

Félix Pablo Friggeri

Cuestionamientos y aportes del Movimiento Indígena a la democracia latinoamericana.

**Tesis
para optar al título de
Doctor en Ciencias Sociales
de la
Universidad Nacional de Entre Ríos**

Director: Arturo Firpo.

Paraná 2010

Índice.

Introducción.	11
----------------------	----

Capítulo I

Sobre el planteo epistemológico y el enfoque metodológico del trabajo.

1. Planteo epistemológico.	19
1.1. Diálogo de saberes y reivindicación de la científicidad del conocimiento indígena.	19
1.2. Lo afectivo, lo valorativo y el compromiso socio-político en el trabajo científico.	21
1.3. El valor de la experiencia de vida.	23
1.4. Las conexiones epistemológicas.	25
1.5. Transdisciplinariedad.	26
2. Elementos metodológicos.	28
2.1. Una investigación cualitativa.	28
2.2. Pluralismo y construcción metodológica.	29
2.3. De la Observación participante a la Observación Militante.	30
2.4. La obtención de información.	31
2.5. Elaboración, concreción y análisis de las entrevistas.	32

Capítulo II

Lo indígena y lo moderno-liberal ¿Dos lógicas compatibles?

1. La racionalidad moderno-liberal.	40
1.1. La pretensión de universalidad.	40
1.2. La negación del reconocimiento de la diferencia.	43

1.3. La determinación violenta de su “encuentro” con otras matrices epistemológicas y con los pueblos que las poseen.	45
1.4. Su identificación con “la civilización”.	46
1.5. Su plasmación política en un modelo de exclusión y violencia.	49
1.6. Un modelo “civilizador” que es violento también con la naturaleza.	51
1.7. La figura antropológica del individuo como configuradora de la política y la economía.	53
1.8. La destrucción de otros saberes como forma de afirmar el poder.	56
1.9. El colonialismo como vínculo universalizador de la mentalidad moderna desde América Latina.	57
2. La “racionalidad” indígena.	62
2.1. Una “racionalidad” distinta y opuesta.	62
2.2. Desde el sujeto comunitario a la política	64
2.3. El principio de relacionalidad.	67
2.4. Ligada a la tierra.	69
2.5. Otra temporalidad.	71
2.6. Saberes y memoria.	72
2.7. Hacia un modo propio de buen vivir.	76
2.7.1. Los principios andinos.	77
2.7.2. Los principios guaraníes.	80
2.7.3. El principio tseltal del lekil kuxlejal.	81
2.7.4. A modo de síntesis.	82
2.8. Su carácter científico.	84
2.9. Sustento de su capacidad de lucha.	87
2.10. Base de su constitución como “sujeto político”.	87
3. La posibilidad de diálogo entre las dos lógicas.	89
3.1. El legado emancipatorio de lo moderno-liberal.	89

3.2. El rechazo a la legitimidad de la dominación.	90
3.3. La interculturalidad como principio que hace posible el diálogo de saberes.	92
3.4. La recuperación de la ética en la democracia desde la justicia y la interculturalidad.	98

Capítulo III:

La supremacía de la Democracia Liberal y la emergencia de la Democracia Indígena. 101

1. La articulación de la colonialidad racista de América Latina con los principios de la política liberal.	103
2. De dos tipos de seres humanos a la negación de la humanidad de los trabajadores en la conformación de la política liberal según Locke.	107
3. Derechos individuales liberales y la comunidad como sujeto de derecho.	113
4. La globalización neoliberal y el Movimiento Indígena.	119

Capítulo IV:

La lógica comunitaria indígena y el pensamiento de izquierda. 125

1. Pensamiento de izquierda y matriz moderna.	127
2. El Movimiento Indígena y la lucha de clases.	129
2.1. ¿La lucha indígena es lucha de clases?	129
2.2. Lo étnico y lo clasista.	131
3. Pueblo y sociedad civil.	136
4. La recepción comunitaria de los aportes de izquierda en el Movimiento Indígena.	138
4.1. Resignificación de los contenidos de izquierda desde lo comunitario.	139
4.2. ¿Un planteo socialista?	140

4.3. Sindicato y comunidad.	141
5. El sujeto revolucionario.	145
Capítulo V:	
Las formas organizativas y decisorias indígenas.	151
1. La forma asamblearia.	153
1.1. La Asamblea como autoridad máxima.	155
1.2. Un camino de ida y vuelta.	157
2. Las estrategias de articulación y las dificultades y potencialidades de las redes intercomunitarias.	160
2.1. Las redes o forma organizada de la multitud.	160
2.2. La articulación rural-urbana.	162
2.3. La articulación de un discurso cohesionador.	163
3. Consejismo.	164
4. Liderazgos.	166
5. La democracia indígena.	179
5.1. Otra democracia.	179
5.2. Desde abajo.	181
5.3. Desde lo cotidiano.	182
5.4. Consensual.	184
5.5. Deliberativa y participativa.	188
5.6. Revolucionaria.	190
6. El valor de los partidos políticos a la luz de la experiencia indígena.	193
7. El poder en la base comunal.	204
8. Gobernabilidad y formas decisorias indígenas.	206

Capítulo VI:

Democracia y revolución.	213
1. El peligro de “La República Neo-oligárquica”.	215
2. Hacia una nueva noción de equilibrio.	220
3. Formas de lucha institucionales y extra-institucionales.	222
4. La adscripción al sistema democrático.	231
5. ¿Hacia un divorcio entre democracia y capitalismo?	234
6. La articulación con un planteo populista.	243
6.1. Un populismo en relación al Movimiento Indígena y a la democratización de la democracia latinoamericana.	244
6.2. Algunas cuestiones complicadas.	250
6.3. A manera de conclusión del tema.	254

Capítulo VII.

Plurinacionalidad, Estados-Nación y los desafíos de la autonomía territorial indígena.	257
1. Tierra, territorio y territorialización.	259
2. La dimensión nacional y la dimensión nacionalista.	262
2.1. Un nacionalismo “plebeyo”.	262
2.2. La valoración de los estados actuales.	263
2.3. El Estado Plurinacional.	265
2.4. Soberanía y antiimperialismo.	275
2.5. Demandas autonómicas y Estado-Nación.	277
2.6. Nacionalidades indígenas y transestatalidad.	282

Capítulo VIII.

De una lógica de contestación a una lógica de poder.	285
1. La capacidad de contestación.	287
2. El objeto de la contestación.	289
3. La desdivinización del poder y la universalidad en el zapatismo.	290
4. La experiencia de toma del poder en Ecuador.	294
5. La experiencia boliviana.	297
Conclusión.	301
Bibliografía.	305

Resumen.

En este trabajo pretendo expresar la capacidad del Movimiento Indígena en América Latina de cuestionar y aportar elementos claves a la actual democracia latinoamericana. El problema elegido, básicamente político, requiere un planteamiento de su base epistemológica que abordo principalmente desde una comparación entre las dos lógicas que intervienen: la moderno-liberal y la indígena. Planteo la oposición entre ambas y realizo una búsqueda de los elementos necesarios para posibilitar entre ellas un “diálogo de saberes”. Establezco también la oposición entre la realidad de la actual democracia en América Latina con la propuesta democrática indígena y las relaciones, ambiguas y fecundas a la vez, entre los planteos y prácticas del Movimiento Indígena y la izquierda. Al núcleo central del trabajo lo trato desde el abordaje de las formas organizacionales y decisionales indígenas tratando temas como la forma asambleística, el valor de los consejos de gobierno, de los liderazgos y de las redes de articulación. Realizo un análisis del aspecto revolucionario de los planteos indígenas relacionados a la democracia y especialmente de la propuesta de la plurinacionalidad como cuestionamiento fundamental para los actuales Estados-Nación latinoamericanos, especialmente desde los proyectos y las realizaciones de las autonomías indígenas. Finalmente se analiza la relación del Movimiento Indígena con el poder, especialmente desde las experiencias chiapaneca, ecuatoriana y boliviana. Este análisis permite concluir que la propuesta indígena en América Latina está dotada de un inmenso potencial de cuestionamiento y de enriquecimiento en el camino hacia una autentificación de la democracia latinoamericana, lo cual es paralelo a un cuestionamiento y enriquecimiento de nuestras Ciencias Sociales.

Abstract.

In this work I intend to express the capacity of the indigenous movement in Latin America question and add key elements to the current Latin American democracy. The problem elected, basically political require an approach of its epistemological basis aboard mainly from a comparison between the two logical involved: the modern-liberal and the indigenous. I pose the opposition between the two and I perform a search of the elements necessary to enable a "knowledge dialogue" between them. I set up the opposition between the reality of the current democracy in Latin America with the indigenous democratic proposal and relations, ambiguous and fruitful, between the schemes and practices of the indigenous movement and the left. At the central core of the work I approach from indigenous organizational and decisional forms approach addressing topics such as how to asambleistic form, the value of the Councils of Government, the leadership and joint networks. I perform an analysis of the revolutionary aspect of the indigenous schemes relating to democracy and especially of the plurinationality as fundamental challenge to the current Latin American State-Nation since projects and achievements of indigenous autonomy proposal. Finally analyzed the relationship of the indigenous movement to power, especially from the experience of Chiapas, Ecuador and Bolivia. This analysis leads to the conclusion that the indigenous proposal in Latin America is equipped with a huge potential of questioning and enrichment on the way to a Latin American democracy authentication which is parallel to a questioning and enrichment of our social sciences.

Introducción.

En este trabajo sostengo que el Movimiento Indígena latinoamericano brinda elementos importantes para una valorable armonización de la libertad y la justicia en aspectos claves en donde la actual democracia liberal no puede –o no quiere– lograrla, pero que su implementación conlleva cambios estructurales importantes y posibles.

Un primer tema que surge inmediatamente es si realmente se puede hablar de un “Movimiento Indígena latinoamericano”. De hecho se trata de una construcción que pretende abarcar el fenómeno que significa la presencia de distintos movimientos de carácter nacional o regional, movimientos que son distintos en su magnitud, organización y en aspectos de sus planteos y de su práctica. Entiendo que puede hablarse en estos términos ya que las ideas y planteos básicos configuran un común denominador suficiente como para reconocerlo como un fenómeno particular, vivo e identificable en el ámbito político latinoamericano. No existe como institución coordinada orgánicamente, aunque las redes de enlace entre las distintas agrupaciones se vienen multiplicando y van logrando, trabajosamente, una comunicación y coordinación en muchos aspectos¹.

De todas formas es real que “la ideología indianista no es un ‘todo concluido’, estructurado y coherente, sino que se encuentra en proceso de construcción. Sin embargo, existen ciertos pilares comunes en los que se asientan estos discursos producidos por los sujetos sociales indígenas sobre la realidad indígena” (Gómez S. 2007: 24)².

Además, en el mismo trabajo de proyección política de estos movimientos “se ha buscado la construcción de la identidad indígena panétnica como ‘comunidad imaginada en la marginación’ para sustentar demandas en todas las escalas espaciales utilizando como referente identitario la definición de pueblo indígena recogida en el Convenio 169 de la O.I.T.” (De la Fuente 2007b). Y ya que “la identidad es algo construido: no es una condición natural, ni perpetua” (García L. 2006b: 27), entiendo que estamos asistiendo a este tipo de construcción que tiene como una de sus referencias la dimensión latinoamericana.

¹ “La formación de redes y flujos de organización entre movimientos indígenas es una constante a pesar de las dificultades, y la región se caracteriza por una particular efervescencia organizativa alrededor de la promoción de los derechos y culturas indígenas” (Cornejo V. 2007a: 14).

² Cairo Cairou recuerda citando a Catherine Walsh que una propuesta geopolítica como la del Abya Yala “no responde (...) a la reaparición de las identidades sofocadas por la colonización (...). Antes bien, ‘la identidad colectiva indígena no es algo fijo ni natural sino una construcción de carácter político y social. Refleja una identificación estratégica y de oposición, de movimiento más que de grupo, pensada no solo en el nivel local y nacional, sino transnacionalmente’” (Cairo C. 2007a: 11-12).

Para el análisis se toman elementos provenientes de los distintos pueblos indígenas de América Latina, pero, dada su evidente importancia política, hay tres referentes fundamentales, los movimientos ecuatoriano, chiapaneco y boliviano.

El segundo constructo que denomino –sin pretensiones de originalidad- como “Democracia latinoamericana” pretende reflejar la estructuración de la realidad política latinoamericana que tiene tres elementos comunes: en primer lugar, la supervivencia de órdenes procedimentalmente democráticos desde los ochenta en todos los países latinoamericanos –con la excepción del reciente golpe hondureño- que constituye un fenómeno nuevo en la región; en segundo lugar, la convivencia de un modelo formalmente igualitario como es el de un régimen pretendidamente democrático con planteos esencialmente desigualitarios como los de la economía de “libre mercado” exacerbados bajo el monumental peso de las políticas neoliberales que tuvieron su ensayo primigenio en algunos países latinoamericanos, que fueron duramente cuestionados en todos ellos y considerados como superados –con mayor o menor grado de concreción de esta “superación”- en varios de ellos, y, que fueron el marco donde emergió más nítidamente la problemática aquí tratada; en tercer lugar, el fenómeno de un colectivo de países latinoamericanos –único en Occidente- que eligieron una serie de gobiernos que se autoproclaman contrarios a este neoliberalismo, fenómeno de cuya emergencia participa –a veces con un protagonismo contundente- el Movimiento Indígena y que favorece, en principio, condiciones de permeabilidad de las propuestas indígenas y de su proyección hacia la realidad de los Estados-Nación latinoamericanos actuales. Esa realidad que podemos considerar fundamentalmente común se intenta abarcar desde el concepto de “Democracia latinoamericana”.

La elección de estos dos conceptos como nucleares en el trabajo tiene sus riesgos y, entiendo, sus potencialidades. Como potencialidad –que me animó a poder definir con estos dos conceptos el problema de investigación- veo la capacidad de poder establecer una visión panorámica. Esto por dos cosas. Primero, porque entiendo que el Movimiento Indígena puede hacer un aporte a toda la política latinoamericana, de todos sus países. De los países con mayor porcentaje poblacional indígena, de los países donde el Movimiento Indígena tiene mayor organización y capacidad política –que, como veremos más abajo, no coinciden necesariamente con lo primero-, pero también de los países donde el porcentaje de población indígena es considerado mínimo y donde el Movimiento Indígena no representa, todavía, una fuerza eminente en su vida política. Lo segundo es que, respetando las diferencias estructurales e históricas y de las realidades actuales de cada uno de los países latinoamericanos, la problemática de la democracia –justamente en el sentido en que es

cuestionado y en que puede recibir aportes valiosísimos de parte del Movimiento Indígena- contiene elementos nucleares coincidentes, como se ha comprobado en repetidas ocasiones a través de la historia latinoamericana.

En el primer capítulo trato el enfoque epistemológico y metodológico del trabajo. Parto aquí de dos bases que entiendo como claves para la comprensión de la orientación y la estructuración del trabajo. La primera de estas bases es mi experiencia de militancia junto al Movimiento Indígena que me ha llevado a elegir este tema, a trabajarlo con pasión y a tener –eso espero- una comprensión básica de la problemática fundamental de lo indígena en nuestro continente, sobre todo de lo que considero sus riquezas inconmensurables. La segunda base es la obra de muchos autores latinoamericanos, muchos de ellos indígenas, en una reflexión creciente, aunque insuficiente todavía quizás, que están marcando un camino de enraizamiento en lo más profundo y auténtico de nuestras culturas para el quehacer científico. Es por eso que el trabajo se hace, intencionalmente, en una especie de diálogo constante con ellos –también entran otros autores de otros lares pero en menor medida- desde el cual elaboro el desarrollo teórico que acompaña el análisis de los elementos que pude captar en el trabajo de campo.

En el planteo epistemológico destaco el concepto de “diálogo de saberes” que, entiendo, posibilita unir la riqueza de la sabiduría ancestral y militante indígena con las conceptualizaciones y estructuraciones teóricas de nuestro actual saber académico latinoamericano. La conexión que se establece me parece particularmente rica y prometedora, y, sobre todo, profundamente necesaria para ambos saberes. Luego destaco dos elementos –quizás polémicos con la epistemología hegemónica- que son el valor de lo afectivo, lo valorativo y del compromiso socio-político en el trabajo científico y el valor de la experiencia de vida –tanto de los investigadores como de los sujetos de los que se trata la investigación- en la conformación científica del trabajo. Un último elemento epistemológico que presento es el de las conexiones con corrientes epistemológicas con las cuales entiendo que se relaciona este trabajo y el del carácter transdisciplinario del mismo.

En lo metodológico presento mi adscripción a un trabajo de investigación cualitativo hecho desde un pluralismo y una construcción metodológica. En concordancia con la valoración de la experiencia de vida planteo el camino de la observación participante a la observación militante, y también el sentido de la obtención de información. Finalmente planteo los criterios para la elaboración, concreción y análisis de las entrevistas que son material fundamental del trabajo.

En el segundo capítulo, que denominé: “Lo indígena y lo moderno-liberal. ¿Dos lógicas compatibles?”, trabajo en tres partes. En la primera planteo elementos de la racionalidad moderno-liberal especialmente tratando de comprender el por qué de su oposición a la indígena. En la segunda analizo algunos aspectos de la “racionalidad” indígena que son importantes también para entender algunas claves de su pensamiento político. En la tercera planteo las posibilidades y dificultades que tendría un diálogo de saberes entre estas dos lógicas. Un concepto clave aquí será el de interculturalidad. Este capítulo, además de complementar el planteo epistemológico del trabajo, expresa la base epistemológica que está detrás del problema político abordado. Esto es más importante todavía cuando se entiende que el planteo político indígena es, sobre todo, una politización de lo étnico-cultural.

En el tercer capítulo denominado “La supremacía de la Democracia Liberal y la emergencia de la Democracia Indígena” expreso la problemática de la democracia latinoamericana especialmente en el contexto del auge neoliberal en el cual apareció el planteo cuestionante y alternativo de la vida democrática desde el Movimiento Indígena. Comienzo planteando la articulación de la colonialidad racista con los principios de la política y de la economía liberal. Luego hago un breve análisis de una de las elaboraciones básicas de la política liberal –la de Locke- que entiendo ayuda a la comprensión de ese “racismo de clase” en el que se configura el planteo político de la modernidad liberal. Luego presento el tema del derecho individual que se impone con el liberalismo en comparación al planteo comunitario que se hace desde el Movimiento Indígena. Aquí están presentes el tema de la ciudadanía y el del pluralismo jurídico. En el último punto del capítulo analizo la globalización neoliberal en relación a la vida de las comunidades y a la maduración política del Movimiento Indígena.

En el cuarto capítulo al que titulé “La lógica comunitaria indígena y el pensamiento de izquierda” abordé la relación entre el Movimiento Indígena y la teoría y práctica de la izquierda política. Aquí se ve la dificultad de articulación y comprensión que se presenta muchas veces, debido, sobre todo, a la matriz moderna de la que también participa buena parte del pensamiento de izquierda. Se analizan también algunos conceptos que marcaron solidaridades y críticas entre ambos planteos políticos, como el de la lucha de clases, el del concepto de pueblo y de sociedad civil. Y se analiza cómo el contenido del pensamiento y de la práctica izquierdista fue recibido en una matriz comunitaria indígena generando fecundidades y conflictos. El último punto que se trata es el del “sujeto revolucionario” analizando especialmente las diferencias entre los dos planteos.

El quinto capítulo es el corazón del trabajo y se llama “Las formas organizativas y decisorias indígenas”. En el primer punto de este capítulo trato acerca del elemento clave de

decisión política del mundo indígena que es lo que se denomina “La forma asamblearia”. Luego desarrollo el tema de las estrategias de articulación y las características del consejismo y de los liderazgos. Analizo posteriormente las características de lo que aquí llamo –sobre todo a los fines del trabajo- como “democracia indígena”. En el punto siguiente se ve el valor de los partidos políticos y de los movimientos sociales frente al planteo político indígena. El capítulo termina con el tratamiento del hecho de la ubicación del poder en lo comunal y el sentido que se le da a la gobernabilidad.

En el sexto capítulo retomo un punto presentado brevemente en el capítulo anterior que es la relación entre “Democracia y Revolución”, tratando de actualizar esta conocida problemática en el contexto de la emergencia política indígena. Comienzo planteando el peligro de la instauración de una “República Neo-oligárquica”, y luego analizo la noción política de equilibrio, las formas de lucha institucionales y las extra-institucionales, la adscripción del Movimiento Indígena al sistema democrático y la necesidad de un divorcio entre democracia y capitalismo con algunos de los elementos que esta problemática tan compleja implica. En el último punto del capítulo analizo la posible articulación del planteo indígena con lo que hoy se denomina un “planteo populista” en relación a los fenómenos políticos que surgieron en América Latina en oposición –más o menos relativa- al neoliberalismo.

En el séptimo capítulo, que llamo “Plurinacionalidad, Estados-Nación y los desafíos de la autonomía territorial indígena” analizo principalmente la demanda autonómica y lo que es, quizás, el concepto más revolucionario del planteo indígena que es el de la Plurinacionalidad, el cual implica un cuestionamiento y una reformulación del Estado latinoamericano y de la idea de Nación junto a la cual fue forjado.

En el octavo y último capítulo que lleva el título “De una lógica de contestación a una lógica de poder”, analizo la capacidad y el objeto de la contestación que organizó el Movimiento Indígena. Y en los últimos tres puntos trato acerca de la experiencia y los planteos de los tres movimientos indígenas más destacados (el chiapaneco, el ecuatoriano y el boliviano) frente al tema del poder y a su ejercicio.

El último punto está dedicado a las conclusiones del trabajo.

Soy consciente también de la ausencia o presencia mínima de algunos temas que hubiera sido importante incorporar. La necesidad de hacer una presentación relativamente acotada y de cuidar un hilo conductor central suficientemente claro, fueron algunas de las razones que me hicieron optar por excluir o minimizar estas problemáticas en el contenido del presente trabajo. Sumado a esto, está la complejidad que las mismas contienen, lo que imposibilita un abordaje lateralizado y parcializado. Pero soy consciente de su importancia en cuanto al tema

en cuestión: el aporte político del Movimiento Indígena en relación a la democracia latinoamericana.

La primera de esas problemáticas es la de género. Ella está muy presente en todo este planteo indígena de la política, pero hay que reconocer que es un tema que está en pleno procesamiento, entre otros factores porque no todas las culturas indígenas lo enfrentan de la misma forma, aunque hay planteos y luchas admirables y muy originales en este sentido. Queda entonces, como una de las deudas del trabajo.

La segunda de estas problemáticas es el aspecto religioso. Tanto el planteo de la religiosidad indígena como la presencia de elementos religiosos provenientes principalmente del cristianismo son elementos de mucho peso en la problemática política. Esto sobre todo en una cosmovisión como la indígena que no parcializa los aspectos sino que tiene un planteo holístico que se caracteriza por relacionar profundamente todos los aspectos de la vida. Aunque hay algunos elementos expuestos en el trabajo, el análisis de este tema merecería un abordaje lo suficientemente profundo para lograr claridad y originalidad. Otra deuda con la que cargo.

La tercera es el aspecto del financiamiento, relacionado sobre todo a las tareas y la influencia de las Organizaciones No Gubernamentales. El tema es importante porque explica aspectos del desarrollo del Movimiento y de su orientación política, y también explica una serie de problemáticas que el Movimiento Indígena vive en su camino organizativo y de compromiso político.

De todos estos temas he reunido material en mi trabajo de campo, aunque al realizarlo, no apunté específicamente a ellos. Es por eso que en cierto modo lamento no haber podido integrarlas en la redacción final. Pero entendí como sensato hacer una opción sacrificando algunos aspectos en pro de la claridad y de mantener expresamente un núcleo conductor fuerte. Espero que sea así comprendido.

I

Sobre

el planteo epistemológico

y

el enfoque metodológico

del trabajo.

He llegado a elaborar este trabajo teniendo dos bases fundamentales.

La primera, y fundamental, son once años de trabajo acompañando la organización de los pueblos indígenas de mi zona de origen, el Chaco Santafesino en la Argentina, fundamentalmente del pueblo Mocoví. Esta experiencia me ha dado un compartir fraterno, cariñoso, paciente y esperanzado con un pueblo que vivía en la “inexistencia” de los manuales y las estadísticas, pero que resistió calladamente hasta que comenzó su proceso de organización manifiesto hace poco más de veinte años en busca de recuperar explícitamente su identidad y de intentar protagonizar las políticas de su propio desarrollo. A esto se agregan tres años tratando de ayudar, en lo posible, en los pasos que se van dando en la organización de la Nación Charrúa en la provincia de Entre Ríos. Esto me ha dado lo que entiendo como una comprensión –siempre limitada e inacabada- de sus formas de ser, de luchar, de sentir, de organizarse. Me ha dado, también, una convicción de solidaridad y compromiso hacia sus luchas, desde el pequeño lugar en el que uno puede aportar algo. Esta comprensión, esta solidaridad y este compromiso, han sido claves para la elección del tema, como para los acentos puestos en el trabajo.

Por otro lado, la otra base, es este creciente y en su mayoría valiosísimo esfuerzo intelectual de tantas personas y científicos sociales –sobre todo latinoamericanos- que miran –y casi siempre admiran- este resurgir del sujeto político indígena y la de líderes e intelectuales indígenas y miembros de las comunidades que expresan la reflexión de sus comunidades. Ésto en medio de una época en la que parecía que todas las políticas –y también las teorizaciones- tenían que definirse en círculos de dinero y dominación.

En un proceso de búsqueda, análisis y comprensión sintética –intentada por lo menos- de estos aportes, fui elaborando este material.

Estas dos “bases” tienen que ver con algunas características del trabajo, como lo explicaré un poco más abajo.

1. Planteo epistemológico.

1.1. Diálogo de saberes y reivindicación de la cientificidad del conocimiento indígena.

El abordaje de la problemática indígena desde un campo como el académico latinoamericano –y especialmente el argentino- dominado por las concepciones

epistemológicas hegemónicas de raíz moderno-occidental no resulta algo simple, ni de determinación transparente.

Se necesita la búsqueda de una coherencia entre un planteo epistemológico lo suficientemente abierto, flexible y fecundo como para que la reflexión sobre un aspecto clave del mundo indígena no traicione el sentido de su cosmovisión y de su praxis. Como sostiene Vasilachis, se necesita un “liberarse de los dogmatismos de las epistemologías que suponen que la naturaleza ontológica de lo conocido determina la existencia de una sola forma de conocer” (2007: 3).

Por otro lado, no se puede dejar de tener en cuenta cuál es la permeabilidad de nuestro actual campo académico latinoamericano a este tipo de planteos si se quiere avanzar en el diálogo. Abordar la problemática política del Movimiento Indígena latinoamericano no es sólo poner en cuestión los planteos y prácticas políticas hegemónicos en este campo, sino también los presupuestos y la forma en que la ciencia “habitual” enfrenta la problemática indígena latinoamericana.

Nos encontramos acá, entonces con una necesidad de comprensión y valoración de otra forma epistemológica, como la indígena, a la que considero, desde un primer supuesto, como profundamente rica y nítidamente capaz de cuestionar y de aportar a los planteos epistemológicos moderno-occidentales. Con esto quiero reconocer y, también, aportar a ese fenómeno que expresa el emblemático dirigente indígena y académico del Movimiento Indígena ecuatoriano, Luis Macas cuando sostiene:

Que los científicos sociales hayan empezado a pensar de una manera distinta se debe básicamente al hecho político de movilización y reivindicación de nuestros pueblos. Por ello es importante pensar desde la epistemología, es fundamental disputar la construcción de sentidos no sólo para las palabras, sino para las categorías que sirven de base para la ciencia y el conocimiento (2005: 41).

Por esto he decidido tratar de resaltar los planteos indígenas desde sus mismos criterios, pero también –en la medida de lo posible- desde sus mismas palabras. Ese el sentido de haber incorporado largas citas de las entrevistas tratando de mantener su forma de expresión para poder escuchar –junto al fárrago de conceptualizaciones y expresiones de tinte académico con muchos elementos occidentales- la “voz” de los que están aportando a este fenómeno que entiendo como verdaderamente revolucionario para la política latinoamericana, pero también para sus Ciencias Sociales. La otra forma de resaltar la expresión indígena son los epígrafes que acompañan a los títulos. Es una manera de intentar decir desde otra forma más cotidiana y cargada de simbolismo y militancia, lo que se expresa en lenguaje académico a lo largo de cada uno de los puntos.

Todo esto entiendo que aporta al “diálogo de saberes” –tema que abordo un poco más adelante- que supone la validación, desde algunos parámetros aptos para ello por parte de la ciencia moderno-occidental, de una científicidad original –y podríamos decir también alternativa- en el conocimiento indígena.

1.2. Lo afectivo, lo valorativo y el compromiso socio-político en el trabajo científico.

Tradicionalmente las Ciencias Sociales han cargado con la obligación de desligarse de lo afectivo para no desvirtuar el trabajo investigativo.

En esto, lo que postulo desde mi trabajo, es que la cercanía afectiva con el “objeto” de estudio genera potencialidades de conocimiento mayores a las que puede proporcionar una supuesta situación de neutralidad, imparcialidad y/o distancia emotiva.

Alanís Huerta sostiene que “la implicación del sujeto investigador es necesaria” y que esto “facilita la recolección de datos de manera directa”. El autor sostiene la necesidad de “un contacto intenso” de manera que esto permita “generar lazos de amistad, pues el grado de confianza que se genere ayudará a que la información requerida sea más fidedigna y más exhaustiva”. Pero advierte: “implicación afectiva, sí; pero con plena conciencia de los límites” (2000).

Vasilachis de Gialdino sostiene que:

El sujeto que conoce no sólo no puede estar separado del sujeto conocido sino que es en el proceso de conocimiento en que ambos, identificándose con el otro en aquello que tienen de iguales y que los identifica como hombres o mujeres, incrementan el conocimiento que poseen sobre sí mismos y sobre el otro y aumentan, además, su conocimiento por medio de una construcción cooperativa de la que ambos participan por igual pero realizando contribuciones diferentes.

Así, entiendo, que esta cercanía afectiva aportará a la validez del conocimiento:

(...) la validez (...) depende de la actitud, de la conversión del sujeto cognoscente en un igual pero distinto al sujeto conocido ya que si esta conversión no se produce y no se hace uno con él carece de la legitimidad suficiente como para expresar como suya la palabra del sujeto conocido. Dicha actitud supone no sólo la capacidad de ver al mundo a través de los ojos del otro sino, además, de comprender a ese otro en los términos de su propio mundo de la vida, reconociendo su derecho a resistir a las objetivaciones de la que es habitualmente sujeto y a definir a su mundo en sus propios términos (Vasilachis 2007: 15-16).

Es por eso que unido a lo afectivo, también estará la importancia de lo valorativo en el proceso de investigación y comprensión científica. Contradiendo aquí los planteos

weberianos, postulo que lo valorativo atraviesa todo el proceso científico, incluso –y muy especialmente- el trabajo de investigación. Y que lo valorativo unido a lo afectivo, tiene la capacidad de potenciar la capacidad de conocimiento y comprensión.

Esta presencia de lo afectivo y lo valorativo debe estar unida a una postura crítica. Una postura que implica tener como referencia crítica clave lo comunitario y, también, la propia experiencia de vida y la de los sujetos acerca de los cuáles se trata la investigación.

Dentro del tema afectivo daremos una especial importancia a su ligazón con el compromiso militante, o sea a una afectividad ligada al trabajo por el cambio social, que incluya lo científico. La Universidad Intercultural Amawtay Wasi sostiene la importancia de “comprender participando activamente” (2004: 169). Sin ésto, la posibilidad de conocimiento científico de realidades marcadas por la injusticia queda fuerte y negativamente condicionada ya que “la forma en la que el investigador define su posición en la sociedad se vincula, pues, con la actitud que asume en el proceso de conocimiento” (Vasilachis 2007: 12). Es que -como afirman Moreno y Espadas-: “una realidad social de opresión no sólo es imposible de captar desde una objetividad pura, sino que en el proceso de aprehensión de la misma se desarrollará en una u otra dirección en función de la práctica social en que la conciencia se encabalga, confirmándola y transformándola” (En Contreras 2002: 6).

El compromiso en la investigación hace que la centralidad del sujeto sea algo más que palabras. Nos dice Fernández Droguett -refiriéndose a Salazar- que se requiere:

(...) un tipo de investigación centrada en el sujeto cuya primera regla sea no sólo quedarse con él, no abandonarlo después de haberle extraído su saber sobre sí mismo, sino instalarse en él, ser él mismo, diluyendo la separación epistemológica entre sujeto y objeto de estudio para potenciar a los actores sociales como tales. ‘En el primer caso, la ciencia se iba con los datos, para volver convertida en política pública y dominación. En el segundo, la ciencia se queda potenciando el logos subjetivo e intersubjetivo para salir convertida en acción social y poder’. (2006)

El mismo Salazar, relatando la experiencia de los ochenta, habla de las dificultades de una investigación exenta de compromiso: “Para los pobladores, la política y la ciencia daban lugar a un ‘turismo’ de paso que pasaba sobre ellos y sobre sus problemas e identidades, del que pronto terminaron por cansarse: los datos no volvían. Los entrevistadores tampoco. Los políticos, casi nunca” (En Fernández D., 2006)

Así también, el afecto y el compromiso, son dos elementos que ayudan a superar con éxito ese riesgo que tiene el distinto “posicionamiento” que tienen las culturas en la estructura socio-económica (Otten-Geppert 2009). Esta asimetría es una situación casi constante para la relación entre el mundo académico y el mundo indígena y constituye un reto a superar.

1. 3. El valor de la experiencia de vida.

La valorización de este tema pretendemos hacerla desde dos aspectos: la de la experiencia de vida del investigador y la de la experiencia de vida de los que componen el colectivo investigado.

La “experiencia” que ha sido valorizada en el quehacer científico, sigue manteniendo el paradigma de la experimentación de laboratorio, y sigue suponiendo, sin o con muy pocos remordimientos, que en ella está la validación empírica del conocimiento. Se trata de una “experiencia” marcada por sus limitaciones –muchas de ellas artificial y compulsivamente creadas- que la caracterizan como aislada de la realidad, dentro de un esquema de compartimentación extremo del conocimiento, en una línea que no tiene vías para recuperar la complejidad de lo conocido.

Propongo aquí, en cambio, partir de una “experiencia de vida” con la cual me refiero –sin pretensión de exhaustividad- a cuatro aspectos que entiendo como claves.

Primero, puede decirse que esta “experiencia” se configura como punto de partida en cuanto arranque de la reflexión científica en “la vida real”, pero también como referencia constante y principalísima de todo el camino investigativo tratando de evitar cualquier “vuelo” puramente abstracto y descontextualizado. Gordillo sostiene que “se debe partir de la experiencia de las personas que conforman el grupo investigador y de las experiencias de las / os investigadas / os. En este contexto se entiende como experiencia establecer como punto de partida la vida real, tanto desde el punto de vista subjetivo como de las implicaciones sociales.” (2004).

Como segundo aspecto es que la referencia constante a la “experiencia de vida” conlleva a una mirada “holística” y abierta a lo simbólico que es más coherente con las miradas indígenas y que tiene, por eso, un potencial descolonizador mucho más claro. Para Aneas-Sandín la forma de abordar “la experiencia de las personas” tiene que darse “de manera global u holísticamente” y citando a Eisner sostienen que para su análisis se requiere “tener un sentido de lo significativo y poseer una estructura que haga eficiente la búsqueda de lo significativo”. Y entienden que la “especial competencia de la persona que investiga” está dada por “cuestiones de ‘sensibilidad’ y ‘percepción’ que están, a su vez, estrechamente influidas por su sistema cultural, el cual establece de alguna forma qué ver y, que a la vez, actúa como marco de interpretación” (2009). Whebe une la valorización de la experiencia de vida y su validación en la investigación social con la apertura a lo simbólico:

La literatura sobre el tema sostiene que ha emergido una nueva metodología del conocimiento de lo social que se apoya en la experiencia de lo vivido, en la subjetividad

como forma de conocimiento tan válido epistemológicamente como los números, los modelos, las curvas o cualquier otro procedimiento de carácter estadístico. La descripción de estas prácticas permitirá abordar los procesos sociales, desde una óptica singular, su simbolización (1997).

A un tercer elemento lo denominaría la ancestralidad del saber. La experiencia de vida –sin quitar la reflexión sobre lo personalmente vivido- implica también un saber heredado, un saber con “arraigo”. Es un saber dinámico, historizado, donde son posibles brotes nuevos, pero cuya fecundidad está relacionada a su comunicación con la raíz.

Y un cuarto aspecto: aquellos dos primeros, el del enraizamiento en la vida real y el de la visión holística tienen su radicalización desde la situación de opresión y sufrimiento a la que fueron sometidos los pueblos indígenas. Así la experiencia de vida puede ser identificada en aquella “esperencia” de la que habla José Hernández: “Junta esperencia en la vida / hasta pa dar y prestar / quien la tiene que pasar / entre sufrimiento y llanto / porque nada enseña tanto / como el sufrir y el llorar” (1968: 26).

Este tipo de mirada desde la experiencia de vida trata de hacerse desde los actores del problema investigado. Propongo entonces –siguiendo la poco escuchada voz de Kusch- que en la búsqueda de una epistemología que nos ayude a esclarecer los caminos de democratización en América Latina hay que “replantear el problema del pensamiento desde el subsuelo mismo de nuestra sociedad” (1978: 73). En dos sentidos de la palabra, desde lo más profundo en autenticidad arraigada y desde quienes ocupan socio-económicamente el último lugar –el más “bajo”- en nuestras sociedades capitalistas. Este “lugar” epistemológico unido a los cuatro elementos anteriores les da a los pueblos indígenas una mayor abarcatividad –abarcando “desde abajo”- que me animo a calificar aquí –por lo menos en relación al problema investigado- de “ventaja epistemológica”.

El valor de la reflexión sobre la experiencia de vida es clave para una revisión de los métodos cualitativos sobre todo en temas interculturales. Para Aneas-Sandín esta revisión “debería comenzar por una reflexión sobre la historia de vida del propio investigador puesto que ésta se encuentra inmersa en normas, valores, creencias de las propias instituciones, comunidades y movimientos en los que se inserta, dando forma ideológicamente a todo el proceso” (2009).

Con estos elementos entiendo que es mucho más posible un acercamiento de los “dos saberes”: el académico y el que vive en los pueblos indígenas y entiendo, también, que es mucho más posible desenmascarar a un tipo de conocimiento justificador y cómplice del status quo que se ha valido y se vale de una superabundancia de artificialidades –algunas sin

clara justificación- para alejarse de la sabiduría popular y que, unido al poder político-económico, reclama una primacía en el orden del conocimiento que se asienta en una violencia discriminadora y negadora de la alteridad de todos los sectores populares.

1. 4. Las conexiones epistemológicas.

Pretendiendo hacer esta búsqueda epistemológica en diálogo con planteos fecundos pero también factibles de ser enriquecidos desde la problemática abordada, planteo una serie de conexiones con propuestas epistemológicas vigentes en las ciencias sociales actuales.

La estructuración predominantemente simbólica con la que podríamos caracterizar a la racionalidad y a las culturas indígenas puede conectarse, por lo menos en parte, con el planteo epistemológico de la complejidad. Sí, hace falta, que esta corriente epistemológica se abra, cada vez más, a los aportes y cuestionamientos que desde aquella racionalidad y culturas se le pueden hacer, liberándola de cierto occidentalismo de origen. Entre los elementos valiosos que tiene está la valoración de la coherencia de los sistemas culturales, ya que: “la epistemología de la complejidad, parte de criterios que permiten constatar que estamos ante una explicación coherente, dadas unas determinadas condiciones iniciales, además de tener en cuenta el contexto en que se han generado” (Pont Vidal 2009).

Otra de las concepciones epistemológicas con las cuales dialogo aquí es con lo que Vasilachis de Gialdino llama “la epistemología del sujeto conocido”. Esta postura caracteriza la validez del conocimiento entendiendo que ésta “será más sólida cuando menos se tergiversan las acciones, los sentimientos, los significados, los valores, las interpretaciones, las evaluaciones, en fin, la identidad de ese sujeto conocido” (2007: 9). Además en esta epistemología se trata de “considerar al resultado del proceso de conocimiento como una construcción cooperativa en la que sujetos esencialmente iguales realizan aportes diferentes”. Es que “esos aportes son el resultado del empleo de diferentes formas de conocer, una de las cuales es la propia del conocimiento científico”, aunque teniendo en cuenta que jamás se acepta que “esta última forma de conocer es cualitativamente superior a otras” (Vasilachis 2007: 11). Así esta concepción aparece particularmente valiosa para un trabajo científico pensado en clave de interculturalidad y en la búsqueda del diálogo de saberes.

Hay también algunos elementos parciales en que se dialogará con la perspectiva crítica. Sobre todo en relación a la recuperación fundamental de los valores en la investigación, a la centralidad de la crítica en la concepción de científicidad y en el planteo de una ciencia

concebida como actividad emancipatoria³. Pero, sobre todo, veo que el planteo más fructífero está en algunas de las líneas de la epistemología crítica latinoamericana. Comparto aquí la concepción básica del chileno Pérez Soto: “pensar un concepto de ciencia en que la racionalidad científica es un producto histórico, y puede ser superada” (1998: 7).

Hay, también, elementos de la base epistemológica de la Investigación Acción Participativa aunque el tipo de investigación abordado no contiene alguno de sus elementos esenciales. Pero uno de los elementos que se retoma aquí es que “el sentido sólo se comprende participando en su generación” (Contreras 2002: 11), elemento presente, en cierta forma, en el espíritu con el cual se investiga y se procesa el conocimiento trabajado, pero que al tratarse de una investigación individual –por los requerimientos originados en la finalidad de la tesis- no llega a ser una investigación conjunta con los actores y, además, su direccionalidad hacia la acción es limitada.

También, en el mismo sentido y con las mismas diferencias, pretendo un diálogo con lo que se denomina Investigación Activista (Recerca Activista) que intenta trabajar la investigación desde la realidad de los movimientos sociales.

1. 5. Transdisciplinariedad.

es una tara de Occidente aquello de encasillar
Luis Sarango Macas

Para abordar el trabajo existe la necesidad, pero también la voluntad deliberada de un trabajo transdisciplinario.

La visión holística que el mundo indígena plantea a la política⁴ y la vinculación profunda de política y etnicidad, el hecho de que aparezca una propuesta política desde lo más profundo de la marginación social (Cornejo V. et al. 2007), el carácter de cuestionamiento y de aporte ético que tiene implícita y explícitamente la propuesta política del Movimiento Indígena, hacen necesario un planteo multidisciplinar⁵. Entiendo, también, que éste es adecuado para el enfoque del título de posgrado en Ciencias Sociales con el cual se relaciona la tesis.

³ En ese sentido podemos recordar la afirmación de Horkheimer cuyo objetivo no es solamente el incremento del conocimiento sino “la emancipación del hombre de la esclavitud” (Beltrán 1985: 19-20).

⁴ “Los movimientos indígenas se descubren como centros de resistencia que proponen una nueva filosofía holística de la vida, buscando el control del tiempo cosmológico y la reconciliación del hombre, la cultura y la naturaleza” (Gómez S. 2007: 97).

⁵ Cornejo Valle et al. sostienen que el problema “requiere ser analizado desde una perspectiva multidisciplinar, capaz de dar cuenta de todas sus dimensiones plurales y específicas” (2007).

Principalmente elementos de Ciencia Política, de Historia, de Sociología, de Antropología, de Epistemología, serán trabajados en esta construcción.

Argumedo plantea el papel que tuvo la compartimentación del conocimiento desde el planteo dominante en lo científico-político:

Uno de los instrumentos más típicos de distorsión y encubrimiento de las realidades sociales ha sido el aislamiento de los hechos particulares, eludiendo su articulación con contextos más amplios o la inclusión de otros elementos que muchas veces tienden a reformular drásticamente el diagnóstico de una situación dada. No casualmente las vertientes de origen liberal son las que más enfatizan la parcialización en el análisis de los problemas históricos, políticos y sociales, negando la posibilidad científica de abordarlos desde una perspectiva de conjunto. Las verdades a medias, los cautos silencios, acompañaron el desarrollo histórico del liberalismo (...) (2004: 74).

La opción por lo transdisciplinario está propuesta también por una oposición “a la segmentación disciplinaria del conocimiento, donde la realidad se fragmenta desde saberes especializados”, por esto este planteo no sería exactamente de “interdisciplinariedad”, la cual “si bien asume la complementariedad de las ciencias, sigue manteniendo la idea del parcelamiento del conocimiento”. Esta idea –que trabajan Doménech e Ibáñez desde la psicología- está fundamentada en un “oponerse a la idea de un contenido específico y propio” de cada ciencia, “para reemplazarla por una comprensión de la realidad completa aun cuando esta comprensión se traslape con otras disciplinas”, que tiende “a la disolución de las divisiones de las ciencias, de modo de establecer un punto de vista sobre la realidad más que definir un conjunto de fenómenos a estudiar, de modo de elaborar teorías que cuestionen las asunciones dominantes de la cultura y que propicien la reconsideración de todo aquello que se presenta como evidente, generando así nuevas alternativas de acción social”, por esto “la transdisciplinariedad no es solamente una cuestión epistemológica sino también política, ya que lo que busca es la elaboración de formas de conocer la realidad de modo problemático y con una orientación hacia la crítica y la transformación” (Fernández D. 2006).

También Argumedo argumenta a favor de este tipo de postura:

El análisis crítico de las corrientes de pensamiento desde una óptica global, ‘transdisciplinaria’, susceptible de dar cuenta de la incorporación de los fenómenos sociales dentro de las coordenadas que trazan las grandes líneas interpretativas, se conjuga con el requisito de abordar los fenómenos sociales e históricos desde una determinada idea de totalidad” (2004: 73).

Coincide con esto Zemelman al afirmar que “los límites disciplinarios (...) ya no permiten dar cuenta de la complejidad de los fenómenos que emergen, en razón de estar sometidos a la lógica simplificada de los objetos aislados” (2000: 110).

2. Elementos metodológicos.

2. 1. Una investigación cualitativa.

Estos supuestos epistemológicos arriba expuestos lo han sido en vistas, también, a fundamentar las decisiones metodológicas.

Especialmente desde la valoración de la experiencia tendremos que atender metodológicamente a los contextos, considerando a éstos como espacios culturales (Aneas-Sandín 2009).

También esta valoración implicará una flexibilidad creativa y adaptativa.

Además, las realidades “son estudiadas y analizadas a partir de la experiencia del investigador, cuyo propósito es generar información ordenada para comprender mejor los contextos investigados y analizados” (Alanís H. 2000).

Por todo esto la opción metodológica es fuertemente cualitativa. Las opciones por dar suma importancia a lo que piensan “los sujetos que forman parte del objeto de investigación”, “el énfasis en la investigación documental” y el peso otorgado a la observación en el trabajo de campo, son algunos de los elementos que se relacionan con esta opción. Además el planteamiento de hipótesis es entendido solamente desde la utilidad que tiene contar con “presupuestos de trabajo”. Lo preponderante va a ser “el uso de la interpretación de resultados a través de técnicas de hermenéutica y de análisis de contenido” (Íd.).

Este “carácter interpretativo” es uno de los rasgos que identifican los estudios cualitativos. Con la interpretación se pretende “justificar, elaborar o integrar” los “hallazgos en un marco teórico” y, también, se pretende “que las personas estudiadas hablen por sí mismas”, se “desea acercarse a su experiencia particular desde los significados y la visión del mundo que poseen”.

El otro elemento que emerge como “otra nueva característica fundamental de la investigación cualitativa actual” es “la reflexividad” que “implica prestar atención a los diversos elementos lingüísticos, sociales, culturales, políticos y teóricos que influyen de manera conjunta en el proceso de desarrollo del conocimiento (interpretación), en el lenguaje y la narrativa (formas de representación) e impregnan la producción de los textos (autoridad y legitimidad)”, pero también implica “dirigir una mirada hacia la persona que investiga reconociendo sus supuestos teóricos y también personales que modulan su actuación, así como su relación con los participantes y la comunidad en la que realiza el estudio”, queda así

patente “la estrecha relación entre la cultura y la investigación cualitativa; tanto desde la perspectiva del investigador como de la propia realidad (sujetos, instituciones, contextos) investigada”. Esto responde a que “se ha venido incorporando una creciente sensibilidad hacia la atención de cuestiones relacionadas con el poder, el control, la construcción, interpretación y representación de la realidad, la legitimidad de los textos y el papel que ejercen la clase, la raza, el género y la etnicidad en los procesos de investigación” (Aneas-Sandín 2009).

