades políticas, movilización social e identidades políticas, entre otros. Tales enfoques han sido reconocidos como un acercamiento a los fenómenos sociales desde una concepción eurocentrada del conocimiento, siendo así que Juliana Flórez señala que es necesario conocer dichos estudios pero ir más allá, debido a las particularidades que evidencian actores como son las mujeres, los indígenas, las negritudes y los sectores populares.

Tal como lo representa el giro decolonial cuando se apuesta por *“una perspectiva interpretativa que busca hacer más visibles y creíbles las diversas formas como las organizaciones, movimientos y comunidades están resistiendo la hegemonía del capitalismo, al embarcarse en alternativas económicas fundadas en lógicas no capitalistas (equidad, solidaridad y protección de la naturaleza). El rango de alternativas desarrolladas por los movimientos puede incluir desde formas de concebir y organizar la vida económica, que rompen radicalmente con el capitalismo, hasta aquellas que apuntan a su transformación gradual (Sousa y Rodríguez, 2006 citado por Flórez, 2010:102)”*.

De esta manera, Flórez (2010) considera de gran valía generar una fractura a la perspectiva disciplinar que existe en las ciencias sociales, y en particular las disciplinas encargadas de situar a los movimientos indígenas como objetos de investigación, parte de esta situación ha sido un antecedente que viene tomando fuerza por pensadores, analistas e investigadores en América Latina, que señalan la necesidad de no reconocer a estos grupos oprimidos y subalternos como objetos sino como sujetos que tiene su propia voz, experiencia, subjetividad y práctica al interior de sus respectivo contexto sociocultural (Sandoval, 2016).

La tarea de destejer los clásicos paradigmas no significa desconocerlos o negarlos de manera estructural, en ese caso se recurriría a una práctica colonialista de negar la diferencia y la otredad. Por el contrario, consiste en reconocer un pensamiento indígena intercultural que apuesta a enfatizar por otras dimensiones epistémicas, conceptuales y metodológicas que no han sido analizadas por dichas escuelas tradicionales del conocimiento, buscando así avanzar en una ruta que ponga en cuestionamiento las esferas de poder político tradicional para así generar un apertura que reconozca los procesos endógenos, la integralidad del saber, el discurso popular, la praxis desde abajo y el pensamiento subalterno recreado por medio de la intersubjetividad individual o colectivo del sujeto hacia la comunidad (Sandoval, E, A & Capera, J, 2017).

La relación teórico-conceptual de concebir la emergencia de un paradigma descolonizador reflejado en el pensamiento indígena descolonial, podría reconocer como una renovación epistémica subalterna y desde abajo, siguiendo lo esgrimido por Thomas Kuhn, el cual señala la necesidad de ir problematizando y generando nuevas rutas científicas que sean divergentes a los esquemas clásicos del conocimiento y resuenen en los centros académicos, institutos de investigación, laboratorios y las estructuras encargadas de investigar. En este sentido, los estudios descoloniales, la interculturalidad y el buen vivir aparecen como temas novedosos y contrarios a las investigaciones dominantes en las ciencias sociales (Kuhn, 2012).

En nuestro caso consideramos importante el análisis construido por Kuhn, pero apostamos a subvertir dicho orden a partir de las particularidades del sujeto, la intersubjetividad de los actores y el reconocimiento de la otredad, sumando a esto la capacidad autónoma y transformativa de la comunidad, así pues, se podría apostar por establecer un diálogo intercultural enfocado a impulsar una praxis autónoma y liberadora desde abajo en las regiones y los respectivos territorios ancestrales.

La relación territorial que realizan las comunidades por establecer sistemas de producción alternativos orientados a generar un autogobierno que haga resistencia a los esquemas tradicionales impuestos por los gobiernos y los intereses privados del capital transnacional, se constituye como una apuesta destinada a tejer un pluriverso de saberes y un diseño local, desde abajo y contextualizado que responda a la transformación y superación real de las problemáticas en el territorio a través de la praxis del sujeto bajo una relación comunitaria (Zibechi, 2010) y (Escobar, 2016).