Desde este elemento y como base de la científicidad propongo una reflexividad crítica: “En oposición a la idea de objetividad y neutralidad del conocimiento, la investigación cualitativa propone la idea de reflexividad”, aquí entran principalmente dos elementos: 1) el hecho de asumir “que la investigación es un proceso situado, que produce un conocimiento anclado en una posición particular”, lo cual “hace necesario explicitar los condicionamientos que el lugar del investigador le impone a la investigación”; 2) Asumir también “que la investigación siempre es un proceso interpretativo que requiere hacer visible las condiciones que posibilitan ciertas interpretaciones y no otras”, esto hace necesario considerar “la forma en que el investigador interactúa con el material para generar una especie particular de sentido” (Fernández D. 2006).

Es el propio contexto del neoliberalismo -que tiende a sojuzgar la independencia y la originalidad científicas- el que exige una postura crítica que abarque lo ético, lo cultural y lo político. Al papel de “crítico cultural” que asigna al investigador cualitativo Jiménez Domínguez (2000), Fernández Droguett agrega que en el contexto de las transformaciones que provoca

(...) el neoliberalismo globalizado (...) la responsabilidad ética y política de las ciencias sociales en general y por lo tanto también de la investigación cualitativa en particular es contribuir a la producción de un pensamiento crítico que se constituya en una forma de resistencia a los discursos dominantes que naturalizan y justifican el orden social actual (2006).

Por eso también conviene tener en cuenta lo que afirma Jiménez Domínguez: “La metodología cualitativa se replantea hoy como una vía más adecuada para el estudio de la complejidad social e, implícitamente, como una vía crítica y como crítica de la vía única” (2000).

2. 2. Pluralismo y construcción metodológica.

Por un lado la complejidad de la problemática abordada entiendo que pide, en principio, un “pluralismo metodológico”. Comparto aquí un planteo que hace Beltrán: “si a la complejidad

del objeto corresponde necesariamente un planteamiento epistemológico que he venido calificando de pluralismo cognitivo, ello impone como correlato necesario un pluralismo metodológico que permita acceder a la concreta dimensión del objeto a la que en cada caso haya de hacerse frente” (1985: 39).

Pero, a la vez, podemos decir que asumo el riesgo de trabajar sobre una construcción metodológica. Entiendo que esto viene exigido por el mismo problema de investigación.

Me refiero aquí nuevamente a Zemelman quien sostiene que por “los procesos de polarización social y económica” existe “un tronco de conflictividad que plantea desafíos múltiples” y que

Entre éstos está el de la creación y reconocimiento de espacios desde los cuales leer la sociedad, porque ésta tiende a ser leída desde lo ya constituido como poder, equilibrio, riqueza, que es lo que consiste la hegemonía. Por eso hay que resistir a interpretaciones de la sociedad y de su futuro organizadas desde los espacios sociales y los ritmos impuestos por los parámetros de la dominación hegemónica; lo que es condición para poder descomponer los procesos internos de la dominación y su fijación de lo socialmente establecido. Es el aporte con que contribuyen al pensamiento crítico algunos movimientos sociales protagonizados por sectores subalternos. Es el caso de los movimientos indígenas. (2000: 109).

Esto aparece como un camino más honesto y más coherente que la continuidad metodológica absoluta con modelos construidos en otros contextos y con otras intenciones.

2. 3. De la Observación participante a la Observación Militante.

Según Beltrán, en la observación participante “el objeto de conocimiento se ofrece directa y globalmente al observador, integrado más o menos profunda y activamente en los procesos o grupos que trata de estudiar”. Y en este planteo sucede que “en la medida en que la observación participante subraya la participación, el investigador recurre a la introspección de su propia experiencia como fuente privilegiada de conocimiento de la realidad estudiada” (1985: 36).

El trabajo de observación se complementará con el diálogo surgido de la participación y con el contenido de las entrevistas, a manera de diálogo más formalizado, como lo refiere Beltrán comentando a Whyte:

(...) la comunicación lingüística entre observador y observados es, pues, esencial para la técnica de observación, comunicación que será tanto menos estructurada y formalizada, esto es, tanto más rica e imprecisa, cuanto mayor sea el grado de participación del observador. El observador no puede decir ‘lo que ocurre’ sin interpretarlo, y tal

interpretación ha de comenzar por la identificación del ‘punto de vista del nativo’, de forma que se garantice la intersubjetividad en términos ‘emic’ de sus conclusiones; esto implica que, al menos en un primer momento, el investigador trate de aprehender el conocimiento que los miembros del grupo o comunidad tienen de la cosa que se estudia, y sólo más tarde podrá pasar a describirla o explicarla con sus propias categorías. (1985: 37)

Pérez Soto advierte que la figura de un observador participante obliga a “revisar los supuestos clásicos de la objetividad, neutralidad y prescindencia de los científicos” (1998: 327) y Fernández Drogue complementa esto sosteniendo que “los ámbitos académicos y políticos no tienen por qué ser excluyentes entre sí”, y que entender al “conocimiento científico” como “una práctica social diferenciada del activismo y la acción política” es una distinción “artificial y sólo responde a una presunción, que también es política, de no involucrarse en procesos sociales y políticos”. Al contrario, entiende como “un deber ético el compromiso con estos procesos” y pone como ejemplo el planteo de Verger sobre “investigación militante o investigación activista” (2006).

Lo que se intenta “es generar conocimientos desde los propios actores que protagonizan las prácticas que se quieren investigar, con el fin de generar mecanismos que promuevan un mayor empoderamiento y autonomía de estos actores”. Eso significa que “en términos de su relación con el mundo académico, este tipo de investigación implicaría cuestionar los requerimientos normativos de la investigación tradicional de modo de generar articulaciones entre las prácticas académicas y las de los actores en cuestión” (Fernández D. 2006).

De alguna forma estamos aquí ante la disyuntiva que plantea Tomás Ibáñez sobre qué tipo de conocimiento queremos producir: “un conocimiento de tipo autoritario, alienante, normalizador, que pase a formar parte de los múltiples dispositivos de dominación que encorsetan a la gente, o por el contrario, un conocimiento de tipo libertario, emancipador, que aporte su granito de arena a las luchas de la gente contra la dominación” (En Fernández D. 2006).

2. 4. La obtención de información.

En cuanto a la obtención de información “no se acepta que el conocimiento científico refleje y describa la realidad de un objeto tal cual es y que éste puede identificarse y aprehenderse en una forma libre de valores”, esto quiere decir que “se asume la manifestación, la influencia de la cultura, entre otros factores, en las actividades y procesos de acercamiento a la realidad

empírica”. Además “se acepta que es un error defender que los enunciados observacionales son en su origen totalmente independientes de las interpretaciones teóricas que se les pueda aplicar”. Aunque “los aportes son diversos en sus fuentes y en sus orientaciones (...) se procurará estructurarlos en torno a tres grandes ejes: el contenido de la información a recabar, el clima de la relación interpersonal intercultural generada al aplicar la técnica o estrategia y el lenguaje utilizado en el proceso de investigación” (Aneas-Sandín 2009).

No hablo aquí de “recolección de datos” porque comparto el planteo de Ibáñez Alonso: “los datos no se recogen, se producen. Como sugiere Laing, más que hablar de ‘dacta’ habría que hablar de ‘capta’” (1985: 108).

El trabajo de campo para la elaboración de la tesis ha consistido en una estadía junto al Movimiento Indígena Ecuatoriano fundamentalmente en Quito, Cotacachi, Otavalo, Riobamba, San Antonio de Ibarra y Latacunga, donde se pudieron realizar observaciones y entrevistas –buena parte de ellas semiestructuradas- con dirigentes, militantes, organizaciones de apoyo, principalmente. El valor de la semiestructuración de algunas entrevistas está en que a la vez que me permite no afectar el sentido de encuentro y de diálogo que tienen las entrevistas, también he podido efectuar comparaciones entre las respuestas.

También recupero una parte de la experiencia de once años junto a los pueblos mocoví y toba del norte santafesino mediante la transcripción de los registros de las reuniones realizadas durante buena parte de ese proceso.

Además, incorporo elementos de mi trabajo de apoyo y de investigación con respecto a los pueblos indígenas en Entre Ríos.

Se vinculan constantemente los elementos más significativos que surgen de estos espacios con la producción académica relacionada, y, dentro de ella, principalmente con la latinoamericana.

2. 5. Elaboración, concreción y análisis de las entrevistas.

Vemos los criterios para la elaboración, concreción y para el análisis de las entrevistas.

En la elaboración me pareció importante privilegiar el diálogo con las personas con las cuales realicé los encuentros, dejando siempre espacios respetuosos para que expresen lo que fundamentalmente quieren decir. Pero, para el caso de los dirigentes indígenas especialmente, elaboré una serie de puntos que consideré importante tratar de tocar con todos ellos. La idea era hacer esto con el cuidado de no desvirtuar el carácter dialogal del encuentro en que

consiste la entrevista y tratando de insertar los temas previstos en el momento en que la oportunidad del diálogo lo permitía. Todo esto teniendo en cuenta las condiciones concretas en las que se da el diálogo las cuales permiten a veces una mayor extensión y otras piden una mayor brevedad. Por eso puedo hablar de la utilización de entrevistas semiestructuradas para una buena cantidad de las mismas, aunque el acento recaiga más sobre el “semi” que sobre la estructuración. Pero, como lo decía más arriba, la muy relativa estructuración me permite una posibilidad de comparación que considero valiosa.

En cuanto a la concreción de las entrevistas me parece importantísimo aquí rescatar el valor de la afectividad y de la militancia compartida. Indudablemente la posibilidad de dialogar en un ámbito de confianza abre caminos a una comunicación mucho más profunda. Aneas-Sandín resaltan que “la naturaleza de una buena relación es fundamental” y que si la investigación “se desarrolla en un contexto marcadamente intercultural es evidente el papel clave de la comunicación entre el investigador (...) y personas implicadas en el proceso de transformación” (2009).

El otro cuidado clave es el del lenguaje. Porque se trata de establecer una forma de comunicación que no distorsione el lenguaje y el mundo conceptual de los entrevistados. Sin duda existe “la necesidad de replantear el diseño, desarrollo y análisis de esta técnica, para evitar la imposición de las formas conversacionales de los entrevistadores sobre las de responder de los entrevistados. Por ello hay que conocer antes las habilidades y repertorios metacomunicacionales usados en la comunidad estudiada.” (Jiménez D. 2000). Hay que tener en cuenta aquí que “la base para las construcciones teóricas son los significados inmediatos y locales de las acciones, según se definen desde el punto de vista de los actores sociales” (Ericsson, F. en Aneas-Sandín 2009).

En cuanto al trabajo de análisis entiendo –con Aceves Lozano- que el trabajo del investigador debe realizar “un trabajo preciso de reflexión, crítica y contextualización del texto oral, en el marco sociohistórico correspondiente, con la finalidad de comprender el ‘sentido propio’ y particular de la experiencia personal relatada por el sujeto en cuestión”. Esta forma es valorada porque “se le conceden grandes posibilidades de logro de contribuciones cualitativas en la investigación social.”.

Si tomamos lo que este autor indica para la “historia oral temática” hay varios elementos que coinciden con el enfoque que se intenta construir: el hecho de que se trate de un enfoque múltiple y temático, la utilización de la técnica de la entrevista semidirigida, la utilización del testimonio personal y de la experiencia colectiva y la tradición oral como evidencia. Por eso de este tipo de metodología tomo que “es sobre todo útil para realizar estudios ubicados en la

época contemporánea y más cercana al presente” y la determinación de tener en cuenta “el cúmulo de experiencias de vida de la sociedad” (1999: 4-5).

También tuve en cuenta en el análisis lo que dice Ibáñez Alonso sobre la interpretación de las entrevistas:

La interpretación es una lectura: escucha de una realidad que habla. Por eso parte de la intuición. Como punto de partida, el investigador intuye (...) Pero en una segunda operación (análisis), debe evaluar esas intuiciones (...) Frotar sus intuiciones contra las teorías construidas –o construibles-, verificarlas en un proceso que articula su dimensión sistemática (coherencia con el conjunto de los campos teóricos) y su dimensión operatoria (aplicabilidad a los fenómenos). (1985: 350).

Con Fernández Droguett destaco el carácter situado de la interpretación. Para él la investigación como “proceso de interpretación de la realidad social” tiene que ser siempre “una mirada situada”, la cual “es desarrollada por alguien desde una posición particular, la que posibilita a la vez que restringe el conocimiento producido” pero advierte que

(...) este posicionamiento no debe conducir a una hegemonía absoluta de la visión del investigador, sino que debe anclarse en una perspectiva dialógica que busca recoger las diversas miradas de los actores sociales para contrastarlas con la propia mirada, no tanto para producir un consenso sobre la realidad social en cuestión, sino mas bien para establecer los campos de sentido que la definen y la tensionan. Siendo de tipo interpretativo, el conocimiento producido en la investigación también tiene implicaciones políticas, al tensionar la realidad social para mantenerla tal cual o para promover su transformación, por lo que la investigación requiere explicitar la posición desde la cual se investiga y reflexionar críticamente sobre sus consecuencias en la realidad estudiada. (2006)

Otro elemento que tuve en cuenta en cuanto a la interpretación es a donde nos lleva: “La interpretación no es comprobable, sino aceptable en virtud de su coherencia, persuasividad, argumentación. La interpretación intenta comprender y comprender es ‘ver’, y después de haber visto, no intenta explicar, que sería transmitir lo visto, sino hacer comprender, ‘hacer ver’.” (Íd.)

Para la interpretación intento realizar una constante relación del material obtenido con los elementos de la valiosa bibliografía que se relaciona con los temas abordados. Me anima aquí una revalorización de una gran producción –sobre todo latinoamericana- con la cual dialogo constantemente durante este trabajo. En este sentido quiero aclarar también el criterio para la utilización bibliográfica. Quizás parezca excesivo el uso de citas que hago en el trabajo, pero mi intención es realizar una reflexión personal y suficientemente argumentada con la solidez de lo que se ha venido investigando y en un diálogo valorativo con tantos aportes interesantes. En esto, como entiendo que podrá verse en el trabajo, el criterio es que, más que seguir marcos teóricos establecidos, el marco teórico quede construido por este diálogo constante,

sobre todo con los autores latinoamericanos. Hay una opción en esto. De las 1.168 referencias bibliográficas y de material de campo que contiene el trabajo, 1.041 corresponden a autores y actores sociales latinoamericanos (89,12 %), y de ellas 318 a indígenas (27,22 % del total y 30,54 % de las citas latinoamericanas). Este hecho intenta ser un reflejo de la opción por lo latinoamericano y por lo indígena en una línea “descolonizadora” del trabajo científico que, aunque no se reduce solamente a este aspecto, tiene en el tema de las fuentes uno de sus elementos básicos.

Soy conciente de que tanto en lo epistemológico como en lo metodológico esta presentación no es exhaustiva, pero la presencia de estos elementos también podrá verse con fuerza a lo largo del trabajo, lo cual confío clarificará un poco más el planteo.

II

Lo indígena

y

lo moderno liberal.

¿Dos lógicas compatibles?

Los regímenes políticos de América Latina fueron implantados sobre la base de una importación de la mentalidad moderno-liberal. Esta implantación fue coherente con la afirmación del modo neocolonial que acompañó los procesos de independencia y de formación de los estados-nación latinoamericanos. Así los procesos políticos, desde su configuración liberal fueron puestos al servicio de la afirmación del papel que les cupo a nuestros países en la organización capitalista.

Esta construcción ideológica básica para la estructuración política de nuestros países respondía a una “matriz epistemológica” propia de la modernidad liberal que determinó toda la construcción-copia de saberes y también determinó la actitud hacia los saberes distintos, principalmente frente a los de los pueblos indígenas.

En el planteo del Movimiento Indígena uno de los elementos básicos y distintivos es su oposición al planteo moderno-liberal, sobre todo en su concreción en América Latina.

Es interesante en esto lo que expresa el Movimiento al Socialismo (MAS) boliviano:

El MAS opone el ‘paradigma mecanicista de la cultura occidental’, destructora de la naturaleza, al paradigma andino amazónico que posee una ‘relación simbiótica con el entorno, de total equilibrio con la naturaleza’; es decir, se plantea una línea divisoria entre ‘paradigma newtoniano que (cree que) el mundo es una máquina inanimada gobernada por las leyes matemáticas eternas’; aún más: ‘somos adversarios del siglo de las luces encarnado en John Locke, Thomas Hobbes, filósofos y economistas ingleses, y de los fundamentos económicos de Adam Smith, todos ellos ideólogos de la actual sociedad industrial, de la llamada sociedad moderna’. La modernidad está vinculada a la economía de mercado que conduce inexorablemente a ‘alcanzar los objetivos de la cosmología de la cultura occidental’. En fin, no sólo estamos ante un clivaje político, sino también ante un antagonismo civilizatorio, valga el término. Por lo tanto, el MAS planteó como ‘necesidad impostergable, encarar la transformación política, estructural administrativa e institucional del Estado Nacional, reconociendo la autonomía de las naciones originarias para garantizar las libertades públicas, los derechos humanos, las prerrogativas ciudadanas y la soberanía nacional’. Otra clasificación simbólica que tiene mucho peso es la que separa a la democracia liberal de la organización comunitaria andina que ha sabido preservar valores colectivos y solidarios frente al individualismo y egoísmo de la modernidad capitalista. (Komadina R. 2008)

Porras Velasco también destaca el carácter “antimodernista” del movimiento indígena porque “su discurso no comparte la concepción lineal del progreso, entendido como desarrollo material y moral interminable y homogéneo” (2005: 51).

El análisis que realizo a continuación es para tratar de establecer un panorama básico de las dos lógicas con la intención de clarificar por qué se enfrentan y, más abajo, qué posibilidades genuinas de diálogo –apuntando fundamentalmente a lo político- hay entre ellas.

1. La racionalidad moderno-occidental.

Tomando como base la caracterización de esta matriz epistemológica que realiza el ecuatoriano Pablo Dávalos podemos identificar una serie de elementos que clarifican el por qué de la oposición del Movimiento Indígena a este tipo de racionalidad. Esta presentación, que pone el acento en sus elementos negativos –parciales pero nucleares por cierto-, no pretende hacer un análisis exhaustivo de este fenómeno sino que tiene el objetivo antes esbozado: ayudar a la comprensión de aquella oposición con el pensamiento indígena.

1.1. La pretensión de universalidad.

La Modernidad gestó un tipo de conocimiento del cual pretendió que tenga alcance universal: “La Modernidad, fijó las coordenadas, para concebir lo posible y lo relevante, priorizó lo cuantitativo y construyó los instrumentos de medida, estableció procedimientos canónicos y estandarizados en la ciencia, en la industria y hasta en algunas disciplinas artísticas”, así pretendió dejar como “fijado y estandarizado el sistema de interacción del hombre con el mundo” y lo aisló y confinó “a condiciones específicas y estables (laboratorio, producción en cadena, escuela, perspectiva geométrica)”. Hecha esta obra “se creyó que ese mundo domesticado, que ese mundo artificial era el único universo y que la ciencia que lo describía nos permitía tener un conocimiento objetivo y universalmente válido” (Najmanovich 2010i: 12).

Así es que en la Modernidad “subyace una pretensión de universalidad que genera necesariamente conflictos cuando se encuentra con sociedades que piensan, actúan o viven de manera diferente” (Dávalos 2005: 18).

Pero el hecho queda totalmente agravado porque el lanzamiento de esta pretensión no se hace ni siquiera desde la cultura de un pueblo, sino desde élites casi minúsculas que rodearon a este tipo de conocimiento de un montón de artificios que sólo ellos dominaban:

(...) toda esa suerte de conceptos, de frases, de ideas y que, para los humanos comunes y corrientes, no se dejan entender, es decir son conceptos de uso privado para una casta o elite intelectual que acepta ciertos preceptos y nomenclatura, cosa que se hace posible solo por el uso de ciertos mecanismos o herramientas tecnológicas que sirven para ejercer la propiedad privada sobre el conocimiento o sabiduría (...), que hace en definitiva que el conocimiento en general sea privativo de cierta cultura o de cierto grupo o casta dentro de una cultura (Lajo 2007: 5).

Por eso lo que empezó como un discurso que expresaba una pretensión de ser fundamento del desarrollo científico devino en un pensamiento dogmático. Es este dogmatismo de la razón moderna el que produce la exclusión: “La postura dogmática extrema une la afirmación de lo propio con la negación de lo ajeno. El dogmatismo radical implica pasar de la afirmación a la intransigencia, y del plano del conocimiento al ético.” (Najmanovich 2010a: 15).

Esta pretensión de universalidad en lugar de enriquecer a la epistemología moderno-occidental, la empobreció, la alejó de la vida, la congeló, la clausuró. Se intentó con ella “pensar la vida sin la vida”, y el conocimiento científico perdió fertilidad, “quedó congelado” en su absolutismo, se encorsetó, se cerró y enmoheció su riqueza y terminó configurándose en una autorreferencialidad absoluta (Íd.: 2010b: 1; 2010d: 1 y 2010j: 6)⁶. Ella deviene en “cadenas de hierro” para la manifestación y el desarrollo de las otras culturas (Touraine 1999: 39).

Un elemento que funciona como justificador y también como consecuencia de esta pretensión de universalidad, es la pretensión de neutralidad o de imparcialidad que la acompaña.

La ciencia le dio forma a esa “ficción interesada” cumpliendo un papel de opacamiento y de encubrimiento de la ligazón de la pretensión de universalidad con la ideología dominante (Bordieu 1999: 21). Pero, es sobre todo un “gran truco” colaboracionista con el orden establecido. Esta neutralidad se emparentó con cierta inhumanidad o con la reducción de la vitalidad del científico: “El tipo de emocionalidad privilegiada era la supuesta neutralidad (un estado indefinible entre la apatía y la indiferencia)” (Najmanovich 2010f: 17).

En esta misma línea, la idea de una objetividad que se basa en la exclusión de la subjetividad (Knorr C. 2005: 26) cumple la misma función. La eliminación del sujeto del proceso cognoscitivo es dirigida sobre todo a la eliminación de todos los sujetos que no piensen como el “sujeto político dominante”.

Esta falsa ciencia produce y mantiene la falsa conciencia⁷, ignora deliberadamente que el conocimiento es una construcción socio-histórica⁸ y presenta un discurso apolítico sobre la

⁶ Dávalos caracteriza esta autorreferencialidad como un “soliloquio” en el cual la misma ciencia dominante “se daba los fundamentos de la verdad desde los parámetros de la modernidad occidental” (2002: 97).

⁷ Esta afirmación de Bordieu está dirigida especialmente a la sociología y la politología, las cuales usando un “alarde de objetividad y de ‘neutralidad ética’” y “multiplicando los signos exteriores de científicidad” (1999: 22-23).

⁸ “La construcción de saberes es un proceso histórico y, por lo tanto, atravesado por las contradicciones, los conflictos, las violencias, las esperanzas, los sueños de aquellos que los crearon. (...) Se mezclan con las condiciones históricas en las que nacen, y, por tanto, cumplen un determinado rol social. (...) Nacen

política: "... las *estrategias de denegación*, que florecen entre los politólogos, hábiles para realizar el ideal dominante de 'la objetividad' en un discurso apolítico sobre la política, donde la política inhibida no puede aparecer sino bajo las apariencias irreconocibles, por lo tanto irreprochables, de su denegación politicológica" (Bordieu 1999: 23).

Todo este planteo nos muestra la ligazón del problema epistemológico con lo político, haciendo imprescindible un análisis de los dos aspectos para comprender la problemática abordada.

Esta racionalidad unívoca exculpa la pretensión universalista de toda su potencialidad opresora, y bajo el credo de la objetividad y el neutralismo pretendió y pretende prestarle una legitimación que en realidad sólo viene de relaciones de poder (Bordieu 1991:11; Dávalos 2005: 25).

Esto mismo se expresa también en la construcción del Estado-Nación moderno que "como proceso consolidado en la modernidad, pronto encontró en ella un factor gravitante para su justificación que le permitió enarbolar un discurso de imparcialidad" (Porrás V. 2005: 325).

Y así trata de disimular desde el discurso una carencia ética⁹ que proviene de su ligazón ideológica al credo capitalista en el supuesto "mercado libre" (Bordieu 1999: 22; Dávalos: 2005: 21) y que queda evidenciada en sus consecuencias homicidas¹⁰. Lo científico participa de esta carencia y así queda aferrado –en sus planteos hegemónicos- a su primordial función de perpetuación del statu quo (Bordieu 1999: 20-21).

Hablando del tema jurídico en Bolivia –pero con conceptos aplicables a todo el planteo científico y político en América Latina- Albó-Barrios Suvelza analizan las implicaciones del concepto de neutralidad: "... una pretendida neutralidad (...) al prescindir de la realidad pluricultural, siempre acabaría imponiendo la cultura dominante" (2006: 92).

Esta pretensión continúa radicalizada en el seudorenovado proyecto neoliberal.

Con Giddens, podríamos decir que la globalización actual, hegemónizada por la ideología neoliberal, contiene una radicalización profunda de algunas tendencias modernas. Un aspecto de esta radicalización lo expresa cuando sostiene que "la modernidad es intrínsecamente

condicionados por su realidad concreta. A su interior se inscriben los temores y las esperanzas, los delirios y los mitos de una sociedad determinada. La construcción de los saberes está inmersa en relaciones de poder y de dominación que les impiden ser neutrales." (Dávalos 2005: 29).

⁹ Bordieu recuerda que "El mercado de los bienes científicos tiene sus leyes, que no tienen nada que ver con la moral" y que hay un "interés en el desinterés" planteado en nombre de valores científicos (1999: 13).

¹⁰ "... si el proyecto de la modernidad apela a la razón, ¿qué tipo de racionalidad puede legitimar la desaparición del Otro? Si esa racionalidad puede inscribir dentro de su entramado conceptual la necesidad de suprimir ontológicamente al Otro, ¿no es dable entonces sospechar de sus supuestos de base? ¿Qué eticidad puede nacer desde un marco conceptual que no impide la desaparición del Otro? ¿Qué orden histórico pervive gracias a ese ocultamiento?" (Dávalos 2005: 26).

globalizadora” (1994: 17 y 67). Pero Touraine nos recuerda que una ideología de dominación económica es la que guía –enmascaradamente- este proceso globalizador: “hay que ver en la idea de globalización una ideología que enmascara el mantenimiento de las relaciones de dominación económica al introducir la imagen de un conjunto económico mundial autorregulado o fuera del alcance de la intervención de los centros de decisión política.”. El autor francés también destaca el carácter elitista de esta globalización neoliberal: “Esta ideología liberal mundializada busca el apoyo de los medios económicos dirigentes y sobre todo de los medios masivos de comunicación más que una activa participación popular, lo que la inscribe en la tradición del liberalismo del siglo pasado” (1999: 36). Así que aquí el carácter revolucionario y crítico que fue –parcialmente- propio de la primer modernidad (Portantiero 1984: 13) está ausente.

En lo cultural esta globalización neoliberal intenta provocar un “proceso de desdiferenciación” que intenta restaurar “la identidad burguesa” y actúa como “catalizador de la fragmentación de la clase obrera” (Lash 1997: 13 y 34).

Pero esta “posmodernidad” atravesada por la pretensión de hegemonía de un pensamiento único neoliberal globalizador, tiene presentes elementos contradictorios que Lerchner rescata en lo que llama el “elogio de la heterogeneidad” (2006: 456).

1.2. La negación del reconocimiento de la diferencia.

Llama la atención como esta matriz epistemológica moderno-liberal comenzó a vivir muy pronto –y sobre todo cuando fue ocupando lugares de poder- una importantísima contradicción: a pesar de proclamarse declamatoriamente como “pluralista”, sucede que a su interior “no existe espacio para reconocer la diferencia” (Dávalos 2005: 18 y 22). Como lo recuerda Ansaldi: “se trata de un universalismo reacio a admitir las diferencias y, por ende, fuertemente orientado a negarlas, destruirlas y, en el límite, a uniformar el mundo” (2001b: 73). Es que “a todo el discurso y práctica del proyecto de modernidad” subyacen “relaciones de poder que se sustentan en la lógica de lo Mismo”¹¹.

Esto caracteriza al pensamiento de la Modernidad:

¹¹ “En esa lógica no puede haber la diferencia. Para el poder de lo Mismo, el Otro es enemigo, es una figura a la que hay que negar, destruir. El status de la Alteridad es un status que entraña peligro porque su reconocimiento implica la relativización de los alcances civilizatorios, y de todas sus prescripciones normativas y analíticas” (Dávalos 2005: 24).

Así, desde esa Edad Moderna iniciada al promediar el siglo XV, las cosmovisiones que se sucedieron en la hegemonía cultural de Occidente tendieron a autoconcebirse como integrantes de la expresión verdadera, exclusiva, del pensamiento humano. La superioridad europea –tanto bajo sus formas religiosas como más tarde bajo el Iluminismo y la Razón, la civilización y el progreso, la modernización o el desarrollo– relegaría a la categoría de residuos de la historia, de expresiones primitivas, de manifestaciones de la barbarie, a los pueblos que integraban las vastas regiones sometidas a su dominio imperial (Argumedo 2004: 90).

Argumedo plantea cómo se entienden los distintos “patrones socioculturales fundamentales en América Latina” y que mientras “uno de ellos constituye el modelo racional, legalizado, científico (...) al otro se lo ha situado históricamente en el espacio de lo bastardo” (2004: 11).

Todo este panorama se reactualiza en lo que Tapia llama el “sentido común” que crea el neoliberalismo:

El neoliberalismo produce y contiene una ideología que reduce al mundo a la mirada y sensibilidad que generan los procesos capitalistas de producción y reproducción ampliada. En tanto es una ideología reduccionista, se vuelve un dogma o un discurso dogmático que no tiene una matriz capaz de articular una comprensión de otras dimensiones de la vida social y la posibilidad de alternativas de organización y dirección de la vida económica y política (2007b: 106).

La pregunta sería: ¿es total la negación de la diferencia en la matriz moderno-liberal? Lo que sucede es que, concorde con su coherencia con el modelo político-económico que contribuyó a crear y con el cual se sostienen mutuamente, podemos ver que hay en ella dos formas de procesar la diferencia. En una cabe –por lo menos relativamente– un selectivo pluralismo y en la otra no cabe ninguno. La diferencia es aceptada y presentada como postura pluralista cuando se trata de la diferencia entre élites. En este sentido, esto resulta coherente con un análisis que entiende la formación económico-social latinoamericana como un equilibrio entre las élites, como un acuerdo interoligárquico. Allí sí cabe –relativamente– el pluralismo liberal.

Pero la forma en que el pensamiento moderno-liberal procesó la diferencia frente a todo el “mundo pobre” y especialmente a todo el mundo indígena fue la desigualdad.

Porras Velasco sostiene –hablando de la sociedad ecuatoriana– que “el problema de la comprensión del otro (...) tiene su expresión más conflictiva en la cuestión étnica”. Retomando la idea de las “matrices de clasificación binaria” de Andrés Guerrero, sostiene que esto “permitió construir la noción de blanco-mestizo en un extremo e indio en el otro, en una relación de poder racista que atribuyó al primero superioridad sobre el segundo”. Y concluye afirmando: “La diferencia se crea y recrea como desigualdad.” (2005: 74).

Lo diferente –emblemático en lo indígena- solo es “aceptado”, únicamente si se “integra” a una funcionalidad que complementa el esquema imperialista: como mano de obra absolutamente dominada; como objetos de estudio arqueológico; como simpáticos resabios que pueden ser objeto de la diversión turística¹². O sea que los indígenas tenían –para integrarse- que estar o sometidos (como mano de obra), o muertos (como en los museos y la ciencia arqueológica) o prestarse para ser objeto de diversión, soportando actitudes que van desde la burla descarada hasta una seudosimpatía, una especie de solidaridad vaciada y denigrada que deviene en lástima.

Aquí vemos, la otra forma de procesar la diferencia. La diferencia es procesada como desigualdad. Y esta forma es constituyente de América Latina: para Ansaldi, la alteridad es “la dialéctica constituyente de América” (1992: 30).

1.3. La determinación violenta de su “encuentro” con otras matrices epistemológicas y con los pueblos que las poseen.

Desde esta negación se imposibilita un verdadero encuentro y un verdadero diálogo con esas cosmovisiones diferentes y lo político se determina desde la enemistad violenta con lo diferente.

La emblemática dirigente indígena ecuatoriana Blanca Chancoso se refiere al proceso de la invasión europea en América como un “proceso terrorista de usurpación de riquezas de nuestro territorio” (2007).

Para Lajo –filósofo y dirigente puquina- la cultura occidental se entendió como habilitada para ser “cultura invasora y dominante”. Es una cultura “monomaniática” y lo explica así: “El que es culturalmente monomaniático (en quechua: misti) es un ser que niega al Otro, lo somete, lo ‘invisibiliza’ para usarlo o en el peor de los casos: lo mata” (Lajo 2007: 3 y 9).

La naturalización de este discurso excluyente produce una construcción teórica que se proyecta en la práctica hacia el genocidio, y viceversa:

Al comprender que tanto las instituciones como las teorías de la modernidad tienden a fosilizarse y –peor aún- a ‘naturalizar’ sus puntos de vista, nos ponemos en contacto con

¹² Bordieu explica la funcionalidad en la línea de la escuela norteamericana como perpetuación de un sistema conforme al interés de los dominantes (1999: 11). Dávalos sostiene como desde “ese orden civilizacional” que pone “la figura del progreso como mascarón de proa para su legitimación histórica” los indígenas son invisibilizados y que en él, a pesar de sus promesas emancipatorias “subsiste ese sustrato de indiferenciación, de querer siempre ‘incluir’ a los otros, de llevarlos dentro de las coordenadas de este proyecto civilizatorio.” (2005: 25-26).

la gigantesca dimensión del peligro que entraña la ‘estabilidad’ y la ‘objetividad’. Dice Humberto Maturana que todo aquel que habla desde la objetividad está haciendo una petición de obediencia a su interlocutor. Cuando un discurso se erige en fundamento de lo real, cierra las puertas al diálogo, al cambio, a la evolución y las abre a la muerte (Najmanovich 2010j: 6).

La conquista, la guerra contra los diferentes encuentra su justificación. Esto es propio de “los dogmatismos radicales” que “al afirmar una teoría (...) como saber absoluto y definitivo, no suelen admitir críticas ni cambios”. Esto crea una actitud: “quienes se creen poseedores de este saber absoluto generalmente pretenden que todos lo reconozcan como única verdad”. Y tiene consecuencias políticas: “de allí que su postura lleve a la conquista, a la guerra, a la tortura, a los diferentes. Entre el dogmatismo radical y la tentación tiránica hay un solo paso” (Najmanovich 2010a: 16).

La guerra es algo básico en su modo de producción, y también en su ciencia y en su tecnología. Como lo explica Lajo:

Para occidente siempre ha habido una constante en la guerra, su tecnología bélica es la principal, la guerra siempre ha sido su ‘modo de producción’ originario y su principal herramienta de expansión, una vez que impone su dominio por las armas, luego ‘conquista’ cultural o espiritualmente al pueblo invadido con su ‘mecánica mental’, llámese ideología o religión (2007: 10).

Las voces que advirtieron sobre este peligro fueron silenciadas o ridiculizadas. Para Najmanovich “(...) hoy estamos empezando a darnos cuenta de lo extremadamente riesgoso que es confundir recortes verosímiles con esencias universales” (2010ll: 8)

1.4. Su identificación con “la civilización”.

En forma explícita o implícita “sus pretensiones normativas se quieren civilizatorias y ontológicas” (Dávalos 2005: 18). Por esto la racionalidad indígena es clasificada “como ‘premoderna’, ‘tradicional’, ‘inocente’ o peor aún, como ‘subdesarrollada’ (...) como permanentes menores de edad, como pueblos en tránsito hacia la modernidad” (2005:23). En cambio las “sociedades occidentales modernas” representan como un último y superior peldaño en la escala de la “única civilización” humana¹³.

¹³ “Según el evolucionismo, la ‘historia’ puede ser narrada como una ‘línea de relato’ que impone una representación ordenada sobre el embrollo de los acontecimientos humanos. La historia comienza con pequeñas y aisladas culturas de raza y recolección, marcha a través del desarrollo de comunidades de pastoreo y de cultivo y de ahí a la formación de los estados agrícolas, para culminar en el surgimiento de las sociedades occidentales

Albó-Barrios Suvelza –con motivo de la reflexión sobre la constituyente boliviana- ponen un ejemplo de lo que significa esta identificación de una cultura dominante y excluyente con la “civilización”:

Por ejemplo, la lengua y los conceptos con que todo se expresa, define, estructura y operativiza son los ajenos y se considera que éste es el único lenguaje ‘técnicamente’ aceptable. Si los pueblos originarios entran dentro de esas instancias, tienen que aprender a operar en esos términos ya establecidos casi de manera sagrada. Persiste de forma explícita o implícita la presunción de que la cultura dominante es la única ‘civilizada’, lista para estos quehaceres, mientras que las de esos pueblos hasta entonces marginados son inevitablemente ignorados en ellos; serían apenas culturas ‘primitivas’. Imaginemos que en el nuevo Estado todo ello se expresara solo en quechua, aymara o guaraní acuñando todos los neologismos para ello necesarios. Muchos lo llamarían un Estado fundamentalista excluyente, quizás hablarían de ‘etnofagia estatal indigenista’. Pero recién entonces podrían darse cuenta de que hasta entonces tal fue la situación de los pueblos con lenguas excluidas. (2006: 92).

Esta idea unívoca y opresora de civilización se conjuga con la idea de ciudadanía: “Quienes construyeron el Estado-nación sobre esta base empezaron primero con un proceso de ciudadanización (civilización), alejándola e incluso contraponiéndola a formas de identidad que hacían referencia a esas mismas diferencias sociales que la ciudadanía pretendía superar u olvidar” (Porras V. 2005: 325).

La imposición de esta “civilización” se articula con teorías científicas¹⁴. Las teorías evolucionistas son manipuladas por ideólogos del imperio para transformarlas en darwinismo social, de forma que ajusten perfectamente con la pretensión civilizatoria y el no reconocimiento de la diferencia. Y una de las plasmaciones de la “estrategia civilizatoria” fue “la del exterminio social/darwinista a la criolla” (Quintana T. 2005: 8). Otra versión cercanísima, es la del utilitarismo que, “epitomizado en la figura del homo economicus, proveía los fundamentos filosóficos a la burguesía en cuanto clase dominante” es el que “en sus distintas variantes representa el rostro más salvaje del capitalismo, su ‘darwinismo social’ que exalta los logros del individualismo más desenfrenado y condena a los ‘socialmente ineptos’ a la extinción” (Borón 2005c: 9).

Y hablando del positivismo dicen Ansaldi-Funes:

La unidad de las ciencias bajo la hegemonía (o el monopolio) de las ciencias naturales es un supuesto del positivismo filosófico. En este sentido, el paradigma científico lleva a la hermenéutica radiológica a dos primeras operaciones básicas: la clasificación y la jerarquización. Como bien dice Etienne Balibar, una y otra ‘son operaciones de

modernas.” (Giddens 1994: 18-19). Por supuesto, nadie mejor que Spencer para esto: ideólogo oficial del primer imperialismo capitalista (Spencer 1892).

¹⁴ Para no diluir el desarrollo temático, tomo aquí evolucionismo, darwinismo social, positivismo y utilitarismo como componentes de un mismo conjunto ideológico sin las convenientes diferenciaciones.

naturalización por excelencia, mejor aún, de proyección de las diferencias históricas y sociales en el horizonte de una naturaleza imaginaria'. Imaginaria, porque esta jerarquización supone un piso, la animalidad, y un techo, la de una humanidad 'por excelencia', el europeo blanco del 'norte' (del que probablemente la población norteamericana fuera considerada un apéndice), que nunca termina de definirse en sus rasgos de realidad más allá de metafóricos tipos ideales. El darwinismo social clásico se entrapa así en 'la figura paradójica de una evolución que debe extraer la humanidad propiamente dicha (es decir, la cultura, el dominio tecnológico de la naturaleza, incluida la naturaleza humana: la eugenesia) de la animalidad, pero por los medios que caracterizan a la animalidad' (la supervivencia del más apto) (2004: 203-204).

La "providencia" de la razón y el progreso¹⁵ vino a ser la nueva certeza de la modernidad que guiaba maliciosamente su desarrollo político, sumamente adecuada para la expansión del poder europeo-occidental en América Latina¹⁶. Y en este reemplazo ocupa un lugar clave la pretensión de justificación científica. Hablando de la continuidad del racismo positivista con el de la invasión europea sostienen Ansaldi-Funes:

Nuevo, en cambio, es el fundamento, ya no teológico sino laico-científico: la 'superioridad' blanca y la 'inferioridad' de los de 'color' –como si el blanco no lo fuera– no encuentra ahora su justificación y legitimidad en un designio de la Providencia (...) sino en la biología, el poligenismo de la antropología física, la psicología social, las teorías de la evolución de las especies y la sociedad y la medicina. El discurso es claramente un discurso racista de clase. (1994: 227).

Esto tiene su continuidad en el planteo de la globalización neoliberal actual que con su "tendencia homogeneizadora" conlleva "una visión jerárquica de las culturas –continuidad histórica, resignificada, de la decimonónica distinción entre civilización y barbarie (donde los bárbaros eran siempre los otros, los extraños)-, que ordena las mismas según una escala de superioridad/inferioridad negadora de las diferencias". Así fundamenta "la imposición totalitaria de una única cultura planetaria impuesta por la conjunción de los pesos abrumadores de economía, medios de comunicación de masas, tecnología y, obviamente, poder político" (Ansaldi 2001b: 75).

¹⁵ "... la idea de progreso, esto es, de un desarrollo continuo e indetenible de la civilización, cuyas leyes –por añadidura- se podrían descifrar" (Nun 2004: 5).

¹⁶ "Un tipo de certeza (la ley divina) se reemplazó por otro (la certeza en nuestros sentidos, la certeza de la observación empírica), y la divina providencia se reemplazó por el progreso providencial. Más aún, la idea providencial de la razón, coincidió con el auge del dominio europeo sobre el resto del mundo. El crecimiento del poder europeo suministró, por decirlo así, el apoyo material para la pretensión de que la nueva visión del mundo se asentaba sobre una sólida base que, al mismo tiempo que proporcionaba seguridad, ofrecía la emancipación

1.5. Su plasmación política en un modelo de exclusión y violencia.

han sido los directores de acá de la radio encarcelados, compañeros comunicadores que hemos sido perseguidos por dar un espacio, por dar los micrófonos a los sectores excluidos, han dicho: 'no, ellos no saben pensar, ¿por qué tienen que hablar?', acá tienen que hablar gente intelectual, gente que tienen plata, los empresarios'
Santiago Naula

Es la institucionalidad política la que queda marcada por esta actitud.

Los pueblos indígenas latinoamericanos se vieron enfrentados entonces a un planteo político cuya “práctica diaria de los estados, de los sistemas de representación política, de los marcos institucionales, de los códigos vigentes, se basa y se sustenta en una exclusión silenciosa, en una violencia sistemática y persistente” (Dávalos 2005: 21).

Tiene mucho que ver con esta postura lo que comentaba más arriba: la mixtura fatídica de evolucionismo y etnocentrismo tras la bandera del “progreso” (Giddens 1995: 260), que con la idea de la “supervivencia del más apto” justificó una política de etnocidio dándole un sustento configurado desde una supuesta “superioridad moral”¹⁷.

Este “sistema excluyente” era el “reflejo de la misera situación ética, política, económica y cultural en la que se encontraba Europa. Esto repercutió en nuestros pueblos que fueron sometidos de manera violenta a esquemas antihumanos y alienantes, prueba de ello fue el desprecio a los pueblos originarios” (Chancoso 2007).

Pero, la exclusión se mantuvo prácticamente intacta en los procesos independentistas que devinieron –más tarde o más temprano- en las configuraciones estatales actuales. García Linera sostiene –para el caso boliviano- que “la exclusión étnica se convertirá en el eje articulador de la cohesión estatal” (2005a: 6).

En esto incidió fundamentalmente el hecho de que esta lógica moderna “es la lógica que asume la acumulación bajo la figura del capital (entendiendo al capital como una relación social de explotación)” lo cual fue determinante en su “forma de articular al Estado-Nación”, en su “forma política de relacionamiento, reconocimiento y participación”, en su “disposición determinada del conocimiento dentro de un orden del saber”, en “la formación de discursos de poder”.

del dogma de la tradición.” (Giddens 1994: 54). Como un ejemplo de la supervivencia de este paradigma en el ámbito norteamericano podemos ver el concepto de “diferenciación” en Parsons (1974b: 39-40).

¹⁷ Giddens recuerda como bajo la consigna spenceriana de la “supervivencia del más apto” que entendía la historia como “un proceso inevitable por el que las variedades de hombres más adaptadas a la vida social suplantaban a las variedades menos adaptadas” el planteo evolucionista era proclive “a una ilusión normativa” equiparando el poder económico y militar superior a una “superioridad moral” dentro de “una escala evolutiva”. O sea que “adaptación” termina significando “mera fuerza” (1995: 264 y 269).

Fue una exclusión, entonces, “que se hizo desde la razón, que se justificó y legitimó desde ese entramado conceptual, teórico, axiológico y normativo dado por la modernidad” (Dávalos 2005: 25-26).

Esta razón unívoca, va llamativamente unida a la idea de igualdad de todos los hombres, una igualdad que –paradójicamente– más que nada obliga a los estratos “inferiores” de la sociedad a aceptar imposiciones que a ejercitar derechos¹⁸.

Esta apropiación de la razón por parte de la cultura occidental fue tal que es ilustrativo lo que relata Castillo Gómez de cómo los mixtecos oaxaqueños llaman a los mestizos –en relacionamiento a su “parte blanca”- “los de razón” y como unen esta “propiedad” de la razón a una actitud explotadora (2003: 274-276). Otra expresión clarísima de esta mentalidad la encuentro en lo que me relataba el comunicador social de la red kichwa Santiago Naula sobre las represiones que sufrieron en Radio Latacunga:

(...) han sido los directores de acá de la radio encarcelados compañeros comunicadores que hemos sido perseguidos por dar un espacio por dar los micrófonos a los sectores excluidos, han dicho: ‘no, ellos no saben pensar, ¿por qué tienen que hablar?, acá tienen que hablar gente intelectual, gente que tienen plata, los empresarios’ (Entrevista)

Tapia recuerda, basándose en el planteo gramsciano, que cuando se produce hegemonía es clave la dimensión cognitiva, ya que significa que se ha logrado producir un conjunto de conocimientos que sirven “como núcleo de comprensión del mundo, de inteligibilidad de los hechos históricos y de la dimensión natural de la vida humana” y que se ha logrado articular esta dimensión cognitiva “a otro conjunto de fines y valores” (2007b: 102-103).

Como sostiene Porras Velasco: “La razón se convierte en ‘el instrumento de redención’ manejado y controlado ‘por una élite’” y encuentra que: “en el Ecuador la manifestación más pura de este hecho es la relación del Estado y los indios; la élite en el poder político siempre ha impulsado el proyecto ‘civilizador’ sobre ellos, a partir de la superioridad que se autoasignaban por ser los portadores del progreso” (2005: 187).

Y si hay un mundo de conocimiento que fue acusado de irracional, ha sido el mundo indígena, fue ésta una de las bases de su exclusión¹⁹. Dávalos recuerda cómo los amautas indígenas eran condenados a prisión por el estado ecuatoriano por el ejercicio de sus saberes ancestrales bajo la acusación de brujería (2002: 95).

¹⁸ Destaca Heler como el postulado moderno de igualdad se supedita a un “buen uso” de la razón el cual se supone que no todos hacen, posibilitando así la negación de derechos (2005: 4).

¹⁹ Najmanovich describe como lo que no entraba en el “modelo objetivista” quedaba excluido de la racionalidad (2010^a: 10).

Incluso, como lo ve Cabezas Fernández para el caso boliviano: “el indio ha sido visto por las élites como el principal límite para la construcción del Estado-Nación y se han sucedido diversos proyectos de exterminio cultural y explotación económica de los indios” (2005: 3).

Algo muy cercano afirma Escárzaga Nicté:

(...) la idea de construir naciones poderosas y soberanas suponía la eliminación de los factores de atraso que impedían a los países latinoamericanos crecer al ritmo y modo de sus admirados modelos: Inglaterra, Francia y Estados Unidos, y el mayor signo de atraso para ellos era la presencia indígena con sus formas de vida, cosmovisión y lenguas diferentes. En el programa liberal decimonónico, los indios eran el obstáculo fundamental para el progreso (2004).

1.6. Un modelo “civilizador” que es violento también con la naturaleza.

*No queremos que la biodiversidad se maltrate,
para nosotros es la vida en esencia misma*
Andrés Andrango

La violencia “civilizadora” no sólo afectó a los hombres, también afectó a la naturaleza: “han explotado forzosamente a la Pachamama, contaminando y convirtiendo las tierras fértiles en tierras ácidas”, esta es la causa por la cual, desde la mirada indígena, “la sociedad humana vive en el caos, en la desorganización, impera la desunión y el individualismo egoísta”²⁰.