Al mismo tiempo, la capacidad de concebir un diseño proveniente de la autonomía del sujeto que sea congruente con un proceso de descolonización de las prácticas y la razón mercantilizada viciada por el poder político, significa en términos concretos un mundo dentro de otros mundos como lo han sabido comprender y realizar los pueblos zapatistas en México, esta situación se convierte en un precedente que promueve un ambiente de interculturalidad, tal como Fernet – Betancourt (1998) cuando reconoce un proceso que cambia profundamente los esquemas, vínculos, emociones y figuras de relacionarse unos con otros, para así construir un tipo de interacción sociopolítica basada en la dialogicidad y el respeto hacia el otro desde la diferencia epistémica, subjetiva, emocional y humana (Regalado, 2017).

Una manera de reconocer un pensamiento intercultural indígena, consiste en el proceso realizado por los zapatistas, dado que el *“zapatismo ha hecho aportes notables “a la organización de un gobierno que es pueblo y de un pueblo que es gobierno”, y que desde su aparición pública no cesaba de enriquecer su pensamiento y la organización del trabajo y la vida hacia las metas que desde sus albores había formulado en torno a la libertad, la justicia y una verdadera democracia. Recordó que este movimiento afirmaba su posición libertaria contra “la hidra capitalista”* (Alonso, 2016:59).

El sentido de concebir un pensamiento indígena intercultural, tiene que ver con un supuesto filosófico –político que pretende dejar en vilo las corrientes eurocéntricas dentro de los estudios sociales, y dar un giro enfocado a legitimar las prácticas, los saberes y las subjetividades del sujeto indígena ya sea hablando, pensando y actuando desde su contexto o a partir de la comunidad, lo que implica, realizar una crítica a la forma tradicional del Estado y su relación con los grupos oprimidos debido a que *“la crisis hegemónica del Estado capitalista presenta otra fisura más a considerar a la hora de analizar los cambios internos y externos de sus prácticas de poder: pierde su contextualidad. Hoy día, otros actores sociales y participantes de los movimientos de cambios y transformación hacen presencia en el campo de los poderes populares y su relación con otras formas de concreción política frente al Estado por parte de la ciudadanía. Esta desconcentración institucional y estatal de los poderes de la política, sirve de compuertas de acceso a esos otros actores de la política que se encontraban despolitizados de la vida de la república”* (Márquez Fernández, 2015:76).

Un ejemplo de clivajes endógenos y actores indígenas relevantes en Nuestra América son: las luchas del “indio” Manuel Quintín Lame en el Tolima y el Cauca que fungió como un despertar de la causa étnica en Colombia, la apuesta por un marxismo indígena y/o campesino que sirviera como base para estructurar un tipo de sociedad distinta a la impuesta por el colonialismo eurocéntrico, tal como lo realizó el Amauta José Carlos Mariátegui en Perú, al mismo tiempo, la lucha por establecer un imaginario colectivo denominado indianismo en Bolivia por parte de Fausto Reinaga, entre otras experiencias, pueden ser reconocidas como un grillete frente a la colonialidad del poder y la lógica de la dominación ejercida, aplicada y configurada por medio de los intereses de las élites y sectores hegemónicos en la región (Martínez-Andrade, 2008).

Por ende, la apuesta de optar por un enfoque intercultural producto del pensamiento indígena se refleja en la praxis y las alternativas realizadas por los movimientos en distintos territorios latinoamericanos, aquí asumen importancia los gobiernos autónomos, la educación, la paz, la justicia, la salud, la comunalidad en el contexto indígena hacen parte de un conjunto de pluralidad basado en la consensualidad y el diálogo entre las comunidades para así intentar superar el colonialismo ejercido por el Estado y las políticas de exterminio sobre sus tejidos comunitarios.

La imperativa necesidad de repensar el Estado neoliberal y el tipo de economía basada en el consumismo, la individualidad y la extractivismo hacen parte de las luchas alternativas y antisistémicas que han realizado las comunidades, tal como lo encontramos a través de la praxis de los pueblos zapatistas que han podido, en medio de diversas dificultades, establecer un tipo de gobierno, educación, salud, justicia, producción y economía autónoma encaminadas a establecer procesos socioculturales duraderos y estables en su propio territorio (Zibechi, 2010).