Así se entiende desde el mundo indígena la relación occidental con la naturaleza: “Para el dominante (...) su concepción es aprovecharse al máximo; para hacerse el grande, para hacerse superior a los demás, para dominar”²¹.

La misma democracia se configura en esta falta de respeto a la naturaleza que se une a la que se realiza con las comunidades que están habitando en lugares claves del aprovechamiento-saqueo de los recursos. Es un capitalismo atropellador de la naturaleza el que lleva a la misma democracia a volverse atropelladora de las comunidades que están más imbricadas con la naturaleza. De hecho, hoy en América Latina, la minería a cielo abierto, la explotación petrolera, la industria celulósica, por decir algunos ejemplos, han causado daños y conflictos muy fuertes en las comunidades indígenas durante gobiernos que se proclaman democráticos y de izquierda.

²⁰ Movimiento Indio Tupaj Katari de Bolivia en Botero V. 2001: 56.

²¹ Delfín T, de Mayorazgo, Guamote, en Botero V. 2001: 56.

Me decía el director del CODENPE –organismo estatal cuyos directivos son elegidos por los pueblos indígenas para canalizar el apoyo gubernamental a las comunidades- Andrés Andrango, en ocasión de la Marcha en protesta por la Ley Minera en Quito:

(...) ahorita la ley minera no ha sido consultada a nosotros, a los pueblos indígenas. Pero eso no está en la ciudad, lastimosamente, está en el campo. ¿Dónde está el agua?: esta en nuestras comunidades. Y por eso nosotros salimos a la lucha y creemos de que estamos conscientes de que estamos defendiendo no solo al Movimiento Indígena sino la vida de millones de ecuatorianos y quizás del mundo entero porque no queremos que la biodiversidad se maltrate, para nosotros es la vida en esencia misma. (Entrevista).

En el mismo sentido y dentro de ese mismo acontecimiento se expresaba uno de los docentes de la Universidad Intercultural y dirigente Quito-Kara, Jaime Pilatuna Zincango:

(...) estamos aquí, justamente, movilizados Nacionalidades y Pueblos originarios. Somos 14 Nacionalidades y 18 Pueblos de la Nacionalidad Quichua. Estamos muy preocupados y muy conmovidos por que el día de ayer, (...) se aprobó esta ley Minera. Pero con mucho dolor, con mucha tristeza. Lo vemos así porque nosotros vamos a seguir movilizándonos, tenemos que seguir resistiendo. Bueno, ya es trillado este asunto de que durante quinientos años seguimos movilizados, pero bueno una movilización más también está bien porque lo que estamos haciendo es por la vida, por la vida de nuestras futuras generaciones y nuestro país y todos los países de aquí, de América. Somos muy ricos en recursos, en fortalezas, en potencialidades, parece que los gobiernos de turno no lo están mirando con el ojo que nuestros abuelos lo manejaron. A cada centímetro nosotros podemos sembrar una plantita, una semilla y esa produce al menos aquí en mi país, en Ecuador. Es muy rico en biodiversidad y ese conocimiento hay que ir sacándolo, haciéndolo saber a nuestros mismos ciudadanos, a nuestros mismos hermanos de aquí de la ciudad o a los hermanos que están que quieren que se apruebe esa ley minera, porque con esta ley minera lo único que va a permitir es que la biodiversidad se dañe, se malgaste. Porque se necesita bastante agua para poder explotar el oro. Si en los años 70 se explotaba el petróleo y tenemos poco de ese recuerdo, pocos beneficios de ese recurso petrolero, ahora viene la extracción del oro, de la plata, de los minerales y por encima de la biodiversidad, de la gran riqueza de biodiversidad que nosotros tenemos. Nosotros como movimiento indígena al menos como pueblo Quito-Kara estamos aquí acompañando, apoyando este proceso para poder ver días mejores para nuestra gente. (Entrevista).

Es que la teoría política liberal asoció tierra y dinero. Macpherson nos muestra como Locke entiende al dinero como “de la misma naturaleza que la tierra, al dar una cierta ganancia anual, a la que podemos llamar uso, o interés” (En Macpherson 1970: 179), por eso, para él, “Locke ve la tierra misma simplemente como una forma de capital” y por eso mismo nunca entendió el valor de la tierra y el trabajo comunal (1970: 176 y 179).

Con la trampa del hambre, de la pérdida de sus espacios vitales y de la falta de empleo, los mismos indígenas apretados por la necesidad se han visto violando su propia forma de relacionarse con la tierra: “el capitalismo, el mercado, nos ha metido eso. Ya no respetan el

ritmo de la naturaleza porque el hambre, la necesidad es mucho más fuerte y se trata de aprovechar al máximo.”²².

1.7. La figura antropológica del individuo como configuradora de la política y la economía.

*la historia que escribe el poder nos enseñó ... que el
individualismo era el nuevo dios
Ejercito Zapatista*

El planteo liberal “sustenta la construcción de una figura históricamente nueva como es la del individuo (una figura que en el campo de la economía sirve para la sustentación de la figura del consumidor, y que en el campo de la política sirve de sustento a la figura del ciudadano), un individuo, además, racional, egoísta en el sentido moral del término, y utilitarista” (Dávalos 2005: 23)²³. En la construcción del Estado-nación “se buscaba establecer un vínculo racional e incluso instrumental con el Estado, sin atención a ningún rasgo específico del individuo que lo identificara con otra comunidad” (Porras V. 2005: 325-326).

Este “énfasis en el individuo” fue para el liberalismo “el punto de partida y la pieza fundamental de todos sus razonamientos” (Nun 2004: 4), la “unidad elemental de la sociedad” (De Ípola-Portantiero 1987: 6). La institucionalización del individualismo vino de la mano con la división del trabajo que implementó el capitalismo²⁴ y esta correspondencia entre individuo e instituciones tuvo como base la pretensión de universalidad que tenía la visión racionalista del mundo que se impuso.

Esta individualización antropológica está acompañada de una individualización ética, que tiene una de sus expresiones paradigmáticas en el sujeto ético kantiano que es “una voluntad racional individual”, en un “formalismo abstracto que caracteriza a la noción kantiana de la obligación moral” y en su “consonancia con los cánones del liberalismo” (Nun 2004: 2).

Pero desde el individualismo ético-racional se caminó cada vez más hacia el predominio de la racionalidad instrumental del capitalismo. La autonomización de lo económico y su predominio sobre “la totalidad de la vida humana” (Bauman 2002: 10) ayudó a la pérdida de

²² Juan H., de Agua Santa, Yaruquies, en Botero V. 2001: 56.

²³ Hobsbawm sostiene que “para el liberalismo clásico, el mundo humano estaba formado por átomos individuales con ciertas pasiones y necesidades, cada uno de los cuales buscaba por encima de todo las máximas satisfacciones y las mínimas contrariedades, igual en esto a todos los demás y no reconociendo ‘naturalmente’ límites o derechos de interferencia en sus pretensiones” (2003b: 239).

²⁴ “... la base analítica del ‘individualismo institucionalizado’ que Durkheim demostró claramente que no era sino la consecuencia de la división del trabajo ...” (Parsons 1974a: 172).

una serie de valores que estaban presentes en el primer contenido de la modernidad (Touraine 1999: 32). Touraine marca con mucha fuerza la importancia de este paso al predominio de la racionalidad capitalista y lo califica como el fin del “modelo clásico” de modernidad²⁵.

Para entender mejor esto, conviene escucharlo a Ansaldi:

Si el Ego es el punto de partida, el fundamento, es obvio que al presentar la cuestión de las relaciones entre los hombres, en ellas los otros son siempre algo ajeno. En una perspectiva tal, por añadidura, no puede existir una conciencia histórica, toda vez que ésta requiere la superación del yo individualista. La afirmación de la primacía del nosotros, en cambio, supone considerar al otro no como objeto sino como sujeto de la acción en común. Así, si el fundamento ontológico de la historia es la relación del hombre con los otros hombres (genéricamente hablando), el yo individual pasa a un plano secundario y el nosotros ocupa el plano fundamental. Cuando el yo es primordial y el otro es ajeno, es claro que ese otro no es un igual, de donde es posible considerarlo un objeto, no un sujeto. (1992: 30).

Así el pensamiento ético de la modernidad liberal va haciendo un camino agónico de vaciamiento²⁶, y va pasando desde la formalización racionalista a su nulidad al quedar sin referente comunitario. Como sostiene Weber, es la abstracción e impersonalidad del dinero la que aleja de cualquier relación con una ética de la fraternidad (1978: 534-535). La pérdida de la solidaridad –si entendemos la ética como esencialmente relacional- es la expresión y el núcleo de esa ausencia referencial²⁷. Y aquí está la pobreza antropológica que termina en una ausencia de la ética: el hecho de pensar al hombre como hombre esencialmente egoísta²⁸. Desde una individualización egoísta, el utilitarismo ubica lo relacional a nivel de contratos entre individuos (Nun 2004: 5). Esta misma idea termina siendo la fundamentación de la Sociedad Política (Portantiero 1984: 10), y, a la vez, de la posibilidad seudolegitimada de la exclusión en ella²⁹. La jerarquicidad explotadora encubierta como solidaridad orgánica³⁰ terminó expulsando la ética al ignorar aquello en que rara vez creyó en serio la matriz

²⁵ “La distancia entre esta filosofía de las Luces, prolongada por las ideologías del Progreso, y la disociación de la vida individual y el mundo social gobernado por la razón instrumental es tan grande, que no llegamos a entender cómo pudo producirse semejante inversión” (Touraine 1999: 28).

²⁶ Para Habermas “el confinamiento” de la moral es uno de los elementos que termina vaciando el “proyecto de la modernidad cultural” (1984: 31). Cf. tb. los comentarios de Giddens sobre Durkheim y Tönnies en cuanto a la ética en las sociedades modernas (1997: 132-133).

²⁷ Bauman explica el carácter “líquido” de la modernidad y su tarea de “derretir los sólidos” por su propuesta de “liberar la iniciativa comercial ... de la densa trama de los deberes éticos; o, según Thomas Carlyle, de todos los vínculos que condicionan la reciprocidad humana y la mutua responsabilidad, conservar tan sólo el ‘nexo del dinero’” (2002: 10).

²⁸ Nun sostiene que el neoliberalismo trabaja con “la pobre imagen” de un hombre que es “un sujeto egoísta exclusivamente guiado por el afán de acumular a cualquier costa dinero, prestigio y poder” (2004: 12).

²⁹ Boaventura de Sousa Santos afirma que “El Contrato Social es la metáfora fundadora de la racionalidad social y política de la modernidad occidental” y que desde este concepto se legitiman los criterios de exclusión (2004: 9).

moderno-liberal: la igualdad entre todos los seres humanos. Por no entender la igualdad –o por mentir sobre ella-, negó fácilmente la diferencia³¹.

En este camino de pérdida de la dimensión ética, un paso importante es el aislamiento de la ética con respecto a la cultura, que la aleja de su raigambre en la vida socio-comunitaria concreta (Lash 1997: 25 y Parsons 1974b: 29).

La globalización neoliberal ha traído lo que Lipovetsky denomina “una segunda revolución individualista” (1995: 5). Aunque hay posturas como la de Lasch, que ve, sin embargo, que “la cultura del individualismo competitivo” es hoy un “estilo de vida” que “agoniza” (1999: 16) o la de Beck quien dice que “también se disuelven ahora las seguridades y evidencias del capitalismo democrático occidental” (1999a: 52). Lo que sí, lastimosamente, no puede afirmarse, es que no tenga una potencialidad de dominio capaz de afectar fuertemente cualquier otra cosmovisión.

Individuo y ciudadanía han venido unidos en el planteo del liberalismo moderno:

cuando el liberalismo político y filosófico ofrece la noción de ciudadanía-individuo, como único vínculo jurídico político posible con el Estado, apelando a una abstracción, se descontextualiza al ser humano, igualando a todos frente al Derecho, considerando al individuo fuera de toda una serie de relaciones de poder en las que se encuentra inmerso (...) (Porras V. 2005: 325).

En la misma línea, Ansaldi refiere que la ciudadanía “remite a derechos individuales asociados a la idea de igualdad (jurídica y política) y ejercidos (cuando no meramente reconocidos) en el marco de un escenario nacional, dentro del cual se puede participar plenamente”. Pero advierte que “(...) en América Latina, hay sociedades en las cuales la estructura social está constituida por grupos y/o sectores cuya identidad es definida, por ejemplo, conforme a la preeminencia de los intereses colectivos, a los cuales está subordinado el principio de individuación”. Cita entonces al ecuatoriano Sánchez Parga quien sostiene que los indígenas “ejercen los derechos de ciudadanía de manera étnico-corporativa” y concluye Ansaldi: “La cuestión estriba en cómo redefinir el concepto mismo de ciudadanía -y todo cuánto le es conexo en materia de ejercicio de derechos-, de modo tal que pueda conciliar cosmovisiones culturales tan diferentes como las indicadas” (2000: 175).

Así podemos afirmar con Tapia que en el neoliberalismo hay “una matriz atomizadora o atomizante” y que es por eso que “la democracia –que es un régimen de vida política pública, es decir, colectiva- se desplaza a concebirlo y practicarlo como una serie de relaciones de

³⁰ Sobre la no resolución del conflicto entre ideales morales y organización capitalista del trabajo en Durkheim, cf. Giddens 1997: 149-150.

³¹ Invito a leer con calma la alabanza al pluralismo norteamericano que realiza Parsons (1974b: 713).

intereses individuales con los partidos y con el Estado, a través del voto y los derechos individuales pensados del modo liberal como compromisos entre individuos y Estado, a través de la parcial mediación de los partidos”. Y hace una aclaración interesante: el primer capitalismo operó su atomización “en relación a las matrices más o menos comunitarias que quedaron desarticuladas o destruidas como producto del proceso de acumulación primitiva o expropiación violenta de la tierra”, en cambio “el neoliberalismo atomiza en relación a las formas de organización colectiva producidas en las modernas historias de organización de la sociedad civil y los procesos de democratización política y social desarrollados en el seno de los estados nación, y en relación con los derechos sociales y las instituciones de solidaridad redistributiva (2007b: 103-104).

El zapatismo es claro en su planteo crítico cuando dice: “la historia que escribe el poder nos enseñó (...) que el individualismo era el nuevo dios” (EZLN en Ceceña et al 2002).

1.8. La destrucción de otros saberes como forma de afirmar el poder.

*a mí me decían: 'si es que estás en la comunidad
ya no eres parte de este centro educativo'*
Julián Pucha

El liberalismo “pluralista”, el de “la libertad de pensamiento y opinión”, fue el principal destructor de saberes alternativos en toda la historia de la humanidad.

La implementación del positivismo en América Latina va unida a la configuración de los Estados-Nación latinoamericanos como parte marginal del capitalismo imperialista y al exterminio planificado de los pueblos indígenas en las naciones “independientes”. El positivismo aparece como el hijo que tuvo la ilustración al casarse con un poder que, por aquellas épocas, se definía sólidamente como poder capitalista. Por ese casamiento el pensamiento moderno-liberal fue perdiendo gran parte de su contenido crítico y humanista, su contenido “emancipatorio” como diría Dávalos.

Sostiene Quijano que “la producción histórica de América Latina, comienza con la destrucción de todo un mundo histórico, probablemente la más grande destrucción socio-cultural y demográfica de la historia que haya llegado a nuestro conocimiento”, así

Una de las más ricas herencias intelectuales y artísticas de la especie no sólo quedó destruida, sino, sobre todo su parte más elaborada, más desarrollada y avanzada, quedó inaccesible para los sobrevivientes de ese mundo. En adelante, y hasta no hace mucho, éstos no podrían tener o producir signos y símbolos propios sino en las distorsiones de la clandestinidad o en esa peculiar dialéctica entre la imitación y la subversión,

característica del conflicto cultural, principalmente en las regiones andino-amazónica, meso y norte-americanas (2007: 354).

Esto se debe a lo que apuntábamos más arriba: que “la construcción de los saberes está inmersa en relaciones de poder y de dominación que les impiden ser neutrales”, ya que estamos en sociedades en las “que el conocimiento se articula a la dominación” donde “el saber es también poder y el poder necesita del saber”³².

Hoy, el neoliberalismo globalizador reedita nuevamente esta vieja maña etnocida, ya que tiene como “desideratum (...) la destrucción de todas las identidades aborígenes” (Ansaldi 2001b: 74). Este hecho es el que origina que en la demanda autonómica indígena que “explota” en la década del noventa, en pleno auge neoliberal, desde los acontecimientos de Ecuador y Chiapas fundamentalmente, exista un claro contenido económico, político y jurídico, pero también, cada vez más nítidamente, un contenido educacional y académico.

1.9. El colonialismo como vínculo universalizador de la mentalidad moderna desde América Latina.

Lo primero que conviene afirmar es que la Modernidad culmina su constitución desde lo que sucede a partir de América Latina.

Si bien es cierto que la mentalidad de la conquista ibérica no fue totalmente moderna³³, sí devino engarzando en la constitución de “un nuevo orden civilizacional que busca romper todo tipo de amarras con una sociedad cerrada en sí misma, la sociedad medieval, teocrática y feudal, un nuevo orden que busca legitimarse y justificarse desde la razón moderna” (Dávalos 2005: 25; Cf. Tb. Lerchner 2006: 430).

Para Ansaldi la invasión europea en América fue

³² Esta “dupla saber-poder nace desde el inicio de la modernidad occidental y el capitalismo” y como “el saber está relacionado con el poder, entonces la ciencia no es inocente”, y el tema clave resulta el de la relación del saber moderno-liberal con el capitalismo, ya que “en el capitalismo la relación costo/beneficio ... es el rasgo ontológico del homo economicus, es la base sustancial, es el fundamento del contrato social del capitalismo ... es toda una cosmovisión y todo un proyecto civilizatorio (que) impregna y atraviesa todas las posibilidades humanas al interior del capitalismo”. Entonces “si el homo economicus hace ciencia, la hace dentro de un contexto determinado ... la apropiación individual de ese conocimiento y su posterior aprovechamiento con fines comerciales son parte de la dinámica del sistema”. Así “en la sociedad que emerge desde la modernidad y el capitalismo, el espacio del saber es un espacio reservado, con puntos de referencia obligados y con coordenadas establecidas en las que se mueven aquellos que el sistema reconoce como detentadores del saber.” (Dávalos 2005: 31).

(...) fundante de una nueva dialéctica histórica, la primera de carácter planetario, el colonialismo. Fue éste, justamente, el que definió y modeló las nuevas identidades en Europa, en América, en África, en Asia, en Oceanía, el que decidió el rango y la jerarquía de los hombres, de las sociedades, de las culturas, de las naciones. Se trata de una ampliación del mundo sobre la base de la afirmación de las desigualdades: la dominación y la subordinación, los explotadores y los explotados, el oro y las baratijas, el blanco y el ‘de color’, el cristiano y el infiel, el amo y el esclavo, el encomendero y el encomendado, el hacendado y el campesino, la civilización y la barbarie, la materia prima y el producto manufacturado, Oriente y Occidente, el Norte y el Sur, el ‘se acata’ y el ‘no se cumple’. (1992: 25).

Quijano sostiene que están intrínsecamente relacionadas la configuración en América de “la colonialidad y la globalidad como fundamentos y modos constitutivos del nuevo patrón de poder” con la definición de “los nuevos elementos materiales y subjetivos que fundaron el modo de existencia social que recibió el nombre de modernidad” (2007: 348). Si asumimos el planteo de Dussel, hay que reconocer que parte de esta vocación de poder venía incubada en la configuración de la modernidad occidental que se termina de constituir frente a la alteridad que significan las poblaciones que sufren su brutal invasión³⁴. Así se produce una configuración definitiva de la Modernidad con la incorporación de una categoría que pasa a serle esencial, por eso, como afirma Mignolo: “La colonialidad (...) es constitutiva de la Modernidad” (2006a: 14).

Una de las características más penetrantes y definitorias de la violencia que caracterizó la invasión europea a América y la consolidación del colonialismo como forma política fue la de la estructuración racista de la sociedad. Este racismo cumplió –y cumple- la función de naturalizar la dominación colonial. La colonialidad se naturalizó y se sigue naturalizando a través del racismo.

García Linera entiende que:

la colonización de América, como toda colonización, fue un hecho de fuerzas que establece una división entre dominados y dominantes, entre poseedores y desposeídos; pero con la diferencia de que la ‘naturalización’ de este brutal hecho de fuerzas, su legitimación, su lectura y justificación se hacen a nombre de la diferencia de culturas (‘unas más aptas para el gobierno y otras para la esclavitud’), o a través de las religiones

³³ Son interesantes los elementos que aporta González Casanova –siguiendo principalmente a Furtado- en relación al sistema colonial latinoamericano que mezcla elementos feudales, esclavistas y capitalistas. Cf. 2006: 212-217.

³⁴ “Dussel desarrolla la hipótesis de que la modernidad occidental realmente se constituye a partir de su encuentro con la Alteridad, y esa Alteridad para el proyecto de la modernidad puede ser situada a partir de 1492 cuando los europeos desembarcan en lo que luego habría de llamarse América”. Así Dussel coloca esta fecha como “nacimiento de la Modernidad” como concepto, ya que en ese momento “Europa pudo confrontarse con el ‘Otro’ y controlarlo, vencerlo, violentarlo; (...) pudo definirse como un ‘ego’ descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad”. En-cubriendo ese Otro como “‘lo Mismo’” (En Dávalos 2005: 21).

(‘unas más civilizadas y otras profanas’), o a través de la diferencia de razas (‘unas más humanas y racionales que las otras’).

Así considera a la colonización como “discursiva y simbólicamente (...) ‘una guerra de razas’” que fue continuada en las “divisiones sociales” de la modernidad (2001a)³⁵.

Para Quijano también:

El nuevo sistema de dominación social tuvo como elemento fundacional la idea de raza. Esta es la primera categoría social de la modernidad. Puesto que no existía previamente –no hay rastros eficientes de esa existencia- no tenía entonces como tampoco tiene ahora, nada en común con la materialidad del universo conocido. Fue un producto mental y social de aquel proceso de destrucción de un mundo histórico y de establecimiento de un nuevo orden, de un nuevo patrón de poder, sino en cuanto a inferiores en su naturaleza material y, por eso, en su capacidad de producción histórico-cultural. Esa idea de raza fue tan profunda y continuamente impuesta en los siglos siguientes y sobre el conjunto de la especie, que para muchos, desafortunadamente demasiados, ha quedado asociada no sólo a la materialidad de las relaciones sociales, sino a la materialidad de las personas mismas (2007: 355).

Es ésta idea la que marca la diferencia con las experiencias coloniales anteriores: “El colonialismo es una experiencia muy antigua. Sin embargo, sólo con la conquista y la colonización ibero-cristiana de las sociedades y poblaciones de América, en el tramonto del siglo xv al xvi, fue producido el constructo mental de ‘raza’.” (Íd.: 357).

Pero este racismo venía posibilitado por la misma matriz epistemológica. El racismo fue la expresión que fraguó una aberración ética en nombre de la ciencia:

La ideología racista elaborada por los blancos convirtió las diferencias culturales entre blancos e indios en diferencias biológicas, y aunque el discurso racista tuvo tópicos diversos según el país, contenían más o menos los mismos elementos. Bajo un barniz cientificista, las diferencias raciales sirvieron para legitimar y reproducir la condición subordinada de los indios que permitía la expropiación por los grupos dominantes de la riqueza producida por ellos en situaciones muy cercanas a la esclavitud (Ezcázaga N. 2004).

Coinciden Ansaldi-Funes con esta apreciación: “El núcleo duro de las proposiciones racistas más corrientes se elabora a partir del pensamiento positivista de comienzos del siglo XX”, son los intelectuales de esta ideología los que definen, fundamentan y legitiman inclusiones y exclusiones bajo una “fuerte tensión entre una ‘dinámica’ económica y el ingenuo deseo de una ‘cinética’ social” que “cristaliza en el emblemático ‘orden y progreso’” (1994: 194).

Por esto puede afirmarse que la etapa “independiente” no significó ningún cambio sustancial para los pueblos indígenas. En la entrevista que le realicé recordaba Blanca

³⁵ Aquí coincide con el concepto de “colonialidad del poder” basado “en la clasificación de las razas” que propone Quijano (Cairo C. 2007a: 12).

Chancoso que las luchas independentistas, como lo recuerda una canción, fue solamente “un cambio de patrones”, que “seguía siendo lo mismo” (Entrevista). También lo afirma en uno de sus discursos:

¿Qué cambió en la época de la colonia y republicana en nuestros respectivos países? Para las nacionalidades y pueblos indígenas simplemente fue un cambio de patrones, puesto que no se nos reconocieron nuestros derechos como pueblos, como naciones con derecho a la libre determinación en el ámbito político, socio organizativo, cultural y económico (2007).

Como sostiene Porras Velasco para el caso ecuatoriano –pero que podría extenderse a toda América Latina- “la República mantuvo intactas las instituciones coloniales de explotación al indio” (2005: 22). Cabezas Fernández plantea –hablando de Bolivia- que con la independencia: “el poder colonial pasó de una mano a otra, pero las estructuras de exclusión y explotación subyacentes no fueron cuestionadas, sino aprovechadas en beneficio de una minoría racialmente determinada” (2005: 3).

La continuidad de la dependencia colonial sigue claramente hasta hoy, así me decía Andrés Andrango:

(...) hablemos de esta independencia, que siempre nos dicen que somos independientes. ¡Mentira! nosotros seguimos siendo dependientes de otros estados y sinó, veamos en nuestros países cuántas transnacionales existen. Ellos son los que gobiernan prácticamente a nuestros países. No podemos decir que nosotros hemos tenido una independencia, ni siquiera una independencia política porque el Fondo Monetario siempre hasta nos dan pensando qué es lo que debemos hacer y cuál es nuestro problema económico. ¿Qué no ve: el Fondo Monetario siempre nos da una receta de cómo debemos hacer? y ¿qué es lo que hemos sacado? ¿no ve que todos los países latinoamericanos andamos endeudados, más pobres?. (Entrevista).

Olga Carlosama, dirigente del Centro de Formación de Misioneros Indígenas que fundara Proaño, me contaba así la situación campesina en los años sesenta, antes de la expansión del Movimiento Indígena:

(...) a los hacendados siempre se hincaban y le tenían que dar las manos así (junta las manos y las pone dentro del poncho y toma el poncho del lado de adentro y extiende un poco las manos pero cubiertas por el poncho) por lo que dicen, los pobres les contagian la pobreza, las enfermedades. A todos tenía que saludar con el poncho, le daban la mano así (Entrevista).

Esa era la “integración” de los indígenas: de rodillas y sin tocar a los patrones blancos.

El racismo sigue siendo, aún hoy, una de las reacciones –expresa o tácita- principales de las élites frente al fenómeno de la organización indígena, y mucho más frente a su proyección política. Así me relataba el dirigente y concejal cotacacheño Rafael Guitarra las actitudes de

las élites frente a la llegada al poder municipal de Cotacachi de Pachakutik en la persona de Auki Tituaña en 1996:

(...) fue duro la elección del 96. No fue fácil. Porque igual había fuerte racismo aquí en Cotacachi, siempre igual: '¿porque el indio con tantos años va a gobernar? ... ¡un indio!'. Fue un racismo tremendo pues, aquí en la ciudad, pues, había familias muy prestigiosas, en cierta manera llamados que eran familias muy respetuosos, muy, como les digo, sobresalientes. Pero fue una historia para nosotros como movimiento indígena, como también a nuestro movimiento Pachakutik que recién en ese entonces fue formado por primera vez (Entrevista).

Lo mismo se criticaba de los indígenas que ocuparon puestos importantes durante la efímera alianza con Lucio Gutiérrez, así lo evaluaban dos militantes políticos: "se siente un racismo marcado una marcada resistencia al Movimiento Indígena, como un desprecio, que tal persona que esté ocupando un cargo importante" (Vallejos, F., Entrevista). Y esto especialmente para el caso de Nina Pacari ocupando la cancillería: "toda la gente de mestizaje decía: 'pues ¿cómo una indígena nos puede representar hacia fuera?'" (Vallejos, J., Entrevista).

Y Julián Pucha, dirigente puruha de Riobamba, me decía lo que tuvo que afrontar para poder estudiar:

(...) para mí por ejemplo era difícil entrar a una escuela de un centro poblado, no me querían recibir mis compañeros, ni los profesores, ya queriendo estudiar en el nivel secundario. Mis padres no tenían capacidad para intervenir ahí, yo tuve que conseguir otro papá adoptivo para ingresar a la secundaria, entonces nosotros eramos bien limitados ahí. Hemos hecho un esfuerzo demasiado gigantesco para entender la dinámica. En ese proceso hemos perdido también parte de nuestra identidad, de nuestra cultura. Yo por ejemplo ya perdí el poncho, el sombrero, porque ahí me obligaron, ahí me cortaron el pelo, ahí me cambiaron muchos ritos, muchas formas de espiritualidad. Y a mi me decían: 'si es que estás en la comunidad ya no eres parte de este centro educativo'. Es uno de los ejemplos que tenemos. Para nosotros haber mantenido esta parte organizativa ha sido un proceso bien difícil y no entendemos de donde nos salió tanta voluntad pero seguimos diciendo que estamos todavía en los saberes ancestrales. (Entrevista).

Incluso hay un racismo activo, militante que pude ver en las pintadas en las calles de Riobamba y que me relataba Juan Pérez, presidente de la pionera Fundación ERPE, un racismo que toma estas características tras el levantamiento del noventa:

Aquí desde el levantamiento del noventa había una valoración mucho más alta desde la cultura mestiza hacia la cultura indígena en respeto, (...) eso aquí en Riobamba, en esta ciudad se fue dañando. Un poco porque hay un grupo elite de mestizos que empezaran a trabajar muy fuerte otra vez el tema discriminación racial y todo. Incluso hicieron una marcha contra tal porque el Prefecto de acá era indígena y que 'esto se va a invadir de indígenas y tal', entonces eso se recrudeció un poco el tema racial acá. (Entrevista)

Como sostienen Ansaldi-Funes: “quedó una herencia positivista que se prolonga hasta nuestros días, algunas de cuyas peores manifestaciones –las del racismo, por ejemplo- no sólo permanecen sino que en determinadas coyunturas adquieren una brutal relevancia” (Ansaldi-Funes 1994: 228).

Pero también conviene expresar, junto a todo este panorama crítico con respecto al pensamiento moderno-liberal, que también podemos decir que, por sus grietas, aparecen otros elementos que muestran más nítidamente antiguas falencias y la ausencia o desvalorización que sufrieron muchos de los contenidos “emancipatorios” de la modernidad en su proceso de sujeción al capitalismo.

2. La “racionalidad” indígena.

Al comenzar este punto quiero hacerlo con dos pequeñas aclaraciones.

La primera es que la utilización de los conceptos de “racionalidad” y de “lógica” la estoy haciendo a los fines de establecer una comparación con lo moderno-occidental, pero soy consciente de que, aunque estos términos son válidos –y por eso son utilizados por autores de valía-, si tengo que referirme a lo indígena prefiero el concepto de “cosmovisión” que, por lo menos en principio, me parece más adecuado. Un ejemplo de esta mejor adecuación –junto a su utilización por el mismo Movimiento Indígena- es el caso aymara donde el método de conocimiento está basado en el concepto de *nayra*, que literalmente se traduce como “ojos” y que contiene una referencia al pasado, o sea que una traducción conceptual indicaría una “visión con memoria” (Choque Q., M. 2007: 274).

La segunda es que en este punto coloco algunos elementos del pensamiento complejo en relación positiva al pensamiento indígena como una forma de mostrar que a pesar de las contradicciones hay posturas que ganaron un lugar en el pensamiento occidental y que tienen valiosísimos elementos de diálogo con el mundo indígena.

2.1. Una “racionalidad” distinta y opuesta.

Frente a esta racionalidad occidental que analicé más arriba hay una “racionalidad diferente” en lo indígena que se evidencia en toda la forma de organizar la vida y que se diferencia claramente de la liberal, interpelándola (Dávalos 2005: 23).

Entiendo que podemos situar a esta racionalidad indígena en relación con aquella “matriz autónoma de pensamiento popular latinoamericano” a la que se refiere Argumedo, cuya existencia –para la autora- “supone interrogarse acerca del potencial teórico inmerso en las experiencias históricas y en las fuentes culturales de las clases sometidas, que constituyen más de la mitad de la población del continente” (2004: 18).

Uno de los elementos claves de los que hay que partir para expresar esta racionalidad distinta es su carácter básicamente simbólico. Es que “el pensamiento indígena organiza la realidad histórica y política en estructuras simbólicas y las mantiene como instrumentos válidos para enfrentar el momento actual” (Rappaport, J. en Botero V. 2001: 57).

Esto concuerda con lo que la Universidad Intercultural Amawtay Wasi presenta como “principio vivencial simbólico”: “el comportamiento del runa es un comportamiento simbólico que se expresa mediante una gestualidad simbólica; se puede decir que los runa cuna, simbolizan, esto es, confieren significados a los fenómenos físicos en casi todos los aspectos de la vida diaria” (2004: 167)³⁶.

Hay una capacidad del pensamiento simbólico para ser “puente relacional”, y esto deviene en “su función mediadora y cohesionadora, su potencial fecundador y generador de vida, de vivencialidad, de relacionalidad” (2004: 171). Así, el pensar simbólico posibilita la dimensión holística porque “el símbolo surge a partir de una búsqueda de la coherencia y del peso del pensar” (Kusch 1978: 39), y también porque revela lo más fundante del pensar y lo pone a disposición de la pretendida racionalidad pura occidental, porque “el pensar lleva lo simbólico a cuestras, pero no logra utilizarlo” (1978: 79).

Este carácter simbólico de la racionalidad está relacionado a la capacidad de protagonizar movimientos sociales que asocian “la acción instrumental con la acción expresiva” dentro de una “movilización ética y cultural” (Touraine 1989: 12).

También está relacionado a la posibilidad de una interrelación fecunda entre ciencia y mito, interrelación que expresara Mariátegui desde su revalorización de lo indígena, como lo expresa Germaná en el sentido de que fue: “la convergencia entre ‘el logos y el mito’ la perspectiva que le permitió a José Carlos Mariátegui establecer ‘una matriz alternativa a las opciones eurocéntricas de investigación y de revolución en la sociedad’”. Desde esta posición insiste Mariátegui en el valor de la fantasía y la imaginación en la lectura de la realidad. Para

³⁶ En esta misma obra se destacan las dificultades que tiene la racionalidad occidental para poder comprender una racionalidad simbólica: “Desde la racionalidad occidental es incomprendible que los símbolos y el lenguaje simbólico sean mediadores entre diversos planos de la realidad, quedando limitada a su comprensión como ícono, dibujo, oscura señal casi insignificante” (2004: 171).

el fundador del comunismo peruano, como la historia es “producto de la acción transformadora de los seres humanos”, no puede encararse el conocimiento de la realidad exclusivamente desde la razón. Esto solo da la posibilidad de captar “una parte” de ella. Para un “conocimiento completo de la sociedad” es “indispensable el papel de la imaginación” (Germaná 2005: 183-188)³⁷. Pero, el pensar mítico –como lo sostiene Mariátegui- tiene una potencialidad revolucionaria mayor al de la razón, entre otras cosas por lo que nos recuerda Kusch en cuanto a que el mito es más el despliegue de un poder que solo un relato (1978: 34).

2.2. Desde el sujeto comunitario a la política.

*para hacer un trabajo entonces todos hay que poner la mano,
porque si no haces minga no hay organización*
Santiago Naula

Una segunda diferenciación es la centralidad que tiene “la figura del sujeto comunitario” en el movimiento indígena latinoamericano. Esa diferencia se ha proyectado últimamente con más transparencia que nunca como otra forma de organizar la vida política, “de otorgarle nuevos criterios a la democracia, desde la participación comunitaria y desde la identidad” y ha mostrado su potencialidad inspiradora para los Movimientos Sociales que “insurgieron” en el contexto de consolidación neoliberal (Dávalos 2005: 17-23).

Hay una comprensión comunitaria de la forma de ser y también del conocimiento. La visión del mundo andino en este sentido es descripta así por Lajo, filósofo y dirigente puquina:

En el mundo indígena todo es par, lo que se presenta como impar (o ‘ch’ulla’ en idioma Puquina) existe solo aparente o transitoriamente, son estados de transición momentánea: momentos en que se da, no una unidad de los contrarios, sino más bien una unión de los opuestos complementarios; este concepto dicho así con el sustantivo ‘unidad’ y no con el verbo ‘unión’, es la mejor expresión que delata el occidentalismo. Una condición básica de la conciencia de la identidad humana es de que uno puede conocerse solo en relación con los otros: ‘diferenciándose de los otros’ o ‘del Otro’. La realidad intersubjetiva es siempre una realidad afectiva y de conocimiento, es siempre interactiva, interaccional, con los otros (2007: 9).

Como sostiene Ticona Mamani desde la cosmovisión aymara: “todo es par pero en oposición, lo que permite mantenerse en equilibrio y la misma tiene su *taypi* ‘una parte neutral ubicada en el centro o medio’” (2007: 47).

³⁷ Estos elementos también son planteados desde el pensamiento complejo por Najmanovich en cuanto a la interrelación ciencia-mito (2010h: 5); a la metáfora como fundante de nuestro sistema cognitivo (2010ll: 9) y al valor de la poesía en las culturas orales (2010c: 8).

Este pensamiento andino “paritario” se opone, entonces, al pensamiento occidental en su base:

(...) esta es la base, o sostén, la viga maestra del sistema de pensamiento y la sabiduría fundamental de la cultura andina, la dualidad que se complementa y se proporciona en un duo-verso paralelo y combinado. Estos principios y sistemas de pensamiento no es un descubrimiento ni una creación mía, hay varios autores andinos y no-andinos que ya lo plantean, tímida o parcialmente aún, porque el ‘otro’ sistema unitario es de lo más cruento, no acepta ‘compañía’ y tiende a excluir o invisibilizar a los que no piensan y sobre todo a los que no actuamos o vivimos como ellos. (...) La dualidad complementaria es el principio conceptual del pensamiento andino, y también la idea de oposición entre dos esencias complementarias, o lo que sería, la confrontación proporcional, que es un segundo principio (Lajo 2007: 23).

El individualismo negador del pueblo y de la propia cultura significa la imparidad, por eso el que niega esto es *chulla*, impar, o sea “sinónimo de desarmonía y soledad” (García M. 2007: 83).

El conocimiento en el mundo indígena es una respuesta constante a la vida: “Los saberes para los pueblos del Abya Yala, eran parte de su vida, de su estructuración social, de su entramado histórico. Las respuestas teóricas que generaban se vinculaban a la producción de la vida social, y se concatenaban coherentemente dentro de un orden terrenal y sagrado, divino y profano.” (Dávalos 2002: 89-90). Pero esta respuesta es fundamentalmente vida compartida, como lo recuerda la paremia tradicional que nos presenta el antropólogo quechua García Miranda en *runashimi*:

*Ruraqman chayaspa, ruraparikuna;
mikuqman chayaspa, mikuparikuna;
tusupman chayaspa, tusuparikuna;
yachaqman chayaspa, yachaparikuna*³⁸.

Estos principios se viven con mucha fuerza en las comunidades, sobre todo en las rurales. Así me lo expresaba Bélgica Chela:

Entonces las comunidades son estos valores que se tiene. De ir y si tienen que hacer alguna minga comunitaria también están allí el agua, la luz. En estos últimos tiempos por el tema de la migración ya no todos se van, entonces aplican las multas con algunas cantidades de dinero ¿no? Entonces, que parece lógico también, que algunos trabajen y otros no, deben aportar con algo. Y si tienen que hacer alguna minga comunitaria, algunas comunidades un poco más cercanas a la ciudad parece que ya ha desaparecido, pero un poco más en lo rural, rural, se sigue manteniendo eso de las mingas comunitarias. Donde hay aporte, digamos, alguna familia a otra familia. Si una familia está haciendo casa, no hace falta que vaya el dueño a decir: ‘ve, estoy haciendo casa’,

³⁸ “Al llegar donde alguien que está laborando, laboremos con él; al llegar donde alguien que está comiendo, comamos con él; al llegar donde alguien que está bailando, bailemos con él; al llegar donde alguien que sabe aprendamos con él (de su sabiduría)” (García M. 2007: 77).

sino ya todos aportan hasta que termine y todos están allí pendientes ¿no? Si nace un guagua también ya las familias que van a visitar con algo no, con un gesto de acercarnos allí un poco a la parturienta. (Entrevista).

La tradición comunitaria juega una base fundamental desde donde partir, pero, sin perder fidelidad a ella, los contenidos son resignificados frente a las distintas situaciones que atraviesa la comunidad. Por tanto, este conocimiento tiene la dinamicidad propia de la vida comunitaria que es suficiente como para proveer a la constante resistencia que el mundo indígena ha tenido que realizar en todos estos años.

Así tomando elementos del planteo de la complejidad lo podemos describir como un “conocimiento social encarnado”, un conocimiento que trasciende el de “la razón pura”, como una producción de sentido situada que entronca en la experiencia histórica de la comunidad, la cual lo gesta y legitima desde el “nosotros” (Najmanovich 2010l: 8 y 13), una “configuración que surge de la interacción multidimensional” (2010e: 4), generadora de procesos bajo una dinámica de intercambio y por eso heterárquicos (2010e: 6)

La dimensión comunitaria tiene una expresión clave en el tema del consenso como búsqueda constante. Un consenso que entiende muy bien que hay derecho a la diferencia.

Es que el saber es básicamente una complementareidad, así lo expresa Lajo:

Yo quiero dejar esto como una hipótesis de trabajo, para los especialistas en física, química y matemáticas, y más aún para los que estudian las llamadas ‘ciencias humanas’, cual es de que la cultura andina se ha desarrollado con su base en los sistemas proporcionales y no basada en la medida o en la medición, puesto que la medición siempre está ligada al concepto de unidad, es decir a la idea del creador que mide al resto con la vara que pone él como toda medida. Claro si yo soy el creador, yo impongo mi medida, porque todo lo demás es mi creación, entonces nuestra cultura andina se ha originado y desarrollado en base no a la unidad-medida sino a la dualidad-proporción, es decir en sistemas proporcionales que tienen que considerar dos medidas que se ‘proporcionan’ al interior de un sistema binario. (2007: 22).

La forma de ser comunitaria se traslada a la organización política. Así como se trabaja en la vida, también se trabaja en lo político: “para hacer un trabajo entonces todos hay que poner la mano, porque si no haces minga no hay organización” (Naula, Entrevista).

2.3. El principio de relacionalidad.

Un indígena que está curando, está hablando de derecho, está hablando de política
Luis Sarango Macas

Como base de este sujeto comunitario puede ubicarse a lo que se denomina como “principio de relacionalidad” que es “el concepto clave de la racionalidad Abya Yala” y que “hace referencia más a la idea de multidimensionalidad; esto es a la perspectiva hologramática en el sentido de la profunda relación entre las partes y el todo”. Ésta “se da en el marco de una cosmovisión de carácter múltiple, esto es en el seno de una unidad entendida como diversa; son los tejidos en conjunto recíprocamente vinculados que se entretajan ellos mismos. Es una perspectiva relacional en la cual todos los elementos están integrados, articulados, interconectados.” (Universidad I., 2004: 165).

Hay una máxima andina que expresa esta interrelación entre la vida comunitaria y la armonía de vida:

El sentimiento de comunidad de los ayllus se sintetiza en una norma que la resume magistralmente así: *Huk umalla, huy sunqulla, huk makilla; kaqllata rimaspa, kaqllata musyaspa, kaqllata ruwaspa; allinlla kuskalla kawsakunapaq*³⁹. Esta norma expresa la unidad holística de la cultura andina, explica que la armonía de la vida productiva y espiritual se logrará armonizando el pensamiento, con el sentimiento y la acción humana. Esta última se expresa en la comunicación y el trabajo, que articulados con lo que manda la cabeza, el corazón y las manos, se hablará lo que se debe hablar (preciso), y hacer lo que se debe hacer (concreto). En lo político, expresa el sentimiento de comunidad porque el ayllu y las comunidades indígenas no serían tales sino conjugan el esfuerzo de sus integrantes, armonizando cada uno la intervención de la capacidad razonadora y fría de la cabeza, el calor del sentimiento humano que emana del corazón y que las manos hagan lo que se requiere. (García M. 2007: 84-85).

La relacionalidad rompe claramente con la centralidad del individuo: “... el runa (ser humano) si no es relacionado no existe, el estar siendo es nudo de relaciones; la realidad misma es un entretajido de saberes y aconteceres interrelacionados; la relación es la verdadera sustancia; todo es relación; la red de nexos y vínculos es vital” (Universidad I., 2004: 75).

Puede ser un ejemplo de esta estructura de pensamiento relacionante, el relato sobre el sueño de una sociedad nueva que hacía Elisabeth Chauca, donde reúne sus trabajos organizativos, el ejemplo de los mártires del movimiento, la realidad política latinoamericana, la fe religiosa, todo forma una unidad en relación a esta sociedad distinta en la que se tiene esperanza y en la que se trabaja:

³⁹ “Una cabeza, un corazón, una mano; hablando lo que debe ser, haciendo lo que debe ser; para vivir bien y juntos” (la traducción es de García Miranda).

Nuestra esperanza sería el sueño que tenía monseñor Proaño: el sueño de una posibilidad de una sociedad nueva. Yo pienso que esa obra, ese pensamiento de monseñor Proaño, no está solo aquí en el Centro, no está solo en la Fundación, sino a nivel mundial, ahorita él es muy reconocido pero en la misma diócesis de Imbabura es rechazada totalmente. Últimamente hemos tenido muchas persecuciones de lo que él vivió, aunque él no esté presente físicamente seguimos todavía con esta visión de los progresistas que nos quieren acabar con todo.

Pero, ya decía mi compañera, hace veinte años que todavía hemos resistido entonces yo pienso que ese sueño de una posibilidad de una sociedad nueva eso lo vamos a construir, porque ahorita, yo digo, tal vez ese pensamiento se ha dividido en muchos corazones de los pueblos por ejemplo, hablemos de Ecuador con Rafael Correa, Bolivia con Evo Morales, Argentina, Venezuela, entonces, ahorita estamos como que estamos cruzando cadenas en busca de una sociedad nueva y eso es lo que tenemos de esperanza, pero así, ¡así vivita! de lo que se puede lograr, más bien el Movimiento Indígena ha sido la parte más principal de la sociedad y creo que en todos, en todos los países, porque la pobreza y los indígenas, somos la mayoría de los, de los poderosos entonces si buscamos un camino hacia el Reino de Dios así como nos enseñó monseñor ... por más que allá ... yo siempre recuerdo del líder, del líder cubano Fidel Castro él dice, a mí me persiguieron 676 con armas, nunca, nunca le afectó. Entonces creo que en todos los lados igual hay ejemplos como monseñor Proaño de muchos líderes que dieron la vida por toda la sociedad no solo personal, algún interés personal, sino dieron la vida. Por el caso en la década de los noventa hubo tantos asesinatos, tanta masacre por el levantamiento de la lucha de tierras, entonces eso se ha dado cambio en los compañeros que han muerto y ahí se quedó... más bien nos hemos levantado con coraje y rebeldía para decir un ‘¡basta!’, nocierto, ‘¡eso no queremos!’’. (Entrevista).

Giddens remarca el “continuum de la naturaleza”, bajo el cual, para él, se percibían “las culturas premodernas” (1994: 64). Ticona Mamani hace notar un elemento importante que es su definición del concepto de “pacha” –que veremos más adelante- desde la cosmovisión aymara. Este lingüista aymara de la Universidad de Iquique sostiene que este término hace referencia al “tiempo, espacio y los seres que habitan en la tierra” (2007: 47). Así subraya la concepción indígena de esta continuidad con la naturaleza que está basada en la indisoluble relacionalidad. Este continuo formaba parte de una visión holística de la vida (Lash 1997: 23) que se confronta con la moderna, una de cuyas características básicas es la compartimentación de la realidad (Habermas 1987: 317).

Aquí está la base de una crítica radical a la compartimentación del saber propuesto por la matriz moderno-occidental:

Es importante notar que todo gira en torno a un pensamiento unificador, es una tara de Occidente aquello de encasillar, por eso ellos tienen el derecho, la política, la educación, la música, la danza, la poesía, todo por separado, porque el fraccionamiento es propio de ellos. En cambio lo nuestro es más que holístico, digamos integrador. Un indígena que está curando, está hablando de derecho, está hablando de política. Yo creo que el hecho de hablar de la vida por ejemplo ahí está un engranaje de todos los elementos que conforman una vida (Sarango M., Entrevista).