En el caso Colombiano encontramos la movilización, la resistencia y los tejidos comunitarios ejercidos en las escuelas indígenas de los Nasa en el departamento del Cauca, esta experiencia se constituye como un referente de descolonizar las prácticas y subvertir el orden hegemónico impuesto por largos años sobre la autonomía de las comunidades en sus territorios ancestrales (Sandoval, 2008).

En efecto, la interculturalidad pasa a ser un estadio de pensamiento caracterizado por una praxis, un diálogo intersubjetivo y una relación horizontal con diversos grupos sociales, es una manera de ir a contrapelo de la lógica oficial, institucional y legal implementada por los gobiernos que entran en ambivalencia con los intereses reales de los pueblos indígenas que tienen una postura antisistémica contrario a los intereses gubernamentales.

La propuesta de *indisciplinar* las ciencias y promover nuevos métodos, metodologías y prácticas que sean congruentes con los procesos del sujeto indígena, localizado desde abajo y que ejerce un diseño articulado desde un pluriverso de realidades. Dicho panorama puede ser asumido como una crítica desde adentro a los modelos normativos y lineales que han sido objeto de uso por parte de los actores privados transnacionales encaminados a seguir las recetas del capital y la globalización (neoliberal) propio del sistema moderno colonial, inmerso en una cultura extractivista destinada a controlar los saberes populares, ancestrales y originarios de las comunidades originarias (Walsh, C., Schiwy, F., & Castro-Gómez, S, 2002).



La opción de optar por los grupos subalternos tiene que ver con la crítica radical al binomio de la sociedad capitalista y el poder político de las élites, por ello, *“el intento de la sociedad neoliberal por uniformizar o estandarizar la sociedad a través de principios universales que imponen un reconocimiento y aceptación, como principios que contienen y suprimen las diferencias en aras de una igualdad formal en las relaciones de la producción, del intercambio y de las relaciones sociales consideradas y aceptadas como necesarias para todos, es completamente fallido y estéril”* (Márquez Fernández, Á. B & Díaz, Z, 2018:15).

De esta manera, emerge la necesidad de ir superando el velo colonialista de la sociedad neoliberal basada en los principios de una modernidad tardía y bajo los intereses de la cultura del capital y la mercantilización del conocimiento. Un fenómeno que va en contravía de esta situación resultan ser los movimientos indígenas y los nuevos movimientos sociales que proponen lógicas desde abajo pretendiendo establecer debates producto de la experiencia, la movilización y la resistencia frente al colectivo con respecto a la lógica del colonialismo del poder.

Tal como sucede con propuestas como cuestionar el desarrollo, el gobierno, la democracia, la sostenibilidad, el colonialismo, la sociedad neoliberal, entre otras. Una muestra de ello, resulta ser la experiencia realizada por los movimientos indígenas a lo largo de Nuestra América como es:

- 1) El programa de comunidades negras del Pacífico Colombiano, las cuales han podido plantear sistemas socioculturales de producción, sociabilidad y auto sustentabilidad basado en la apuesta de una era del postdesarrollo.
- 2) La escuela decolonial de los comunidades indígenas Nasa en el departamento del Cauca, que ha planteado un ejercicio de formación comunitaria basado en el respeto a la vida, el territorio y la naturaleza, igualmente, el tejido sociopolítico encaminado a la defensa, la justicia, la seguridad y la paz en los territorios étnicos.
- 3) El gobierno autónomo zapatista en el Estado de Chiapas – México, ha podido demostrar la necesidad de un mundo donde quepan muchos mundos, los cuales puedan ser la semilla de libertad, paz, resistencia y lucha por otras realidades en las tierras que sufren las consecuencias de la hidra capitalista pero ejercen una praxis liberadora por medio de su autogobierno indígena.
- 4) La experiencia territorial de las comunidades Mapuches, que resisten ante la política de exterminio, desaparición y negación estructural por parte del gobierno neoliberal en Argentina y Chile, y en medio de dicha situación siguen ejerciendo un grito de esperanza y resistencia comunitaria desde sus territorios proponiendo modelos de organización comunitarias basados en la resistencia.