Y esta referencia a la vida como elemento clave de lo científico es una referencialidad comunitaria: “una vida no contemplada como individuo solamente, sino como individuo-comunidad” (Sarango M., Entrevista). Es la vida el gran elemento totalizante y relacional.

2.4. Ligada a la tierra.

pertenece a la Pachamama, porque ella nos da el sustento de la vida y nuestros malkus nacieron de su entraña, y, al terminar su ciclo de vida, se convierten en la misma tierra
Movimiento Indio Tupaj Katari

Un lugar fundamental lo ocupa aquí la visión indígena sobre la tierra. Hay una relación familiar y originaria con la tierra como dadora de bienestar: “la tierra es la madre de todos los pueblos y sociedades humanas, y el bienestar de estos es inseparable de la tierra” y le adjudican “calidad sacra” y sostienen que ella “ha dado luz y ha alimentado la cultura de los pueblos indígenas”⁴⁰. La tierra es de donde brota la vida y la raíz de la identidad: “(...) la vida brota de la tierra, entendida ésta como universo y naturaleza donde germinan los cultivos. La identidad tiene una raíz que es la naturaleza toda: *pacha*; y como suelo: *allpa*, definida como fuente en donde germina la semilla. Por eso la naturaleza y la tierra son entendidas como fuente donde brota o nace: *hatarimuy*, la vida: *kawsay*.” (García M. 2007: 81).

En cercanía a esta concepción podemos citar las palabras del líder comunitario tselta Manuel Aguilar: “La naturaleza, lo que Dios nos dio y permanece, no podemos maltratarlo, no debemos disturbarlo ya que eso nos da nuestra vida buena. (...) Así hacemos venir al *lekil kuxlejal* (vida buena) a nuestra familia. Decían nuestras Madres Padres que si maltratamos el trabajo de Dios no durará nuestra vida.” (Paoli 2001). Las relaciones que se establecen con la naturaleza son “relaciones de reciprocidad”, es un compartir la vida que “no se remite sólo al mundo humano, sino que alcanza también al mundo natural y al mundo sagrado” (García M. 2007: 79).

Este sentido sagrado debe seguir siendo transmitido en la educación: “Si se ve la tierra como a una persona sagrada, como a una mujer, entonces se respeta. Si no preparamos desde la familia se pierde eso y se profana, se la ve como cualquier objeto y se hace lo que da la gana”⁴¹.

⁴⁰ De la declaración del International Indian Treaty Council en la Conferencia de Ginebra de 1981, en Botero V. 2001: 55.

⁴¹ Delfin T., de Mayorazgo, Guamote, en Botero V. 2001: 56.

Por eso la producción económica tiene normas tradicionales que establecen una relación de respeto con la naturaleza en el marco de la “crianza de la vida”. Así expresan Condorí Cruz - van Kessel la “norma del *tinku*” a la que consideran “el concepto central en el discurso tecnológico andino”: “resulta en una agricultura caracterizada de moderación y reciprocidad, equilibrio y armonía, rigor y sensibilidad, colaboración y dialogo; resulta en una economía de lo suficiente y en una tecnología vigorosa, pero no-violenta; en cultivación, pero no en transformación del medio natural” (2004: 36).

Como base de esta ligazón hay una relación de pertenencia: “pertenece a la Pachamama, porque ella nos da el sustento de la vida y nuestros malkus nacieron de su entraña, y, al terminar su ciclo de vida, se convierten en la misma tierra”⁴².

Por esta unión de los muertos con la tierra, es ella la que pide justicia. Hablando del resultado de la conquista europea, dice Chancoso: “Millones de hermanos muertos, la Allpa Mama desde entonces clama por justicia para sus hijos (...)” (2007).

La unión con la tierra es clave para el desarrollo: “unidos como pueblo a la tierra podemos liberarnos y autodeterminarnos políticamente y ser gestores de nuestro desarrollo socioeconómico”⁴³. Esto hace que la lucha indígena sea también por la tierra: “Se busca la liberación no sólo para los hombres sino integral, desde la madre tierra. Si la madre tierra se va recuperando el hombre también”⁴⁴.

Por eso, “la tierra es ante todo un bien simbólico” (Botero V. 2001: 57), más que un bien económico.

Pero también por esto mismo es tan clave el tema de la tierra en la lucha indígena:

La relación colonial que conquistó la matriz social sin destruirla hace que el núcleo importante, la tierra –que no sólo es importante para el trabajo sino también para su cosmovisión y el conjunto de la vida social-, esté regulado por instituciones de otra sociedad, la dominante. El núcleo de su civilización está subordinado al régimen de propiedad de otra civilización. Por eso la lucha por la tierra tiene connotaciones que trascienden el simple régimen de propiedad, y adquiere dimensiones de conflicto entre naciones y tipos de sociedad (Tapia 2009: 4).

⁴² Movimiento Indio Tupaj Katari de Bolivia en Botero V. 2001: 55-56.

⁴³ Movimiento Indígena Pedro Vilca Azpaza de Perú, en Botero V. 2001: 55.

⁴⁴ Palabras de Carlos, indígena de Daldal, Pungalá, en Botero V. 2001: 56.

2.5. Otra temporalidad.

tenemos el pasado presente
Fausto Vargas

Hablando con respecto a los urus, parcialidad aymara del Titicaca, sostiene Bautista que “la vida siempre es un recorrido nuevo que no es nuevo” (2005: 16). Es un tiempo, así, que conecta pasado y futuro y en el que el pasado resurge en la historia, porque nunca es totalmente pasado, por eso es capaz de emerger⁴⁵.

Entre muchos ejemplos de esto podemos recordar aquí el principio aymara del *qhip nayra/quip ñawi*, que Mamani Condorí define como “mirar atrás para ir hacia adelante” (2007: 304). Por esto es tan importante entender –como nos lo recuerda el agrónomo quechua Naveda Félix- que el pasado tiene una referencialidad hacia el presente y el futuro y que, por esto mismo, es tan importante en la reconstitución política actual del Movimiento Indígena: “El caso de Bolivia es ilustrativo de cuán equivocados estaban aquellos que sólo veían en la propuesta indígena el sinónimo de un pasado estático” (2007: 315).

Uno de los testimonios de esto es lo que me decía Fausto Vargas: “Tenemos el pasado presente. Tenemos que regresar hacia atrás para estar en el presente porque nos sirve mucho lo de ayer para hoy. Entonces en este sentido es el espiral salimos de nuestro interior y seguimos abriendo el espacio hacia atrás.” (Entrevista). Al explicarme esto relacionó la dinámica dirigentes-comunidad, la cual tiene un acento más bien espacial, y la dinámica presente-pasado con un acento en lo temporal. Algo muy cercano me refería Rafael Guitarra cuando me decía refiriéndose al contacto entre bases y dirigentes: “no vamos a poder lograr, tenemos que, sin olvidar las miras objetivas hacia delante, tenemos que regresar y eso ha sido nuestra cosmovisión indígena de que nosotros vayamos en forma espiral vamos atrás, vamos adelante” (Entrevista). En los dos ámbitos, los cuales están unidos en el planteo andino, aparece una dinámica “en espiral” que distingue al pensamiento indígena de la forma lineal de evolución temporal que propone el pensamiento occidental.

Esta dimensión también la capta Kusch cuando describe la temporalidad que observó en el mundo andino argentino como “un tiempo mítico que parte del presente cotidiano, se realimenta en el pasado y se concreta en un futuro escatológico” (1978: 29).

Un elemento importante es –como lo veíamos en Vargas y Guitarra- la ligazón de espacio y tiempo, lo cual en el mundo andino se expresa en el término “pacha”. Veamos lo que describe

⁴⁵ Aquí también hay elementos que se relacionan con el pensamiento de la complejidad (Najmanovich 2010b: 5 y 2010e: 6).

Bautista sobre los uros: “(...) para expresar el término aquí los nativos señalan el suelo y dicen ya, ahora, etc. Es decir el tiempo y el espacio están íntimamente ligados para ellos y esto implica que el intérprete de su cultura pregunte continuamente qué quieren decir, pues no sabe a veces si hablan en términos de tiempo o de espacio.” (2005: 14). La expresión de esta ligazón en el mundo andino es el concepto de *pacha*.

Esto hace que la racionalidad indígena contenga un aporte de otras dimensiones temporales que concuerdan con la necesidad sociológica –que ve Faletto- de ahondar en visiones de largo plazo (1995: 8).

Hay que destacar que este tipo de temporalidad indígena hace posible que su cultura sea dinámica como nos decía Pucha. “Dinámica” no quiere decir “apurada”, al contrario, para que sea dinámica, para que “mueva”, para ser capaz de gestar un movimiento, debe estar presente la reflexión y debe respetarse el proceso de comprensión, de diálogo, de deliberación que necesitan las comunidades para decidir y planificar. Por eso el hecho de que sea dinámica está íntimamente relacionado con que es esencialmente “historizada”. Este elemento es una clave para comprender la capacidad que tiene lo étnico-indígena para armonizar con una lectura socio-económica, y así responder a la recomendación que hace Ansaldi: “El lugar decisivo que ocupa la cultura en las sociedades –en la vida cotidiana del presente y del pasado, si bien nunca está estática y siempre dinámica, esto es, historizada-, no debe hacernos olvidar las condiciones materiales e inmateriales de su producción, circulación y consumo” (2001b: 67).

2.6. Saberes, memoria y resistencia.

*no entendemos de donde nos salió tanta voluntad
pero seguimos diciendo que estamos todavía en los saberes ancestrales*
Julián Pucha

Me decía Fausto Vargas: “el camino político del movimiento indígena es muy rico en conocimiento de nuestros ancestros, nuestros rukus, nuestros taitas que fueron. Y seguimos en ese camino en la lucha” (Entrevista).

Por eso puede decirse que como sustento de la capacidad de proponer políticamente está claramente la sabiduría ancestral. Es ésta sabiduría propia la que le da a estas propuestas su originalidad y su capacidad de ser alternativas claramente distintas. En buena parte, por provenir de las culturas más sometidas y también de la reflexión hecha durante cientos de años de opresión, la sabiduría ancestral constantemente actualizada tiene un carácter revolucionario.

Esta “legitimidad moral” que les otorga una “sabiduría milenaria” es la que se expresa en la capacidad “de vivir en armonía entre ellos y con el cosmos”, es la que es capaz de poner “en duda la legitimidad del orden social actual caracterizado, precisamente, por el individualismo, el provecho personal, la desigualdad, la intolerancia y la depredación de la naturaleza” (Botero V. 2001: 211).

Esos “saberes” profundos enfrentaron, primero, la destrucción de la conquista y luego la de los organizadores de la vida “independiente” que captaron claramente la relación entre saber y poder, apuntando especialmente a la destrucción de la memoria indígena⁴⁶.

Y como “un pueblo sin memoria es un pueblo sin raíces históricas y sin capacidad de respuesta (...) que puede ser fácilmente sometido (...) la resistencia acude justamente a la recuperación de la memoria para construir el futuro”. A través de este “proceso de resistencia doloroso, difícil, complejo”, los pueblos indígenas han sabido mantener “esas explicaciones fundamentales de la vida, del cosmos y de la naturaleza” (Dávalos 2005: 31). Es que es la memoria histórica “la fuerza interna que les permite reconocer sus capacidades para desarrollar planteamientos y aspiraciones propias” (Naveda F. 2007: 317).

Esta reconstrucción de la memoria es un proceso dialogal e intergeneracional que ha venido unido al de la reconstitución política de las comunidades. Así lo relata Mamani Condorí:

Durante el decenio de 1980, cuando líderes y autoridades originarias hacían esfuerzos por sobrevivir al absolutismo del sindicalismo campesino y al discurso de modernidad de la izquierda, la imagen del ayllu se hacía cada vez más borrosa. Desde los primeros esfuerzos localizados en Carangas, Killakas, Llallagua, Pacajes e Ingaví, una preocupación generalizada fue reconstruir la memoria, saber la historia e interpretarla. Fue el tiempo del diálogo entre jóvenes y ancianos, los primeros escuchando y aprendiendo, los segundos hablando y enseñando. En la perspectiva del movimiento, el aprendizaje fue colectivo, una acumulación que se expresó en un programa que planteó acordar nuevos protocolos de convivencia entre los distintos actores sociales y políticos del país. (2007: 302).

Esta dimensión comunitaria unida a la capacidad simbólica es fundamental para dar un carácter festivo al conocimiento. Así en el decir de los ancianos otavaleños: *takishpa kushilla yachakushun* (“hagamos del conocimiento una fiesta”) (Kowii M. 2004: 119; cf. Tb. Najmanovich 2010: 9).

⁴⁶ En la era independiente “la recuperación de los saberes antiguos podía ofrecer respuestas, abrir caminos y señalar nuevos rumbos a los pueblos conquistados en su lucha por la liberación”, por eso las “nueva elites” concientes de “que el control del saber posibilitaba el ejercicio del poder” comprendieron que “era necesario ... destruir toda posibilidad, todo resquicio de un saber diferente a aquel determinado desde las condiciones de poder”, que “había que destruir la memoria para enajenar la historia”; esto fue “una tarea sistemática, brutal, violenta, de destruir el saber ancestral ... correlato de aquella otra por la cual la población aborigen era subyugada a las nuevas condiciones económicas y sociales” (Dávalos 2005: 30).

Hubo un ataque colonialista a la memoria en los que la violencia, el racismo y la “educación”, fueron tres elementos claves. Pero, justamente, la permanencia de la situación colonial es uno de los factores que estimula la reactivación de la memoria insurrecta:

La legitimidad y la justificación de este resurgimiento radican en la continuidad de la situación colonial hasta nuestros días: ‘Es la experiencia presente de discriminación racial la que sirve de elemento catalizador de la memoria histórica colectiva y de la reivindicación de un pasado glorioso’ (Rivera). Dicho de otra manera, la situación de explotación económica y discriminación racial y cultural que se ejerce contra los pueblos indígenas bolivianos desde la colonia hasta nuestros días, da vigencia –en el presente- a las luchas anticoloniales del pasado, en las que, con grandes dosis de mitificación y de reinención creativa de la historia, las rebeliones posteriores enraizan sus discursos y sus prácticas, dotándolas de un profundo sentido de emancipación indígena y de deuda histórica (Cabezas F. 2005: 7).

Y si, como dice Ansaldi: “inventar una tradición significa buscar y encontrar en el pasado una clave que, resignificada, es capaz de dar cuenta de un proyecto actual” (2001b), la persistencia del colonialismo da la ocasión para unir –por la acción de la memoria- los viejos tiempos de colonialismo y resistencia con éstos donde a un colonialismo seudorenovado –como es el que plasma el neoliberalismo- se opone una resistencia renovada.

El zapatismo relata esa resistencia en los saberes diciendo que

La historia que escribe el poder nos enseñó que habíamos perdido, que el cinismo y la ganancia eran virtudes, que la honestidad y el sacrificio eran estúpidos, que el individualismo era el nuevo dios, que la esperanza era devaluada moneda, sin cotización en los mercados internacionales, sin poder de compra, sin esperanza. No aprendimos la lección, fuimos malos alumnos. No creímos lo que el poder enseñaba. Nos fuimos de pinta cuando en clase enseñaban conformismo e idiotez. Reprobamos en modernidad (EZLN en Ceceña et al. 2002).

Y dejan bien claro que su lucha es por la memoria⁴⁷.

Es que la potencialidad de la memoria colectiva está dada porque ella “posee los elementos esenciales para construir una sociedad que armoniza el trabajo intelectual, productivo y solidario” (García M. 2007: 91). Es una potencialidad coherentizadora, fundamental para arraigar sólidamente las luchas.

Pero es importante que esta “recuperación de los saberes ancestrales no sean únicamente frases declaratorias que cumplen con el objetivo de justificar propuestas que sirven para acomodarse científicamente y académicamente, sino que deben responder a los intereses y necesidades de las nacionalidades y pueblos indígenas” (Universidad I. 2004: 149). La recuperación y reconstrucción de los saberes no tiene un carácter folklórico sino de respuesta

fundante de la movilización indígena por sus derechos, su carácter es fundamentalmente político.

Julián Pucha me describía así la lucha por recuperar los saberes, la identidad:

... lo otro es la recuperación de la identidad cultural: algunos los han tenido como folcloristas a la identidad cultural, mirando solamente como idioma o con ponchito y sombrero, ya, ¡no!, para nosotros es la calidad de la educación, los conocimientos, las técnicas, los saberes, la espiritualidad, la medicina, toda esta generación de la riqueza que existen, todo esto es la identidad sumado a esto la vestimenta, el lenguaje, las tradiciones y costumbres. Ahí tiene mucho que ver la educación: todo un proceso de transferencia, de generación del conocimiento y todo eso. Eso es nuestra identidad. Nos agrada mucho que haya en algunos lugares todos nuestros sistemas complejos de canales de riego que, por supuesto, son de territa y eso también lo hacían, como lo hicieron nuestros ancestros sin el teodolito, sin los niveles del agua. Por acá, en la otra loma, están toda una arquitectura de las terrazas, toda una siembra del agua, para cuidar la humedad y garantizar la soberanía alimentaria, toda la biodiversidad que se mantiene, ¡ahí está, no ves clarito! que a través de miles de años y lo usamos todavía ¡eso es nuestra identidad! (Entrevista).

Cabezas Fernández habla –en el caso boliviano- de una “cultura rebelde” que es depositaria de una combinación de dos tipos de memoria: una “memoria larga” que es la “memoria histórica subjetiva de lucha contra el orden colonial ilegítimo” y una “memoria corta” que es “la experiencia rebelde vivida en cada momento histórico”.

Esta cultura rebelde ha pasado por períodos de latencia, donde ha primado la sumisión frente a la rebeldía, y por ciclos de mayor intensidad en que los pueblos indios han imaginado profundos cambios donde ‘un tiempo se acaba para dar paso a otro’. La memoria larga dota de un sentido de trascendencia histórica a las rebeliones indígenas, de un sentido de continuidad que se ve reflejado en sus objetivos, en sus mitos y referentes históricos, así como en sus tácticas (2005: 7).

Esta “memoria colectiva” sustenta el “alto grado de autonomía” de las luchas y las propuestas políticas del Movimiento Indígena (García L. 2001a). Hace posible “el desarrollo del intelecto general autónomo, politizado”⁴⁸. Una memoria que en su reconstrucción a la vez que resignifica las luchas actuales, se nutre de ellas. Es que “la memoria colectiva no es sólo una conquista sino también un instrumento de lucha” (Ansaldi 2002: 72). En este sentido, el planteo indígena, con su preponderancia de lo político, está dentro de lo que plantea Argumedo cuando invita a “recuperar el potencial teórico autónomo contenido en el

⁴⁷ “... nuestra guerra fue y es para que la memoria recupere su lugar en la historia. No habrá paz mientras el olvido siga siendo el único futuro” (EZLN, *Declaración del 2 de enero de 1997* en Ceceña et al. 2002).

⁴⁸ Prada Alcoreza, habla de que en la “forma organizada de multitud” se “comienza a elaborar su nueva criatura, el desarrollo del intelecto general autónomo, politizado” al que caracteriza como “subversión de los saberes, de su independencia respecto de los saberes institucionalizados, de su manumisión respecto de la dominancia de los medios de comunicación, de su inconexión respecto de la jerarquía del prestigio de la intelectualidad crítica” (2004: 39).

pensamiento latinoamericano, que se ha manifestado predominantemente bajo la forma de la política” (2004: 24). Aunque no concuerdo totalmente con el concepto de “inventar la tradición” que utiliza Botero Villegas, sí me parece importante su definición como “una posibilidad de afincarse legítimamente en un pasado susceptible de ser transformado para enseñar su eficacia según los requerimientos de hoy”, y en relación a esto la memoria aparece como una “imagen particular del pasado”, donde lo importante es “ver cómo el pasado actúa en el presente y cómo configura la historia entendida como oposición de significados en el tiempo –es decir interacción simbólica- ... lo importante, entonces, son las huellas del pasado en el presente” (2001: 184). Por eso “se ve implicada en la utilización de una estrategia que hace posible la redefinición de los acontecimientos” (Íb: 176). Baschet, analizando al zapatismo, recuerda como –distinguiéndose de Marx y Engels y de Hardt y Negri y concordando con la forma espiralada de temporalidad que expresaba más arriba- este movimiento indígena plantea que “la mejor forma de avanzar es para atrás” y que se definen su rebelión con “un pie en el pasado y otro en el futuro”⁴⁹.

Esta memoria indígena sustenta la afirmación de la Otredad, ya que –por ser memoria de lo sufrido- sabe reconocer y defender la Diferencia⁵⁰. En el planteo educativo de la Universidad Intercultural ecuatoriana se busca hacer “efectivo el reconocimiento de los otros como legítimos otros, sustentada por tanto en el respeto a lo diferente” (Macas, Luis en Universidad I. 2004: 143).

2.7. Hacia un modo propio de buen vivir.

El artículo 14 de la Constitución Ecuatoriana sancionada en 2008 reconoce este principio cuando dice: “Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*”. Y el artículo 8, inciso I, de la Constitución Boliviana sancionada en 2009 sostiene que “El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*,

⁴⁹ En este sentido los ubica en relación a lo que Löwy-Sayre definen como “romanticismo revolucionario, del cual la vena modernista del marxismo no supo ver la importancia, y que plantea ‘no un regreso al pasado, sino un rodeo por el pasado, para proyectarse hacia el futuro’” (2002).

⁵⁰ “O sea que cuando los zapatistas dicen ‘queremos un mundo donde quepan muchos mundos’ no están descubriendo nada nuevo, simplemente están diciendo lo que ya dicen los ‘otros’ y ‘diferentes’ que caminan los mundos de abajo. Los zapatistas decimos ‘yo soy como soy y tú eres como eres, construyamos un mundo donde yo pueda ser sin dejar de ser yo, donde tú puedas ser sin dejar de ser tú, y donde ni yo ni tú obliguemos al otro a ser como yo o como tú’” (EZLN, *Declaración del 26 de octubre de 1999* en Ceceña et al. 2002).

ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)”.

Este paso importantísimo de lo que se ha dado en llamar “el nuevo constitucionalismo latinoamericano” tiene por delante un inmenso desafío de traducción a los hechos de estos principios.

En este punto pretendo presentar brevemente estos principios, y le agrego la consideración del lekil kuxlejaj, principio maya tseltal, de un pueblo profundamente ligado a la lucha zapatista.

2.7.1. Los principios andinos.

nunca va a ser mejor si no es con todos
Simón Yampara

Tenemos en la Constitución Ecuatoriana al Sumak Kawsay como un derecho a ser garantizado principalmente en relación al ambiente sano y al equilibrio ecológico. Para Alberto Acosta, quien presidiera en sus inicios esta Asamblea Constituyente, es el “principio estructurador de la nueva Constitución” (2008: 33).

La Universidad Intercultural Amawtay Wasy define al Kawsay (en principio: vida), diciendo:

Kawsay, tiene que ver con la vida, la profundidad, la densidad, la articulación, la visión, del bien vivir, la experiencia integral, la relacionalidad, la sencillez, la humildad, la armonía, transparencia, iluminación, inspiración, suprema creatividad, silencio, saber que nada sabe, conocimiento del todo, sin pretensiones, vinculado al todo, apertura, libertad, forma de vida, navegar a la deriva en profundo estado de alerta, red densa de relaciones, plenitud en el vivir, dejar que la vida viva, caminar sin camino.

La síntesis expresada en el KAWSAY (vida), hace referencia al arte de la vida, a la experiencia plena del vivir, al gozo del sentido profundo de la vida, producto de una tensión armónica de las polaridades de la vida que emergen desde la convivencia intercultural armónica y respetuosa. Es la sede de la libertad que nos carga de responsabilidad, es la invitación a la co-constitución intercultural de una morada para la sabiduría, en la cual no hay lugar para el más mínimo atisbo de pretensiones. (2004: 185).

Hay una crítica a una civilización centrada en el dinero y una búsqueda de la recuperación de la capacidad de ser feliz que sienten como propia de sus antepasados:

Hoy estamos retomando muchas cosas. Por ejemplo, en el campo de la medicina estamos retomando como nuestros antepasados sin ir al medico vivieron tantos años. Como ahora, en cambio, estamos muriéndonos en vida, por ejemplo, por querer tener más dinero estamos produciendo más cosas pero a qué ritmo, entonces nos estamos

matando lentamente nosotros. Todas estas cosas nosotros estamos analizando en nuestras organizaciones, en nuestros pueblos cuales son los errores que nosotros también hemos cometido por querer decir que queremos progresar y otra cosa más importante, todo el problema que nosotros vemos en el mundo es por la cuestión del dinero o sea yo quiero ser rico a lo que es mi vecino, mi hermano, mi familia, y pienso que eso es lo que nos da hecho tanto daño, la cuestión monetarista. Antes, nuestros abuelos sin tener dinero fueron felices, comían bien, vivían bien y vivían más años. Hoy nosotros ya no tenemos ni trabajo ni nada. ¿De qué nos sirve habernos preparado tanto, tener tantos cartones en nuestras casas, cuando no vamos a ser fáciles en ser contratados en ningún lado? Entonces creemos que eso no ha sido nuestra fuente de vida tenemos que retomar otra situación. Es posible que no tengamos nada pero que seamos felices con lo que antes fueron nuestros padres. (Andrango, Entrevista).

El Suma Qamaña como principio aymara está íntimamente relacionado con este primer concepto analizado.

El canciller boliviano David Choquehuanca sostiene: “Queremos volver a Vivir Bien, lo que significa que ahora empezamos a valorar nuestra historia, nuestra música, nuestra vestimenta, nuestra cultura, nuestro idioma, nuestros recursos naturales, y luego de valorar hemos decidido recuperar todo lo nuestro, volver a ser lo que fuimos” (2010).

Y Choque Quispe nos da algo cercano a una definición de este principio: “El suma qamaña, (vivir y convivir bien) es el ideal buscado por el hombre y la mujer andina, traducido como la plenitud de la vida, el bienestar social, económico y político que los pueblos anhelan. Entendida como el desarrollo pleno de los pueblos” (2006: 5).

Simón Yampara compara el Suma Qamaña con el concepto occidental de desarrollo:

Cuando hablamos de suma qamaña, esto tiene que ver con paradigmas de vida. Una cosa es el paradigma de vida del desarrollo y el progreso, y otra cosa es el paradigma de suma qamaña, que es bienestar y armonía integral para todos. El concepto de desarrollo plantea una vida mejor, es decir, que nosotros estemos bien y mejor que otro, sin importarnos los demás, pero en el suma qamaña nunca va a ser mejor si no es con todos. Ahí está la dimensión del sentido comunitario. (2007: 127).

En estos dos principios tenemos ya algunos elementos que aparecen con fuerza. Primero, hay una búsqueda, que es a la vez espiritual y política, hacia una vida plena. Se pretende “el re-establecimiento de un ambiente social, político, e incluso ecológico, que hace posible el vivir bien” (Choque Q. 2008: 226). Segundo elemento, es que esta búsqueda se hace en las raíces de los pueblos indígenas generando una autonomía, autenticidad y originalidad de pensamiento que nuestra América Latina se debe a sí misma. Tercero, que se piensa en un “desarrollo” que nunca puede ser real si no beneficia a todos, expresando un sentido comunitario y, por eso mismo, revolucionario, de la economía. Cuarto, que los dos puntos centrales de esta armonía del Buen Vivir son en relación a todos los hombres y a la

naturaleza. Se trata de “vivir con dignidad como seres humanos en equilibrio con la Pachamama y con los demás seres” (CONAMAQ 2008: 6) hecho que el capitalismo y su plasmación político-institucional postergó casi absolutamente.

Es así como la Pachamama tiene una relación fundamental con el Suma Qamaña: “la Pachamama es sagrada, porque es nuestra madre y nos da sustento para el buen vivir o el suma qamaña” (Marcelo Fernández en Del Viso 2009: 11). Así la armonía con la naturaleza es componente clave de este principio: “Para la cosmovisión andina todos los miembros de la naturaleza son seres animados y entre todos ‘buscarían el bienestar integral, cuidando e interactuando con la casa cosmológica y ecológica andina’, para vivir bien, en armonía integral con los otros miembros de la naturaleza y con uno mismo, lo que sería el suma qamaña (vivir bien)” (Alcón P. 2008: 20).

Y hay una serie de condiciones para que pueda ser posible:

Las sociedades necesitan plantearse un profundo cambio estructural fundamentalmente en la estructura organizativa, formas de participación social y el mecanismo de poder de decisión perfilando una nueva arquitectura democrática hacia una sociedad estable de armonía, reciprocidad y complementariedad para el Vivir Bien o el Suma Qamaña (CONAMAQ 2008: 58-59).

El canciller Choquehuanca plantea veinticinco postulados para vivir bien y ellos son: Priorizar la vida; llegar a acuerdos en consenso; respetar las diferencias; vivir en complementariedad; equilibrio con la naturaleza; defender la identidad; priorizar derechos cósmicos; saber comer; saber beber; saber danzar; saber trabajar; retomar el abya yala; reincorporar la agricultura; saber comunicarse; control social; trabajar en reciprocidad; no robar y no mentir; proteger las semillas; respetar a la mujer; vivir bien y no mejor; recuperar recursos; ejercer la soberanía; aprovechar el agua; escuchar a los mayores (2010).

En cuanto al principio del *qhapaq ñan*, es presentado por Javier Lajo como “camino de los justos, correctos, exactos o de los nobles y santos”, es “la señal más visible” de “nuestra sabiduría o conocimiento sistematizado por milenios de historia autónoma de nuestro pueblo”. Es un “camino de la verdad” íntimamente relacionado con “el camino de la vida”, con la creación de la vida y la biodiversidad en la tierra (2004: 17-18). Esto está unido a lo que el mismo autor llama “pensamiento paritario” relacionado al principio de complementariedad del mundo andino, base de su ser comunitario.

2.7.2. Los principios guaraníes.

Meliá define básicamente el ñande reko como “nuestro modo de ser” (1980: 100). Coincide totalmente Azevedo: “nosso jeito de ser” (1989: 120)⁵¹. Conteniendo este concepto varios elementos que lo caracterizan.

El primero es que “viene explicitado sobre todo cuando se da la confrontación de dos modos de ser, el de los Guaraní y el traído por la colonización (...)”. Es así que “las formulaciones más explícitas del modo de ser guaraní aparecen en aquellas situaciones críticas en las que los indios se ven amenazados en su propia identidad”.

Un segundo elemento aquí es que es modo de ser viene desde antiguo (*imaguaré*), de los antepasados.

Un tercer elemento es que este *ñande reko* es calificado como buen modo de vivir, en contraposición al que plantean los colonizadores que es calificado como “vivir a su mal modo”.

Este concepto está unido al de *teko*: “La palabra que se adivina directamente detrás de estas expresiones en castellano es el término *teko*. Según Montoya, en su Tesoro de la lengua guaraní, se atribuyen a *teko* estos valores semánticos: ‘ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito’ (...)” (Meliá 1980: 100-102). *Teko* es la misma palabra del *reko* del compuesto anterior, ya que “cuando es precedida por otra palabra la *t* se vuelve *r*” (Bartolomé 2004: 9). La formulación constitucional boliviana habla de *teko kavi*, porque esta segunda palabra *kavi* en el guaraní chiriguano que se habla en el sudeste de aquel país, significa “bueno” y tendría su equivalencia con lo que en el guaraní que se habla más al este se conceptúa como *teko catú* (con una connotación más de afirmación de identidad), *teko marangatú* (que denota la bondad unida a lo maravilloso, a lo sagrado, a los atributos éticos de la persona) o *teko porá* (que expresa la vida linda, agradable de vivir) (Chamorro 2004: 119-120).

Sobre el *ivi maraei* (tierra sin mal) –que varios autores expresan como *ivi marane y-* hay una cantidad importante de investigaciones de varios antropólogos.

Así lo define Meliá: “La tierra-sin-mal es ante todo la tierra buena, fácil para ser cultivada, productiva, suficiente y amena, tranquila y apacible, donde los Guaraní puedan vivir en plenitud su modo de ser auténtico” (1988: 23).

⁵¹ “Nuestro modo de ser” (traducción mía).

Esta definición que sigue básicamente la descripción del concepto que hace el misionero Ruiz de Montoya entendiéndola como “tierra virgen” y que es base de una espiritualización posterior, contrasta –para Rodrigues Brandao- con la que propone Helene Clastres que acentúa el aspecto de oposición a la sociedad recibida luego de la invasión colonial (Brandao 1980).

Me parece interesante tener en cuenta que ambas interpretaciones del concepto tienen muchos puntos de encuentro, sobre todo recordando que Meliá habla de que en la transposición posterior del concepto también existe una respuesta guaraní desde “la conciencia de los nuevos conflictos históricos” (1980: 107) –entiéndase la intervención colonial-.

De todas formas se trata de un concepto que indica la posibilidad de una vida buena que tiene como componente esencial el propio modo de ser y vivir y que integra lo social, lo económico, lo cultural, lo religioso y lo político, en oposición al modo colonial impuesto.

Unido a este concepto está esa forma de ser caminante, peregrina, de las comunidades guaraníes, como buscando, como “estando en marcha”, movilizadas hacia esta “tierra sin mal”.

2.7.3. El *lekil kuxlejal* de los tseltales.

La palabra de cada asamblea será la única manera de buscar la vida nuestra
Manuel Aguilar

Los tseltales son una de las parcialidades mayas más ligadas a la lucha zapatista. Ésta es una de las razones por la cual es interesante ver esta idea central en su cultura que es la del *lekil kuxlejal*.

Antonio Paoli destaca que este concepto expresa: “(...) la vida buena por antonomasia. No es una utopía porque no se refiere a un sueño inexistente. No, el *lekil kuxlejal* existió, se ha degradado pero no se ha extinguido y es posible recuperarlo”. Es el “fundamento moral de la vida cotidiana”. Es un concepto unido al del *slamalil k'inal*, traducido por Paoli como “paz”, esta dimensión tiene que estar presente para que exista el *lekil kuxlejal* e indica un “medio ambiente externo conformado por una unidad donde todos influyen y toman la influencia de los otros para formar ‘un solo corazón’”. Por eso es un concepto colectivo y cósmico, pues indica la armonía conjunta e interdependiente de ambos aspectos que repercute en la persona al estar unida a esa armonía y participar entonces de esa paz. Por eso “el *lekil kuxlejal* supone una integración perfecta entre la sociedad y la naturaleza”, dicho de otra forma “es un conjunto de condiciones ecológicas y morales, donde ambos factores se interdeterminan”.

En una canción comunitaria que transcribe Paoli dice que “*ay lekil kuxlejalil, jun ko 'tantik ay, jun nax ayotik; pajal ay kocheltik, pajal ay ich 'el ta muk', ay kuxultayel, ay pajal ko 'tantik (...)* (existe la vida buena en su esplendor, somos un solo corazón; somos unidad, es igual el derecho para todos, todos toman por igual la grandeza de todos, hay amor, hay igualdad en nuestros corazones)” (2001).

Paoli termina expresando las palabras de Manuel Aguilar encargado de derechos humanos en la comunidad de Betania, en el bajo Jataté de Chiapas, que relaciona a este buen vivir con el arreglo de la comunidad mediante la palabra de la asamblea:

El *lekil kuxlejal* está en cada arreglo de la familia o de la comunidad. Hay acuerdos de la comunidad que requieren ser reverenciados, porque nadie más arreglará las cosas aquí, nadie que venga de otra parte, no será porque se mande traer al gobernador del estado. Es allí mismo, en la comunidad que diremos cómo hacerlo bien. El acuerdo dirá que alguien no moleste, que no se haga algo de tal o cual modo y así nos dicen en las asambleas y será ese acuerdo de asamblea lo que habrá que obedecer. La palabra de cada asamblea será la única manera de buscar la vida nuestra.

Palabras que dan vida, palabras que le dan armonía a nuestros corazones. Palabras con las que la vida toca el corazón de tu compañero y el corazón de todo tu pueblo. Esas palabras que buscan dónde y por qué inicia la vida de nuestros compañeros. No las palabras que descomponen la vida, que hieren el sentir de todos y cada uno, que no agradan. (En Paoli 2001)

2.7.4. A manera de síntesis.

No obstante el importantísimo avance que representan la presencia de los derechos y –sobre todo- de los principios indígenas en los textos constitucionales, hay que reconocer que al provenir de una matriz epistemológica distinta a la moderno-liberal que ha inspirado hegemónicamente este tipo de textos hasta el presente, estos principios quedan en tensión con aquellos elementos exóticos que fueron incorporados a nuestra vida política y naturalizados en su pretensión de tener validez universal.

Es interesante la crítica que hace el Movimiento Indígena Ecuatoriano desde su institución más representativa, la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CONAIE) al nuevo texto constitucional ecuatoriano:

(...) el buen vivir está desconectado de la conformación del poder en el sistema político, y de la estructura de la producción, la distribución y el consumo. Es la apelación a un recurso de la retórica política sin mayores consecuencias al momento de definir y establecer las condiciones de la producción y la distribución. (Chuji-Dávalos 2009: 97).

Hay entonces un desafío inmenso por delante para armonizar estos principios con la vida política y económica de los países latinoamericanos que siguen determinados institucionalmente desde los parámetros de una política liberal sujeta a los dictados de la economía capitalista.

Unido a estos principios está el de Plurinacionalidad que es, posiblemente, uno de los que más potencial cuestionador tiene hacia la estructuración de los Estados Nación latinoamericanos y que ha sido reconocido en Ecuador y Bolivia y sigue como planteo latente en los otros países.

Las posibilidades que van abriendo estos –hoy ya- principios constitucionales ajenos a la política moderno-liberal-occidental son inmensos: “Es la primera vez que una noción que expresa una práctica de convivencia ancestral respetuosa con la naturaleza, con las sociedades y con los seres humanos, cobra carta de naturalización en el debate político y se inscribe con fuerza en el horizonte de posibilidades humanas” (Dávalos 2008). Pero por su misma originalidad y, en buena parte, contraposición a los principios que vienen rigiendo nuestra política y nuestra economía tienen un potencial tensionante –a nivel teórico y a nivel práctico- que va a ser objeto, con toda seguridad, de intentos de anulación o minimización. Así podría decirse que es, básicamente, un horizonte de inmensas posibilidades que se abre pero que requiere ser asumido desde un maduro y valiente “diálogo de saberes” por parte de, por lo menos, una buena parte del ámbito político y académico.

Esta presentación es sólo para poder ubicarse en lo central del planteo de los principios éticos indígenas que asumen las constituciones antedichas.

El Ministerio de Transparencia Institucional y Lucha contra la Corrupción de Bolivia resume así estos principios: “Satisfacción compartida de las necesidades humanas, que incluye la afectividad y el reconocimiento, en armonía con la naturaleza y en comunidad con los seres humanos” (2009: 3).

Así expuestos y en un intento de reunirlos, indican otro modo de vida basado en la armonía comunitaria y cósmica que es cotidianamente ejercitado en la vida sencilla que se expresa en el trabajo y en la fiesta unidos. Es un modo de vivir que implica una justicia basada en una igualdad efectiva y capaz de ser reestablecida cuando, por algún motivo, es afectada. Implica entender a las comunidades y a la naturaleza como unidas en interdependencia y donde no se puede afectar a una sin afectar a la otra. Donde respeto, unión y alegría son valores centrales del hombre y la sociedad por sobre cualquier otro elemento y que implican construir la sociedad con esos valores efectivizados como núcleo de ella. Así la “buena vida” desde las

cosmovisiones indígenas se aleja profundamente de la “buena vida” egoísta y consumista que presenta la modernidad infectada de capitalismo.

2.8. Su carácter científico.

aunque el mundo occidental no lo haya reconocido como ciencia pero en realidad es ciencia, entonces tratamos de que eso se vea como tal, como una sabiduría que existe aquí y si la perdemos estamos como dejando de ser nosotros
Bélgica Chela

El no reconocimiento del Otro, en el pensamiento moderno se extiende a lo científico –teniendo en cuenta la dupla saber-poder-. Por eso los saberes indígenas “no gozan del status de ciencia desde el mundo oficial”. Es por esto que surgen en los movimientos indígenas propuestas “de constituir espacios de saber que permitan reconstruir los saberes ancestrales, que les otorguen esa validez social y comunitaria” (Dávalos 2005: 31)⁵². Han crecido en la conciencia de su necesidad de “rearticular su sistema de saberes dentro de un marco institucional propio, y dentro de un campo de luchas en el cual cobran validez tanto el reconocimiento como pueblos con identidades diferentes, como el establecimiento de universidades propias, o las demandas de educación intercultural” (Dávalos 2005: 24).

Esto requiere –como me decía Luis Sarango Macas- “construir una epistemología propia” en la búsqueda de “descolonizar la ciencia y la educación” (Entrevista). Este camino puede constituir un aporte invaluable para la actividad científica y educativa latinoamericana cuya actitud “descolonizadora” no termina nunca de madurar decididamente como se ve en nuestras Universidades e instituciones educativas.

Pilatuna Zincango me relata la metodología que implementan en la Universidad:

(...) entonces así, de esa manera, estas pautas, estos lineamientos de las experiencias concretas que tuvieron nuestros abuelos, hacemos nuestras observaciones reflexivas y lo sistematizamos. Estamos sistematizando para eso. La universidad, ahora, tenemos como prácticas aplicadas. Estamos retomando de nuevo el conocimiento ancestral. A nuestros alumnos los estamos haciendo investigar sobre los conocimientos ancestrales que tenían en cada pueblo, en cada nacionalidad, y hemos tenido experiencias interesantes. Al menos la pedagogía de la Universidad Amawtay Wasy es: módulos informativos, investigación de los módulos informativos, conversatorio de lo investigado en los módulos informativos y emprendimiento de lo conversado e investigado en los módulos informativos, en cada una de las especialidades. Entonces a nosotros también, como

⁵² Evo Morales sostiene: “Felizmente el pueblo es sabio. Esa sabiduría del pueblo boliviano hay que reconocerla, hay que respetarla y hay que aplicarla. (...) Las organizaciones sociales, los consejos de amautas que admiro muchísimo, en el Altiplano paceño, esos sindicatos del campo y de la ciudad, esas organizaciones llamadas capitanías en el Oriente boliviano, son (...) el reservorio de conocimientos científicos de la vida para defender a la vida, para salvar a la humanidad” (Morales, E. 2006: 8-9).

docentes o coordinadores, nos ha tocado valorizar esos conocimientos a través de la recreación de mapas simbólicos mentales y entonces a nuestros estudiantes les hacemos trabajar. Bueno la pedagogía de la universidad Amawtay Wasy es bastante interesante, que rebasa el conocimiento occidental, porque esto pareciera que fuera una locura ¡pero no!, estamos aterrizando los conocimientos ancestrales, sistematizando a la documentación y ese ha sido un trabajo muy interesante que nos ha tocado vivir estos últimos años. (Entrevista).

Así me relataba Julián Pucha el proceso que desde la nación puruhua están tratando de llevar a cabo en esto en Chimborazo:

En Chimborazo estamos en eso, hemos iniciado un proceso de investigación científica ya, de la reconstitución de los pueblos originales de la nación puruha con su territorio, con sus autoridades. Hay un equipo de jóvenes, de profesionales que están trabajando. Ya están casi dos años trabajando. Queremos ver haber cómo eran los puruhaes, cómo era su tecnología agrícola, su comercialización, queremos saber cómo era su sistema de globalización, cómo eran sus costumbres, sus tradiciones, su alimentación, cómo era su salud, por donde era la frontera y cómo se vestían, como hacían las fiestas y cuál era su lenguaje. Si no ocupaban entonces los periódicos, las revistas, entonces ¿cómo se comunicaban? Entonces, recuperemos eso. Y cómo se llamaba entonces el presidente cuando no tenían las directivas de cómo eran nuestras autoridades ancestrales, estamos en eso ya. La semana que viene vamos a hacer ya la presentación de un primer avance, para ir reorientando, y con mucho agrado. Con esto no quiero decir que estamos obviando, que nos estamos quedando frente al desarrollo mundial, al desarrollo tecnológico, no, ya tenemos profesionales indígenas, en la computación, en la cibernética, tenemos en varias partes. Cómo mantenemos nuestra identidad hacia allá, cómo nos intercomunicamos, por ejemplo el yachak, el yachak era el que hace el tratamiento que hace posiblemente una prevención mediante el ataque de las enfermedades, de la salud, cómo ocupar esas nuevas tecnologías para complementar en los casos extremos en que se requiera una intervención quirúrgica. Cómo nos complementamos entonces. Creemos que hacia allá vamos: por recuperar nuestra identidad con todo ese espacio de integración solidaria, de integración alternativa y de intercambio, así ya vemos global de todo lo que significa la vida. Por ahí estamos mirando. (Entrevista).

Bélgica Chela, al relatarme el trabajo de recuperación de saberes comunitarios y ancestrales que están haciendo desde la radio ERPE de Riobamba entrevistando y emitiendo lo que dicen los ancianos de las comunidades de la región, me decía –afirmando el carácter científico de esta sabiduría y resaltando su importancia–: “aunque el mundo occidental no lo haya reconocido como ciencia pero en realidad es ciencia, entonces tratamos de que eso se vea como tal, como una sabiduría que existe aquí y si la perdemos estamos como dejando de ser nosotros” (Entrevista).

El resurgimiento de la valoración de los saberes indígenas muestra que buena parte de los científicos latinoamericanos –entre dominados y poco creativos– no supieron darse cuenta de que “aquello que creíamos universal, lo era sólo porque no éramos capaces de pensar otros

escenarios en los cuales no tendría validez” (Najmanovich 2010a: 9). Pero “la reconfiguración del conocimiento desde la perspectiva política y académica de estos movimientos sociales, lleva implícito un llamado a la descolonización de la ciencia que trasciende la epistemología y se ubica en el primer nivel de las agendas políticas” (Cimadamore et al. 2006: 23). Como sostiene Dávalos: “Los pueblos indígenas tienen conocimientos ancestrales, prácticas culturales e intelectuales, que han sido subordinadas a los patrones de comprensión de la cultura occidental y que cuestionan todos los referentes de validación de la ciencia, el conocimiento y las prácticas de saber hechos desde Occidente” (2002: 89).

Con bastante optimismo Najmanovich sostiene que “la sensación global generalizada es que los viejos fundamentos están cuestionados” y que “(...) los viejos paradigmas y modos de vida asociados (...) ya no nos merecen una confianza total, y (...) muchas cosas que resultaban obvias y transparentes hace unos años, han descendido del pedestal de la certeza para instalarse en las arenas movedizas de la duda” (2010l:1). En esto incidió la exageración de la modernidad en sus pretensiones absolutistas expresadas en “un supuesto mundo ‘en sí’ y objetivo”, esto deja un espacio para que la legitimidad de otros espacios y otros parámetros se vaya haciendo cada vez más evidente (2010j: 5 y 9). Así el “imperio del método” hegemónico aquel que brinda “seguridad” a sus subordinados está cuestionado como camino único y certero y garantía de la verdad y se comienza a exigir una apertura –o ruptura de la “clausura”- hacia “la multiplicidad de significados” (2010l: 6-7), a aquel pluralismo verdadero que tanto proclamó y tanto negó la modernidad liberal. La perspectiva indígena –en forma paralela a lo político- tiene una inmensa capacidad de cuestionamiento y de aporte al quehacer científico. Como sostiene Dávalos: “(...) hasta el momento todas las condiciones del saber, de conocimiento, y de comprensión se hallan delimitadas bajo una camisa de fuerza que es aquella de los conceptos, nociones y categorías científicas y sociales que han sido creadas desde la modernidad occidental” (2002: 96). Por eso la recuperación de los saberes y su valorización científica es tan urgente para el Movimiento Indígena como para el quehacer científico latinoamericano.

En esta recuperación de saberes oprimidos e intencionalmente desvalorizados hasta la nulidad, hay un contenido ético con proyección política que tiene gran importancia (Najmanovich 2010m: 2). Esto proviene, en buena parte, de reconocer que la ciencia es parte de las culturas, algo que había sido oscurecido en la modernidad (2010a 16 y 22 y 2010l: 3).

2.9. Sustento de su capacidad de lucha.

así como hacemos mingas para sembrar o para hacer los caminos ... así tenemos que unirnos para la lucha
Lázaro Condo

Pero esta lógica comunitaria también se ha evidenciado en su resistencia al embate neoliberal. Si bien “durante los últimos dos siglos de vida republicana” en América Latina, los indígenas fueron “conminados (...) a dejar de ser colectivamente para poder sobrevivir individualmente” (Varese 1996: 2) la emergencia política del Movimiento Indígena en los últimos años muestra la supervivencia y la consolidación de lo comunitario evidenciado como forma de lucha.