En este sentido, el marco institucional implementado por los gobiernos progresistas y en medio de diversas críticas, contradicciones y aciertos (positivos/negativos), emerge una corriente alterna de pensar otra forma de Estado que tuviera mayor apertura y pluralismo de acuerdo a las necesidades reales de los actores que hacen parte de la sociedad civil, tal como resulta ser la experiencia en Ecuador y Bolivia en donde estos regímenes políticos han planteado en sus constituciones un cambio de paradigma y una concepción ambiental, indígena/comunitaria que estableciera una diferencia sobre la noción del desarrollo oficial ejercido por los grupos dominantes, aunque en la actualidad es un tema de gran debate, crítica y reflexión debido a los retrocesos

democráticos que existen en la actualidad al interior de los gobiernos Latinoamericanos.

Siendo la base para dejar establecido en la esfera pública un debate que versa sobre “*lograr repensar la política y repolitizar el poder de la misma es urgente producir espacios de discusión pública donde los excluidos y marginados tengan opciones de manifestar sus ideas y opiniones sin dejar de desconocer su cultura popular y ciudadana. La participación activa o directa sobre los poderes centralizados del Estado requiere de un referente de vida que toma en consideración los valores culturales de las clases sociales y sus representaciones sociales*” (Márquez Fernández, 2015:71).

Parte de este fenómeno, responde a transformar la relación entre Estado, sociedad y sujeto, para así dar un paso a lograr construir canales comunicativos basados en el diálogo con los grupos subalternos y desde abajo, siendo una propuesta enfocada a superar las problemáticas estructurales desde otra óptica y por medio de diferentes categorías, por ende, serían los resultados y procesos distintos como sucede con la interculturalidad y buen vivir al ser una muestra de la praxis indígena comunitaria.

La crisis del socialismo real y la debilidad del Estado benefactor fue un antecedente que puso en jaque los esquemas eurocéntricos de concebir un tipo de economía, sociedad, gobierno, Estado y un modelo encaminado a homogenizar el ser humano frente a su acción con la naturaleza, por ello, el pensamiento indígena intercultural, simbolizó una apuesta por proponer desde abajo y en diálogo con la otredad una praxis liberadora que fuera congruente con las demandas, necesidades y acciones comunitarias realizadas por los pueblos originarios al interior de sus territorios, dicha situación puede ser asumida como una crítica a los modelos tradicionales del conocimiento impuestos por el bloque de actores hegemónicos e históricos en la región.

### **La cosmovisión del buen vivir latinoamericano**

El fenómeno emergente del buen vivir en la región proveniente de la praxis de los pueblos indígenas, se constituye como una apuesta alterna al plantear otra forma de desarrollo en contra vía a la concepción tradicional ejercida por los actores hegemónicos. En este caso, la experiencia comunitaria del sujeto indígena representa una propuesta que rompe con los esquemas convencionales para dar paso a un proceso producto de las prácticas socioculturales de las comunidades en el territorio.

La necesidad de establecer una crítica a la visión “occidentalista” del desarrollo ejercido por los actores, grupos y organizaciones de naturaleza transnacional ha sido una ruta que históricamente se ha implementado en los gobiernos de América Latina por diversas décadas, por ende, se despertó la necesidad de poner en cuestión desde una visión transformativa en el marco discursivo y narrativo pero en especial transformativo de la realidad social en los territorios.

Así pues, el buen vivir aparece como una propuesta desde abajo y a partir del pensamiento, la acción, la emoción y la afectividad comunitaria ejercida por los pueblos indígenas. Tal como lo señala Gudynas y Acosta, al reconocer que la praxis del indígena se localiza como una iniciativa subalterna que busca ir más allá del desarrollo, para dar un paso a una construcción en donde el hombre y la naturaleza entre en un diálogo desde una perspectiva horizontal, es decir en un

ambiente de reciprocidad (Gudynas, E & Acosta, A, 2011).

La concepción de la modernidad se concibió como un proyecto filosófico – político basado en los intereses de los grupos tradicionales perpetuos en el poder, aquí la renovación de plantear un desarrollo no planificado a partir de los intereses privados del capital y bajo las necesidades de los sectores hegemónicos hace parte de la tarea de romper con la visión institucionalista y convencional promovida por el pensamiento eurocéntrico.

Por ende, el cuestionar los valores, los principios y el diseño de la modernidad significa plantear nuevos desafíos, retos y mecanismos que ofrezcan nuevos resultados, es decir, que la importancia de cambiar las categorías y articularlas con una praxis desde abajo refleja parte del buen vivir en su esencia debido a la emergencia de un sujeto colectivo transformativo de su contexto. El antropólogo colombiano Arturo Escobar ha podido generar una serie de discusiones sobre la construcción endógena de diseños locales, subalternos y en función de la lógica descolonizadora del conocimiento, siendo una muestra de establecer parámetros construidos a partir de la intersubjetividad del sujeto en su contexto sociocultural y que sean consecuentes con la superación de las necesidades a partir de la acción – participación del individuo (Escobar, 2016).

Esta visión representa una comunicación desde abajo y enfocada a legitimar al otro en su diferencia, así el diseño planteando sería considerado como un esquema alternativo frente a las concepciones predominantes al interior de las estructuras sociales. Tal como resulta ser el buen vivir, al ser asumido como un pensamiento ambiental y un posicionamiento ético-político que deja entredicho las políticas modernistas, los programas institucionalizados y las formas de concebir el desarrollo bajo los intereses y el sistema de creencias de una cultura basada en la mercantilización del saber y el consumismo de individuo propio de la sociedad neoliberal.

La necesidad de ir generando un ambiente construido bajo intereses comunes y cosmovisiones articuladas con un pensamiento de abajo, de la tierra y en defensa del territorio, lo que significa, una acción en donde la vida sea el centro del desarrollo responde a una postura más contextualizada y congruente a las necesidades de las comunidades.

No obstante, el buen vivir también ha sido tomado como una política de Estado y un plan de gobierno, tal como sucede con la estructura política ecuatoriana que ha señalado la existencia de un “*socialismo del buen vivir*” que ponga en la esfera pública un intento de consenso entre los distintos sectores de la sociedad civil. Un reflejo lo encontramos con la noción del *Sumak Kawsay* que su esencia central consiste en un pensamiento de la vida en interacción con la naturaleza, dicha situación representa una alternativa gestada en la matriz del pensamiento indígena intercultural (Sandoval, 2012).

La iniciativa de configurar un paradigma que sea congruente con los valores intrínsecos del pensamiento indígena simboliza una muestra de articular la realidad, la teoría y la praxis por medio de un actor históricamente subalterno como son los pueblos originarios, dicho panorama se convierte en una ruta que reúne el ámbito social, político, económico, ecológico y comunitario, entre otros; para así construir una visión compleja y holística en donde se pueda rastrear una crítica radical al convencionalismo moderno y pasar a un giro alternativo y articulado con el territorio

donde conviven las comunidades en función de superar las secuelas de la explotación de los territorios indígenas.

La crisis del paradigma científico moderno basado en la racionalidad y los valores de la validez, la objetividad y la asepsia epistémica fue una corriente encasillada en la visión del positivismo clásico y el pos-positivismo contemporáneo, parte de este panorama fue la base para establecer un tipo de desarrollo, cultura, política, economía y modelo de sociedad, aunque con el paso del tiempo los postulados de dichas escuelas fueron puestos en cuestión y en su mayoría repensados debido a la complejidad de fenómenos emergentes en Nuestra América.

Tal como ha sucedido con el giro de los estudios descoloniales que aparece en el año de 1991 mediante el programa de la modernidad/colonialidad. Aquí se dejó un precedente y/o clivaje en la región, dado que fomentó otras teorías que fueran más contextualizadas en correlación a los fenómenos y problemáticas Latinoamericanas. De esta forma, el pensamiento indígena intercultural resulta ser una muestra de la construcción de un conjunto de ideas que se articulan con una perspectiva crítica sobre la compleja crisis civilizatoria, y la necesidad de repensar por medio de una praxis otros mundos posibles sin caer en la fetichización del poder.