Zibecchi, citando a Hidalgo, sostiene que “los sucesivos levantamientos ecuatorianos descansaron sobre la misma base: ‘Vienen juntos, permanecen compactados en la ‘toma de Quito’, ni siquiera en las marchas multitudinarias se disuelven, ni se dispersan, se mantienen cohesionados, y regresan juntos; al retornar a su zona vuelven a mantener esa vida colectiva’” (2003: 3). Lucha política y vida marcan un continuo que no se disuelve y que enriquece a ambas.

Por esto García Linera habla de la “forma comunidad” como “tecnología de la rebelión”⁵³. Esto tiene que ver con un tema clave en la organización comunitaria andina, la minga: “así como hacemos mingas para sembrar o para hacer los caminos (...) así tenemos que unirnos para la lucha, para conseguir la tierra, para hacer la reforma agraria, para conseguir escuelas” (Lázaro Condo en Botero V. 2001: 103).

2.10. Base de su constitución como “sujeto político”.

con los conocimientos ancestrales que estan guardados en nuestra memoria colectiva nosotros podemos impulsar un proceso de gobernabilidad coherente con la Pachamama
Jaime Pilatuna Zincango

Con estos elementos que constituyen la lógica de base del Movimiento Indígena puede hablarse de su constitución como “sujeto político”. Para esclarecer en qué sentido estoy hablando de sujeto me parece adecuado lo que plantea Zemelman en cuanto al “lugar” de

⁵³ Con este concepto indica “una serie de mecanismos de movilización social que ... marcan pautas y tendencias para una regeneración de la política y el buen gobierno en el país” y que están constituidos por la sustitución del poder estatal por un poder comunal suprarregional descentralizado; por el sistema comunal productivo aplicado al enfrentamiento con el poder neoliberal principalmente a través del sistema de turnos que posibilitó la “logística” para esta lucha y por la producción de una moral pública de responsabilidad civil funcionando como “democracia deliberativa” (2001a).

surgimiento de los sujetos. Para el autor estos surgen “del mundo de las necesidades y de su despliegue”. Es en este despliegue donde “las necesidades propias de la memoria y las necesidades vinculadas con las visiones utópicas” se articulan. Aquí se da lo que el autor argentino considera “el núcleo germinador de la condición conflictiva de toda realidad” que es “la posibilidad de reconocer, por cada sujeto, desde sus espacios y tiempos, sus propias opciones resistiendo a la pretensión del poder por imponer su homogeneización como si ésta respondiera a la ley natural” (2000: 109).

La capacidad de empoderamiento y de propuesta del Movimiento Indígena está fundamentalmente en la sabiduría ancestral relacionada a la crianza de la vida:

(...) entonces aquí viene el empoderamiento: nacionalidades y pueblos originarios podemos dar ese aporte, ese valor de vida, de la crianza de la vida, a este Estado del país ... porque ... el proceso del Movimiento Indígena ha sido también un proceso desde los años 40, 50, 60, que poco a poco hemos ido incursionando en los esquemas educativos y bueno, ahora ya nosotros miramos para atrás nuestro legado histórico y vamos viendo cual ha sido nuestras falencias, nuestras equivocaciones, porque son experiencias de vida ¿no?, entonces eso vamos analizando y vamos viendo y vamos también nosotros aportando como podría para las futuras generaciones dar lineamientos orientaciones, direcciones para que se pueda aterrizar en políticas de estado. (Pilatuna Z., Entrevista).

La sistematización de saberes hecha desde las organizaciones académicas –como la Universidad Intercultural Indígena Amawtay Wasy en Ecuador- da un marco profundo para esta propuesta, aporta al convencimiento comunitario de su viabilidad, a la capacidad de ser comprendida por otros sectores y la proyecta políticamente:

(...) tranquilamente con los conocimientos ancestrales que están guardados en nuestra memoria colectiva nosotros podemos impulsar un proceso de gobernabilidad coherente con la Pachamama y esa es nuestra propuesta al menos yo personalmente estoy trabajando, apoyando dentro del proceso de creación de la Universidad Amawtay Wasy, es la universidad indígena y ahí estamos encontrando procesos muy interesantes en cada nacionalidad en cada pueblo y vamos viendo cómo el marco filosófico, académico, contextual jurídico, las nacionalidades y pueblos indígenas podemos aportar a este proceso de país. (Pilatuna Z., Entrevista).

Esta capacidad alternativa de la vida y el pensamiento indígena es expresada desde una visión cristiana y popular, por el emblemático obispo Proaño:

Estoy convencido de que los indígenas conservan valores extraordinarios. Si se logra tomar conciencia de ellos, expresarlos en la vida práctica y organizada, esos valores están llamados a redimir a una sociedad que se vuelve cada día más individualista y más conflictiva. Pienso que, inclusive, un esfuerzo de este tipo puede contribuir a la redención del mundo occidentalizado y capitalista (En Porras V. 2005: 244).

El panorama de las Ciencias Sociales latinoamericanas merece una reconsideración estructural asumiendo un diálogo profundo con esta racionalidad indígena de otro tipo,

diálogo que puede enfrentarlas a un replanteo radical y que puede abrirle camino hacia una mayor autenticidad como latinoamericanas, autenticidad con la que a pesar de algunos esfuerzos en este sentido, todavía se encuentra en deuda.

La época posmoderna, sobre todo con ocasión de la orgía neoliberal, ha sido ocasión machacada en caliente por variados movimientos sociales para emerger en la escena social y política con un planteo confrontativo y alternativo, en esa emergencia el Movimiento Indígena ha tenido un carácter paradigmático en América Latina, sobre todo en cuanto a replantear el valor de las “identidades colectivas” (Lash 1997: 52).

3. La posibilidad de diálogo entre las dos lógicas.

3.1. El legado emancipatorio de lo moderno-liberal.

La pregunta es, entonces, si entre estas dos lógicas hay posibilidad alguna de diálogo.

Touraine se pregunta: “Nos vemos enfrentados a un enigma: ¿se pueden combinar el liberalismo y la comunidad, el mercado y la identidad cultural?” (1999: 56).

Según Dávalos, el planteo de la modernidad liberal cuenta con un “legado” que posee también “contenidos emancipatorios” (2005: 23). Estos legados dan la posibilidad de enraizar positivamente los cuestionamientos y los aportes indígenas y de hacer florecer la posibilidad de un diálogo.

Como ejemplo de uno de estos elementos podemos recordar el del valor de la comuna –que como otros elementos originariamente más comunitarios fueron posteriormente secundarizados y desaparecieron en muchos de sus autores-⁵⁴.

La misma “dinámica política de los movimientos indígenas plantea reivindicaciones que tienden a enriquecer” este contenido parcial del legado y que en su “discurso político (...) plantean (...) no (...) un rechazo al legado de la modernidad, sino la posibilidad de emprender un diálogo de saberes”⁵⁵.

Ricouer hace una afirmación valiosa, pero quizás demasiado optimista:

Cuando descubrimos que existen varias culturas en vez de una sola, y consecuentemente, cuando nos damos cuenta de que hemos llegado al final de una

⁵⁴ Jardín destaca la presencia de este tema en Tocqueville (1998: 376-377).

⁵⁵ Dávalos retoma la hipótesis de Dussel, según la cual, a través de estos planteos indígenas es posible “que la modernidad pueda finalmente descubrirse a sí misma y retomar sus promesas de emancipación” (2005: 23).

especie de monopolio cultural, bien sea ilusorio o real, nos sentimos amenazados por nuestro propio descubrimiento. Repentinamente, se hace posible la existencia de otros y que nosotros mismos somos un 'otro' entre los otros (En Giddens 1994: 11).

En esto la tradición de las Ciencias Sociales latinoamericanas puede ayudar ya que sus coordenadas fundamentales están en sintonía con líneas claves de la reflexión indígena⁵⁶, y, a la vez, su matriz epistemológica está muy ligada a la moderna-liberal.

3.2. El rechazo a la legitimidad de la dominación.

Pero para el poder, entrar en un diálogo honesto con los saberes indígenas indica poner en cuestión "la legitimidad de su dominación" y, por ende, "las relaciones de poder existentes"⁵⁷. Esta reformulación "supera los ámbitos del discurso académico para situarse en el ámbito de la confrontación social" (Dávalos 2005: 24)⁵⁸. Para Dávalos ese diálogo tendría que llevar a una revisión de "la matriz cultural moderna" y al reconocimiento explícito de la racionalidad indígena dentro del acervo de la riqueza teórica humana. Pero la dificultad es que "mientras esa modernidad encubra a la Alteridad, desconociéndola y amparándose en el discurso del 'descubrimiento', esas promesas emancipatorias no podrán realizarse", la propuesta es que "la modernidad, para liberarse a sí misma, tendría que reconocer a la Alteridad, a ese Otro que ratifica y comprueba su existencia". Así "estarían en juego toda una reinterpretación de los contenidos fundamentales de la modernidad bajo una clave de reivindicación indígena", este "reconocimiento de la Alteridad de los pueblos y naciones originarias del continente de alguna manera debería alterar esa pretensión universalizante del proyecto moderno, de alguna manera debe cuestionar a esa figura del individuo" (2005: 23-25).

La impresión es que uno concluye con más preguntas de las que tenía cuando empezó. ¿Es capaz esta matriz moderno-liberal de despojarse de su actual "corazón" capitalista para poder

⁵⁶ O'Donnell ubica como "lo mejor de las ciencias sociales latinoamericanas" el "indagar siempre la especificidad históricas de sus temas", de hacer esto con espíritu crítico frente a los poderes existentes y de "para mejor y a veces para peor, estar muy cerca de la política y de los conflictos" y que esto último se priorizó por sobre la posibilidad de llenar agujeros "en la literatura teórica existente", ve en estas características "un sello propio" (2004: 112).

⁵⁷ Una de las razones aparece bien expuesta por los zapatistas: "hay una palabra que no camina en el entendimiento de los grandes sabios que venden su inteligencia al rico y al poderoso. Y esta palabra se llama dignidad" (EZLN, *Declaración del 10 de abril de 1996* en Ceceña et al. 2002).

⁵⁸ Es interesante cómo el zapatismo situándose en la posición del Otro, interpela duramente al gobierno mexicano, eximio representante neoliberal: "Ustedes nos hicieron posibles, nos hicieron crecer. Somos su otro, su contrario siamés. Para desaparecernos, deben desaparecer ustedes." (EZLN, *Declaración del 7 de diciembre de 1994* en Ceceña et al. 2002).

reconocer esa otra matriz que la interpela en América Latina? ¿Será por medio de la fuerza de los hechos, superando lo actualmente institucionalizado, la forma en que pueda llegarse a un diálogo no solamente oportunista? Por lo que se ve actualmente en América Latina el camino hacia el diálogo, que es político y que incluya en su contenido a lo político, posiblemente tenga que transitar formas institucionales y formas extra-institucionales. No aparece tan claro que la sola buena conciencia de los detentores del poder lo haga posible. Parece que una presión constante, sacrificada, llena de derrotas y con algunos triunfos, puede hacer posible “obligar” a los sectores más poderosos a un diálogo. En los contenidos hay elementos relativamente comunes que pueden servir de base. Pero también hay elementos –hoy demasiado centralmente instalados en la matriz moderno-liberal- a los que tienen que renunciar, por lo menos en parte, sobre todo en lo que tiene que ver con su pretensión hegemónica. Y esto último en política generalmente sólo se logra por la presión popular organizada y constante. Es un hermoso desafío que puede –quizás por primera vez en la historia- hacerle dar cuenta a los defensores de la matriz moderno-liberal de que están en América Latina.

La “apropiación de la razón” por parte de la Modernidad ha sido “la dificultad fundamental” para un verdadero diálogo (Najmanovich 2010.h: 2). Su consecuencia lógica es la deslegitimación del Otro. La legitimación del Otro pasa entonces por un proceso desapropiador. Por un poner en cuestión todos los procesos de apropiación que se fundaron en la negación de la diferencia y, por eso, en la negación de la igualdad.

Para construir el diálogo “el primer paso consiste en reconocer las diferencias” (Íd. 2010j: 9). Lajo lo entiende así:

Venimos trabajando en compañía de algunos hermanos en la búsqueda de un deslinde cultural completo con la cultura occidental, que creo que es lo que falta en nuestro país y en América. Una vez que se hayan separado bien el agua y el aceite, podremos construir desde nuestra visión indígena un mestizaje digno y desechar el hibridismo estéril que malogra nuestros días (2007: 2).

Por eso para reconstruir “el diálogo pluralista” hay una “precondición es la admisión de la legitimidad de los otros en su capacidad de hacer distinciones y de pensar” (Najmanovich 2010a:17).

Este reconocimiento es indispensable “Somos diferentes, dicen los indios, y estamos orgullosos de serlo. Necesitamos que se respete nuestra diferencia y que se conviva en paz con las otras culturas. El desafío lanzado tiene profundas consecuencias. Si se acepta que los pueblos indígenas son radicalmente diferentes a nosotros, y que los ‘otros’ tienen tanta razón de vivir como ‘nosotros’, entonces los contenidos de nuestra cultura no son tan universales

como habíamos pensado, y era necesario poner límites muy concretos a nuestros valores, referentes, nociones y conceptos básicos.” (Dávalos 2002: 96). Y este reconocimiento abre las puertas a la fecundidad del diálogo: “No puede haber diálogo sin el reconocimiento de la diferencia y de su legitimidad. Pero, una vez reconocida la diversidad es posible un intercambio fecundo, una ‘fertilización cruzada’ (con la condición de no desconocer los ámbitos de pertenencia).” (Najmanovich 2010h:7).

3.3. La interculturalidad como principio que hace posible el diálogo de saberes.

Una interculturalidad de respeto mutuo
Rafael Guitarra

La noción de interculturalidad, tomada en sí misma, implica que ésta puede darse de diferentes maneras. Albó-Barrios Suvelza distinguen dos tipos de “relaciones interculturales”, las positivas y las negativas. Estas últimas implican la posibilidad de que haya grupos culturales que se impongan a otros hasta disminuirlos o hacerlos desaparecer “absorbidos por esa cultura dominante”. Se dan “en muchas situaciones de conquista y colonialismo”. Pero:

Son en cambio positivas cuando parten de una situación de respeto mutuo que se va traduciendo en comprensión y aceptación del modo de ser de los otros, lo cual llevará poco a poco a intercambio y aprendizaje de experiencias de los otros distintos con enriquecimiento de todos ellos. En este proceso no se pretende llegar a la fusión uniformadora entre dos o más grupos –aunque es siempre posible– sino al enriquecimiento mutuo sin pérdida de las diversas identidades involucradas (2006: 51).

También en las entrevistas, el primer concepto que se destaca para describir lo que es la interculturalidad es el respeto.

Así describía este concepto Rafael Guitarra: “una interculturalidad de respeto mutuo, de las culturas, de las ideas, más que todo como pueblo diverso y como pueblo multiétnico pues nosotros queremos respetar unos a otros” (Entrevista).

También, Fausto Vargas me decía: “la interculturalidad es el respeto que se deja ver de parte a parte de todos los sectores, de todas las organizaciones, de todos los grupos que existimos en las regiones, en el país, en el mundo ¿no? En la que hay respeto y conocimiento de parte a parte que nos respetemos, que dialoguemos.” (Entrevista).

Pero unido al concepto de respeto aparece un segundo elemento clave: es el “reconocimiento” y “conocimiento” del Otro.

Sarango Macas sostiene: “lo que necesitamos los ecuatorianos es reconocernos entre todos los pueblos, conocer nuestras realidades, conocer nuestras diferencias para así poder respetarnos” (2006: 2).

También me remarcaba Andrés Andrango que el reconocimiento es indispensable: “Queremos ir hacia delante también compartiendo con las otras culturas, porque no podemos negar al conocimiento occidental. Pero tampoco nos miren a nosotros como algo que no sabemos, nosotros podemos aportar mucho desde ese conocimiento ancestral.” (Entrevista).

Es que “la interculturalidad implica partir con el reconocimiento de la coexistencia de diversas racionalidades (...) cada una de estas racionalidades está fuertemente articulada a diversas culturas, a experiencias colectivas diversas de la realidad, a presupuestos o ‘mitos fundantes’ sobre los cuales se sostienen” (Universidad I. 2004: 173). Es interesante aquí como lo que rescata la Universidad Intercultural sobre mitos fundantes vale para todas las “racionalidades”. Detrás de cada racionalidad existen –como lo planteara Kusch como “una carga”- la dimensión mítica, que a veces es ocultada o silenciada en el planteo moderno-liberal. Así el reconocimiento también incluye captar y develar esta dimensión.

Desde aquí los “códigos” modernos podrán ser comprendidos por los pueblos indígenas (y viceversa) y se podrá trabajar en la deconstrucción de los discursos de dominación:

La categoría de interculturalidad debe permitir al movimiento indígena un doble proceso: por una parte debe posibilitar el acceso a los códigos y referentes que estructuran y consolidan los discursos de la dominación, un proceso que empieza por la oficialización de la educación intercultural bilingüe y su reconocimiento por parte del Estado; y, de otra parte, la interculturalidad debe permitir una deconstrucción teórica y epistémica de esos discursos, tarea que se concretiza con la creación de una universidad intercultural (Dávalos 2002: 95).

Por esto mismo es que hay que tener en cuenta un tercer elemento que es el carácter crítico y revolucionario que tiene la implementación de la interculturalidad.

Una de las facetas de este carácter es que ponerla en marcha significa hacer “estallar” las relaciones de subalternidad y colonialidad que están presentes en nuestras actuales configuraciones científicas, frente a otros planteos que intentan utilizar el concepto de forma “integracionista” (Walsh 2002a: 4-5 y 8-9).

Es que la interculturalidad implica una postura política contrahegemónica, como dice el líder indígena ecuatoriano Luis Macas: “nosotros sí creemos que es una expresión política la lucha cultural, que luchar por la identidad es otra forma de luchar políticamente, es otra resistencia al poder, a los discursos de la globalización, al militarismo, a la guerra” (2005: 36).

Dada la hegemonía occidental, la interculturalidad implica impedir la asimilación dominadora: “el desafío es integrar aceptando el multiculturalismo de unos y otros para constituir un nosotros, no imponiendo la asimilación de los unos para los otros” (Ansaldi 2001b: 76).

El esquema cultural dominante queda en permanente cuestionamiento y reformulación ya que la efectivización y perdurabilidad del diálogo liberaría a la “epistemología oficial” de su lugar justificador del poder y de su permanencia en el encierro esterilizador: “Como seres cognitivos producimos sentido permanentemente, pero para que estos sentidos no nos atrapen, necesitamos mantener el contacto con la diferencia, la novedad, lo marginal, lo informe.” (Najmanovich 2010II: 13). Además se trata de una determinación política: “decir que no existe ciencia indígena plantea un problema político, decir que hay ciencia indígena nos plantea un problema epistémico” (Ramírez E. 2001: 1).

Por el otro lado un diálogo desde la interculturalidad también es necesario para la efectivización de los derechos indígenas, este logro necesita estar acompañado de una teorización, pero “la teorización indígena es un producto derivado de complejas negociaciones entre las prioridades y discursos políticos del movimiento étnico, por un lado, y de la construcción de sistemas de investigación epistemológicos y metodológicos indígenas que dialogan con los sistemas de investigación occidentales, por el otro” (Rappaport-Ramos P. 2005: 48).

Un cuarto elemento, entonces, aparece como necesario. Y es que existe otro concepto clave en la caracterización de la interculturalidad que es el de “equidad”.

Este concepto justamente expresa que por más que se logre la sanción jurídica de los principios de plurinacionalidad e interculturalidad, siempre serán una construcción en obra: “Nuestro objetivo es la construcción de un Estado plurinacional y soñar en la construcción de la sociedad intercultural con equidad porque también la gente cree que la interculturalidad se da mediante decreto, ahora tenemos nosotros una Constitución, pero no hay nada de interculturalidad” (Sarango M., Entrevista).

La interculturalidad para poder generar un verdadero diálogo implica una horizontalidad: “la interculturalidad es un eje horizontal, la interculturalidad pretende que los compañeros todos podamos reconocer que somos diferentes y en base a esa diferenciación tengo que aprender a respetar al otro su organización, sus autoridades” (Sarango M., Entrevista).

Un quinto elemento que sustenta la interculturalidad es un trabajo hacia adentro de las comunidades indígenas que aparece como necesario para la profundización de su práctica.

Por un lado se trata de un fortalecimiento de la propia identidad para lo cual se deben seguir creando espacios para el debate y la maduración de propuestas propias:

La premisa fundamental de la interculturalidad es el reconocimiento de esa diversidad de pueblos, culturas, de procesos históricos, de identidades distintas en cada uno de los estados nacionales. Desde la tarea de nuestros pueblos a través de sus organizaciones la interculturalidad implica que debemos generar espacios de debate sobre las temáticas, de revisar, recuperar y fortalecer nuestra identidad, tenemos que regresar y estar conscientes de nuestros orígenes porque en ellos están los valores, principios y saberes. Podemos hablar de la interculturalidad en tanto estemos fortalecidos en nuestra propia identidad, de las particularidades diversas, de nuestras propias características; de lo contrario corremos el riesgo de diluirnos en la dispersión o terminar sometidos desde el discurso de la sociedad dominante y el poder. No podemos hablar de interculturalidad solamente desde el discurso o de un simple diálogo de culturas; es importante que desde los pueblos y naciones originarios aportemos hacia el cambio del sistema y de las estructuras. Es decir que la propuesta indígena de la interculturalidad debe ser de alto contenido político (Luis Macas en Chancoso 2007).

En la misma línea, Mario Bustos sostiene que la interculturalidad es “vital” porque “nosotros los pueblos indígenas que reconocemos que somos una sociedad diversa”, y es una noción que esta puesta en práctica por el movimiento indígena a su propio interior:

Es que incluso entre nosotros los pueblos indígenas hay diversos pueblos y diversas naciones también con diferentes concepciones espirituales, culturales, de vida, de conocimiento, de formación, de prácticas de curación, de prácticas de justicia, de ejercicios de autoridades. Pero el cómo entre todas estas prácticas desarrolladas milenariamente te vas nutriendo de lo más sabio, te vas nutriendo de lo que te va a dar perspectiva de vida como pueblos indígenas, como movimiento indígena, como país, como continente, como planeta (2003).

La madurez de este concepto central de interculturalidad ha sido aportada desde el Movimiento Indígena, sobre todo desde el ecuatoriano, como lo dice Walsh: “en Ecuador, ha sido el movimiento indígena el que ha definido la interculturalidad y le ha dado su significación social, política y ética” (Walsh 2007b: 27).

Así podemos afirmar que, teniendo en cuenta todos estos elementos constitutivos, el diálogo es posible desde el principio de interculturalidad.

Este diálogo va a ser siempre político. Pero en su fundamentación va a tener que haber un importantísimo aporte de los “saberes” de ambas racionalidades. Por eso, como lo sostienen Dávalos y Sarango Macas, se trata de un “diálogo de saberes”.

En él lo académico y lo científico van a tener un lugar importante. Aquí cabría la aplicación del concepto de interculturalidad entendida –como lo hace Ramírez Eras- como “interculturalidad científica”⁵⁹.

Un diálogo que implica el complejo encuentro entre las conceptualizaciones, los esquemas sistemáticos, las construcciones epistemológicas que predominan en nuestro mundo académico latinoamericano demasiado occidentalizado –y por eso quizás devaluado en su latinoamericanidad- y el pensamiento indígena, con sus raíces ancestrales, que está construyendo una sistematización propia basada en la reflexión de su propia sabiduría y de su propia práctica política.

Es importante insistir en este aspecto porque actualmente en nuestro medio académico la relación de lo científico con lo social es funcional a la dependencia del orden establecido. Abrir lo científico a lo social significa desacreditarse (Bordieu 1999: 7 y 10). Este diálogo concretaría –sin posibilidad de escapismos- esa apertura, porque se encontrarían un mundo, el del saber académico moderno-occidental, que está ligado a los poderes hegemónicos, con otro mundo que representa lo más hondo de la opresión y de la pobreza económica por un lado, pero inmensas riquezas alternativas por otro.

Aquí la labor de los que trabajamos en el ámbito académico y a la vez tenemos un compromiso con lo indígena puede ser un aporte. Un aporte de alguien que vive entre estos dos mundos, explorando los puntos fecundos de contacto y analizando los puntos de choque. Ambos implican y exigen una apertura de la sistematización hegemónica de nuestro mundo académico y un redescubrimiento de sus contenidos “emancipatorios” que han sufrido un proceso de desvalorización, secundarización e invisibilización –y negación en muchos casos- que es importante tratar de revertir para posibilitar la fecundidad de ese diálogo.

Por eso también, este diálogo implica renunciaciones para la “epistemología oficial”. La aceptación de la noción de interculturalidad implica reconocer que

... todo lo que habíamos hecho en nombre de la razón, de la civilización y la modernidad, no era más que una pura imposición, violencia y dominio. Eramos tan salvajes como cualquier otro pueblo que impone por la fuerza sus ideas, costumbres y religión a otros pueblos. Los pretextos que justificaban y habían legitimado tanta violencia en contra de los pueblos indios se revelaban como argumentaciones de tipo ideológico dentro de una acción estratégica de poder (Dávalos 2002: 96).

⁵⁹ “La interculturalidad científica considera a la interculturalidad como interrelación de saberes de las culturas originarias con los saberes de las culturas universales” (2001: 6). Aclaro que, en principio, no me parece adecuado el uso del término “culturas universales”.

Pero la matriz moderno-occidental no tendría que renunciar a todo su contenido, al contrario, lo valioso, lo emancipatorio de su contenido quedaría depurado y reconocido en su más profunda riqueza (Najmanovich 2010f: 16).

Sí es indispensable reconocer la historicidad de los planteos que entran en juego:

(...) la construcción del conocimiento es un proceso histórico, y por lo tanto atravesado por las contradicciones, los conflictos, las violencias, las esperanzas, los sueños de aquellos que los crearon. Son las respuestas que los hombres se han dado ante las incertidumbres del cosmos y de la vida. Se mezclan con las condiciones históricas en las que nacen, y, por tanto, cumplen determinado rol social.

Esos saberes son una producción humana. Nacen condicionados por su realidad concreta. A su interior se inscriben los temores y las esperanzas, los delirios y los mitos de una sociedad determinada. La construcción de los saberes están inmersos en relaciones de poder y de dominación que les impide ser neutrales con respecto a esa realidad (Dávalos 2002: 89).

Pero como todo diálogo, su contenido no estaría determinado solamente por “lo racional”: “No existe (...) una única regla para jugar todos los juegos y sin embargo el diálogo es posible y podemos jugar este juego de juegos en que la realidad sin ser irracional, desborda la racional” (Najmanovich 2010h: 7).

Así se hace posible la realización de una creación conjunta de teoría que Ramos Pacho compara con la minga: “El proceso de co-teorización puede ser conceptualizado desde las mismas prácticas indígenas, en particular a través de la aplicación de la metáfora de la minga, una actividad colectiva de trabajo orientada hacia el beneficio comunitario o familiar” (En Rappaport-Ramos P. 2005: 50). Hace falta “la construcción de nuevos marcos epistemológicos que incorporen, negocien e ‘interculturalicen’ ambos conocimientos, el indígena y el occidentalizado (y sus bases tanto teóricos como experienciales), considerando siempre fundamentales la colonialidad y la occidentalización a la que han estado sometidos” (Walsh 2002a: 24).

Pero también es importante el aporte indígena hacia un desvelamiento de la supuesta neutralidad del conocimiento científico, al quedar claro que la labor académica une el conocimiento con los procesos políticos, así lo relata Rappaport: “... me dí cuenta que los activistas manejan un cuerpo de datos mucho más extenso que los académicos y que, continuamente, someten su información al análisis colectivo. Sus objetivos, sin embargo, difieren de los nuestros, ya que están dirigidos hacia un análisis que obedece a criterios políticos” (En Rappaport-Ramos P. 2005: 58).

Uno de los procesos que ayuda a este diálogo es la creación de universidades indígenas:

A diferencia de otros procesos similares, la creación de este espacio (la Universidad Intercultural Indígena) es básicamente una tarea política que tiene una pretensión

epistemológica, es decir, dotar de contenidos de validación científica a un conocimiento ancestral. (...) Es un acto político que implica la disputa en el campo de la constitución de los saberes. La producción del conocimiento que es un hecho histórico y social, en el capitalismo se convierte en un acto privado, individual, sometido a reglas específicas de validación. Pero esos conocimientos se articulan dentro de un campo de relaciones de poder. Para los pueblos y nacionalidades indígenas, el conocimiento ancestral del cual eran portadores, no podía constituirse en conocimiento referencial para la sociedad, por cuanto en su producción no se había considerado la posibilidad de la existencia de otro tipo de racionalidad humana. (Dávalos 2002: 96)

Hablando, justamente, de la experiencia de la universidad indígena en Ecuador, sostiene Walsh: “podemos hablar de un accionar epistémico, es decir, de un interculturalizar epistemológico que construye nuevos espacios de razón y verdad (epistemes) y nuevas condiciones de saber que no pueden ser catalogadas estáticamente, y cuyos impactos y efectos están empezando a extenderse más allá de la esfera política” (2002a: 25).

Dada esta realidad, el planteo posible tiene como dos caras: sin renunciar al “diálogo de saberes” entre las dos racionalidades como un horizonte posible y deseable, el Movimiento Indígena tiene que avanzar en la creación de instituciones académicas propias que le posibiliten un espacio independiente y, a la vez, un proceso de fortalecimiento y de reconstrucción de los saberes que posibilite un diálogo más profundo y fecundo (Dávalos 2005: 24 y 32).

3.4. La recuperación de la ética en la democracia desde la justicia y la interculturalidad.

Las notas claves que describirían “verdaderos sistemas democráticos”, tal como plantea el Movimiento Indígena pueden sintetizarse en las palabras de Blanca Chancoso cuando invita a construirlos “... sin miseria, con justicia y equidad para todas y todos” plasmados en “estados que promuevan la justicia política, económica, y reconozcan la diversidad cultural y el derecho a la libre determinación de los pueblos” (2007).

Botero Villegas sostiene que “El movimiento se ve como el símbolo de un proyecto societal que tiene en lo comunitario el factor democrático esencial no sólo para mostrar que es factible, sino también deseable.” (2001: 231).

Justamente es la centralidad de lo comunitario, de lo relacional, lo que hace que sea una democracia relacionada esencialmente con la ética:

Hay que recuperar lo que nosotros llamamos en cambio la ethocracia, que tiene que ver mucho con la ética, por ejemplo aquello que recupera el Subcomandante Marcos de mandar obedeciendo, tiene mucho que ver con la ética, el someterse prácticamente a

una decisión de los que supuestamente nosotros gobernamos a través de la democracia (Sarango M., Entrevista).

Aquí cambia fundamentalmente el criterio de legitimidad de la autoridad:

¿Qué hacían nuestros viejos?: tenían su legitimidad no necesariamente en el voto sino en la ética, entonces, si aquí hubiera gente que tuviera una carrera ética, como un ejemplo a seguir, para poder en base a eso nombrarlos como nuestros representantes entonces eso sería lo mas correcto, pero no, y es más, el Estado nombra autoridades en base a decreto, entonces le nombran al más inepto, a un ladrón, a un tipo que no tiene nada que ver con la sociedad, con tal que sea partidario del gobierno, ¿a dónde está la legitimidad?, pueden tener la legalidad, pero no pueden tener la legitimidad con la ética también tienes al mismo tiempo legitimidad, pero eso se opera aun todavía en nuestras comunidades” (Sarango M., Entrevista).

Es hasta irónico el planteo de ideal de justicia que se hace desde la formalidad del sistema liberal en cuanto al reconocimiento de este derecho para todos. Me decía Juan Pérez: “en las constituciones siempre aparecía que todos somos igual ante la ley, pero ellos hacen una mención de la constitución y así un día tú te encuentras con que eso en la vida real ni existe, incluso hay leyes secundarias que contradicen ese postulado” (Entrevista).

Justamente la justicia es la que legitima la autoridad y produce la armonía. La figura del Inti, el sol andino, está directamente relacionada a la imagen del gobierno, es una figura que remite esencialmente al tema de la justicia: “... el Inti Yaya irrumpe con su luz de justicia en el seno de los ayllus que de manera heroica han resistido a la conquista de los imperialismos de turno” (Chancoso 2007).

La reinstauración de la centralidad de la justicia y su armonización con un concepto resignificado de libertad van a ser elementos centrales de ese diálogo de saberes en el cual el Movimiento Indígena tiene muchísimo que aportar y el pensamiento moderno-liberal muchísimo que modificar y que recuperar.

III

La supremacía de la Democracia Liberal y la emergencia de la Democracia Indígena.

La supremacía que ha ido logrando la democracia liberal está relacionada a su asociación al fenómeno capitalista. Esta relación la ha hecho cada vez más poderosa y, en el mismo proceso, cada vez menos democrática.

Su poder se afirmó en América Latina de la mano de la segunda etapa del proceso neoliberal –ya que la primera estuvo asociada a las dictaduras militares-, pero fue la exacerbación orgiástica y la supremacía dogmática del neoliberalismo, lo que ha posibilitado, en parte, la emergencia de un fenómeno de contestación de características únicas en el mundo en el cual fue y es protagonista eminente el Movimiento Indígena.

Esta emergencia protagónica del Movimiento Indígena ha permitido a la sociedad latinoamericana visualizar otro fenómeno democrático más auténtico y más profundo que es el de la vida y la propuesta política del Movimiento Indígena que se presentan como una valiosa alternativa para el sistema institucional latinoamericano.

Así me lo expresaba Fabricio Vallejos:

Se ve mucha democracia justamente en la cuestión indígena, en el indigenismo, pero básicamente en sus bases, son formas de vida que son de ejemplo o de camino a seguir o sea, esa sería la idea. Pero también vemos muchas contradicciones que en una democracia participativa se ven mucha pobreza, también muchas inequidades. Entonces la idea del ejemplo de la convivencia indígena obviamente es el camino a seguir en el país sí. (Entrevista).

Planteo, en este capítulo, algunos elementos que me parecen claves para entender esta dinámica de la política liberal y su relación con la historia de dominación-explotación en América Latina. Nuevamente, no se pretende hacer un análisis completo de la democracia liberal latinoamericana, sino sobre todo mostrar por qué es objeto de cuestionamiento por parte del Movimiento Indígena y cuáles son los déficits en los que necesita un aporte distinto para ser coherente con su pretendido ser democrático.

1. La articulación de la colonialidad racista de América Latina con los principios de la política liberal.

Más arriba me refería a la aparente contradicción entre el espacio colonial ibérico -al cual se trasladó una mentalidad casi feudal- y el proceso de gestación de la ideología política liberal dominado por los elementos básicos que conformarían la matriz moderno-occidental.

Pero entiendo que hay una relación importante por la que coinciden la conformación de un poder colonial que se basa en el racismo con la mentalidad liberal que surgía en otros lugares de Europa (principalmente Gran Bretaña) y que establecía las bases de su teoría política sobre una división jerárquica de dos tipos de racionalidades en los seres humanos en correlación al esquema clasista que imponía el capitalismo naciente.

Una de las claves para entender esto es lo que Balibar y Ansaldi denominan “racismo de clase”. Para Ansaldi-Funes “el racismo –como cualidad legitimadora pseudocientífica de la matriz de los Estados latinoamericanos en su proceso de consolidación oligárquica- proyecta un discurso (acompañado de unas prácticas) que se hace ‘sentido común’ en las sociedades latinoamericanas y se erige en una de las explicaciones plausibles en momentos de conflictividad y de exclusión sociales” (1994: 193).

Aníbal Quijano explica la conformación racista de la colonialidad ibérica en América Latina en relación con el aparato de dominación castellano-aragonés sobre el mundo moro-judío que plasma entre los siglos XV y XVI (2007: 358). Hasta aquí parecemos estar plenamente dentro de las coordenadas de un mundo mucho más cercano a una conformación medieval que a la matriz moderno-liberal del pensamiento.

Pero el otro elemento que también destaca Quijano es que es la estructuración de esta colonialidad la que hace posible la globalización capitalista. Por un lado, este autor ve en la colonialidad racista la emergencia de un “nuevo sistema de dominación social”. Un sistema amplia y profundamente abarcativo que se configura en base a esta experiencia. Se da una reconstitución “de las relaciones inter-subjetivas de la población de la especie” dada la continua reproducción de esta experiencia colonialista con sus supuestos, con los sentidos que se fueron dando a las relaciones humanas, y con las instituciones de control y de conflicto que implicaban. Esto constituyó una “dimensión fundamental del nuevo patrón de poder” y también del “sistema-mundo que así se configuraba y desarrollaba”.

Pero sostiene que este sistema de dominación social, que es el colonialismo racista, se articula con el “nuevo sistema de explotación social” que surge con el naciente capitalismo:

En estrecha articulación con ese nuevo sistema de dominación social y al paso mismo de su constitución, fue también emergiendo un nuevo sistema de explotación social, o más específicamente, de control del trabajo, de sus recursos, de sus productos: todos los modos históricamente conocidos de control del trabajo o de explotación –esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil independiente, reciprocidad y capital- fueron asociados, articulados, en un único sistema conjunto de producción de mercancías para el mercado mundial. Por el lugar dominante del capital en las tendencias básicas del nuevo sistema, éste tuvo desde la partida, como lo tiene hoy, carácter capitalista.

Y explica así la articulación y la correspondencia mutua entre los dos sistemas:

Tales sistemas de dominación y de explotación social, históricamente inéditos, se requerían recíprocamente. Ninguno de ellos se habría consolidado y reproducido universalmente durante tan largo tiempo, sin el otro. En América, por eso mismo, esto es, dadas la magnitud de la violencia y de la destrucción del mundo previo, las relaciones entre los nuevos sistemas de dominación y de explotación llegaron a ser virtualmente simétricas y la división social del trabajo fue por un buen tiempo una expresión de la clasificación racial de la población (Quijano 2007: 358-359).

Algo parecido constata Tapia resaltando la dimensión política de este fenómeno: “La expropiación de las condiciones y el producto del trabajo generalmente han tenido que ver o se han acompañado con la segregación de la política a lugares y sujetos exclusivos” (2009: 4).

Es así como la colonialidad racista, nacida en América, articula social y geopolíticamente el espacio de carácter global que necesitaba el capitalismo para expandirse y que así se vuelve rápidamente posible y este carácter así implementado termina de constituir al capitalismo. Este carácter global-colonial-racista-clasista se viene reproduciendo progresivamente en sus distintas etapas hasta la actualidad: “... la colonialidad era –es- el rasgo central, inherente, inescapable, del nuevo patrón de poder que fue producido en América. En eso se fundaba y se funda su globalidad.” (Quijano 2007: 360). La colonialidad es fundamento social, geopolítico y económico de esa globalidad hasta nuestros días y el neoliberalismo radicalizó estos rasgos.

Los Estados-Nación latinoamericanos se configuraron así y así se mantienen, esto determinó profundamente a sus democracias.

Así me lo expresaba Humberto Cholango:

Nosotros lo que hemos cuestionado a la democracia es a la construcción de la institucionalidad de los estados, mire los estados son contruidos de manera colonial, de manera hegemónica, con una sola visión, con una sola cultura, primero. Segundo: esos estados son estados que sirven solamente para un pequeño grupo de elites políticas que se han consolidado a través de dictaduras, a través de oligarquías bancaria, industrial, agraria, que están controlando y que no son democráticas y que eliminan toda posibilidad de reconocimiento de la diversidad de los pueblos, de que tengan mayor acceso a democratizar estos espacios institucionales. Nuestras democracias, nuestros estados son todavía coloniales, sinó podemos hablar de casos, por ejemplo, de la institucionalidad de los Estados, en las Fuerzas Armadas por ejemplo, aquí en el Ecuador somos 35 o 40 % de indígenas pero en las Fuerzas Armadas en el sector oficial, de la oficialidad no tenemos ningún general, no tenemos ningún miembro oficial en las Fuerzas Armadas o la Iglesia, por ejemplo, podemos hablar así de las Cortes Constitucionales, Corte Suprema y así podemos ir enumerando. Son para un grupo de privilegiados, y que eso no permite de alguna manera ir despolitizando, ir descolonizando la democracia. (Entrevista).

Estamos, como decía Cholango, en estados coloniales o en estados capitalistas, porque para América Latina es lo mismo.

Es que el capitalismo fue posible gracias a la colonialidad. La acumulación de capital que forjó la Revolución Industrial fue el producto del trabajo explotado principalmente de los indígenas del Abya Yala, aunque después se sumaron una impresionante cantidad de africanos (diez millones dicen). Sobre la base de esta relación surgirá, luego, la configuración ya definitiva del capitalismo y el proceso emblemático de la revolución industrial inglesa:

Fue exclusivamente el control colonial de América y del trabajo gratuito de ‘negros’ y de ‘indios’ produciendo minerales y vegetales preciosos, aquello que permitió a los dominantes entre los colonizadores, no sólo comenzar a tener una posición importante en el mercado mundial, sino sobre todo la concentración de muy ingentes beneficios comerciales, y junto con ellos también concentrar en sus propios países la salarización o mercantización de la fuerza de trabajo social. Todo eso implicó la rápida expansión de la acumulación capitalista en esas regiones, e inclusive permitió aprovechar las innovaciones tecnológicas producidas por los esclavos ‘negros’ de las Antillas, para desarrollar la ‘revolución industrial’ en el Norte de la futura Europa Occidental (Quijano 2007: 360).

El capital del capitalismo es un capital “fundado” en la servidumbre indígena y la esclavitud negra (Íd.: 361). Y “esta arbitraria relación de dominación-explotación fue somatizada, primero, y luego ‘naturalizada’ (...) a través del racismo” (García L. 2001b: 397).

Por eso, este colonialismo racista es un “racismo de clase”, no de “clase obrera” en el sentido marxista, sino de clases explotadas bajo los distintos sistemas –no capitalistas pero funcionales al capitalismo- que existieron en América Latina: encomienda, hacienda, estancia, etc., sistemas que pueden llamarse “capitalistas” en cuanto orientados, funcionales y hegemonizados hacia el fortalecimiento de un gran capital internacional.

Los Estados-Nación latinoamericanos se estructuraron desde este racismo y lo ejercieron en sus prácticas. García Linera ve –para el caso boliviano- “un estado que ha institucionalizado el racismo”⁶⁰.

Pero la capacidad de ensamble entre el planteo colonial-racista que se daba en América y el liberal-clasista que se estaba dando en el surgimiento conjunto del liberalismo político y del liberalismo económico capitalista, tiene un elemento clave en su comprensión de la estructuración política en un esquema dicotómico que se daba –con algunas características distintas- en los dos procesos. Ese esquema explica la articulación no sólo de un sistema de dominación con otro de explotación –como lo dice Quijano-, sino que también explica la relación profunda que tienen los dos planteos en lo político.

⁶⁰ Ve que “como en el siglo XVI, un apellido de ‘alcurnia’, la piel más blanca o cualquier certificado de blanqueamiento cultural que borre las huellas de indianidad cuenta como un plus, como un crédito, como un capital étnico que lubrica las relaciones sociales, otorga ascenso social, agiliza trámites, permite el acceso a los círculos de poder” (2001a).

Los distintos cambios político-sociales de América Latina no alteraron ni la presencia fundamental de estos dos elementos ni su ensamble. La implementación de las distintas etapas del capitalismo significó también distintas etapas de colonialismo y siempre de colonialismo racista.

Ansaldi-Funes, analizando el positivismo racista en América Latina sostiene que “el discurso sobre el orden y el progreso –la expresión compuesta que sintetiza y simboliza la concepción societal de las clases dominantes- se construye en una inequívoca clave racial. En el fondo, no es una novedad: ha sido desde el momento mismo de la conquista y la colonización del continente por los europeos” (1994: 227).

2. De dos tipos de seres humanos a la negación de la humanidad de los trabajadores en la conformación de la política liberal según Locke.

Como un ejemplo para el análisis del liberalismo político que es base de “nuestra” democracia liberal tomo principalmente el pensamiento de Locke “alguien que (...) se halla casi en el origen mismo de la tradición liberal” (Macpherson 1970: 169).

Me parece particularmente interesante aproximarnos a este aspecto de la teoría política liberal desde este personaje porque llamativamente se liga su figura con un supuesto carácter democrático lo cual puede ser útil para entender la coherencia de importantes rasgos de la democracia “realmente existente” en América Latina con los planteos de aquellos que son invocados como sus inspiradores remotos.

Gallardo llama la atención sobre este supuesto presente en el mundo académico latinoamericano: “Los estereotipos que impiden a la academia latinoamericana acercarse críticamente al pensamiento político básico de Locke se ven asimismo reforzados por el prestigio ideológico ‘democrático’ que éste posee en el hemisferio” y seguidamente relaciona esto con la imbricación del pensamiento lockeano con las bases ideológicas de la democracia estadounidense: “Este imaginario sobre Locke coincide con la sensibilidad con que la sociedad estadounidense desea mirarse y entenderse a sí misma y tiende a formar parte de su religiosidad civil” (2005a: 195).

Este esquema dicotómico y en similitud al racista, es destacado ya por Tawney, quien había planteado que era un “supuesto decisivo del siglo XVII la idea de que la clase trabajadora era una raza aparte” (Macpherson 1970: 170) tratada de forma parecida al “comportamiento de

los colonos blancos menos respetables hacia la fuerza de trabajo negra” (Tawney, R. en Íb. 1970: 196).

El gran concepto articulador del pensamiento político liberal, desde Locke, es la propiedad. Gallardo apunta, sobre el concepto de propiedad en Locke, que es un concepto utilizado más ampliamente en él de lo que se lo utiliza hoy en día: “En la propuesta de filosofía social de Locke el tema de la propiedad no es sólo económico, sino antropológico, cultural y político” (2005a: 199).

Locke operó como justificador del liberalismo político dándole un seudofundamento ético a su clasismo racista: “justificó (...) como naturales, una diferencia de clases en derechos y en racionalidad, y al hacerlo proporcionó una base moral positiva a la sociedad capitalista” (Macpherson 1970: 191). En esta “justificación” utiliza un artificio tramposo con una metodología que se irá haciendo clásica en la política liberal: “nos entrega, al final, un corolario simplemente opuesto al que nos dejaba entrever al emprender la marcha” (Rinesi 2009: 34).

Hay dos supuestos claves en Locke: “se trata, en primer lugar, de que mientras la clase trabajadora es una parte necesaria de la nación, sus miembros, en realidad, no son miembros con pleno derecho del cuerpo político y no tienen título ninguno para ello; y, en segundo lugar, que los miembros de la clase trabajadora no viven ni pueden vivir una vida plenamente racional” (Macpherson 1970: 191).

Esta incapacidad de una vida plenamente racional de la clase trabajadora se basaba en que era “... incapaz de gobernar su vida de acuerdo con la ley natural o de la razón”.

Esto porque

(...) la esencia del comportamiento racional es la apropiación industriosa. Pero esa creencia experimenta un cambio en el curso del capítulo sobre la propiedad. Pasa de apropiación industriosa de la modesta cantidad de tierra que un hombre puede utilizar para producir lo necesario para él y para su familia a la apropiación de cantidades superiores a las utilizables con esta finalidad. Y cuando esta acumulación ilimitada se convierte en racional, la racionalidad plena solamente es posible para quienes pueden acumular así” (Íb.: 199-200).

O sea, la racionalidad plena es una posibilidad solo para los ricos.

Para MacPherson, Locke introduce en la naturaleza humana original “una inclinación racional a la acumulación ilimitada” y plantea hipotéticamente un sinsentido histórico: la de “un estado dinerario y comercial de naturaleza” basándose en el supuesto de aquel tipo de comportamiento racional acumulativo es el que da plenitud a esa racionalidad permitiendo la separación de trabajo y apropiación cuya unidad sostiene al comenzar su obra (1970: 202).

El hombre trabajador era, para el pensamiento burgués, solamente una mercancía:

Las personas son (...) la mercancía principal, la más fundamental y valiosa, de la que pueden obtenerse manufacturas de todas clases, navegación, riquezas, conquistas y un imperio sólido. Dado que este capital material es de por sí de baja calidad y costo, se pone en manos de la autoridad suprema, a cuya prudencia y buen criterio se encomienda mejorarlo, administrarlo y modelarlo para mayor o menor beneficio⁶¹.

El fundamento de que los pobres no eran plenamente racionales estaba justamente en que eran pobres, no tenían propiedad: “en la concepción de Locke había una diferencia de clase en racionalidad ya en el estado de naturaleza. Quienes habían quedado sin propiedad después de la apropiación privada de toda la tierra no podían considerarse plenamente racionales. Carecían de posibilidades para ello.” (Macpherson 1970: 204)

Con este artificio, que consiste en dar carácter de filosofía política al “sentido común” de la burguesía propietaria, Locke logra “conciliar” la postulación teórica de la igualdad con la justificación de la desigualdad:

El supuesto de que los hombres, por naturaleza, son igualmente capaces de gobernarse por sí mismos no era una estupidez. Permitía que Locke reconciliara, con buena conciencia, las grandes desigualdades de la sociedad observadas con la igualdad de derecho natural postulada. Si los hombres son por naturaleza igualmente racionales, en el sentido de que son igualmente capaces de cuidar de sí mismos, quienes han fracasado permanentemente en la consecución de propiedades pueden tenerse por los únicos culpables de ello. (Íb.: 209).

En esto, digamos que fue vocero calificado de su clase burguesa: “Reflejó con bastante exactitud la ambivalencia de una sociedad burguesa en surgimiento que exigía una igualdad formal pero necesitaba una desigualdad de derecho substancial.” (Íb.: 211). Podemos ver aquí un ejemplo claro de la pérdida de los contenidos emancipatorios del pensamiento liberal bajo el sentido común capitalista. Para MacPherson este “concepto de racionalidad diferenciada” que presenta Locke es, entonces, un “concepto burgués”, que “se adquiría socialmente en virtud de posiciones económicas diferentes”, pero al ser adquirido en el estado de naturaleza era “inherente a la sociedad civil”. Pero aclara con mucho tino que había sí una diferencia, pero no racional sino de disposición: “La diferencia era de hecho una diferencia en su capacidad o disposición a regir su vida según el código moral burgués” (1970: 210).

El otro tema importante, sobre todo para evaluar nuestra democracia y la coherencia de ella con el planteo lockiano es el concepto de sociedad civil o de pueblo en Locke:

La cuestión de a quiénes consideraba Locke miembros de la sociedad civil parece admitir solamente una respuesta. Todos, tuvieran o no propiedad en el sentido corriente,

⁶¹ William Petyt en Macpherson 1970: 197.

quedaban incluidos por tener un interés en conservar su vida y su libertad. Al mismo tiempo, solamente quienes tenían ‘hacienda’ podían ser miembros de pleno derecho por dos razones: solamente ellos tenían un interés pleno en la conservación de la propiedad, y solamente ellos eran plenamente capaces de aquella vida racional –la sumisión voluntaria a la ley de la razón- que es la base necesaria de la participación plena en la sociedad civil. La clase trabajadora, al carecer de hacienda, queda sometida a la sociedad civil pero no es miembro pleno de ella. (Íb.: 212).

Esta ambigüedad en la pertenencia a la sociedad civil o pueblo le permitía: “considerar a todos los hombres como miembros al objeto de ser gobernados y solamente a los hombres con hacienda como miembros al objeto de gobernar” (Íb.).

El Estado moderno es imaginado por Locke desde la lógica burguesa que representaba, la lógica empresaria, lo cual implicaba:

(...) considerar el estado como una sociedad anónima de propietarios cuya decisión mayoritaria era vinculante no solamente para ellos, sino también para sus empleados. La clase trabajadora, cuyo único activo es su capacidad para trabajar, no podía participar en las operaciones de la compañía al mismo nivel que los propietarios. A pesar de todo, la clase trabajadora era tan necesaria para las operaciones de la sociedad que había de ser considerada parte integrante orgánicamente de ella. Pues la finalidad de la compañía no es solamente conservar las propiedades que posee, sino también conservar el derecho y las condiciones que han de permitirle ampliarlas y una de estas condiciones es una fuerza de trabajo efectivamente sometida a su jurisdicción. Acaso la analogía más estricta al estado de Locke es la compañía anónima de comerciantes que actúan o se establecen en tierras lejanas, cuya carta fundacional les da o les permite asumir la jurisdicción sobre los nativos o sobre la fuerza de trabajo allí transplantada que el carácter del comercio exige. (Íb.: 215).

Este Estado nace entonces en simbiosis con la propiedad capitalista: “Propiedad y Gobierno son, hasta cierto punto, conceptos simbióticos: la propiedad requiere ser garantizada por un orden político y el orden político se instituye para proteger la propiedad” (Morresi 2000: 385).

Así nace el constitucionalismo liberal todavía vigente en sus coordenadas claves en nuestra estructura jurídica, y es que: “el constitucionalismo de Locke (...) es: una defensa de los derechos de propiedad en expansión más que de los derechos del individuo frente al estado” (Macpherson 1970: 219). Este punto ayuda a entender por qué la universalización de los derechos de los individuos sigue presentando un carácter infinitamente más formal que real. Presenta, claro, una defensa de los derechos individuales, pero hasta los científicos sociales latinoamericanos se “olvidan” de aclarar que es de los derechos individuales de los ricos: “afirma una individualidad que sólo puede realizarse plenamente acumulando propiedades, y que, por tanto, sólo puede ser realizada por unos pocos, y únicamente a costa de la individualidad de los demás” (Macpherson 1970: 218), o sea derechos que atentan contra los derechos individuales de los pobres. La famosa “no interferencia” hobbesiana en su concepto

negativo de la libertad como derecho fundamental, es, casi fundamentalmente, la capacidad de los ricos de interferir alegremente ante los derechos de los pobres. No olvidemos que entre los “derechos” que los ricos confiarían al Estado en la concepción lockeana están los de cortar las orejas de los que traten de escapar de la sujeción a un patrón burgués como ellos, los de obligar a trabajar a los chicos pobres de tres a catorce años y los de meter presos a los que cometan el “delito” de pedir limosna (Varnagy 1999: 69; Gallardo 2005a), la de imponer disciplina y trabajos forzados como respuesta a la degradación moral de la que ellos mismos son responsables (Morresi 2009: 232). Tal es la base “moral” y jurídica de nuestras democracias. Da “una base moral” al “estado de clase a partir de los postulados de los derechos naturales individuales”, formulando “en términos universales (no de clase) unos derechos y obligaciones que tenían necesariamente un contenido de clase” (Macpherson 1970: 214).

Y un elemento más: es el mismo Locke el que se encarga de relacionar este esquema clasista que defiende con la base ideológica de la brutal colonialidad que ejerció el Estado inglés y su burguesía sobre los indígenas latinoamericanos. Aquí expresa claramente el contenido de lo que considera “recta razón” —el cual es solamente el obrar de su clase— que justifica el genocidio y el saqueo totalmente impune por la “renuncia” a ella que han hecho las culturas indígenas, lo cual significa que han “perdido su humanidad”, que entran en “estado de guerra” y son pasibles y merecedores de ser cazados, invadidos y despojados con toda la fuerza del derecho —derecho burgués e imperialista— (Boeri 2009: 122). Es que:

(...) los europeos tienen derecho a instalarse, cultivar y adquirir derechos sobre la tierra en los ‘lugares vacantes de América’ sin el consentimiento de los pueblos, nativos que no tienen ‘razones para protestar o suponerse injuriados por la conquista de este hombre’. Si los nativos resisten, violan la ley natural y ‘pueden ser destruidos como un león, un tigre o cualquier otra bestia salvaje’. El argumento, desplegado en el capítulo sobre la conquista, sirve para justificar la colonización inglesa en América: para expropiar a los pueblos originales de sus tierras sobre la base de que no tienen derecho a ella porque no la cultivan (...) y para ‘destruirlos’ por medio de la guerra si resisten, porque la resistencia prueba que son ‘salvajes’. Ésta es una de las cuestiones más problemáticas de ese tiempo y, como Locke repite a lo largo del capítulo, su teoría de la apropiación sin consentimiento la resuelve. (James Tully en Rinesi 2009: 33-34).

Locke no era, posiblemente, un fanático brutal o un idiota puesto a hacer filosofía, más bien era un representante de su clase social y de sus intereses y criterios. Lo que quizás tiene algo de idiota, y, aplicado, de fanatismo brutal, es querer seguir fundamentando en América Latina una supuesta democracia de igualdad y libertad para todas las personas en este tipo de personajes. Claro que en algunos personajes que la aplican y que no parecen tan idiotas, más

bien podría pensarse en complicidades bien subvencionadas por los más poderosos económicamente.

Para Locke entonces, el individuo, que es un ser apropiador por excelencia y sin límites para ello (los límites que presenta en algún momento son más bien un artificio), no tiene ningún vínculo solidario con nadie. Pero los individuos que han logrado (por cualquier medio, aunque él sostenga con falsedad que es por el trabajo) la apropiación, o sea los propietarios son los que forman el “pueblo” con todos sus derechos. Esta es la construcción democrática del padre del liberalismo político que sus hijos siguen todavía en lo esencial.

Por eso puede decirse que, anticipándose a Clinton, la “democracia” de la que Locke puede ser fundamento es “la democracia de mercado”. Eso sí puede afirmarse con coherencia.

La construcción pretendidamente democrática que se desarrolló en América Latina con las transiciones posteriores a las dictaduras es descrita así por Vilas:

(...) lo que se desarrolló en la mayoría de los países de la región desde la década de los 80 es un conjunto de regímenes políticos que subordinan los procedimientos y las instituciones de la democracia representativa a los objetivos y las metas del llamado consenso de Washington. El entonces presidente Bill Clinton las denominó democracias de mercado: sistemas políticos representativos cuyo principio legitimador es el avance del capitalismo en clave neoliberal (2005: 90).

Quintana Taborga dice que “la ‘democracia de mercado’ que combina el sistema de partidos de la democracia liberal con la economía de mercado, convirtió la gestión pública en un negocio privado” (2005: 15). Esto es coherente con el sentido empresario del Estado que tiene Locke.

La democracia reducida al voto y que tiene como base un engaño a las bases, no merece ese nombre, así me lo expresaba Blanca Chancoso:

Ahí nosotros comenzamos a escuchar de esta llamada ‘democracia’, y después que ya cayera un presidente todos comenzaron a decir que los indígenas estamos siendo revoltosos, subversivos y que atentamos contra la democracia. Pero ¿qué era la democracia?: para la cultura no indígena vemos que la democracia es solo ir a dar el voto. Entonces, como usted dio el voto le consideran como la autoridad democrática porque fue elegido democráticamente, y eso ¿qué quiere decir?: que una autoridad que lo eligió en las urnas. Pero después de ser elegido en las urnas nosotros vemos que no actúa con ese respeto de cómo fue electo sino que después de haber sido elegido se olvida de los que votaron, se olvida de lo que ofreció por lo cual la gente confió y hace otras cosas. Entonces, ahí decimos nosotros: ¿y esto es democracia o eso cómo se llama? (Entrevista).

La dupla utilización-engaño aparece también en lo que me decía Andrés Andrango: “uno de los grandes problemas ha sido de que siempre nos han utilizado a nosotros los pueblos indígenas y lastimosamente siempre seguimos cayendo en la misma trampa, siempre hay

engaño de los cambios, de las propuestas, pero cuando ya se llega a la realidad no hay tales cambios” (Entrevista).

3. Derechos individuales liberales y la comunidad como sujeto de derecho.

La absolutización liberal de los derechos individuales, al realizarse bajo el predominio de la estructura capitalista, devino en una estratificación del reconocimiento de estos derechos hasta casi anular –o hacerlo en muchos casos- los de las mayorías más pobres. El planteo de la teoría política liberal –en coherencia con sus padres fundadores- siempre presentó la ambigüedad de expresar planteos de una supuesta igualdad de derechos universales, pero siempre pensó y –sobre todo- practicó una desuniversalización de estos derechos.

En este proceso de desuniversalización ha sido clave la absolutización individual del derecho a la propiedad ilimitada. El sistema político liberal tiene este concepto como núcleo fundamental: la gran propiedad privada –desprovista de sentido social- y su protección estatal⁶², y en donde, además de que el “derecho oficial” obedece a la lógica del “consenso liberal” que excluye de sus prioridades a los pobres y entre ellos a los indígenas⁶³, muchos derechos plasmados en ese “derecho oficial” sufren la presión y la anulación de “múltiples legisladores fácticos que, gracias a su poder económico, acaban transformando lo fáctico en norma, disputándole al Estado el monopolio de la violencia y el derecho” (Santos 2004: 17).

Es un derecho que, desde la matriz moderno-liberal y con el avance de su racionalidad, se desliga de la ética. Así la ley, en lugar de ser reflejo de una vida basada en valores, termina vaciada de éstos. La racionalización formal del derecho posibilita este vaciamiento que es armónico con la visión capitalista de la economía y del poder político. Y Weber ve como inconciliable este derecho formal con una racionalización material que está implicada en un planteo de “un derecho social basado en patéticos postulados éticos (tales como la ‘justicia’,

⁶² “... el terreno preferido de los liberales (...) es el de la propiedad privada. ... Sucede que el derecho de propiedad no consiste en la relación que media entre un individuo y un objeto sino que implica necesariamente el reconocimiento de esa relación por parte de los otros (...) es básicamente un derecho de exclusión: los demás admiten que el objeto es mío y por eso cuento con el amparo de la ley y de la autoridad pública para que, dentro de los límites que estipulen, nadie vulnere mi capacidad de disponer de él.” (Nun 2004: 2-3).

⁶³ “... el consenso liberal incluye (...) el de la primacía del derecho y de los tribunales”, da “absoluta prioridad a la propiedad privada, a las relaciones mercantiles y a un sector privado cuya funcionalidad depende de transacciones seguras y previsibles protegidas contra los riesgos de incumplimiento unilaterales. (...) Es ésta una de las principales dimensiones de la actual judicialización de la política.” (Santos 2004: 25).

la ‘dignidad humana)’ (En Habermas 1987: 346). Así el derecho pasó a tener una clara “funcionalidad sistémica” con respecto al capitalismo⁶⁴.

De hecho los derechos individuales se desuniversalizaron. Esto afectó profundamente el sentido de la democracia practicada que, centralizada en esta visión, fue, generalmente, un instrumento de la vitalidad de este esquema político-social. Esto puede verse en el hecho de “la despoltización, apatía y desencanto de esta generación y de su antecesora (que) revelan que en nuestros países la democracia no ha sido capaz de producir los bienes públicos que la sociedad esperaba” (Borón 2005c: 1).

La estructuración de los Estados-Nación se realizó “bajo los parámetros de la modernidad” y esto incluyó una clara restricción de la ciudadanía: los indígenas “serían excluidos de hecho y derecho de los sistemas de representación” ya que “los indios, para el poder, estaban fuera de la política, fuera del Estado, fuera de la república, fuera del presente y de la historia” y “el orden que se construye los excluye de facto y de juris”. Así “las primeras constituciones de las repúblicas que se conformaron en América (...) hablan del ciudadano pero en la acepción burguesa de los derechos políticos” (Dávalos 2005: 25) y plantean “un sistema de ciudadanía inconcluso y mutilado”⁶⁵.

Este esquema afectó especialmente a las comunidades indígenas, ya que este tipo de “concepto de ciudadanía (que) sólo tiene sentido si hay quienes están excluidos” ha tenido como base la racialización del poder (Zibecchi 2003: 2). Por eso Porras Velasco ubica en este concepto “contenidos excluyentes y homogeneizadores” y expresa cómo se transformó “en un proyecto civilizador tendiente a la eliminación y la asimilación completa de la diferencia étnica, dando como resultado el establecimiento de relaciones de desigualdad” (2005: 176).

Pero es ésta “exclusión de facto de la ciudadanía” lo que ha inducido a las comunidades indígenas y a los movimientos sociales populares “a buscar construir otro mundo desde el lugar que ocupan, sin perder sus rasgos particulares”. En esto ve Zibecchi la causa por la cual “la dinámica actual de los movimientos se vaya inclinando a superar el concepto de

⁶⁴ Habermas analiza esto en la evolución del derecho dentro de la teoría de la racionalización de Weber quedando aquel “desconectado de la esfera de valor” y siendo una “materialización institucional de la racionalidad cognitivo-instrumental” y, por tanto “susceptible de una racionalización formal”. Esta forma del derecho tiene la “virtud” de “satisfacer los imperativos funcionales de un tráfico económico regulado a través de los mercados” (1987: 316-337).

⁶⁵ Fundamentado en “ficciones ideológicas y legales que proclamaban igualdad universal de membresía y participación en la comunidad política nacional y en la economía de mercado”, pero que en realidad se trataba de “un orden social jerarquizado, en el que las clases privilegiadas y grupos étnico-raciales dominantes pueden ejercer un derecho discriminado y selectivo de ciudadanía, sobre grupos económicos, sociales, políticos y étnicos subordinados, que son sistemáticamente privados o mutilados en sus derechos básicos individuales y colectivos.” (Varese 2005b: 3).

ciudadanía, que fue de utilidad durante dos siglos a quienes necesitaron contener y dividir a las clases peligrosas” (2003: 2)⁶⁶.

Es que fue utilizada una noción de ciudadanía “como abstracción filosófica-jurídica que iguala a los individuos descontextualizándolos” y que tiene en “lo pre-moderno” a su “principal rival” y su “límite externo”. Así lo tradicional, lo irracional se concretó en el indio y su forma de vida, por lo que la ciudadanía se convierte en un proyecto civilizador (Porrás V. 2005: 183).

Para este derecho burgués “los indios simplemente no existen”, es que “el proyecto de la razón los había invisibilizado” con “una estrategia de invisibilización que de tan cotidiana parece normal”, por eso Dávalos ve como una “ironía de la historia (...) que los indígenas chiapanecos han tenido que cubrirse el rostro con pasamontañas para que el mundo pueda visibilizarlos” (2005: 26-28).

Este mismo concepto de ciudadanía fue revitalizado en la ola neoliberal, justamente para excluir actores colectivos caracterizados por demandas emancipadoras que más bien se habían manifestado a través del concepto de “pueblo”. Carlos Vilas describe esto diciendo que “las interpelaciones políticas diluyeron las referencias sociales colectivas tradicionales –la clase, las relaciones laborales, la tierra, la pertenencia nacional-...” y que la política pasaba por “una ciudadanía de referente individual: una sumatoria demográfica homogeneizada por el ejercicio periódico electoral, entre ofertas de administración de un orden de cosas respecto del cual se afirmaba que no hay alternativas” (2005: 90).

Es que esta restricción de la ciudadanía tiene otra faceta para todas las mayorías pobres, una acción deliberada para que no puedan organizarse autónomamente y canalizar sus reclamos desde una autenticidad fuertemente controlada por sus bases. Hablando del caso argentino, pero con aplicabilidad a todo el ámbito latinoamericano, decía Iazzetta que encontraba “una estabilidad inédita de su régimen democrático” pero que “este logro aún convive con un marcado déficit de ciudadanía que pone en entredicho la autonomía de una amplia franja de sus habitantes”. Esto está dado porque “las posibilidades de deliberación y auto-organización de los ciudadanos en democracia descansan en la disponibilidad de recursos y capacidades

⁶⁶ De hecho, “fue el formato del individualismo naciente el que sustentó la figura del ciudadano como requisito de la forma republicana que la burguesía habrá de dar al Estado en América Latina” y “en los marcos constitucionales que se establecieron al inicio de las repúblicas latinoamericanas, la figura del ciudadano no contemplaba la diferencia y excluía de manera explícita a los indios de todo el sistema de representación, de todo el entramado institucional del Estado”, es que “para ser ciudadano es necesario ser blanco-mestizo, es necesario tener rentas, es necesario saber leer y escribir” (Dávalos 2005: 25).

que no puede darse por descontada en sociedades en las que la periódica celebración de comicios coexiste con fuertes asimetrías locales” (2008a: 1).

La pregunta sería: ¿hay que “superar” –como sostiene Zibecchi- el concepto de ciudadanía en una democracia pensaba como autogobierno popular o hay que resignificarla?

De hecho, uno solo de los dirigentes que entrevisté usó el concepto de ciudadanía y lo hizo en una línea positiva tratándolo de acercar al concepto de democracia participativa y de la organización popular. Esto me da una idea de dos elementos claves: la ciudadanía no aparece como una reivindicación popular clara porque nunca fue algo sentido en América Latina como popular; y lo segundo, solamente vale la pena seguir utilizando el concepto si es en esa línea: unido a los dos conceptos de democracia participativa y organización popular que son capaces de aportar profundamente a la resignificación popular de la ciudadanía.

Albó-Barrios Suvelza dan algunas claves de resignificación del concepto. Les parece que el concepto de ciudadanía “prevalente” es “insuficiente para incorporar los derechos específicos de los pueblos indígenas en un Estado realmente pluri e intercultural” y que además sigue siendo un “elemento monocultural”. Plantea “una segunda generación de derechos llamados colectivos” y entiende que este nivel de derechos es complementario con el de los individuales. Proponen así un “concepto de ciudadanía ampliada” –siguen aquí a Bello- que contenga “nuevas formas de representación plurales y diversas”. Y sostienen que “podemos también hablar de una complementaria ‘ciudadanía grupal’ de cada pueblo originario que es parte constituyente del mismo Estado y sujeto de derechos colectivos que es parte constituyente del mismo Estado y sujeto de derechos colectivos que resaltan más el principio del pluralismo” (2006: 80-83).

Tomando estos dos elementos –y sin pretender agotar el tema- veo aquí dos elementos que harían a una ampliación, en calidad y cantidad, de la ciudadanía desde el planteo del Movimiento Indígena, pero también aplicable a otros ámbitos.

El primero, en la línea del planteo de Albó-Barrios Suvelza, es trabajar en el establecimiento de la “ciudadanía colectiva” para los pueblos y nacionalidades indígenas –y aquí también pueden entrar otros sectores populares- que termine con esa referencia hoy ineludible de la ciudadanía a lo individual. En el “uno a uno”, el poderoso siempre se va a imponer al pobre. Hay que crear espacios colectivos que sean sujeto de derechos efectivizados que puedan “equilibrar” la sociedad haciéndola más democrática.

Lo segundo, y aquí en la línea de Iazzetta, que el estado debe destinar recursos y priorizar el fortalecimiento de la organización popular autónoma, y aquí, en forma clave destinar recursos y esfuerzos al fortalecimiento de la organización indígena en sus distintos niveles

(comunitarios, a nivel de pueblos y nacionalidades, confederaciones y organizaciones transestatales). Esto hará posible lo primero: que organizados puedan llegar a ser sujetos de derechos colectivos.

Iazzetta sostiene también, que se requiere que el Estado oriente la redistribución del ingreso prioritariamente hacia la gestación de “capacidades colectivas”: “... los recursos que el estado obtiene por vía fiscal son indispensables para generar capacidades colectivas, más aún cuando se trata de sociedades que padecen desigualdades extremas” (2008a: 8).

Estos dos elementos aparecen como claves para que sea rescatable el concepto de ciudadanía de la única manera en que puede serlo: resignificándolo y ampliándolo, ayudando a que sea realmente –en cantidad y calidad- universal y que su referencia a la igualdad no sea un chiste de mal gusto sino una bandera popular.

En los últimos tiempos se han venido dando “las reformas constitucionales en algunos países latinoamericanos al tenor del Convenio 169 de la OIT” y “en esas nuevas experiencias políticas, el movimiento indígena ha enriquecido el debate político, ha incorporado nuevos temas, ha posicionado la necesidad de que la democracia reconozca la diferencia y la necesidad, desde la identidad, de construir la participación social” (Dávalos 2005: 20).

Un tema que está presente entre las reivindicaciones indígenas en casi todos los lugares es la armonización de la comprensión indígena como comunidad que quiere extenderse a lo jurídico y el derecho liberal que entiende solamente al individuo como sujeto de derecho. Villoro deja claro que “los pueblos indígenas tienen derechos que deben ser reconocidos, no promulgados” (2007: 2) y entiende que “la petición (...) de reconocimiento de la comunidad como entidad de derecho público es indispensable para los reclamos de los pueblos indios” (2007: 6-7)⁶⁷.

Esteva también plantea la necesidad de “reformular todas las instituciones que operan en áreas indias” y que esto “es una oportunidad para que los pueblos indios digan qué tipo de instituciones quieren: distintas en distintos pueblos indios” (En Bartra et al. 1998).

Una experiencia interesante de intento de armonización de este pensamiento comunitario con el derecho liberal fueron los acuerdos de San Andrés –en el diálogo tras los sucesos de Chiapas-, en ellos: “Las diferentes tradiciones y culturas presentes en estas tierras se conjugaron con los mejores principios de la modernidad para proponer un camino, inédito en

⁶⁷ Lo mismo entiende Esteva poniendo como ejemplo el caso de Oaxaca. Ubica el tema como “cuestión central” entendiéndolo que esto implicaba, en México, “considerar a la comunidad como cimiento de la estructura constitucional del país”. Esto que, para él, “no se consiguió en la negociación de San Andrés”, sin embargo lo

el mundo, de construcción colectiva sin exclusiones y sin guerra” (A. Bartra en Bartra et al. 1998)⁶⁸. Pero las trabas que surgieron luego de San Andrés son una muestra de las dificultades para ese diálogo entre las dos lógicas.

Los planteos indígenas van a generar “una rica discusión sobre la pluralidad jurídica, el derecho consuetudinario, el derecho indígena, los derechos colectivos como parte de los derechos de la tercera generación”, pero también implica claramente “una reformulación del mismo Estado”, de un “Estado-Nación (que) ha fracasado en su intento de constituir sociedades homogéneas” (Dávalos 2005: 29).

El tema del pluralismo jurídico es considerado por Albó-Barríos Suvelza como tema clave para poder hablar de autonomía:

El aspecto fundamental que permite hablar de cierta forma de autonomía indígena incluso con capacidad legislativa es la existencia de un derecho indígena o comunitario, de raíces ancestrales, al que diversos documentos legales ya reconocen bajo nombres más genéricos, como ‘usos y costumbres’, ‘normas tradicionales’ o ‘derecho consuetudinario’. Se trata de normas y criterios no escritos pero utilizados regularmente por cada pueblo como fruto de su larga experiencia colectiva en la toma de decisiones y la resolución de sus conflictos de convivencia. (...) en el caso propiamente indígena (...) la persistencia de normas no escritas es más notoria, fundamental y a la vez ignorada por el Estado.

Este derecho indígena es una expresión privilegiada del pluralismo jurídico (...) Hay tantos derechos indígenas como pueblos y culturas diferenciadas, aunque muestran también significativas convergencias en sus formas de resolución y hay además un permanente intercambio o sincretismo entre estas normas propias y las que se inspiran en el derecho positivo en que estos pueblos también están inmersos. Tiene ya mucho de derecho intercultural.

Otra característica es que abarca y cruza muchos ámbitos de la convivencia humana, sin hacer esas tipificaciones y distinciones que hace el derecho positivo entre los códigos familiar, penal, civil, comercial, etc. Además de la administración de justicia en el ámbito penal (justicia comunitaria en sentido estricto), cubre también la problemática de la familia en referencia a conflictos conyugales o herencias, su propia normativa agraria sobre el acceso a la tierra u otros recursos, mecanismos para nombrar autoridades, etc.. En todo ello puede entrar además el mundo de creencias, por ejemplo, para detectar el culpable, para corregir males debidos a hechizos o para aplacar desgracias particulares o comunales derivadas de no cumplir alguna obligación social o ritual.

entiende como “una lucha totalmente vigente” y que “existe: en Tlaxcala la comunidad es el piso de la constitución y de la organización”. (En Bartra et al. 1998).

⁶⁸ Representaron un “reconocimiento explícito (...) de que hay una serie de actores que no están representados en el sistema de partidos establecido y que no tienen acceso a la política parlamentaria”, ya que el mismo Congreso estaba promoviendo este tipo de diálogo por mandato para lograr una ley que surgiera del acuerdo. Luis Hernández Navarro considera que los mismos legisladores al votar la ley Cocopa están actuando como ayudantes de otras personas que son las que solucionan el conflicto porque el marco constitucional no da para hacerlo (En Bartra et al 1998).

Los autores proponen “por su carácter complementario” que la relación entre los dos derechos no tiene que ser de subordinación, pero tampoco de plena autonomía “sino de coordinación” y ven un elemento que insinúa esto en la Constitución Colombiana. Coordinar significaría que no se puede pensar en “dos mecanismos paralelos que nunca llegan a tocarse”. Sostienen que con el reconocimiento de varias constituciones del derecho indígena “se ha dado el paso inicial para que se los reconozca más bien como dos caminos articulados”. El Estado cumple un papel: “El aparato estatal da una cobertura legal por la que, siquiera bajo ciertas circunstancias, ‘reconoce’ (no ‘otorga’) también la validez de los ‘usos y costumbres’ sin sentir, por otra parte, la necesidad de detallarlos, fijarlos ni seleccionarlos uno a uno (...) dentro de un minucioso código escrito” y consideran que “es éste un buen avance hacia la genuina interculturalidad legal y jurídica” (2006: 69-70).

La implementación concreta del pluralismo jurídico traería consecuencias para la implementación de la interculturalidad en los otros aspectos de la convivencia social.

4. La globalización neoliberal y el Movimiento Indígena.

4.1. La exacerbación del neoliberalismo globalizador.

Ya no conocemos quién es nuestro adversario, está con un escudo que no lo podemos ver, pero sí sentimos esta desnutrición; ... si sentimos el cambio drástico de todo el ambiente, del clima, del deterioro de los recursos naturales, si sentimos la opresión y es demasiado dura la que estamos viviendo nuestros pueblos indígenas ahora, esa es nuestra realidad
Julián Pucha

Hablando de los movimientos sociales latinoamericanos Zibecchi sostiene que “comienzan a construir un mundo nuevo en las brechas que han abierto en el modelo de dominación (...) que provocó la oleada neoliberal (...) que trastocó las formas de vida de los sectores populares al disolver y descomponer las formas de producción y reproducción, territoriales y simbólicas, que configuraban su entorno y su vida cotidiana” (2003: 1).

Tapia también recuerda que: “El neoliberalismo produjo un sentido común que contenía una fuerte propensión al pesimismo en casi todo lo que se refiere a iniciativas colectivas y en particular a procesos de construcción de estados nación y democracia. El despliegue ideológico de los ochenta y noventa inducía a pensar que nada fuera de ese horizonte era posible, deseable, factible.” (2007b: 103).

Pucha me relataba de una manera muy interesante como es percibida la realidad de la globalización desde el Movimiento Indígena:

Ahora, ¿cómo le miramos actualmente esa realidad? Mire, todos dicen que estamos en un sistema de política y de una política neoliberal nocierto, y a todo esto le llaman como la globalización.

Nosotros no estamos exentos de globalización: nuestros pueblos, a pesar de los instrumentos rudimentarios, de los mecanismos rudimentarios que había, ya eran globalizados: así traían la sal, traían los mariscos, se intercambiaban textiles, materias primas, de diferente tipo, se cambiaban entre pueblos y ahí eramos globalizados. ¡Que no vengan ahora con la novedad de la globalización!

Ahora también tenemos un siguiente factor: el factor económico. Ahora nos están tratando de convencer y decir de que quien tiene más plata es el que crece y, a propósito de la plata, empieza a haber muerte, destrucción, no importa nada, se acaba toda nuestra identidad de la solidaridad, de la hermandad, del humanismo, del cuidado del medio ambiente, del respeto a la Pachamama, de esta relación de la vida misma, se empieza a acabar, solo pensando en el dinero y para nosotros eso no, eso es la muerte para nosotros.

En las comunidades, a veces, muchas veces, hemos demostrado en algunos eventos que no es necesario el dinero. Podemos sobrevivir. En los levantamientos dos, tres, cuatro semanas, nos hemos parado sin coger ni un solo dólar y hemos seguido viviendo. Está demostrado que no es así, pero nos han metido en este sistema, con una complicidad de nuestras autoridades, desde el Estado, de muchas instituciones, ellos han sido cómplices y encubridores para que nuestra población haya caído allí, pero, a propósito de lo primero ahora empiezan a hablar del mercado, de las empresas, y de la industrialización y todo eso, entonces vienen a decir que hay que ser competitivos, pero eso ¿en qué se ha transformado?: se ha transformado en una competencia entre nosotros, una lucha interna entre nosotros, una automasacre entre nuestros pueblos y esto nos lleva entonces. Por eso, entre los diferentes estados dicen yo estoy mejor y empiezan a luchar, pero alguien pierde ¿quién se beneficia de esto?: son entonces pocos grupos de interés monopólico. Es ahí también la otra gran caída que hemos tenido.

Y para completar este desastre nosotros miramos que nos han impuesto una cultura diferente, que no es nuestra, que nos meten por la televisión, por la radio, por la prensa, en los diferentes niveles de educación, desde los preprimarios hasta la educación superior. Nos ponen y todo y nos tienen engañados que aquí el turismo es la alternativa, el turismo comunitario, si ya hemos perdido nuestra cultura, nuestra identidad entonces ¿qué vamos a hablar?

Pues para nosotros es bien triste entonces ahora, en todo este sistema actual: es el mundo de la empresa donde está eso, está solo en palabras esta en internet, esta en los mail, no se cuánto. Ya no conocemos quién es nuestro adversario, está con un escudo que no lo podemos ver, pero sí sentimos esta desnutrición; sí, sentimos la falta de generación de excedente; sí sentimos el abandono del campo; sí sentimos el cambio drástico de todo el ambiente, del clima, del deterioro de los recursos naturales; sí sentimos la opresión y es demasiado dura la que estamos viviendo nuestros pueblos indígenas ahora. Esa es nuestra realidad. (Entrevista).

El neoliberalismo terminó de someter a la democracia moderno-liberal a los dictados de una economía que se configura como esencialmente contradictoria con cualquier aspiración a la profundización de la materialidad democrática. Así esa “tensión entre democracia y capitalismo” que fue “constitutiva del Estado moderno” (Santos 2004: 14) queda destrozada en la visión neoliberal por una virtual eliminación de la materialidad democrática con solo

respuestas ficticias para las mayorías populares. Es que nuestras democracias esforzándose por corresponder institucional y jurídicamente a los dictados del capitalismo transnacional quedan ligadas, junto a él, a “la perspectiva de un totalitarismo planetario paradójicamente fundado en la libertad” (Ansaldi 2000: 181).

Para Borón el proceso neoliberal devino en “la resignación y el desencanto políticos”. Incluso “los grupos políticos y fuerzas sociales que dirigieron los procesos de transformación democrática en América Latina y el Caribe, lejos de haber colocado el imperativo de la justicia en el tope de la agenda de las prioridades gubernamentales parecieran haberse esmerado por desentenderse por completo de ella”.

Destaca cómo en lugar de garantizar “el efectivo disfrute de la libertad por parte de la ciudadanía” ésta queda solo –en nuestras democracias- como “un ‘derecho formal’ – brillantemente sancionado en decenas de constituciones latinoamericanas o en la legislación de distintos países- que, en la vida práctica, no cuenta con las menores posibilidades de ser ejercitada”, y así “no garantiza el pleno goce de los derechos que dice consagrar en el plano jurídico” (Borón 2005c: 2-3 y 11-12).

Borón describe a esta democracia neoliberal como contando con elecciones “pero apelando a toda clase de recursos, legales y legítimos, y sobre todo de los otros, para manipular el voto y evitar que el pueblo ‘se equivoque’” y remarca que “no sólo se trata de que los juegos se juegan con ‘cartas marcadas’, otros ni siquiera se juegan, y terminan ganando siempre los mismos”. Es una democracia que tiene como “condición ‘político-institucional’ (...) la existencia de reglas de juego claras e inequívocas”, que considera “condición necesaria pero no suficiente porque una democracia sustantiva o integral no puede sostenerse ni sobrevivir por demasiado tiempo, aún como régimen político, si sus raíces se hunden sobre un tipo de sociedad caracterizada por estructuras, instituciones e ideologías antagónicas u hostiles a su espíritu” (2005c: 12). Con este tipo de democracia se relaciona profundamente el accionar de las empresas transnacionales, las cuales hacen que “las decisiones de intervención e inversión tienen que ver más bien con la garantía de que el estado nacional mantenga condiciones de ‘democracia de baja intensidad’”.

Así vaciada, cabe lo que plantea O’Donnell como “la gran pregunta de los tiempos actuales: ¿Qué son estas democracias que hoy tenemos?” (2004: 121). Aquella visión de la democracia vista en los ochenta primordialmente como esperanza, hoy se ha transformado principalmente en problema (Lerchner 2006: 148).

Santos ve la reconstrucción de aquella tensión como solamente posible “si la democracia se concibe como democracia redistributiva” (2004: 50). Una cualidad que la “democracia representativa” parece haber perdido⁶⁹.

Esto significa enfrentarse con los criterios y las prácticas de la economía hegemónica: “habrá que remontar, con seriedad profesional y con pasión de ciudadanos/as, las prohibiciones intelectuales y políticas de la actual ortodoxia económica. Estos avances plantean un desafío fundamental a la creatividad y la seriedad del pensamiento social e histórico latinoamericano.” (O’Donnell 2004: 122). Una de las pistas de esta creatividad, potentemente presente en el planteo político indígena, es el repensar la política democrática desde la vida cotidiana (Lerchner 2006: 161).

Este enfrentamiento ¿puede hacerse sin “alguna forma de insurrección”?, como lo reclama O’Donnell. ¿Nuestra “legalidad democrática” tiene cabida para aquellas “duras luchas, libradas contra las predicciones catastróficas de los conservadores” que posibilitarían la consecución de los derechos? ¿Esta “legalidad democrática” no será desbordada por aquellos “conflictos que, sin duda, desatarán los intentos de extender los aspectos civiles, económicos y sociales de estas democracias” a los que O’Donnell invita a no temer? ¿“Apostar a la democracia” se contradice totalmente con desbordar la actual “legalidad democrática”? ¿Basta con la “extensión y profundización” de esta democracia o requiere cambios profundos en su base ideológica y en su estructuración? La historia reciente –ni qué decir la más remota– del Movimiento Indígena en América Latina, muestra que más bien hasta ahora sólo fue posible avanzar con una mixtura de instrumentos institucionales y otros extra-institucionales.

Quizás la actual coyuntura latinoamericana ha ampliado las posibilidades de esa “legalidad democrática”. Esto da esperanzas de que nuestras democracias abiertas a un proceso profundo de cambios puedan ser el marco donde perdure la vigencia de los derechos conquistados en base a luchas populares. Una reflexión constante y profunda desde la historia latinoamericana, desde su identidad más profunda, “persistente, seria y fundada” presente en lo indígena, puede y tiene que ser un aporte importantísimo que las Ciencias Sociales deben hacer acompañando las luchas populares (2004: 121-122).

⁶⁹ “De hecho, aquí radica la causa de la misteriosa desaparición de la tensión entre democracia y capitalismo en nuestros días: con la nueva constelación política, la democracia representativa perdió las escasas capacidades distributivas que pudo llegar a tener.” (Íd.).

4.2. El Movimiento Indígena como primera gran contestación alternativa contra el neoliberalismo.

El zapatismo aparece –para varios autores- como la primer reacción frente al neoliberalismo reinante en América Latina, sobre todo en forma deliberadamente explícita (Sader 2001; Dávalos 2005: 28), y pasó a ser un “acontecimiento emblemático” para los movimientos indígenas y los movimientos sociales que promueven una “democratización radical” y la resistencia al neoliberalismo (Algranatti et al. 2005b: 2; González C. 2002: 1).

Así el proceso neoliberal tuvo y tiene que enfrentar en América Latina una resistencia particular –que no se da de la misma manera en otras partes, exceptuando una parte del mundo islámico- y el Movimiento Indígena ha sido inicio y protagonista clave de esta resistencia. Los “noventa” son evocados como la época de la hegemonía neoliberal, pero sin embargo, también “fueron los años en los que el movimiento indio ecuatoriano se consolida como actor político” (Porrás V. 2005: 23). En este sentido, también ha sido emblemática la asunción del poder presidencial por primera vez en América Latina de un indígena que vive y se reconoce como tal, como Evo Morales, y su afirmación clara: “En Bolivia, el modelo neoliberal no va” (2006: 5).

El inmenso poder del empresariado transnacional produjo fuertes daños en la vida de las comunidades y esto fue en varias ocasiones detonante de la resistencia indígena. Varese presenta varios ejemplos de este tipo de manejos que afectaron y fueron resistidos por las comunidades indígenas (1996: 5), los cuáles podrían ser numerosísimos.

Así es que, en plenos tiempos de despolitización forzada, la politización indígena se construye en la confluencia de procesos distintos. Dávalos destaca la que se dio entre los de la Teología de la Liberación, los nuevos movimientos sociales y el retorno a la democracia, los cuales “van a afectar la conformación misma de los movimientos indígenas, que tienen que superar dos peligros en su constitución política: el riesgo de la campesinización (y también ruralización) y el del fundamentalismo étnico” (2005: 28).

Teniendo en cuenta el carácter bélico que guarda en sí el planteo moderno-liberal, la coyuntura neoliberal profundizó un hecho, el de que: “para los pueblos, naciones y sociedades indígenas de América Latina, los tiempos actuales se presentan como cruciales y de sobrevivencia, es decir, como tiempos de guerra” (Dávalos 2005: 19)⁷⁰ ya que “en los últimos

⁷⁰ Los zapatistas sostienen: “En el mundo de ellos, los que en el poder viven y por el poder matan, no cabe el ser humano. No hay espacio para la esperanza, no hay lugar para el mañana. Esclavitud o muerte es la alternativa

años, han desaparecido más etnias y culturas que en todo el siglo pasado” (ídem: 20). El “pensamiento neoliberal” continúa y profundiza la exclusión “moderna” de los indígenas ya que “los sitúa fuera de toda consideración teórica, de todo alcance normativo y de toda valoración ética” y no les deja opción: “para sobrevivir, a estos pueblos sólo les queda la opción de integrarse, e integrarse significa asimilarse, significa incluirse, significa desaparecer”. Es un “neoliberalismo agresivo”, sobre todo a través –como vimos arriba- de las empresas multinacionales (ídem.)⁷¹.

Pero hay un fenómeno en el cual el fenómeno globalizador ha incidido a favor del Movimiento Indígena, en cuanto que ha permitido “la transnacionalización o globalización desde debajo de las luchas indígenas”, proceso que Varese ve como “parte de un movimiento creciente de reconstitución de la sociedad civil mundial”. Este proceso se dio desde “la estrategia de internacionalizar la lucha por los derechos colectivos indígenas” (1996: 6). Aunque entiendo la postura de Varese como exagerada en el punto de minimizar la referencia del Movimiento Indígena a los estados nacionales –como se verá más abajo- sí me parece válida para dimensionar la ausencia y negatividad de estos estados frente a la problemática indígena.

que el mundo de ellos ofrece a todos los mundos (...) Globalización de los mercados es borrar fronteras a la especulación y el crimen, y multiplicarlas para los seres humanos” (En Ceceña 2001c: 4).

⁷¹ “No es posible que el neoliberalismo se haga realidad en el mundo sin el argumento de muerte que ofrecen los ejércitos institucionales y privados, sin la mordaza que ofrecen las cárceles, sin los golpes y asesinatos que ofertan militares y policías. Represión nacional es la premisa necesaria para la globalización que el neoliberalismo impone.” (EZLN, *Declaración del 3 de agosto de 1996* en Ceceña et al. 2002).

IV

La lógica comunitaria indígena y el pensamiento de izquierda.

1. Pensamiento de izquierda y matriz moderna.

el discurso no debe ser el de los años sesenta donde la teoría se elaboraba fuera del país de origen, sino la política debe salir desde las entrañas del pueblo
Byron Cuaces

El pensamiento de izquierda y, particularmente, el de Marx, también se originó básicamente desde la matriz moderna⁷² y es por eso que contiene varias de las características apuntadas para esta matriz, aunque plasmadas en forma muy diferente.

Mignolo sostiene que “Las alternativas de la izquierda marxista tienen el problema de pensar a partir de las mismas categorías del liberalismo y del neoliberalismo, aunque claro está, invirtiendo el contenido, no cambiando su lógica” (Mignolo 2006a: 18). Algunas de las críticas planteadas a la matriz moderno-liberal son válidas, entonces -aunque a veces parcialmente-, para parte del pensamiento marxista y de izquierda.

En una segunda etapa de su desarrollo, cierta política de adecuación que practicaron algunas corrientes de izquierda le reforzaron a su interior algunas de esas características comunes al pensamiento liberal. La deriva de ciertos sectores de izquierda en “pensamiento progresista” es expresión de estos cambios y los tiempos neoliberales fueron fuertemente explícitos en la capacidad de ciertos sectores de la izquierda de terminar subsumidos en posturas políticas que combatían en la teoría. En este sentido Petras describe como por un lado, muchos militantes revolucionarios de los sesenta y setenta devinieron en socialdemócratas, o, peor aún, en neoliberales (2000: 6)⁷³.

Esta pertenencia a la visión moderna, hace que muchos sectores de izquierda no profundicen en la crítica al planteo moderno-occidental, en contraste con lo que expresa el Movimiento Indígena. Cancino recuerda que ha sido el Movimiento Indígena el que ha “formulado críticas sustanciales a los conceptos de Modernidad y Modernización que las elites latinoamericanas han establecido desde arriba excluyendo a los pueblos indígenas”. En cambio deja claro que “no hemos encontrado consideraciones críticas similares en los discursos de las izquierdas

⁷² Zeitlin coloca a Marx como “verdadero heredero” del Iluminismo (2001: 9). Baschet habla de “la crítica moderna de la modernidad capitalista de Marx y Engels (es decir insuficientemente crítica, y demasiado apegada a una visión lineal de la historia, impulsada por un progreso ineluctable hacia su final feliz)” (2002). Chancoso sostiene que algunos gobernantes autodenominados de izquierda demuestran “la falta de conciencia de sus raíces históricas y culturales” (Chancoso 2007). Pero para ser un poco más exactos con Marx conviene recordar que muchos autores reconocen una “tensión” en su obra –sobre todo en su última etapa- donde aparecen elementos que dejan abiertas posibilidades para una muy interesante conexión con los planteos indígenas (Balibar 2006: 102; Lowy 2001; Dussel 1990: 26; Tarcus 2008: 27; Lander 2006: 216).

⁷³ Destaca también como “el centro-izquierda, en algunas ocasiones, fracasó al no lograr vencer electoralmente, pero cuando venció en este tipo de contiendas lo hizo para ser asimilado por la política liberal e integrarse en los regímenes neoliberales” (Íd.: 5).

renovadas con respecto a estos tópicos tan fundamentales en el debate para construir una nueva izquierda en América Latina” (2007: 47).

Pero Stefanoni hace una advertencia en ese sentido –hablando del MAS-:

El rechazo al marxismo por encontrarse dentro ‘de lo occidental’ no ha encontrado –hasta el momento- una estructura cognitiva capaz de reemplazarlo como interpretación de la realidad social boliviana, y como ‘mapa’ para emprender una acción política transformadora y emancipatoria que opere sobre las relaciones sociales derivadas de un capitalismo dependiente y atravesado por formas de producción pre-capitalistas (2006: 32).

Aunque puede discutirse la afirmación de Stefanoni, la pregunta es si desde la trayectoria de reconstrucción y diálogo de saberes, el Movimiento Indígena –junto a otros sectores populares- es capaz de plasmar esa “estructura cognitiva” y en qué sentido valdría la pena hacerlo.

Holloway, desde una postura que reclama fidelidad a Marx y desde su análisis del fenómeno zapatista, sostiene que hay “algo radicalmente nuevo en el movimiento zapatista” que no cabe “en los esquemas cansados y fracasados del pensamiento de la izquierda” y afirma que “han mostrado que en los días más oscuros de derrota surgen luchas nuevas, y que las luchas nuevas significan formas nuevas de pensar y formas nuevas de hacer las cosas que son experimentales, creativas, asimétricas” (2001a).

Pero, para distinguir la cuestión del planteo liberal tan intrínsecamente ligado a los dictados del capitalismo, hay que comenzar expresando que, en general, la izquierda ha demostrado –con mayor o menor coherencia- otros intereses en su lucha que los de la estricta sujeción a lo moderno-liberal, y esto lo reconoce el mismo zapatismo⁷⁴.

⁷⁴ El mismo EZLN es explícito en que “en México lo que queremos hacer es un acuerdo con personas y organizaciones mero de izquierda, porque pensamos que es en la izquierda política donde mero está la idea de resistirse contra la globalización neoliberal, y de hacer un país donde haya, para todos, justicia, democracia y libertad. (...) Y porque nosotros pensamos que sólo de la izquierda puede salir un plan de lucha para que nuestra Patria, que es México, no se muere. Y entonces, lo que pensamos es que, con estas personas y organizaciones de izquierda, hacemos un plan para ir a todas las partes de México donde hay gente humilde y sencilla como nosotros.” (EZLN 2005: 5). Ellos mismos reconocen su propuesta como “una alternativa de izquierda” que en estos tiempos es “una alternativa a la destrucción neoliberal” (Íd.: 8).

2. El Movimiento Indígena y la lucha de clases.

2.1. ¿La lucha indígena es lucha de clases?

*es importante la lucha de clases: hay que reconocer, hay que reivindicar,
pero lo nuestro no se queda solamente ahí*
Blanca Chancoso

Uno de los temas puestos en cuestión es si puede catalogarse a la lucha indígena dentro del concepto de “lucha de clases”.