En este marco de análisis, la interculturalidad resulta ser un enfoque alternativo caracterizado por generar una ecología de saberes entre las realidades, los conceptos y las teorías pero bajo una dinámica horizontal, responde a lo que Sandoval (2016) señala como una expresión de la praxis popular y liberadora de los pueblos, asimismo, es el resultado de los procesos de larga duración emanado desde abajo y a partir de las prácticas subalternas del sujeto colectivo.

Parte de la crítica desarrollada del pensamiento indígena intercultural, y en particular del buen vivir como el reflejo de una articulación entre la teoría y la realidad, tiene que ver con una diferencia de la colonialidad del poder gestada en la globalización (neoliberal) y fortalecida bajo la imposición de un patrón de dominación basado en la clasificación de la raza, el género, el sexo y localización espacial, por ello, la necesidad de construir una reflexión que respondiera a las necesidades reales de las comunidades y su relación con la tierra, la vida, la autonomía y el territorio se convirtió en la noción del buen vivir.

La importancia de una perspectiva intercultural como es el buen vivir, tiene que ver con lo planteado por el sociólogo mexicano Jorge Alonso, que manifiesta la pertinencia de un Pensamiento Crítico Latinoamericano (PCL), que está basado en la intersubjetividad del sujeto y la praxis despolitizada y subalterna que supere nociones como la mercantilización del conocimiento, la fetichización del poder y la crisis ético – política en donde la congruencia entre la teoría y la práctica sean la base de un acción enfocada a la transformación social de su propio contexto en la comunidad.

De esta manera, la posibilidad de repensar fenómenos como el desarrollo, el neoliberalismo, la multiculturalidad, el tipo de Estado, de economía y democracia, tiene que ver con una praxis intercultural que pone en el escenario público al sujeto indígena y su relación con la naturaleza en un plano horizontal, es decir, la superación de una visión vertical, lineal y dicotómica de la realidad social, intentando apostarle a una construcción dialógica a partir del sujeto indígena.

Parte de esta discusión ha sido considerada como una bandera propia de los estudios interculturales, en particular el tema del buen vivir; por un lado, las críticas recibidas por parte de grupos, actores y movimientos que no concuerda con la forma de gobierno y el uso de política de Estado la noción del Sumak Kawsay, dado que entraría en un panorama de contradicción, mientras que por otro, se encuentra la corriente de superar la crisis de un mundo globalizado y controlado por los valores de una cultura capitalista y una sociedad neoliberalizada.

### **El pensamiento indígena intercultural y su aporte al buen vivir**

El sometimiento que han vivido los indígenas ante las estructuras del sistema capitalista moderno, simboliza un fenómeno que ha marcado la identidad, los territorios y el tejido comunitario de los pueblos en su diario vivir. A esto se le suma la influencia de gobiernos que toman como bandera política una postura progresista que se convierte en una máscara para legitimar y buscar los agentes necesarios destinados a implementar la mercantilización de los saberes de las comunidades al interior de sus territorios.

De esta forma, el pensamiento indígena intercultural se constituye como un referente destinado a hacer una crisis a problemáticas como el racismo, el sexismo, la indiofobia y el imaginario colectivo de asumir a las comunidades como pueblos retrasados y tribales. Igualmente, se configura como una alternativa para establecer otros diseños que superen la noción convencional de temas como el desarrollo, el gobierno, las formas de producción y las relaciones sociales. Ya con la experiencia de los pueblos indígenas aparecen temas como el postdesarrollo, el buen vivir, la comunalidad, la minga comunitaria, la justicia rearmonizadora, entre otras; encaminados a contribuir al buen vivir.

Esta serie de iniciativas propias de las comunidades en sus territorios, tiene como fundamento forjar un pensamiento indígena que sea la base para dialogar sin fraguar su identidad, a su vez, lograr construir un ambiente conducente a una ecología de saberes donde el diálogo crítico, autocrítico y reflexivo sea congruentes con las necesidades del sujeto indígena en su comunidad.