Entrar en este tema supone enfrentarse con un monumental desarrollo en la historia de las teorías de izquierda y con un creciente desarrollo actual. En principio, me parece importante la búsqueda de coincidencias entre los elementos del concepto de clase y los saberes y luchas del Movimiento Indígena. Estas coincidencias son importantes tanto a nivel teórico como a nivel práctico.

A nivel teórico porque el diálogo entre una teorización –como la marxiana y en gran parte la marxista- desarrollada bajo la convicción de la realización de una sociedad marcada por la justicia social y por la superación de las realidades que oprimen a las mayorías pobres y otra realizada por los más afectados –aunque no los únicos- por la injusticia social y por esa opresión antedicha, puede resultar en un enriquecimiento y una autocrítica –de ambos lados- necesarios para una búsqueda lúcida de caminos revolucionarios y democráticos en la lucha indígena y en todas las luchas populares.

A nivel práctico, porque hay muchos militantes e intelectuales de izquierda que acompañan sinceramente la lucha indígena y porque muchos líderes indígenas han configurado su compromiso político desde su contacto con la ideología de izquierda, y su aporte ha sido valorizado –en la medida que no implicó una negación de sus propios saberes- por sus comunidades de origen⁷⁵.

Pero en esta búsqueda de coincidencias, el diálogo –a mi entender- debe ser en la actualidad “provisoriamente asimétrico”. Digo esto, porque entiendo que la intelectualidad de izquierda debe asumir una actitud de “discípula humilde” del saber y del actuar indígena para poder realizar un diálogo fructífero. Hay aquí de por medio un proceso de igualación en curso que consiste en el reconocimiento de la autoridad indígena en cuanto pueblos originarios de América Latina y, sobre todo, de pueblos principalmente expoliados en todos los sentidos. Es

⁷⁵ “... la división entre ambas identidades políticas no es absoluta, y en los discursos políticos de actores históricamente vinculados a la lucha de clase se han incorporado reivindicaciones étnicas, y claramente en las organizaciones de corte etnicista aparecen claras referencias a la lucha de clase” (De la Fuente 2007b).

un saber basado conjuntamente en la ancestralidad y en la pedagogía del sufrimiento. Por el otro lado, tiene que haber un proceso de purga en la izquierda de toda actitud “concientizadora” (a nivel teórico) y “vanguardista”⁷⁶ (a nivel práctico) –hijas, en parte, de esa tendencia universalizante propia de su origen “moderno-europeo-filioiluminista”, que aparece vivo en los procesos del Movimiento Indígena, pero que exige todavía un proceso de maduración plena.

Sobre esto, Byron Cuaces, un militante de izquierda de la zona sur de Quito pero que trabaja como obrero petrolero en la Amazonía, me decía sobre las dificultades que se presentan en estas agrupaciones en relación a su apoyo al Movimiento Indígena:

El problema que existe es que no han cambiado la forma de hacer política, porque todavía siguen creyendo que ellos son la vanguardia. Es decir, se creen que son los únicos que pueden ir a dar línea política y el resto lo que tiene que hacer es únicamente sumarse. Esta visión típica del oportunismo hace que el movimiento indio se cierre, porque el discurso no debe ser el de los años sesenta donde la teoría se elaboraba fuera del país de origen, sino la política debe salir desde las entrañas del pueblo (Entrevista).

Me parece bueno relacionar este planteo de Cuaces con la tendencia bastante frecuente que ve Komadina Rimassa en los partidos de izquierda donde ve que muchas veces predomina “una estructura política o una comunidad ideológica cerrada (...) obsesionados por preservar la pureza de sus castillos ideológicos” (2008).

Para dimensionar la asimetría que se dio hasta la emergencia política del Movimiento Indígena no hay que olvidar que la izquierda contó con recursos –económicos, culturales, simbólicos- con los cuales los pueblos indígenas no contaron.

Entiendo que tiene que ver con todos estos elementos el hecho de que Quijano considere este tema como “un problema de gran interés en la teoría sociológica” (2000d: 7-8).

En las entrevistas que realicé no aparece una perspectiva de lucha de clases en la forma de proponer el trabajo del movimiento y tampoco en las propuestas de gobierno de los dirigentes indígenas que han alcanzado cargos ejecutivos. Hay más bien una propuesta que trata de incluir a los diferentes sectores desde un planteo de respeto e igualdad:

(...) nuestra lucha es que todos podamos apoyarnos mutuamente, de que acá no estemos hablando bueno, a pesar de que si se pueda diferenciar, pero no clasificarnos así pobres y ricos, cosa por el estilo, sino más bien que vayamos compartiendo todos, unos que

⁷⁶ Borón coloca al “vanguardismo” entre “las viejas formas de hacer política” de “insanable inutilidad” (2001). Uno de los “señalamientos” zapatistas ubica al movimiento dentro de una concepción “antivanguardista” (Cf. Ceceña et al. 2002), “nosotros no pretendemos ser la vanguardia histórica, la única y verdadera” (EZLN 1994c: 67). Su resistencia a convertirse en líderes, en vanguardia, en ‘el’ proyecto, en los poseedores de la verdad es reiterada permanentemente y es una de las bases fundamentales de su legitimidad. La humildad y esta nueva concepción política que les permite entenderse como una fuerza más, pero nunca “la única” o “la verdadera”, proviene, en parte, de la percepción del carácter omniabarcante del poder.” (Ceceña 2001c: 3).

tienen otros no, para poder mejorar la economía local en el caso de Cotacachi. (Guitarra, Entrevista).

También Blanca Chancoso me destacaba esta preeminencia del tema de la igualdad rechazando que los términos del análisis tengan que quedar en lo clasista:

Entonces, para nosotros creemos que sí tiene que acabarse esa cuestión de clase, deberíamos pensar en términos de igualdad. Pero cuando se habla también de las diferencias como pueblos, no hablamos de las diferencias de clase, sino como pueblos, porque somos diferentes. Y hablar de lo diferente no me hace que yo me margine, ni tampoco estoy hablando con un carácter de racismo ni de inferioridad sino que simplemente me permita desarrollar mi sabiduría desde mis conocimientos de mi pueblo y compartirlos a los que no lo tienen, compartir también la sabiduría del otro pueblo. Es lo único que decimos siendo diferentes pero no para sentirnos impostores del uno sobre el otro sino en igualdad, en un marco de igualdad, juntos, esa es nuestra lucha permanente. (Entrevista).

De todas formas, como veremos más abajo, para nada está ausente -en el Movimiento Indígena- el sentido de conflictividad en la percepción que se tiene de la realidad y menos todavía está ausente una “praxis” de lucha. Lo que sí me animaría a afirmar es que la lectura de la lucha política no es, en términos centrales, en clave de lucha de clases.

2.2. Lo étnico y lo clasista.

Hubo una lucha conjunta de militantes de izquierda con perspectiva clasista y los pueblos indígenas. Reconociendo lo valioso de esta lucha existe también una percepción de que su representatividad de lo indígena fue, por lo menos, fuertemente acotada.

Blanca Chancoso me expresaba en la entrevista este análisis de lo parcial que era para las comunidades indígenas una lucha realizada desde este tipo de perspectivas:

Podemos decir que hemos tenido que vivir una etapa para poder clarificar mejor nuestra postura política de lo que fue la cuestión reivindicativa, también de no negarnos el derecho de los pueblos como tal para no confundirnos totalmente dentro de lo que sería la lucha de clases o la política clasista.

Creemos que es importante la lucha de clases: hay que reconocer, hay que reivindicar, pero lo nuestro no se queda solamente ahí. Lo indígena no es una situación solamente, un asunto del trabajo. Para mí que la clase solo lo hace visibilizar desde las partes pobres y ricos o medias pero no hay más. Y creemos que para nosotros hay algo más que eso.

Somos pobres porque nos quitaron la herramienta de trabajo, el espacio de trabajo, pero tenemos otras cosas. Somos pueblos diferentes con raíces históricas y que también tenemos nuestras leyes -que por el momento antropológicamente dicen costumbres, nocierto, o le tienen ahí mezclado con lo cultural- pero no le reconocen la identidad verdadera de ese pueblo que le tratan de invisibilizar sus leyes, su política, su

organización, su forma de gobernabilidad, de economía. Está ahí: un pueblo vivo, diferente, al cual se lo quieren arrastrar hacia donde no debe ser, si no se le permite que debe también avanzar.

Eso ha sido muy complejo para poder sostenerse raleados de verdad así con la gente libertarias, con los pensadores de dignidad digamos, ha hecho falta bastante y retrasa bastante. (Entrevista).

Parto de estas palabras de la dirigente indígena ecuatoriana para analizar algunos elementos que entiendo como claves en este tema.

Un primer elemento es entonces la coincidencia entre ambos planteos. Y desde las palabras de Blanca veo dos componentes claves: uno de situación y uno de lucha.

El de situación queda expresado cuando dice: “somos pobres ... porque nos quitaron la herramienta de trabajo, el espacio de trabajo”. Se admite una relación entre una lectura de clase y la situación de pobreza de la población indígena. Esta relación se establece desde la desapropiación de los medios de producción.

En cuanto al componente de lucha en el que coinciden ambas lecturas, expresado en la frase: “creemos que es importante la lucha de clases, hay que reconocer, hay que reivindicar”. La importancia del planteo clasista reditúa en hacer posible también el planteo de la interculturalidad y evitar que se caiga en un planteo falso y superficial. Es que “las relaciones equitativas de verdadera interculturalidad nunca podrán lograrse si al mismo tiempo no se afrontan las desigualdades de clase entre los grupos culturales implicados” (Albó-Barrios S. 2006: 54). Por el otro lado, lo importante del planteo étnico es que no se trata de una posición culturalista sino que incluye –desde su politización- esencialmente las dimensiones político-económicas, ya que aún conservando “una primacía de las identidades étnicas” lo que identifica a este planteo indígena es “la demanda de reformas estructurales en la política y en la economía” (Cabezas F. 2005: 14).

Pero también Chancoso deja claras las diferencias.

Aquí empiezo por las diferencias prácticas. Para Blanca es importante “no confundirnos totalmente dentro de lo que sería la lucha de clases o la política clasista”. No confundirnos, los planteos desde la etnia y desde la clase tienen coincidencias –por eso dice “no confundirnos *totalmente*”-, pero no pueden reducirse el uno al otro (Albó-Barrios S. 2006: 54). Lo mismo que pasa a nivel teórico es destacado en esta etapa del Movimiento Indígena para el nivel práctico.

Como un segundo aspecto de las diferencias aparece una especie de “plus” en el significado de la lucha indígena frente al planteo exclusivamente clasista: “lo nuestro no se queda solamente ahí”; “lo indígena no es solamente un asunto del trabajo”; “la clase solo hace

visibilizar desde las partes pobres y ricos o medias, pero no hay más, y creemos que para nosotros hay más”; “somos pobres (...) pero tenemos otras cosas”.

Algo parecido me decía Andrés Andrango:

Siempre nos han metido de que nosotros somos pobres. No somos pobres, lo que pasa es que así nos han dicho siempre. Entonces como que eso ya se nos ha hecho carne a nosotros. Hoy tenemos que desmitificar esa pobreza intelectual, espiritual, sino saber de que nosotros tenemos mucha riqueza, mucho que enseñar nuestros pueblos. Solamente están dormidos algún rato van a tener que despertar y haremos otra América. (Entrevista).

Quizás aquí esté apuntado uno de los errores más profundos de la izquierda: ver a los indígenas solo como pobres. Hay sí un empobrecimiento al que fueron sometidos descaradamente desde el proceso colonizador, pero esa no es su única realidad. En su pobreza económica habita una inmensa riqueza cosmovisional que pueden compartir, que pueden enseñar, que “despierta” tiene una inmensa capacidad transformadora del continente.

Esto está en la línea de una crítica al concepto de clase en su aplicación latinoamericana. Es por eso que se lo califica de “estrecho” y que se entiende el aporte indígena como el paso a un concepto más amplio que “busca subvertir todos los niveles en los que se enraiza la dominación” (Ceceña 2001c: 2). Borón –quien sostiene para el caso zapatista de que no se niega en él la existencia de clases- también considera importante esta ampliación porque considera importante no reducir “la conflictividad de lo social solamente a la lucha de clases ignorando todo lo demás” (2001).

El momento histórico también es distinto luego de la traumática experiencia neoliberal. Como plantea Chancoso ésta es otra etapa. Analizando el proceso boliviano, García Linera sostiene que “hemos visto desaparecer de escena a la Central Obrera Boliviana, que desde 1952 condensaba las características estructurales del proletariado (unidad por centro de trabajo), de su subjetividad (previsibilidad del futuro debido al contrato indefinido), de la ética colectiva (mejoras en función de acción sindical legitimada por el estado)” y que por eso “la condición obrera de clase y la identidad de clase del proletariado boliviano han desaparecido junto con el cierre de las grandes concentraciones obreras y, con ello, la muerte de una forma organizativa con capacidad de efecto estatal en torno a la cual se aglutinaron durante treinta y cinco años otros sectores menesterosos de la ciudad y el campo” (2001a). Más arriba analicé los valores y ambigüedades de este proceso, pero es claro que el crecimiento del Movimiento Indígena implicó –junto a la caída relativa del planteo clasista- un planteo que desbordó lo meramente clasista.

Pero la riqueza del aporte del Movimiento Indígena –para todo el mundo político y especialmente para la izquierda en este tema- es la acentuación de la relación entre los conceptos de clase y el de etnicidad, que termina dotando al primer concepto de una riqueza cosmovisional que no tiene desde los estantes llenos de libros europeos y yanquis, y al segundo de una profundización en su dimensión política que terminará siendo clave:

La clase cobra sentido en su relación con la etnia, es decir, en muchas naciones-Estado la clase es la cara de una moneda en donde la etnia es el reverso. Si bien los indios están dominados por su condición de clase, esto es, por ser campesinos que no detentan la propiedad privada de los medios de producción, están igualmente oprimidos por el hecho de ser ‘indios’ por obra y gracia del último lugar que, ocuparon en la pirámide estamental originada en la Colonia cuando, paralela a la clasificación oficial que establecía un orden legal con la institucionalización de las ‘repúblicas de indios’ y ‘las repúblicas de españoles’, apareció otro ordenamiento que creó un orden social espontáneo y de mayor trascendencia: las llamadas gente decente y gente vil. Por eso en esta investigación planteo que si bien hay que contar con la cuestión de clase presente esencialmente en la carencia de tierra –generalmente por despojo- y a las relaciones de producción, hay que referirse de igual forma al modo cómo el indio es dominado culturalmente por la ausencia de un ‘estatuto étnico’, esto es, por la falta de reconocimiento de la diversidad étnica en Ecuador ante la persistencia de una percepción estamental que aún se impone, en ocasiones de manera no tan subrepticia (Botero V. 2001:72-73).

Es que lo étnico actúa fundamentalmente como un “capital político” y como un “enmarcador ideológico de la acción colectiva y la construcción de afinidades y diferencias”. Es un “proceso de etnificación de la política” en que este capital político de lo indígena se manifiesta en una valorización de todos los símbolos indígenas –idioma, atuendos, etc.- en todo lo que Stefanoni identifica como “el mercado político del campo y los barrios pobres de las ciudades” (2005: 270).

Es, a la vez y como reverso de lo anterior, un proceso de “politización de lo étnico” que ayuda a no quedarse en una visión folklorizante que más bien armonizaría con una visión “turística” de lo indígena. Así me decía Bélgica Chela:

Al menos podemos estar analizando de los últimos años, desde la década de los noventa, donde los pueblos indígenas así como movimiento se plantearon algunas metas. A partir de esas décadas ya se planteó de cómo ir visualizando al nivel institucional, estructural y en la medida de la vida cotidiana misma como los pueblos indígenas.

Dejando así un paso ya atrás de ser simplemente visualizados como aborígenes, como algo culturales y simplemente como objetos turísticos incluso ¿no? Entonces creo que desde aquellos años un poco más se ha planteado en este sentido el movimiento indígena a través de una herramienta planteada aquí en el Ecuador que es el movimiento político, donde ya un poco más dirige el campo de posicionamiento, para que también la gente indígena vaya ingresando en la toma de decisiones de las políticas y otras decisiones del país. (Entrevista).

Hay otro concepto que, posteriormente, va a unirse a éstos dos, el de “nación”: “... el movimiento indio asumió, si bien a veces de manera poco clara, las categorías de clase y etnicidad en sus luchas agrarias, y, en la versión más reciente de sus actividades reivindicativas, ha logrado incorporar la nación como un ingrediente importante de su praxis política ya que ‘lo étnico no se piensa a sí mismo sin el estado’” (Botero V. 2001: 118).

El otro elemento que resalta Blanca Chancoso es el de “la diferencia”. Y esto tiene que ver con lo anterior. Justamente el drama de la izquierda al “campesinizar” la lucha indígena fue “invisibilizar la diferencia”.

Esta diferencia da la posibilidad de un camino propio: “los indios del callejón andino fueron trazando su propio camino de movilización y ayudaron a consolidar el movimiento indio del Ecuador, apartándose de la exclusiva fórmula clasista de la cual se habían estado alimentando ‘como campesinos’ tanto de partidos y organizaciones de izquierda como de sectores eclesiásticos progresistas” (Botero V. 2001: 69).

El tercer elemento es la “urgencia” de vencer “el raleo” entre el Movimiento Indígena y los que plantean una perspectiva clasista, porque este raleo “retrasa bastante”. Esta “urgencia” es práctica, pero es también teórica. En la posibilidad de articularse más profundamente –cosa para nada imposible- está un crecimiento y maduración de ambas visiones y una potenciación de una práctica liberadora.

Es importante que haya un respeto de parte de la izquierda a la pluralidad teórica de fuentes de inspiración y a la pluralidad práctica en cuanto a la dinámica de alianzas del Movimiento Indígena. En esta línea puede encuadrarse lo que dicen algunos análisis sobre el emblemático proceso boliviano: “Morales no impulsa la lucha de clases, sino que busca una renovada alianza de clases retomando los clivajes nación/antinación y pueblo/oligarquía buscando construir un país productivo” (Carrizo 2009: 10) o “el discurso del MAS combina varios códigos ideológicos que recupera de la izquierda boliviana pero se distingue nítidamente del reduccionismo clasista y obrerista de los partidos marxistas” (Mayorga, F. 2005: 113).

Así vemos que si bien no se piensa exclusivamente en términos de clase desde el Movimiento Indígena, no hay una oposición a este planteo en la medida de que se abra y se deje superar y enriquecer por un planteo que va más en la línea de la politización de lo étnico, que incluye otras riquezas e identifica otros enemigos más claramente –como el racismo de clase por ejemplo- que no aparecen claramente en el horizonte teórico clásico clasista. Desde su militancia de izquierda me decía Cuaces: “Para que lo poco que queda de izquierda se fortalezca debe por lo menos entender lo que planteaba Mariátegui con respecto al indio. El

resto es reaprender a leer, a vivir, a sentir lo indio. Eso si sin caer en el extremo de folklorizarse.” (Entrevista). La integración de la lectura de clases con o en la de la politización de lo étnico puede facilitar también, a nivel práctico, la consolidación de articulaciones populares.

3. Pueblo, multitud y sociedad civil.

Otro tema que también es polémico con el pensamiento de izquierda es el del concepto de “sociedad civil”.

Su uso en el Movimiento Indígena en general es bastante escaso, pero ha tenido mucha importancia en el planteo zapatista. En el análisis que hace Ceceña de este uso pueden identificarse estos elementos: 1) una identificación con el concepto de “pueblo” aunque el acento estaría en su no identificación, y más todavía, en su independencia del Estado en cierta forma, dentro del cual el zapatismo apuesta todo a esta sociedad civil y “no espera nada del estado”, apuesta al diálogo con todas las “rebeldías” presentes en ella lo que la hace poseedora de una “fuerza de justicia verdadera” (2001c: 4). 2) Siendo así es una “categoría resignificada”, que se conforma “desde todos los explotados, excluidos, oprimidos, discriminados, esclavizados” y que es la “práctica intersubjetiva de relacionamiento entre los insurgentes zapatistas, las comunidades de base y el resto de la sociedad nacional y mundial” la que hace que se convierta “en un espacio de construcción de la nueva cultura política”. 3) Por lo anterior la considera “el lugar de formación y reconocimiento de la clase” porque ésta se constituye en el momento de la lucha por la emancipación de la dominación (Ceceña et al. 2002).

Pero subsiste una polémica en torno a su uso. Borón advierte que puede obstaculizar “la percepción de la sociedad de clases y la explotación que le es inherente, e invisibilizar al capitalismo que, de este modo, queda completamente ‘naturalizado’ y, por eso mismo, al margen de toda crítica”. Entre otras razones porque en la sociedad civil quedan incluidos todos sin distinción –ejemplifica con los latifundistas, los paramilitares, que también serían “sociedad civil”- lo cual dota al término de una laxitud y ambigüedad que favorecen lo antedicho (En Ceceña et al. 2002).

Sader hablando del concepto de “sociedad civil” en “el movimiento de resistencia al neoliberalismo” dice que se utiliza “con algunos sentidos diferenciados”, pero valida su

utilización, relacionándolo también con la categoría de “pueblo”⁷⁷. También Tapia acepta su utilización como “un conjunto de lugares en los que se organiza la vida política no estatal” (2009: 1).

Entiendo que puede valorarse el concepto desde su relacionamiento a la categoría de pueblo, que aparece más claro tanto a nivel popular como a nivel teórico.

Otro concepto utilizado es el de “multitud”.

Es interesante la relación que hace Baschet entre el concepto de sociedad civil en el zapatismo y el concepto de multitud que utilizan Hardt y Negri. Para este autor, Hardt y Negri al hablar de este último concepto lo

(...) contraponen al de pueblo, dibujado por y para el régimen moderno de soberanía. El pueblo es uno y se le postula una voluntad única, mientras que la multitud es una constelación de individualidades, con su diversidad y heterogeneidad. ‘El pueblo es una síntesis constituida, preparada para la soberanía’ del estado y, en el régimen moderno de soberanía, ‘toda nación debe hacer de su multitud un pueblo’.

Los autores plantean este concepto de multitud como “... ‘el nombre común de los pobres’, es la versión posmoderna de un proletariado cuya composición ha sido cambiada por el imperio y que agrupa a todos los hombres ‘cuyo trabajo es directa o indirectamente explotado mediante normas capitalistas de producción y de reproducción’, abarcando a los excluidos y extendiéndose a las dimensiones de la humanidad”.

Baschet ve como riqueza de este concepto “sus connotaciones de diversidad y creatividad” y lo relaciona con las larguísimas enumeraciones de Marcos sobre a quiénes se dirige; y ve en “la lógica de la multitud” la virtud de que “deja espacio a las subjetividades”, lo cual relaciona con la lógica de las comunidades indígenas (2002). Como analizo más abajo, García Linera y Prada Alcoreza utilizan el concepto de multitud para describir las movilizaciones indígenas bolivianas.

Queda analizar la relación del Movimiento Indígena con el planteo que se centra en el concepto de “pueblo”. Para Porras Velasco: “La dicotomía que se plantea entre ricos y pobres, entre quienes ejercen el gobierno y los gobernados, recuerdan el ‘discurso populista’, que convierte a la lucha política en una lucha moral, entre buenos y malos”, aunque ve diferencias en el tipo de liderazgo y sostiene también que “el protagonismo de los sentimientos o de la parodia que implica la puesta en escena del discurso populista está ausente; el discurso es más

⁷⁷ Ve “perfectamente posible la utilización de esa categoría, aun con sus limitaciones, para designar –aunque con un carácter descriptivo– un movimiento naciente cuyos contornos todavía no están suficientemente definidos, del mismo modo que la categoría ‘pueblo’ designa una fuerza social sin un contorno perfectamente caracterizado”. (Sader 2001).

serio” (2005: 268). Viendo el planteo del MAS, la centralidad la tiene el pueblo indígena y es a través de él que “se integran todos los demás sectores de la sociedad” quedando como “otros” lo que son “las fuerzas conservadoras que se oponen a los cambios” (Deheza 2008).

Justamente es “la noción de ‘pueblos indígenas’” la que hace posible una resignificación de “la noción de pueblo –el sujeto revolucionario de los discursos populistas y nacionalistas–” (Mayorga, F. 2005: 113).

El pueblo aparece, más entonces, como una unión fundamentalmente de los pobres –aunque abierta a otros sectores medios solidarios también- que tiene como corazón a los pueblos indígenas. El planteo de que el Movimiento Indígena promueve una unión de los pobres queda clara en las palabras de Macas: “Para nosotros constituye un llamado emergente a la liberación solidaria de los pobres en la búsqueda de una nueva sociedad” (En Botero V. 2001: 215). El pueblo es “la ‘gente sencilla y trabajadora’, los ‘desposeídos y marginados’”. Pero también es una “estructura simbólica” que se articula desde un “principio de antagonismo” que combina “las distintas fracturas existentes en la sociedad” desde lo que es, fundamentalmente, una “diferencia de poder”. Por esto también este concepto de pueblo tiene la capacidad de ser “una combinación exitosa de demandas y representaciones emanadas de distintos sectores sociales”. Así, este concepto marca una diferencia “de la tradicional interpelación clasista (obrerista) de la vieja izquierda” (Komadina R. 2008), y está más cerca –fuertemente resignificado- del planteo populista.

Este sentido abarcativo de la palabra pueblo es defendido como un planteo propio en el Movimiento Indígena pues la lucha es: “... para que se den cuenta que todos somos pueblos no solo los de un nivel social o de un nivel económico, sino todos tenemos derechos, todos somos personas, esa es nuestra esperanza.” (Chauca, Entrevista).

4. La recepción comunitaria de los aportes de izquierda en el Movimiento Indígena.

4.1. Resignificación de los contenidos de izquierda desde lo comunitario.

*nosotros somos sociedades colectivas ...y que ahí practicamos democracia, ...
por naturaleza, nuestro nacimiento, es colectivo,
que a eso le ponen socialismo, le ponen comunismo, pero somos eso*
Humberto Cholango

En una interesante interpretación, Gómez Suárez sostiene que los aportes de la izquierda fueron recibidos en una “versión comunitaria” influida “por la cuestión étnica” y que esto ayudó en la “relativa cohesión” lograda por los movimientos (2007: 39). Algo similar reflexiona Botero Villegas: “Pese a haber recibido la influencia de discursos y prácticas de la izquierda, (...) los indígenas pudieron igualmente resignificar esos componentes gracias a su percepción y aprecio de lo comunitario” (2001: 191).

Ceceña et al. al comparar al zapatismo con el pensamiento de izquierda sostienen que:

El pensamiento, que en los zapatistas es un resultado de la expresión colectiva, intersubjetiva, cotidiana y viva de su lucha, ha sido uno de los terrenos más subversivos de su quehacer. Es un pensamiento (o una praxis) que no se detiene, que incorpora, que resignifica, que crea, propone y confronta para recoger, para enriquecerse y caminar; que se repiensa a cada paso. (Ceceña et al. 2002).

En la mayoría de las organizaciones indígenas existieron aportes múltiples desde distintos espacios ideológicos. La izquierda fue uno de esos espacios a lo largo de todo el continente. Hubo momentos y lugares en donde ese aporte se hizo desde un planteo cercano a la subordinación. Esta resignificación realizada por el Movimiento Indígena ha sido una fuente teórica y práctica de lo que ha madurado como una “independencia” de sus planteos de cualquier elemento político proveniente de otra matriz, incluso de los que provienen de la izquierda. Esto es captado por la población. Mercy Criollo, militante social de Quito, me decía con claridad: “los indígenas son independientes (...) ellos manejan la política propia de ellos” (Entrevista).

4.2. ¿Un planteo socialista?

en las comunidades indígenas hay socialismo
Evo Morales

Hay así una concepción que liga al “socialismo” –un concepto moderno occidental- con la vida misma de las comunidades indígenas. Evo Morales sostenía frente a la pregunta de qué entendía por socialismo:

‘Vivir en comunidad y en igualdad’ (...) ‘Fundamentalmente, en las comunidades indígenas hay socialismo. Por ejemplo, si hablamos de la tierra. Yo vengo de un ayllu del Departamento de Oruro. Claro, donde yo vivo en este momento, en el oriente del Chapare, allá no hay ayllus. Es la parcelación individual y allá se ven problemas muy serios, porque lleva al minifundio, y eso no lo ves en una comunidad campesina donde la tierra es comunal.’ (En Dieterich 2005: 1).

Y afirma esta vinculación diciendo: “buscamos un socialismo comunitario basado en la comunidad. Un socialismo, diremos, basado en la reciprocidad y la solidaridad” (Íd.).

En esta misma línea está lo que me decían los dirigentes indígenas ecuatorianos.

Blanca Chancoso me expresaba en la entrevista:

Nosotros decimos: alguien que quiere el socialismo, alguien que quiere vivir una vida comunitaria, ‘comunista’ le llaman, nosotros ya lo vivimos, lo hemos vivido, y que posiblemente después nos vamos contagiando al otro lado, pero es factible retomarlo y vivirlo. No así los otros, porque no lo han vivido, a eso yo creo que se puede compartir una alternativa distinta (Entrevista).

Humberto Cholango también me decía: “nosotros somos sociedades colectivas, naciones originarias que estamos presentes y que ahí practicamos democracia, que ahí practicamos por naturaleza, nuestro nacimiento, es colectivo, que a eso le ponen socialismo, le ponen comunismo, pero somos eso” (Entrevista).

Stefanoni sostiene que –en el MAS boliviano- el socialismo es “concebido más como una recuperación de las relaciones ‘protosocialistas’ (de reciprocidad) aún vigentes en las comunidades-ayllus, que como una referencia a la tradición socialista de raíz marxista o socialdemócrata” (2006: 32).

Es interesante aquí la definición que da Mayorga del MAS:

En esa medida, no es un ‘movimiento al socialismo’ sino un partido de izquierda nacionalista con base campesina y reivindicaciones étnico-culturales, por ello, su nombre original –Asamblea por la Soberanía de los Pueblos- que algunas veces adjuntó a su sigla expresa de mejor manera su propuesta: ‘asamblea’ porque rescata la lógica sindical y comunitaria para la toma de decisiones, ‘soberanía’ porque su lucha se despliega contra la injerencia norteamericana y por el fortalecimiento del Estado frente a las empresas transnacionales, y ‘los pueblos’ porque desplaza la noción de pueblo, como alianza de clases del nacionalismo revolucionario o como frente popular de la izquierda marxista, por la idea de ‘pueblos indígenas’, portadores de una cosmovisión

que resistió quinientos años de dominación colonial y explotación capitalista. Se trata, pues, de un discurso complejo por efecto de la confluencia de elementos ideológicos de diversa impronta que se combinan de forma precaria y denotan una debilidad programática (2005: 114).

Así, podemos sostener que el Movimiento Indígena se entiende a sí mismo como practicando un “socialismo” propio, original, nacido fundamentalmente de sus propias fuentes, de su propia cosmovisión y de su propia práctica cotidiana. Y que si bien se entienden ligazones con el planteo socialista proveniente de la tradición occidental no se visualiza como positivo una asimilación subordinada a este tipo de socialismo como muchas veces fue propuesto desde los planteos de izquierda.

4.3. Sindicato y comunidad.

Esa “recepción comunitaria”, a la que me refería más arriba, puede verse también en cómo fue adaptada y operativizada la “forma sindicato” desde los ayllus andinos: “En el caso de los campesinos, detrás del nombre ‘sindicato’ se ‘ocultan’ instituciones que en muchos casos se superponen con las instituciones originarias (ayllus), y corrientemente constituyen organismos de poder con funciones estatales en las comunidades, maquinarias territoriales, sociales y ahora electorales” (Stefanoni 2006: 23).

Y en el caso de los emblemáticos mineros bolivianos no hay que olvidar que aquellos sindicatos eran: “organizaciones obreras, compuestas en gran medida por proletarios recientemente descampesinizados” (Tapia 2007c: 57).

La “forma sindicato” es claramente venida desde fuera del mundo indígena, pero es muy interesante como llegó a ser imbricada e hibridizada con la “forma comunidad”⁷⁸, en un proceso que vale la pena analizar con detenimiento⁷⁹. Aquí vemos el caso boliviano.

El proceso de encuentro de “las dos formas” comienza antes de la revolución, en buena parte impulsado por la COB, pero también con la iniciativa que surge por el “socialismo

⁷⁸ Sobre el trasfondo comunitario de los sindicatos dice Basset: “A priori, los sindicatos son una forma de organización bien conocida en la modernidad occidental. Sin embargo, en Bolivia, algunos rasgos tradicionales y comunitarios se divisan por debajo de esa fachada.” (2006: 200).

⁷⁹ Choque Canqui identifica los orígenes del sindicalismo campesino-indígena como una “imposición del proceso histórico” dado por las vinculaciones del movimiento indígena con las organizaciones obreras de tendencia anarquista, porque en esta institución encontraron la forma de defender sus derechos sociales y económicos (proceso educativo, defensa de tierras comunitarias, conflicto con los hacendados) y por la ocasión para la validación de este tipo organizacional dada por la nueva situación político-social posterior a la Guerra del Chaco (1992: 2).

militar” (Basset 2006: 195). Pero muy cercana a esta primer etapa aparece la emergencia de un liderazgo campesino que va tomando caminos propios y que termina dándole entidad política propia al campesinado indígena⁸⁰. Posteriormente la emergencia del MNR –y más todavía su subida al poder con la revolución– da un impulso definitivo asociado, en gran parte, a la COB, pero aquel liderazgo tuvo muchísimo que ver con la permanencia del MNR en el poder sostenido por una base electoral sindical y fundamentalmente campesina (Basset 2006: 196).

Lo más interesante es el proceso en el cual el propio campesinado indígena boliviano logra dar forma propia a esta estructuración que en principio le era exótica. En esto es importante ver la relativa coincidencia de algunos elementos de ambas “formas”⁸¹. Pero es clave mantener la importancia de la experiencia indígena que obra como base en esta integración⁸², Klein destaca como “los campesinos, recurriendo a sus organizaciones comunarias tradicionales, comenzaron a organizar sindicatos” (2001: 6).

La llegada de la revolución ya encontró experiencias previas en este sentido en algunas zonas, como en las Yungas de La Paz. Pearse destaca en el quehacer revolucionario la acción de “líderes campesinos que de una u otra forma habían participado en trabajo político, sindical o educativo” (2001: 20-23). Había, entonces una preparación previa a la revolución: “Un ucureño declaró lo siguiente: ‘Cuando triunfó la Revolución muchos de nosotros ya estábamos preparados, sabíamos que habíamos luchado mucho antes para librarnos del patrón, y habíamos organizado el primer sindicato rural (...) pero eso era solamente el comienzo’” (Dandler 2001: 13).

En esta apropiación sobre la base de su propia identidad y experiencia radica la fecundidad política del sindicato campesino. Dandler destaca como los indígenas convierten en algo propio esa forma ajena que era el sindicato: “El sindicato agrario en Bolivia se convierte en una estratégica innovación social y política. El campesinado lo vuelve un instrumento de poder con el cual está plenamente identificado y lo considera propio.” (2001: 5). El acento

⁸⁰ Klein explica como con el apoyo tutelar de la COB se comenzó la organización sindical campesina, pero esta tutela acabó pronto por el surgimiento de fuertes liderazgos campesinos especialmente en Achacachi (centro organizativo aymara) y Ucureña (centro quechua) que fueron decisivos desde 1952 en adelante (2001: 7).

⁸¹ Dandler destaca como el campesinado boliviano dio características propias a la “forma sindical”: “A partir de las formas de organización sindical que, en esta coyuntura, funcionan no sólo como organizaciones políticas sino también como milicias armadas, desarrollan formas propias de organización y de lucha; se convierten en instrumento de gobierno local, llenan el vacío de poder político regional y sirven de eslabón principal entre la clase campesina y el poder central” y que “a partir de esta nueva constitución como clase, se propone nuevas metas y amplía su acción hasta términos imprevistos por el poder central, obligándolo a definir una serie de demandas y a hacerse reconocer institucionalmente como un factor de poder” (2001: 23).

⁸² “Las raíces de la radicalización de Ucureña y sus líderes se encuentran en la intensa experiencia histórica de sus habitantes más bien que en una conversión ideológica momentánea.” (Dandler 2001: 15).

puesto en esta apropiación del sindicato llega a ser una forma importantísima de legitimación frente a las comunidades⁸³.

Pero también incide el canal abierto desde el gobierno de la Revolución a través de la Reforma Agraria. El hecho de que la Reforma Agraria “legalizaba al sindicato campesino como la organización interlocutora y legal para iniciar el proceso de afectación en cada hacienda”, hacía cierto que “la organización de un sindicato era un paso esencial para que los campesinos iniciaran formalmente los trámites de afectación o expropiación de una hacienda, de acuerdo a la ley de la Reforma Agraria” (Pearse 2001: 20-22). En definitiva “la reforma agraria diseñada en esta época permite una generalización del sindicalismo campesino a una buena parte del territorio” (Basset 2006: 195). Este esquema contribuyó a la aceleración de la adaptación de la forma sindicato en las comunidades indígenas.

Y otro elemento que destaca Choque Canqui es la articulación de la lucha rural y la urbana, cuando relata que con ocasión del congreso de habla quecha en Sucre en 1942 una de las decisiones tomadas por los campesinos fue “pactar con los obreros de las ciudades para formar una alianza insurreccional” (1992: 4).

Así la formación de los sindicatos llegó a ser una forma que vehiculizó las relaciones entre los sectores populares urbanos y rurales y de éstos con el Estado. Pearse relata como los distintos aspectos que abarcaron los sindicatos hacían que “el Sindicato se convertía en la Organización de autogobierno local” (2001: 22).

Al hablar de los movimientos sociales bolivianos actuales Basset sostiene que existe una “hibridación creciente entre los dos tipos que constituyen su herencia –la comunidad indígena y el sindicato–” y describe esta relación así:

Las organizaciones que nos interesan (...) tienen una naturaleza claramente comunitaria, heredada de las formas tradicionales de organización de los pueblos originarios de la zona andina. Aunque las prácticas evolucionaron, particularmente a través del movimiento sindical, la actuación de las organizaciones sociales no se entiende cabalmente si no tenemos presente este referente (2006: 194).

Sostiene Basset que al organizarse los sindicatos campesinos “ellos se fundamentaron en la base de las estructuras territoriales existentes” y esto “determinó una primera imbricación

⁸³ En el relato del discurso de Rojas entre los campesinos se dice que “... estos sindicatos ‘tienen que ser de indios netos con abarcas, no con zapatas ni peinados con gomina’ ... Con estas palabras estaba criticando a Rivas y a otros que no eran campesinos ... que los campesinos deben llevar sus rifles al hombro para defender sus derechos. Después se sacaba su sombrero viejo, gritando que los que estaban con la Revolución Agraria usaban así sombreros viejos de pobres, mientras que otros que hablaban de Reforma Agraria, usaban sombreros nuevos mostrando su tendencia burguesa y acomodada” (Dandler 2001: 15).

entre las organizaciones comunitarias indígenas y la institución sindical”. Esta hibridación es “más visible” en el campo.

Entre los aspectos que se destacan está el del “fuerte control social de la comunidad sobre todos, incluso las autoridades”. Este control social viene dado por un mandato imperativo que reciben las autoridades de sus asambleas (Íd.: 195-202). Por eso, otro aspecto que se destaca y en el que se da una interesantísima hibridación es el del “asambleísmo”, que llegó a ser fuerte en toda la formación sindical y fuente de disensos y confrontaciones con el gobierno del mismo MNR⁸⁴ y de radicalidad en las decisiones⁸⁵. Basset ve “claro rasgos comunitarios” en “la práctica de asambleas”, aún cuando los sindicatos mantengan una formalidad estructural similar a la de otros sindicatos a nivel mundial. Por esto mismo hay también una tendencia a la búsqueda del consenso a la vez que se mantiene un respeto a las ideas de todos a través de fuertes debates (2006: 201).

Sin embargo, hay aspectos que no concordaban. Choque Quispe plantea el cambio en el sistema de autoridad con la estructuración en sindicatos y cierta individualización de la tierra, pero también el esfuerzo para una reconstrucción del ayllu que se da en esta dinámica (2008: 4-5). Además, la instrumentación de los sindicatos como estructura de clientelismo político fue una de las dificultades mayores⁸⁶.

La fortaleza de esta imbricación de lo comunitario y lo sindical quedó demostrada con los últimos sucesos de Bolivia (García Linera 2001a). La importancia futura de la formación de esta red de sindicatos indígenas se ve en el triunfo de Evo Morales y en su formación política: el MAS. Al hablar del MAS, Archondo lo califica como “una flexible pero impetuosa confederación de entidades sindicales” (2006: 2).

Es interesante la valoración que hace Chancoso de esta lucha. Por un lado, en cuanto a su motivación expresa que era “para recuperar sus espacios de tierra, asegurar los espacios de

⁸⁴ Sobre este tema refiere Basset, hablando de la COB: “La ‘democracia de asamblea’ copiada del modelo de la FSTMB le impuso en muchos ocasiones orientaciones determinadas, y una composición del secretariado adverso.” (2006: 197). En la misma línea destaca Cajías de la Vega que: “las decisiones que tomaban emergían de asambleas en las que no sólo se respetaba la pluralidad ideológica, sino que se practicaba una amplia democracia sindical.” (Cajías d. 2001: 10). Cf. Íd.: 4.

⁸⁵ “El radicalismo reivindicativo de los sindicatos bolivianos se vio reforzado por los efectos de los procedimientos de toma de decisiones en las organizaciones mineras, basados en los mecanismos de la democracia directa comunitaria. Las prácticas asamblearias, que se trasladaron a toda la estructura orgánica de la COB, mantuvieron a los dirigentes sometidos a un férreo control de las bases, limitando sus márgenes de maniobra para negociar y establecer alianzas en la escena política nacional. En esta estructura ‘basista’, la dirigencia carecía de capacidad para contener las demandas de unos trabajadores que tenían demasiados motivos de queja, de tal modo modo que la democracia directa de la COB tuvo siempre el efecto de expandir el ‘maximalismo’ de las reivindicaciones sindicales.” (Ibáñez R. 1993).

vida para sus pueblos”. Pero de todas formas esto no fue una elección plena de las comunidades indígenas. Ella también recuerda que, a pesar de esos elementos positivos, esos pasos fueron hechos “no con su propia identidad” (Entrevista).

5. El sujeto revolucionario.

*Yo los que definiría como verdaderos aliados sería
los que realmente saben construir desde las bases*
Bélgica Chela

Ceceña, al estudiar el fenómeno zapatista, plantea varios cambios –y algunas oposiciones– con cierto discurso tradicional de la izquierda. La más importante, entiendo, se refiere a las características del “sujeto revolucionario”. Éste es, desde el Movimiento Indígena “el portador de la resistencia cotidiana y callada” (Ceceña 2001c: 1). Desde allí fundamenta su crítica al vanguardismo de la izquierda⁸⁷. Desde la valorización de las mayorías pobres hay, también, un cambio en el sujeto revolucionario, esto lo nota Petras cuando afirma que en lo que él denomina la “nueva izquierda revolucionaria” existe “el desarrollo de una nueva ‘subjetividad’ –el liderazgo revolucionario renovado que se articula en torno a la consigna de que cada miembro debe ser un organizador’-” (2000: 3).

Sobre este tema comentaba Evo Morales: “Los obreros de la COB siempre decían en sus congresos que los indios los van a llevar al hombro al poder, a los obreros. Nosotros éramos los albañiles de la revolución y ellos eran los patrones de la revolución. Ahora, las cosas han cambiado y los intelectuales, los obreros, van sumándose.” (En Dieterich 2005: 2).

Hay una crítica a una tendencia de ciertos militantes de izquierda que lucharon junto con los indígenas que tiene dos elementos claves. Uno, es el no considerar al indígena como un igual, elemento que los emparentaba a un cierto racismo:

Quizas un poco con la izquierda hay un poco de contradicción. La concepción de la izquierda de lo que es ser aliado, a lo que puede ser parte de esa condición igualitaria.

⁸⁶ Rea Campos habla de que con los sindicatos, el MNR logra convertir en “pongos políticos” a los indígenas, política que continúa con los militares (2002: 4). Rivas habla de “otros patrones: los partidos políticos” a partir de 1952 (Íd.: 21).

⁸⁷ “Así, la diversidad de los explotados, y más de los dominados, obliga a repensar sobre las vanguardias, sobre el carácter privilegiado de los obreros industriales y sobre la pertinencia de una organización de los revolucionarios que reproduzca las jerarquías y las relaciones estamentarias propias de la organización capitalista. Oponer al poder capitalista organizado la dictadura del proletariado es reproducir las normas sociales en un sentido inverso bastante dudoso.” (Ceceña 2001c: 3). Baschet habla también de “el rechazo zapatista a la noción de vanguardia” (2002).

entonces parece que de todas formas se manejaba con un síntoma de racismo también frente al indígena, por más que la izquierda que sea tenía clara la concepción política, de clase, pero frente al indígena no estaba claro de esa igualdad de pueblos sino que siempre era mirado como el menos, ¿cierto? o con compasión al indígena, pero no con esa igualdad de condición.

Este hecho dificultó que las alianzas por las luchas populares se profundizaran y permanecieran hasta hoy inclusive:

(...) y eso ha hecho que de alguna manera haya ciertas diferencias y no se haya avanzado en ciertos países en el proceso libertario de verdad del que se quería, en conjunto. Ya hablando ya desde la concepción de clase, como pobres, como pueblos, ya en general, no se ha logrado así empatar como es debido, no ha habido esa apertura. Eso está demorando mucho. (Chancoso, Entrevista).

Se podría decir que hay un paso –incompleto quizás todavía- de la izquierda concientizadora a la izquierda discípula. Quizás empujada por su derrota manifestada entre los ochenta y los noventa (Dávalos 2005: 28), pero también –por lo menos en muchos casos- animada por un espíritu de fidelidad a las mayorías populares, la izquierda ha pasado, en parte y en su acompañamiento al fenómeno político indígena, a relativizar su anteriormente asumido papel de concientizadora, para aprender de esos otros “saberes”, propiedad de los pueblos indígenas, que paradójicamente coinciden en muchos puntos históricamente reivindicados por la izquierda y, a la vez, la cuestionan en muchos de sus fundamentos y prácticas más arraigadas⁸⁸.

No obstante, la larga experiencia de lucha de la izquierda y su estructuradísimo discurso, han brindado elementos importantes para que –en diálogo con los saberes indígenas- haya fraguado esta actualidad política del Movimiento Indígena⁸⁹.

Es la capacidad inclusiva y de diálogo indígena la que ha empujado a la izquierda a integrarse en otros nuevos, e inmensamente distintos, “Frentes Populares”⁹⁰. De aquellos

⁸⁸ Petras sostiene que la praxis socialista en el ámbito campesino solo será verdaderamente transformadora si “logra integrarse en las formas endógenas de práctica social y cultural” y si asume como valor “la compatibilidad con el medio ambiente” (2000: 9).

⁸⁹ Petras ve entre las “influencias intelectuales” del “nuevo campesinado” –especialmente en Paraguay y Bolivia- “una mezcla entre el marxismo clásico” y “reivindicaciones étnicas, lingüísticas, culturales y nacionales” (2000: 4).

⁹⁰ Ceceña plantea que fue “razón de severas críticas por parte de la ‘izquierda radical’- el hecho de que el zapatismo, a pesar de haberse “constituido como ejército ... no tiene un discurso de guerra” sino que “su discurso, que es palabra y acción, habla de un mundo de respeto en el que las diferencias afloran y debatan pero no se sometan, en el que la igualdad sea la diferencia, en el que, por primera vez, se reconocen todas las formas de la dominación y todos los caminos de la emancipación”. Y agrega que “la unión de los dominados en amplias redes de resistencia y construcción del mundo nuevo, capaces de enfrentar e ir deconstruyendo las redes de la dominación hasta sus últimos vasos capilares, es una de las convicciones más profundas de los zapatistas y reaparece reiteradamente en su discurso: “Detrás de nuestro rostro negro. Detrás de nuestra voz armada (...). Detrás de los nosotros que ustedes ven. Detrás estamos ustedes.” (2001c: 2).

frentes populares ambiguos, antifacistas, que fueron capaces de aliarse a lo más genuinamente representativo del capitalismo, se va evolucionando hacia frentes verdaderamente populares con un protagonismo auténtico de los pobres: “La pobreza, la marginación y la explotación cumplen no solamente un papel de identificación negativo, (...) sino también un rol positivo, en cuanto conecta las demandas indias con otras de los sectores populares, basados en el deseo de justicia, equidad y democracia” (Porras V. 2005: 253). Y es que “para los pueblos indios, para los pobres de este continente, la colonización no ha terminado” (Luis Macas en Porras V. 2005: 264).