La experiencia de saberes y las prácticas generadas por los pueblos indígenas responde a una ecología de saberes sustentada en repensar el tipo de estructura sociocultural y política establecida por la modernidad, buscando así, ir superando el velo colonialista de la racionalidad, los esquemas y los modelos de concebir al otro bajo dichas categorías eurocentradas del conocimiento.

La crítica sustentada por los pueblos indígenas sobre el buen vivir se justifica como un antecedente necesario para distarse de posturas dogmáticas en cualquier aspecto, condición e ideología; resulta ser un tipo de pensamiento sustentado en la matriz indígena de un mundo dentro de otros mundos y el diálogo afectivo, crítico y propositivo entre el sujeto con la naturaleza, es decir que se encuentra alejada de la modernidad y el fetiche del poder político de cualquier partido, institución o forma de gobierno.

Al mismo tiempo, puede ser considerado como una ruptura a la corriente predominante encargada de establecer un modelo de sociedad eurocéntrica basado en los intereses del sistema mundo capitalista, para dar un giro a un modelo construido de manera comunal y bajo la necesidad, condiciones y posibilidades dentro de los territorios. Demostrando así una crítica profunda a las visiones reduccionistas, tradicionalistas y lineales del desarrollo en sociedad, tal como lo demuestra

el buen vivir como un marco intercultural de construcción sociocomunitaria.

El buen vivir visto desde la interculturalidad se plantea como una apuesta necesaria en su afán de establecer elementos éticos y políticos que articulen las voluntades de los grupos subalternos, asimismo como un punto de referencia propio de los saberes de los pueblos indígenas, siendo un aspecto necesario en cuanto simboliza una alternativa que pretende ir más allá de cualquier tipo de estructura o desarrollo configurado en el sistema mundo capitalista.

Puede ser reconocida como una propuesta epistémica de gran valía en su afán por descolonizar los planteamientos y enfoques ortodoxos en la investigación social, y dar un salto hacia nuevos lenguajes que capturen ideas, nociones y conceptos originales, pero resultado de la praxis de las comunidades. Así pues, representa una expresión que comparte valores en común y constituyen acciones en función de las necesidades del ámbito sociocultural, ecológico, ambiental y que sean pertinentes para superar la postura antropocéntrica de darle sólo importancia al ser humano y asumir la naturaleza como un objeto de explotación.

Por ende, la contribución del buen vivir y el pensamiento indígena intercultural responde a la asignación de valores, sentimientos y propiedades en consonancia a la concepción biocéntrica, la cual sitúa, al ser humano como un sujeto consciente de su contexto, y analítico de que su existencia no depende solo de sí mismo, sino que responde a una crítica a la modernidad colonialista justificada bajo la mirada antropocéntrica, desarrollista y colonialista del capital.

### **A modo de reflexión**

El pensamiento indígena gestado en Nuestra América tiene elementos que responden a la base de un pluriverso de saberes interculturales, puede ser reconocido como una reflexión de largo alcance propia de la región y basada en la praxis liberadora de los pueblos indígenas. A su vez, tiene como fundamentación la necesidad de construir experiencias concretas y emergentes con respecto a los esquemas tradicionales de la colonialidad del poder.

Por ende, el buen vivir se constituye como una alternativa que reposa en el seno de los saberes y la ecología de los mismo, tiene como sustento una iniciativa producto de la praxis desde abajo y a partir de una noción subalterna que ponga en cuestión las formas tradicionales del poder político para dar paso a una reflexión de orden contextualizada y congruente con las necesidades de los oprimidos.

La interculturalidad opta por superar los escollos del colonialismo moderno e intentar resignificar las narrativas, las prácticas, los discursos y las experiencias de los pueblos indígenas, para así lograr aportar elementos que sean renovadores a las discusiones de la región y aporten alternativas a la crisis civilizatoria. La opción del buen vivir tiene que ver con una lógica crítica a los procesos de manipulación, instrumentalización y racionalidad propios de los valores de una sociedad neoliberal.

La necesidad de superar el panorama anterior, despierta la importancia de construir una alternativa sustentada en vivencias, experiencias y emociones, es decir, en un sujeto sentipensante que tenga en cuenta los valores, las necesidades y las demandas provenientes de los grupos subalternos pero bajo una postura abierta de establecer procesos colaborativos y liberadores en la

sociedad.

Paralelamente, la apuesta de un pensamiento indígena intercultural que toma como referencia la experiencia comunal del buen vivir y su impacto descolonizador en Latinoamérica, se identifica con una visión renovadora que pueda generar nuevas discusiones de suma importancia en distintos campos de investigación social.

En últimas, la emergencia de este campo de estudio en la investigación social tiene como fundamento una apertura epistémica y un diálogo de saberes, es decir, de lo que se trata es de superar los vacíos existentes sobre temas como el desarrollo, la ecología, la sostenibilidad, el multiculturalismo, entre otros; para dar un paso hacia un sendero que tenga en cuenta fenómenos producidos en Nuestra América, y que dejan en duda la corriente eurocéntrica y la colonialidad del saber impuesta por los grupos hegemónicos en nuestros tiempos.

### Referencias bibliográficas

- Alonso, J. (2010). Un sujeto a la zaga de sujetos de movimientos: pistas de indagaciones para la construcción de una teoría crítica. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 15(49), 35-52.
- Alonso, J. (2016). El pensamiento crítico y los Zapatistas. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 21(73), 57-71.
- Cáceres-Correa, I & Capera, J. (2018). Una mirada crítica sobre el proceso político del movimiento Indígena boliviano y su apuesta en la refundación del Estado. Encuentros. *Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, 6(7), 41-62.
- Capera, J. (2017). Educación para la paz integral-Memoria, interculturalidad y decolonialidad (reseña). *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 22(79), 157-167.
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal* (Autonomy and Design: The Realization of the Communal). Popayán: Universidad del Cauca.
- Flórez, J. F. (2010). *Lecturas emergentes: decolonialidad y subjetividad en las teorías de movimientos sociales*. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Fonet-Betancourt, R. (1998). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 5, 51-64.
- Gudynas, E & Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa, 16(53). *Utopía y praxis latinoamericana*, 71-83.
- Kuhn, T. (2012). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago press.
- Márquez Fernández, Á. B & Díaz, Z. (2018). Emancipatory role of intercultural political episteme in Latin America. Encuentros. *Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, 7, 11-40.

- Márquez Fernández, Á. B. (2011). Boaventura de Sousa Santos: Interculturalidad de saberes y epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 16, núm. 54, 5-6.
- Márquez Fernández, Á. B. (2015). Contra hegemonía y buen vivir. En Fernández. & Hidalgo, *Crisis hegemónica neoliberal y filosofía contrahegemónica emancipadora. De la racionalidad del capital a la razonabilidad del buen vivir* (págs. 63-91). México: Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco.
- Martínez-Andrade, L. (2008). La reconfiguración de la colonialidad del poder y la construcción del Estado-Nación en América Latina. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. Les Cahiers ALHIM*, (15), 1-10.
- Quijano, A. (2007). Coloniality and modernity/rationality. *Cultural studies*, 21(2-3), 168-178.
- Regalado, J. (2017). *Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía*. México: Cátedra Interinstitucional-Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso.
- Sandoval, E. (2008). *La Guardia Indígena Nasa y el arte de la resistencia pacífica*. Bogotá: Ediciones Colección Étnica: diálogos interculturales-Fundación HEMERA.
- Sandoval, E. (2012). Estudios para la paz, la interculturalidad y la democracia. *Ra Ximhai*, 8(2), 17-37.
- Sandoval, E. (2016). *Educación para la paz integral-Memoria, interculturalidad y decolonialidad*. Bogotá: ARFO Editores e Impresores LTDA.
- Sandoval, E & Capera, J. (2017). El giro decolonial en el estudio de las vibraciones políticas del movimiento indígena en América Latina. *Revista FAIA*, 6(28), 1-30.
- Sandoval, R & Alonso, J. (2015). *Pensamiento crítico, sujeto y autonomía*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - Cátedra Jorge Alonso.
- Walsh, C., Schiwy, F., & Castro-Gómez, S. (2002). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Zibechi, R. (2010). *Dispersing power: Social movements as anti-state forces*. Oakland : AK Press.