La pregunta sería quiénes son los posibles aliados del Movimiento Indígena en una formación articulada de este tipo que, a la vez contenga genuinamente los planteos y el estilo político que ha venido proponiendo y ejercitando el Movimiento, también sea capaz de contener los planteos y las necesidades de otros sectores y que estos distintos planteos puedan llegar a ser articulables hacia una propuesta política a niveles de Estado. Esto es captado por buena parte de la población. Mercy Criollo, comentando las marchas indígenas sobre Quito, me decía: “se ha notado que vienen a protestar por los derechos que son de todos” (Entrevista).

Bélgica Chela, la directora indígena de la radio ERPE de Riobamba –aunque ella es oriunda de Bolívar- me decía un criterio que entiendo como clave para pensar las alianzas, y que también serviría de mucho para la renovación de criterios de la izquierda que intenta ser solidaria con el Movimiento Indígena: “Yo los que definiría como verdaderos aliados sería los que realmente saben construir desde las bases, es como van ejecutando desde las bases, es distinto que vayas a decir tus ideas que empezar a construir desde allí y en conjunto” (Entrevista).

Sobre el tema, me decía Humberto Cholango:

Para nosotros es fundamental buscar aliados obviamente en el campo popular, con los barrios populares de las grandes periferias de las ciudades. Es fundamental una alianza, ¿por qué? porque el Movimiento Indígena aparte de tener una identidad, el Movimiento Indígena controla un espacio territorial, y controla una gran parte de la producción del mercado interno del país, abastece el mercado interno con sus productos y todos sus productos se venden en los barrios populares: por ejemplo, para los barrios sociales de clase media, media alta, para esa gente están las grandes cadenas productivas, Mega Maxi, Super Maxi y para la clase alta está Chicken, Mc Donald’s, pero para la amplia mayoría de los barrios populares se están alimentando del campo, las comunidades. Es fundamental una alianza con ellos para enfrentar una política neoliberal, para enfrentar políticas de injusticias, para enfrentar políticas de agresión que vengan de donde vengan. Es necesario y hemos tenido conversaciones y bastante afinidad con el movimiento estudiantil, con los jóvenes estudiantes, con los sindicatos y trabajadores del sector público, también con los intelectuales progresistas, de izquierda, los

intelectuales que están trabajando en los centros universitarios. Ahora, los enemigos, podríamos llamarlos, los que no nos quieren o con los que nos enfrentamos, es con la clase política de la oligarquía, por ejemplo, la oligarquía banquera, la oligarquía agroindustrial, o agraria, la oligarquía que siempre está pensando solamente en como acumular las riquezas, por ejemplo. Y para nosotros el enemigo es el Imperio Norteamericano, para nosotros el enemigo es toda esa faceta de intervencionismo neoliberal que pone prácticamente en la calle a los países. A ellos no les importa absolutamente la soberanía del país o la dignidad del país, lo que a ellos les interesa es más plata, más billetes, seguir engordando sus bolsillos, y para ellos no existe estado-nación. Con ellos sí nos hemos venido enfrentando y los vamos a seguir enfrentando. Nuestra lucha no es solamente por tener una identidad sino es por la defensa de la soberanía. No solamente soberanía como país, soberanía militar, soberanía económica, soberanía energética y la integración de los pueblos. Nosotros no creemos en la integración de declaraciones pomposas de presidentes, a veces firmas, cartas de intención, que firman presidentes, a veces esas integraciones diplomáticas y cocteles no ha funcionado en beneficio del pueblo. Si han hecho favores, negocios, es para la clase oligárquica del país. Por eso nosotros creemos en la integración de los pueblos, una integración entre indígenas, entre estudiantes, entre trabajadores, entre intelectuales. Y esa integración de los pueblos es la que hay que empezar a fortalecer, y si en eso los gobiernos ayudan, si los gobiernos dan esa vía, mejor todavía. (Entrevista).

Junto a lo social, también hay un componente ético en los criterios para conformar alianzas, así me decía José Farinango:

Bueno, para mi modo de ver es que tampoco nosotros solamente el Movimiento Indígena no puede ser la alternativa a niveles nacionales, de tal manera que nosotros obviamente que en el camino tenemos que buscar aliados. Y esos aliados serán las mujeres y hombres que no hayan sido parte de la venta de conciencia. Para aquellos que obviamente nunca hemos tenido el poder en nuestras manos es decir que obviamente tienen que ser hombres y mujeres que realmente hayan hecho un servicio hacia el pueblo, hacia la población, de donde sea: sea en la ciudad, en el campo, en las universidades, las escuelas, los colegios, en el barrio, para nosotros será una homogeneidad o que nos acerquemos a aquellos pueblos que hemos sido marginados y explotados y que no nos han dado la oportunidad de tener la dirección política en nuestras manos. (Entrevista).

Con estos elementos se puede construir un panorama de los posibles aliados.

Hay una alianza que aparece como clave, esa alianza es con la otra parte de las mayorías pobres de la sociedad. Estos sectores contienen una línea nítida de continuidad con todo lo que hemos venido planteando sobre el mundo indígena ya que, en su inmensa mayoría, sus raíces son comunes y también comparten muchos elementos culturales y muchas de las situaciones de opresión y de las demandas indígenas. Es interesante aquí la expresión de Farinango “para nosotros será una homogeneidad, que nos acerquemos a aquellos pueblos que hemos sido marginados y explotados”. Pero hay otro elemento –que es el que hacía notar Cholango- y es que hay en común –aunque en algunos lugares más acentuadamente que en otros- un circuito de producción y consumo, lo que constituye una “base material”

relativamente articulada que es un elemento fuerte para la factibilidad de las alianzas. Hay que reconocer también que hay elementos, como un detrimento de la vida comunitaria y una mayor permeabilidad al clientelismo partidario, que complican el panorama en los sectores más urbanizados, pero esto no anula la fuerza de los otros aspectos comunes y la posibilidad de articulación de planteos y luchas. Esta alianza cuyo acento está sobre todo en lo cultural y en lo socio-económico, como dice Cholango, es “fundamental”.

Hay un segundo “frente” de posibles alianzas. Es a lo que se refiere el ex presidente de Ecuatorunari cuando habla del movimiento estudiantil, los sindicatos y trabajadores estatales y los intelectuales de izquierda. Aquí es importantísima la labor de diálogo a la que me refería un poco más arriba. Están en juego aquí formas de ver los respectivos países, de ver la política y la economía, de ver a Latinoamérica que tienen muchos elementos de conexión. El acento de esta alianza podríamos ubicarlo en lo ideológico.

Hay un tercer “frente” que está imbricado en los dos anteriores, pero que entiendo que conviene distinguir en función del análisis del tema. Este frente tiene su núcleo en la posibilidad de llenar de sentido y espíritu a lo que podríamos llamar “procedimental”. No en el empobrecido –y casi vaciado- sentido liberal, sino desde la riqueza del ethos. Es algo de lo que decía Farinango y de lo que decía Chela. Es, por un lado, la cohesión de los que no están dispuestos a “la venta de conciencia”, de los que “hayan hecho un servicio al pueblo”, pero también –y esto es tan o más importante que lo anterior-, de “los que realmente saben construir desde las bases”. Este contenido ético hace que lo “procedimental” deje de ser manipulable, una de las características más hábilmente implementadas desde los poderes que manejan nuestras democracias. Así el acento de este tercer frente es fundamentalmente lo ético.

La conjunción de estos tres frentes puede dar una riqueza y una potencialidad muy importante al planteo político indígena y la izquierda puede aportar en esto.

V

Formas organizativas

y

decisorias indígenas.

1. La forma Asamblearia.

1.1. La Asamblea como autoridad máxima.

es una reverencia mismo a la vida
Julián Pucha

Para abordar esta problemática, central en el trabajo, comienzo con algunos de los testimonios de las entrevistas sobre el tema.

Así valoriza Julián Pucha a la asamblea comunitaria:

Las asambleas son espacios de reencuentro, de diálogo, de reconstrucción. Tomando el sistema actual donde hablamos de POAs, de planes operativos, es como ajustar esos planes, y ahí es la verdadera esencia solo que se hace de una manera muy diferente y cuando una asamblea se reúne es totalmente abierta donde participa el niño, el joven, el hombre, mujer, el anciano, el adulto, todas las organizaciones posibles. Es un espacio ceremonial muy especial, es una reverencia mismo a la vida (...) es ahí donde se va dando ejemplo y no solo se analiza un tema así, fríamente, sino que se va relacionando el accionar, la vida, los éxitos y los errores de casi todos los ámbitos. Ahí se va debatiendo se va aclarando, ahí se va guiando, se va dando sus derechos. (Entrevista).

Y esto me decía Humberto Cholango en la entrevista que le realicé en la Ecuarrunari:

La asamblea comunitaria o la asamblea del consejo de gobierno comunitario es algo muy, muy importante. Ese es el poder real que está en el pueblo, en la base. Cuando toma decisión una asamblea comunal, en la base, eso es fundamental, eso se respeta, porque ahí se planifica, ahí se discute, se analiza y a esa asamblea se somete, nosotros nos sometemos a esa asamblea.

Y para nosotros el hecho de ser autoridad, puede ser asambleísta, puede ser el presidente de la república, yo soy el presidente de la Ecuarrunari, pero allá cuando voy a mi comunidad, soy comunero, soy un comunero más, me someto a esa asamblea para rendir cuenta, me convierto en un comunero más, corriente, me voy a la minga, opino en la asamblea en igualdad de condiciones con cualquier otro compañero y todos nos sometemos a esa decisión y eso es muy importante, eso se lo respeta y eso se lo ejecuta.

Y esa asamblea comunitaria es algo, como algo, muy, muy, muy sagrado para nosotros. Porque esa asamblea comunitaria, cuando mande decisiones, esa asamblea o los individuos que estamos, tenemos que cumplirlas sea en mandatos, sea en delegaciones, sea en cualquier ámbito que nos ponga esa asamblea comunitaria. (Entrevista).

También me decía Pedro Gómez, animador del pueblo Quito, en San Francisco de Oyacoto, a las afueras de la ciudad de Quito:

No es como el Congreso nacional, no es como los concejales, o como consejeros que toman decisiones ellos, sino es la población. La asamblea es la máxima autoridad que toma resolución y así se lo hace. Pero debatiendo, debatiendo, sacando muchos criterios pueden hablar bien o pueden hablar mal ¿no? Que esté en contra de un proyecto, pero llega a una solución definitiva que eso se hace y así se ha mantenido y así era las

decisiones propias de los nativos, los Quitus lo solucionaban de esa manera, con consenso, con consenso, por aprobación de la población (Entrevista).

Un primer elemento que aparece es que es “el poder real”, que lo que se decide allí “es fundamental” y que “eso se respeta”. Y que ese “poder real” tiene un “lugar”: “está en el pueblo, en la base”. Y a ese poder se someten las “autoridades”: “nosotros nos sometemos a esa asamblea”. Sea que tenga el cargo que tenga, ahí “soy un comunero más”. Es “la máxima autoridad”, como lo repite Gómez Suárez para quien esto se expresa en el lema del “mandar obedeciendo” y “demuestra el modo en que conciben el sistema democrático” (2007: 33).

Pero la política en el mundo indígena es la vida, es la vida cotidiana, la que todos los días posibilita vivir en alegría, la que enfrenta unidos las dificultades y aquí está un segundo elemento: la asamblea es, junto con un espacio de poder, una celebración, “un espacio ceremonial, una reverencia mismo a la vida”, por eso es “un espacio de reencuentro, de diálogo, de reconstrucción”, desde aquí, por ejemplo, es posible su dimensión “jurídica”. Se reconstruye la vida en comunidad. Mario Bustos me relataba dos hechos “jurídicos” en las comunidades andinas de Ecuador, una comunidad muy disconforme con sus maestros que se reúne por largas horas con ellos y dialoga, hasta obtener una rectificación de la forma de ejercer la docencia de esos maestros y decidir su continuidad bajo estos nuevos parámetros. La segunda, un joven que despechado quema la casa de la familia de su novia, varias reuniones con los elementos con que la comunidad simboliza su amonestación, y el joven que se compromete a poner todo su empeño y sus ingresos en la reconstrucción de la casa y toda la comunidad también ayuda con trabajo y materiales. Se reconstruye la vida, por el encuentro, por el diálogo. Eso es política, pero íntimamente unida a la vida. Los zapatistas ven a la asamblea como una forma en que se expresa la “razón de la gente”, “el corazón común”, y la identifican con la democracia (Ceceña 2001c: 3). Y esto es sagrado: “esa asamblea comunitaria es algo (...) muy, muy sagrado para nosotros”.

Así, y aquí un tercer elemento, esa democracia es deliberativa: “ahí se va debatiendo, se va aclarando, se va guiando, se va dando sus derechos”; “ahí se discute, se analiza”. Hay mucha reflexión detrás de cada mandato. No existen los apuros de tener que tomar decisiones sin claridad. “Nos demoramos un poquito” me decía Blanca Chancoso. Pero las decisiones surgen de una reflexión que tiene raíces ancestrales, aunque no necesiten recordarlo expresamente a cada momento.

Un cuarto elemento: tras ese debate, ese análisis, se prioriza, se decide y se planifica. Y se da un mandato a los “representantes”.

Tapia dice que a la forma asambleística en las comunidades indígenas: “implica que la política es algo que se hace a través de la presencia directa en los momentos de deliberaciones y toma de decisiones. La forma asambleística implica, en principio, que no hay representación de unos individuos o familias o de unos políticos en relación a los demás.” (2007c: 55).

La forma asamblearia está ligada intrínsecamente al modo de ser comunitario, eso me remarcaba Fausto Vargas:

Tenemos una experiencia muy rica, muy importante en las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador desde muchos años atrás. Desde tiempos de la colonia, los pueblos indígenas hemos sido una sociedad comunitaria ¿ya? hemos vivido en comunidad y esto se lo seguirá manteniendo.

Por eso en nuestras asambleas, nuestros congresos, participan todas las delegaciones o representantes de cada organización indígena para toma de decisiones, o sea somos de labor comunitaria ¿no? Entonces allí ya es una autoridad o un gobierno comunitario, hoy en día estamos llamando: no somos dirigentes, somos un gobierno comunitario indígena ¿no?

Entonces, es un valor muy importante en el que nosotros recibimos el mandato de las bases, las decisiones de que se toman en el congreso, asambleas, son de las bases ya que ellos dicen ‘esto se haga o no se haga’ y los que estamos al frente de las bases como dirigentes o como consejo de gobierno comunitario tenemos nosotros que trabajar en cumplimiento de las decisiones que las bases han tomado.” (Entrevista).

Por eso en las Asambleas se manejan otros tiempos y otros criterios de decisión que generalmente no coinciden con los que traen a las comunidades agentes externos. La importancia clave está en el proceso. Así me relataba Julián Pucha:

Nosotros siempre somos consultivos.

Te voy a poner un ejemplo, va un proyecto nuevo a una comunidad, a ver qué vamos a hacer, a cumplir el objetivo. Ahí la gente dice: ‘bueno, que bueno, pero vamos a conversar para un otro día’, regresan y difunden con las familias y empiezan a salir otras dudas. Pero como las instituciones quieren cumplir con sus objetivos dicen ‘a ver, ¡ya decidan si ya sí o no ya!’. Son dos reuniones. Hay instancias que no respetan eso. Y regresan a una tercera reunión para aclarar algunas cosas de roles y funciones y es una tercera reunión. Y en una cuarta reunión posiblemente recién entonces se estén poniendo de acuerdo.

Entonces, para llegar a eso no es que solamente se ha pasado una reunión hubo un proceso, se ha verificado. (Entrevista).

Las asambleas son el lugar de la discusión, de la priorización y de establecimiento del mandato, sobre esa base y sin salirse de ella, deben trabajar dirigentes y gobernantes:

Yo pienso que las asambleas comunitarias han sido uno de los ejes importantes porque ahí deciden.

Ahí la gente comienza primero a alistar sus problemas (...) y ahí priorizan. Una vez que priorizan sacan unos tres, los problemas fundamentales para la comunidad, de ahí de los tres sacan la única que se ha priorizado después con la segunda y la tercera.

Pues entonces de ahí justamente de origen que sean priorizadas para que llegue a otra instancia que es otra asamblea cantonal entonces ahí en la asamblea cantonal igualmente

van puliendo ¿no?, van puliendo las necesidades, los problemas para que el municipio pueda ya planificar, planificar dentro del presupuesto municipal acatando del presupuesto participativo que la gente, las comunidades, son las que deciden su obra.

Entonces eso ya van llevando a la asamblea más cantonal y igual los técnicos del municipio tendrán que acatar la resolución de las asambleas comunitarias, zonales y cantorales.

Ese ha sido uno de los pasos o las metas que se han ofrecido para que los compañeros comiencen que creer en el municipio, creer más que todo en el presupuesto participativo, en que su obra va a ser realizada en las comunidades.

Entonces yo pienso que esos espacios han sido muy importantes para nosotros para que no sea desde el escritorio desde las autoridades que digan: 'allá parece que quieren tal obra'. Son necesidades sentidas de las propias comunidades en las que nosotros los municipios queremos ayudar igualmente queriendo más que todo pues solucionar los problemas más agobiantes que tienen nuestras comunidades. (Guitarra, Entrevista).

Este hecho es valorizado como ejemplo: "Es un ejemplo a seguir, en la toma de decisiones ... es muy valioso por que hay cosas muy importantes por rescatar: la asamblea es quien decide todo entonces eso es valioso" (Vallejos, F., Entrevista).

En relación a la asamblea, se puede hablar de una práctica común en las comunidades indígenas de América Latina. Porras Velasco sostiene que "en buena parte de las comunidades de la Sierra se tratan todos los asuntos de manera colectiva, y desde luego, los referentes a las tierras. La comunidad constituye la principal red social en la que se forma el consenso y se elaboran marcos." (2005: 230).

García Linera describe a "las asambleas locales y los cabildos" como "mecanismos de deliberación democrática característicos de los sectores populares", como "punto de partida y soporte de la movilización" y de la "armazón de poder alternativo", como el lugar "donde se toman las decisiones", los cuales dan como resultado "objetivos claros" y un "convencimiento asambleísticamente decidido de la justeza de la demanda" que es la única fuerza capaz de movilizar (2001a).

También dice que "la democracia comunal" realiza una fusión entre la acción comunicativa y la acción normativa, ya que "los comunarios deliberan sus acuerdos para formar discursivamente un horizonte de acción común" y que es esto lo que "hace que los acuerdos así producidos cuenten con un carácter obligatorio respecto a los sujetos colectivos e individuales partícipes en su elaboración". La razón de esta fusión "tiene que ver con la preponderancia de lo común por encima de lo individual en las estructuras sociales tradicionales". Pero aclara: "sin embargo, las asambleas buscan, ante todo, la producción del consenso a través de largas sesiones de mutua persuasión; y si bien no falta la formación de disensos minoritarios, estas minorías no pierden su derecho a la voz disidente y a aprobar en una nueva asamblea un cambio en la correlación de fuerzas". Por esto la clave del

cumplimiento está “en una moral de responsabilidad pública, que exige a quienes han acordado una elección a cumplirla, a refrendarla con la acción” (2001b: 413).

Con ocasión de la Marcha contra la Ley Minera en Ecuador, me decía Andrés Andrango:

Nuestro trabajo siempre es consultar a las comunidades. Eso es lo primero que hacemos, siempre consultando a las comunidades y trabajando con ellos en conjunto. No, no podemos hacer nada por más dirigentes que seamos o sea hacer un trabajo personal.

Ese trabajo que hoy lo hemos decidido ha sido un montón de reuniones que nos ha tocado llevar en nuestras comunidades de base. Y lógicamente las comunidades deciden de que tenemos que hacer algo frente a lo que el gobierno actual no nos escucha.

Y el asunto no es solamente de reclamar por reclamar nuestro trabajo tiene también un sentido lógico: si decimos que la minería no está bien es porque no está bien. Porque no podemos nosotros permitir que nuestras comunidades pues sean desalojadas por ejemplo, en caso de existir minerales donde ellos habitan (Entrevista).

En la misma línea Mokrani Chávez sostiene que la asamblea –junto a los cabildos, la organización barrial, vecinal y comunitaria- son “lugares de reconfiguración de lo político” y que son punto de partida para una “acción colectiva sostenida en estructuras comunitarias como una alternativa política a las formas de organización y representación liberales” (2008: 197).

1.2. Un camino de ida y vuelta.

Los pueblos son los que conducen a los dirigentes
Mario Bustos

Hay un camino de ida y vuelta entre las decisiones comunales, de las bases, y las que se toman en las organizaciones que las confederan y representan a niveles macros:

Hay una circulación, una rotación comuna-Conaie que pasa por las federaciones parroquiales, cantonales y por Ecuarunari y Confeniae regresando a la comuna. Dicho de otra manera, de forma similar a como se presenta en las comunas, las dirigencias regionales y nacionales asientan su liderazgo sobre la base de un consenso que se logra en esas comunas, es decir, allí donde está el poder ya sea formal –o informal pero real-, sin embargo, estas logran a su vez colocar sus preocupaciones y demandas en ese espacio mucho más amplio donde la organización india que los representa como movimiento indio ha logrado instalar su carpa. (Botero V. 2001: 65).

Esto mismo nos destacaba Blanca Chancoso en la entrevista:

Bueno, ahí, miramos a ver qué cosas impactan, o necesitamos, lo que puede ser para todos, lo que afecte o lo que puede beneficiar pero para todos. Entonces sobre esa base vienen los debates, las discusiones y cosas particularizadas o son o como prevención o para seguirlos de ejemplo si queremos a lo que va bien, pero siempre está con asamblea, se lleva a Asamblea General, luego se lleva a Asambleas particulares, locales, y

nuevamente se vuelve a traer, y es la forma cómo se hace. Pero también tenemos nuestros Congresos que quien da la línea que son los que hacen las directivas. Sí, hay un camino de ida y vuelta de manera constante. (Entrevista).

Este camino de ida y vuelta es el que posibilita la articulación de los líderes como portavoces y representantes de las comunidades y su legitimación. Este camino es el que legitima los liderazgos, un camino en espiral que permite ir y volver, de las comunidades a las tareas dirigenciales, de la identidad histórica a los problemas actuales:

(...) va con su identidad porque nosotros hablamos de un mundo regresivo de que va un paso más adelante y tiene que regresar a los suyos tiene que ver no dejarlos que queden allá y yo sigo caminando. Ese es un líder: que tiene que caminar y también ir a ver, tratar de que los suyos también avancen.

Entonces yo pienso que en nuestra ideología tienen que trabajar muchos compañeros dirigentes fruto de nuestras organizaciones. No hemos cambiado, estamos trabajando para nuestras comunidades, estamos trabajando para nuestras familias, para nuestra ciudadanía cotacacheña. En este caso estoy hablando yo pienso que el señor alcalde algunos compañeros que estamos avanzando también representando a nuestras comunidades, nuestras familias, igualmente viendo también qué pasa con nuestro pueblo, qué pasa con nuestros compañeros campesinos, qué pasa con nuestras compañeras mujeres y todo lo demás que vienen empujando y nosotros estamos regresando a ver qué pasa con ellos.

Igual yo pienso que tenemos que ver un plan estratégico que tiene que durar cuatro o cinco años pero nosotros solamente con una visión de llegar allá, pues no vamos a poder lograr tenemos que sin olvidar las miras objetivas hacia adelante tenemos que regresar y eso ha sido nuestra cosmovisión indígena de que nosotros vayamos en forma espiral vamos atrás, vamos adelante. (Guitarra, Entrevista).

Esta dinámica es una herramienta en la transcripción de la lógica assembleística al mundo de la política institucionalizada. Mayorga, analizando el caso del MAS, aunque advierte la presencia de “pautas autoritarias que caracterizan la conducta de los partidos políticos de izquierda”, destaca una serie de puntos que son coherentes con esta dinámica: 1) “un discurso que asienta su legitimidad en la ‘consulta a las bases’”; 2) que es “el único partido boliviano que comporta mecanismos de rendición de cuentas por parte de los dirigentes”; 3) que eligen sus candidatos por mecanismos de selección en asambleas; 4) de que “se trata del partido político menos sujeto a la lógica caudillista”; y 5) que se caracteriza por ser “poco propenso al riesgo de una ‘oligarquización’ de sus filas” (2005: 112). Esta caracterización, hecha por alguien que no es precisamente un simpatizante del MAS, es valiosa para ver los frutos que da esta dinámica en su configuración política institucionalizada.

En el fondo de esto hay una idea básica:

(...) lo importante de eso es que entre los pueblos indígenas no hay un sólo maestro y todo eso. Siempre esos maestros o esas decisiones, o esos orientadores son colectivos, y eso para mí es grandísimo. O sea, no hay un tipo el que te conduce, son los pueblos los

que conducen. Los dirigentes no son los que conducen. Los pueblos son los que conducen a los dirigentes (Bustos 2003).

Recapitulo entonces los elementos que contiene esta dinámica política de ida y vuelta.

Primero, se trata de una circulación-rotación de las decisiones entre bases y dirigentes. Esto es coherente con la idea temporal del “espiral”. Las decisiones también tienen esta dinámica.

Segundo, esta dinámica política posibilita que la legitimidad de la representatividad de los líderes esté ligada a los consensos logrados en la base comunitaria. Así la representatividad manteniendo su preponderancia “mandataria” integra subordinadamente un componente “fiduciario”.

Tercero, esta dinámica tiene una cadena intermedia que pasa –fundamentalmente- por las organizaciones de segundo grado. De su capacidad de transmisión hacia abajo y hacia arriba depende mucho de su eficacia.

Cuarto, este camino es una herramienta para evitar la elitización de la política y de los políticos, y para que la agenda que manejen los dirigentes y difundan en otros espacios esté cargada por las demandas concretas de la base.

Quinto, en todos los niveles de decisión se trata de mantener la dinámica asamblearia expresada anteriormente. Esto con toda la carga deliberativa, consensual e incluyente.

Sexto, hay dos elementos claves para que esta dinámica funcione: participación y organización. Dos cualidades que caracterizan al mundo indígena andino. Quizás ésta sea una de las claves que explica la importancia que los movimientos ecuatoriano y boliviano adquirieron a nivel continental.

Séptimo, detrás de esta dinámica está la idea de que la conducción y el “magisterio” corresponden al pueblo, a las comunidades, no principalmente a los dirigentes. Esto estará expresado en el sistema rotativo de conducción que predomina en el mundo andino.

Octavo, una de las dificultades, sobre todo frente a la dinámica institucionalizada de la política actual, puede ser la no coincidencia de los tiempos que exigen algunas decisiones de la política institucional y de los que requiere esta dinámica. Aquí funciona en parte esa dinámica “fiduciaria” subordinada de la representatividad, pero también una resistencia a dejarse manejar los tiempos desde afuera, lo cual requiere de mucha astucia política.

No es una dinámica fácil de implementar, y menos de mantener en su verdadero espíritu, pero ha tenido y tiene resultados muy importantes. No obstante carga fundamentalmente con la fragilidad propia de las redes humanas y, especialmente, de las redes hechas entre pobres.

Paradójicamente, esto mismo es la fuente de su inmensa potencialidad. Aparece como una respuesta hacia el déficit inmenso que contiene la representatividad en nuestras democracias.

2. Las estrategias de articulación y las dificultades y potencialidades de las redes intercomunitarias.

2.1. Las redes o forma organizada de la multitud.

Hay una experiencia profunda, que aparece en las expresiones de las entrevistas, que refleja un convencimiento vivido, probado y reflexionado sobre el valor de organizarse y de formar uniones de las distintas organizaciones.

Así lo reflejaba uno de los dirigentes de la UNORCAC, el concejal de Pachakutik Rafael Guitarra cuando me expresaba en la emblemática Cotacachi:

Nuestra organización ya tiene 33 años de vida que fue fundada en el año de 1977. Bueno, fue una organización donde nació en medio de problemas sociales que aquí en Cotacachi, pues, había grupos sociales que no permitían que nuestras comunidades, nuestros compañeros campesinos, indígenas se organicen, por cuanto pues aquí en esta zona teníamos grandes terratenientes que no permitían que se organicen, igualmente la religión la católica, no permitían para que se organice tratando de que las comunidades, los compañeros indígenas organizados van a reclamar su derecho como ciudadanos en cantón Cotacachi y igualmente van a solicitar espacios políticos, espacios económicos, espacios turísticos. Bueno en fin, era muy cuidadoso la clase dominante en el cantón Cotacachi que no querían que se organice. (Entrevista).

Estas redes organizacionales son un instrumento ampliado de debate, de priorización, un lugar donde establecer el mandato para los dirigentes. Así me relataba Guitarra el comienzo del gobierno de Pachakutik en Cotacachi:

(...) entonces una fuerza mayor: la organización de la UNORCAC, luego aparece aparece la Asamblea de la Unidad Cantonal que es una organización madre que abarca todas las organizaciones locales y zonales. Entonces es muy interesante este proyecto que fue un instante donde la democracia era participativa donde la gente comenzaron a debatir sus puntos de discusiones (...) (Entrevista).

Prada Alcoreza habla –refiriéndose a los acontecimientos bolivianos- de la emergencia de “la forma organizada de la multitud” la cual surge a “consecuencia de esta discontinuidad del relacionamiento entre bases y dirección” y la caracteriza como “una grandiosa movilización social, construida inductivamente por proliferantes asambleas de base, múltiples direcciones territoriales que extienden rápidamente sus redes, articulando un gran movimiento

autogestionario” (2004: 39). Para García Linera la descomposición social que generó la experiencia neoliberal terminó produciendo esta “forma de unificación social” –a la que también califica de “multitud actuante”-. En ella descubre la presencia de los excluidos de la ola neoliberal que han logrado una interunificación fecunda (2001a). Esta forma provocó fuertes cambios políticos y sociales y se constituye como “un movimiento social templado por la experiencia de su lucha” (Prada A. 2006: 39), que se fue unificando como “un gran tejido local, luego regional y por último departamental” en forma de “redes locales, barriales, campesinas, artesanales, urbanas”⁹¹. En la constitución de estas redes sociales intercomunitarias, es fundamental “la experiencia cultural” que posibilita estas formas reticulares de manera que logren “explicitar sus formas cotidianas de resistencia” (Botero V. 2001: 153). Esto les da también la capacidad de control social de la que hablo más abajo.

Aunque el tema es discutido, entiendo que puede hablarse también aquí de un horizonte de reconstrucción de las redes tradicionales de encuentro e intercambio que tienen su antecedente remoto en la época precolombina. Sostengo que el mundo indígena precolombino constituía un espacio ligado por múltiples redes de encuentro e intercambio, y que en estos planteos organizaciones actuales hay una semilla de reconstrucción de este espacio. Es también otra forma de “descolonizar” porque fue la colonización la que compartimentó este mundo subordinándolo absolutamente a sus intereses económicos, políticos y administrativos. Pero el Movimiento Indígena, sobre todo desde su proyección política emergente en los últimos veinte años ha hecho resurgir una dinámica de redes que muestra una potencialidad especialmente importante en países como Ecuador y Bolivia.

Esta misma dinámica de redes, cuya expresión más evidente en la actualidad es la política, está siendo proyectada a la recuperación de los saberes. Aquí encontramos otro punto de contacto con las epistemologías de la complejidad ya que para ellas: “La dinámica de redes nos permite construir un modo de conocimiento fluido, capaz de albergar múltiples mundos en el mundo en un devenir abierto en los intercambios” (Najmanovich 2010e: 12).

Esta dinámica pone en cuestión la actual compartimentación –y también la actual “unificación” unívoca y cerrada- conformada en los estados nacionales.

⁹¹ Estas redes se “han logrado estructurar (en) un gigantesco movimiento de autonomía política y cultural capaz de expulsar a una empresa extranjera que iba a privatizar los recursos hídricos, reconocer y consagrar en la ley los usos y costumbres tradicionales en la gestión del agua, disolver la clientelización partidaria y crear un tipo de poder político temporal que sustituyó al estado en la gestión social durante cinco días en la tercera ciudad y departamento del país ... la Coordinadora del Agua”. Es “una forma de deliberación democrática y de soberanía política” (García L. 2001a).

En esta misma línea otra de las opciones utilizadas es juntarse bajo una “organización paraguas”:

Muchas experiencias movilizadoras van a adoptar estrategias colectivas de carácter nacional encuadradas en una única ‘organización paraguas’ que actúa a modo de coordinadora para todos los pequeños grupos formales de carácter local y regional que se extienden por todo el país. En estos casos, estas organizaciones suelen disfrutar de una fuerte legitimación por parte del resto de los colectivos y además, suelen disfrutar del reconocimiento del poder estatal e internacional, cosechado después de un severo y prolongado proceso histórico de contiendas políticas (Gómez S. 2007: 36).

Para el caso emblemático de la Ecuarunari, Botero Villegas ve que aportó: 1) “mayor organicidad”; 2) “claridad ideológica”; 3) la posibilidad de hacer planteos profundos a nivel nacional gracias a su abarcatividad: “ha planteado algo fundamental, la necesidad de revisar no sólo el concepto jurídico y político de nación, sino la forma misma cómo está constituida”; 4) la estructuración de las demandas; 5) la posibilidad de controlar sus propios procesos tradicionales económicos y sociales sin la injerencia “de una estructura de poder que buscaba controlar, limitar e influenciar” sobre ellos; 6) esto devino en otro objetivo básico: asegurar “así la continuidad de la cohesión étnica” (2001: 68 y 145).

Una de las claves para que este tipo de organizaciones sea cohesionadora es la coherencia de sus objetivos con los de las bases comunitarias:

Lo importante es que haya una coincidencia en cuanto a los objetivos e intereses de las comunidades locales y las instancias más elevadas de la organización indígena; que las reivindicaciones locales concretas se conviertan en parte ‘de una expresión más general de una injusticia etno-nacional’, y viceversa, que la opresión nacional histórica sea experimentada ideológicamente al nivel de la comunidad local. Este es el procedimiento de construcción hegemónica. (Botero V. 2001: 206).

2.2. La articulación rural-urbana y la articulación entre lo tradicional y lo moderno.

Hay también una articulación rural-urbana que se ve –también- en todo el movimiento campesino actual. Algranatti et al. destacan como se han consolidado movimientos de origen rural –indígenas y campesinos- y que “alcanzan una significación e influencia nacional y regional” vinculando la lucha contra el neoliberalismo y sus medidas de política agraria, privatizaciones y ajuste con “un cuestionamiento más amplio de las bases de legitimidad de los sistemas políticos en la región” y esto está dado por “una notable capacidad de interpelación y articulación con sectores sociales urbanos” (2005b: 10).

En este sentido es emblemático el caso boliviano de la ciudad de El Alto, ya que esta ciudad “mantiene fuertes lazos con el campo; algunos definieron a esta urbe, ubicada a casi 4000 metros sobre el nivel del mar, como ‘una ciudad con mentalidad rural’.” (Stefanoni 2005: 277).

La función de esta articulación es también la de afirmar las raíces comunitarias de las identidades nacionales indígenas que se encuentran mucho más sólidas en el ámbito rural, como lo expresa Luis Tapia:

Hay muchos quechuas o aymaras que viven en las ciudades, incluso fuera del país. El hecho de que aymaras y quechuas puedan seguir sosteniendo un tipo de identidad que se refiere a este tipo de cultura tiene como condición de posibilidad que, efectivamente, sigue habiendo comunidades en amplios territorios del país, que es lo que reproduce ese tipo de cultura de manera más fuerte (2007c: 52).

Otro elemento, en buena parte vinculado a lo anterior, es la articulación de lo tradicional y lo “moderno” que se da en las formas organizativas (Quijano 2000d: 1).

Algranatti et al. destacan que este

(...) impulso de los procesos de convergencia –que adoptan las formas de coordinadoras y frentes cívicos- no necesariamente reposa sobre la dinámica sindical asalariada, destacándose la importancia del papel jugado por otras organizaciones (movimientos campesinos, indígenas, desocupados, estudiantes, movimientos urbanos, entre otros) en la conformación de estas ‘coaliciones sociales amplias’ (2005b: 10).

Como expuse más arriba, una de las instituciones modernas que fueron adaptadas al modo indígena fue la organización sindical. El tema puede verse claramente en el caso boliviano. Pero también en Ecuador: “A pesar de haber respondido en un inicio a una forma de organización sindical, las organizaciones indígenas fueron adquiriendo modalidades propias de funcionamiento, las más características son, por ejemplo, la forma de adhesión-afiliación, los mecanismos de decisión y la alternabilidad de sus dirigentes” (Porras V. 2005: 97).

2.3. La articulación de un discurso cohesionador.

Un último elemento es la articulación de un discurso cohesionador, en el cual el Movimiento Indígena ha demostrado una particular habilidad.

Ansaldi sostiene que:

Todo proceso histórico de cierta entidad necesita apelar a nuevos valores, tradiciones, símbolos y representaciones, destinados a crearle un imaginario social. Se trata, dicho sintéticamente, de una invención, tarea inequívocamente política. Pero esta calidad no

supone reducir la tarea a mera responsabilidad de los políticos profesionales, de los gobiernos y de los Estados. En tanto política, lo es de todos y, por ende, un espacio de confrontación-negociación. Quiénes trabajamos en los ámbitos de la cultura, de las ciencias sociales, de la educación, de las artes, no podemos resignar esta construcción intelectual en terceros. Tanto más cuanto toda tradición inventada recurre, en la medida en que es posible, a la historia como legitimadora de las acciones y cohesión colectiva (2001b: 68).

Hay una particular habilidad y una profunda coherencia en el Movimiento Indígena en la articulación de un discurso cohesionador que, tiene un fuerte fundamento en lo histórico.

Así lo ve Botero Villegas:

Me parece que el movimiento indígena, que, dicho sea de paso, no está constituido por un grupo étnico en particular, ha logrado entrar plenamente en la esfera política gracias a la forma como ha ido definiendo su propio discurso político, el cual, a su vez, lo ha llevado a adquirir mayor madurez y eficacia. Si hasta hace algunos años la carencia de un discurso político limitaba la trascendencia del movimiento por cuanto a través de una retórica primaria remitía a reivindicaciones económicas y sociales, en la actualidad, sin abandonar ese discurso, ha pasado a elaborar y expresar una retórica no sólo étnica, sino también una que demuestra la capacidad de ir estructurando su propio discurso político, el cual, entre otras cosas, le ha permitido deslindarse de los partidos o de otros movimientos, sin que por eso se haya situado necesariamente en contra de ciertos aportes provenientes de esos mismos partidos y movimientos. (2001: 205).

En esto es importante rescatar el lento y duro proceso de toma de la palabra, proceso al que Botero Villegas ve como uno de los “elementos democratizadores en la sociedad civil”. Cuando se disputa un “espacio discursivo” al poder dominante con una “palabra no oficial” es muestra de que se está disputando también “una forma de poder”, ya que el mismo “control del saber por parte de las elites dominantes nos habla de una cierta inseparabilidad entre la palabra y el poder” (2001: 234). En el punto sobre liderazgo –expuesto un poco más abajo– me refiero al proceso de toma de la palabra por las bases y los dirigentes indígenas en Ecuador que aparece como un tema significativo en las entrevistas.

3. Consejismo.

El Consejo sobrevive en las comunidades indígenas y muchas veces en sus organizaciones en forma más expresa o a veces en forma tácita. Lenkersdoff destaca –especialmente para los mayas chiapanecos– la forma concejil de gobierno como tradicional y como superviviente en medio de las instituciones coloniales.

Esto tiene que ver, en este caso, con la predominancia del sistema multitepal –forma compartida de gobernar que algunos ven como superación del período clásico maya y otros lo entienden como previo- y su pervivencia en los municipios durante la época independiente. Sostiene que “siempre creativos, transformaron todas las instituciones que el régimen colonial les impuso”. Esto se evidencia en la institución colonial del cabildo. Muestra como, muchas veces, “los cabildanos no fueron instrumentos sumisos del corregidor” español, además de que –por razones presupuestarias de la Corona- no siempre los había.

Así se dio una débil presencia estatal que posibilitaba que las comunidades tuvieran y pudieran resolver ellos mismos sus problemas e incluso que muchos de los pueblos mayas no dependieran de la ratificación de sus elecciones por parte del estado y que tuvieran un grado de autonomía desconocido en otras regiones. Destaca también el papel político de “los principales”, los cuales como en tiempos antiguos, era un consejo de ancianos cuya experiencia guiaba al pueblo, constituyéndose en un “poder informal” importantísimo para las decisiones fundamentales.

Es interesante lo que hace notar sobre las medidas que querían imponer los funcionarios de la Corona española frente a la costumbre de los cabildos indígenas de abrir la participación en sus sesiones. Aquellos querían prohibir la participación de otras personas en las deliberaciones del cabildo lo cual “permite deducir que el gobierno local se estaba ejerciendo en forma concejil o de reuniones abiertas”. La pretensión del poder colonial de “establecer la subordinación vertical utilizando a pocas personas como intermediarios, para que éstos ejecutasen en el pueblo los mandamientos recibidos de las instancias superiores” era respondida por los pueblos mayas resolviendo sus problemas “recurriendo al concejo de los ancianos o manteniendo sus organizaciones horizontales por medio de asambleas y juntas”. Y las quejas sobre los indígenas del corregidor de Totonicapán en 1690 de: “que vivían sin superior ni cabeza a quien obedecer (...) todo entre ellos eran juntas, pláticas, consejos y misterios, y todo dudas para los nuestros” nos muestran que la práctica ancestral estaba viva tras el ropaje colonial impuesto. Con la organización liberal del siglo XIX “los cabildos persistieron como municipios” y fue por eso que “la revolución de 1910 luchó por el ‘municipio libre’” (2002).

El valor del cabildo, en muchos lugares donde la institucionalización colonial española fue mayor, fue y sigue siendo importante donde éste pudo ser adaptado –por lo menos en parte- a la forma organizativa y decisional indígena como: “una instancia de poder real en la medida en que exprese un cierto consenso entre las familias y los grupos de la comunidad” (Botero V. 2001:131-132). Es descripto como “una institución implantada por la Corona española

durante la Colonia y asumida luego por la legislación ecuatoriana en la llamada Ley de Comunas, ha sido, de alguna manera, refuncionalizada por las comunidades indígenas para mantener cierta autonomía frente al Estado” (Íd.: 243).

De todas formas es una institución que afronta una serie de riesgos en su sobrevivencia, sobre todo en su relación con otras estructuras del mundo actual. Así que, en algunos lugares como en Chimborazo, su revitalización ha sido una de las tareas que asumió el Movimiento Indígena:

Entonces es para valorar a este gobierno comunitario, la autoridad de la comunidad también el movimiento macro o sea las que abarca todas las comunidades. Toda esa recuperación del movimiento indígena del Chimborazo en la provincia está trabajando así, así: que el cabildo, la máxima autoridad de las comunidades tenga su, digamos, su autoridad, como debe ser en una comunidad. Y no de pronto aparezcan otros grupos y sobresalte las decisiones de, del cabildo, que eso destruye a las comunidades, digamos por aspectos del desarrollo. Entonces creo que por allí avanzan las cosas con las comunidades. (Chela, Entrevista).

4. Liderazgos.

Un primer elemento para caracterizar los liderazgos indígenas es la consideración de los mismos como portavoces de las comunidades.

Aquí me parece interesante como el dirigente cotacacheño Rafael Guitarra califica así a los líderes que llegan a ocupar puestos políticos:

(...) entonces participa ya en el 79 en los que ya se habla ya de democracia aquí, pues participativa, no participativa digamos mas una democracia en el Ecuador. Pues, ya en un primer elecciones ya participa un compañero dirigente como ya formó la organización ya eran dirigentes, nuestros compañeros ya tenían experiencias para poder reclamar ya dentro de las autoridades municipales, locales y provinciales.

Entonces se gana por primera vez en la historia un compañero indígena sale concejal. Así que el compañero fue portavoz de las organizaciones comunitarias para que pueda acudir pues nuestros compañeros con peticiones, necesidades y fue portavoz para poder hablar por las comunidades en el seno del consejo, del municipio.

De esa manera se logró un poco de apoyo hacia las comunidades, las obras fue ya poco a poco adquiriendo via como para la educación, un poco para apoyar a las organizaciones comunitarias para la solución de casos comunales un poco apoyo también había de caminos vecinales y así comienza poco a poco ya a ver las obras así en las comunidades. (Entrevista).

Esta definición de una especie de primer función del líder remite a lo que decía Bordieu sobre el “portavoz” entendiéndolo que su palabra es “una palabra autorizada que debe su

autoridad al hecho de que aquel que habla se autoriza con la autoridad del grupo que le autoriza a hablar en su nombre” (2000: 45).

Un segundo elemento en esta caracterización del liderazgo es la importancia de la fidelidad al mandato.

Cuando Botero Villegas analiza el liderazgo indígena sostiene que una de sus claves es que se distingue a un verdadero líder –como Lázaro Condo, el caso que él analiza- porque “respetó los objetivos propios de las luchas que apoyó” (2001: 118) y sostiene que el líder comunitario “mantiene ascendencia sobre la comunidad gracias a la autoridad, es decir, a la confianza y al respeto de sus representados o seguidores; es, pudiera decirse, el depositario de una autoridad reconocida de manera democrática”, “alguien designado por un grupo que confía en que podrá representar sus intereses y que sus objetivos serán respetados incondicionalmente” (Botero V. 2001: 119-120).

En este aspecto del liderazgo, el valor de la autoridad se mide justamente en la fidelidad a las decisiones de la base asamblearia, hacer otra cosa sería justamente autoritarismo. Así me lo expresaba Fausto Vargas:

No podemos nosotros decirles que esto no es, nosotros no somos autoritarios. Como por estar aquí en la CONAIE debemos siempre tomar en cuenta el mandato que nos dan las bases con respeto y nosotros allí nuestras decisiones.

Nosotros somos portavoces ante las instancias gubernamentales, ante las ONG, ante el nivel internacional, somos voceros de nuestras bases, cumplir el mandato de ellos, entonces somos una, somos salidos de las bases desde un trabajo comunitario, eso es lo que se sigue practicando en muchas organizaciones y hoy como Confenaie estamos en ese camino también.

Nosotros hemos sido nombrados en un amplio congreso aquí en el Ecuador, en Santo Domingo de los Tsáchilas de una gran asamblea, de un gran congreso de 1500 delegados donde hemos sido nombrados. Eso merece respeto, es un consenso comunitario, eso tenemos que respetar y trabajar por ello. (Entrevista).

Un tercer elemento –muy ligado al anterior- es la necesidad de que los líderes mantengan profundos lazos con sus comunidades.

Botero Villegas ve que en estos casos un elemento clave es que

Tanto el líder como el grupo se ven uncidos al carro de una historia y un destino comunes, porque, de alguna manera, participan igualmente de un pasado común. La comunidad, por su parte, ve en el líder a aquella persona que ha logrado construir o darle forma a sus expectativas e intereses para entenderlos, reforzarlos y respaldarlos mediante su papel de representante frente a otras audiencias, y es de esa comunidad de donde precisamente brota su legitimidad (2001: 126).

Al explicar la naturaleza de la movilización indígena sostiene que el liderazgo está inserto dentro de un proceso complejo que tiene lo comunitario como sustancial y que el líder “no

sólo asume (...) sino que respalda este aspecto”. Es así un “liderazgo comunitario” que “al contrario de otras jefaturas de corte autoritario, no condiciona los objetivos posibles de la movilización ni la forma cómo deben obtenerse (Íd.: 137).

Petras ve que “los líderes de estos nuevos movimientos mantienen estrechos lazos personales con muchos de los activistas”, incidiendo en ésto que hay una posición muy crítica “con los estilos de liderazgo verticales y con las tentativas de operar mediante ‘correas de transmisión’”. Esto hizo que “los nuevos líderes han rechazado la posibilidad de convertirse en nuevos engranajes de las maquinarias electorales y, por el contrario, han escogido estrechar sus lazos con la base social” (2000: 7).

En la entrevista, también Rafael Guitarra resaltaba la necesidad del diálogo constante entre líderes y bases: “hay que la información regresar, hay que ser muy comunicativos; esa comunicación no debe romperse tienen que estar permanentemente comunicados los compañeros: bases y dirigentes” (Entrevista).

Es que se entiende como característica necesario de los líderes el hecho de que sepan acompañar, estar junto a sus comunidades, así me decía Blanca Chancoso: “(...) cuando es electo le vemos que acompaña permanentemente, adelanta, está con la gente, está junto, hace esfuerzos (...)” (Entrevista).

Esta ligazón a la comunidad que se mantiene con el contacto, el diálogo, la presencia en las comunidades, es lo fundamental para un líder, jamás puede perderse eso. Así me lo decía Humberto Cholango:

Que, en circunstancias muy dolorosas (...), de toma de decisiones, uno puede arriesgar a todo, pero no puede arriesgar a perder su comunidad, a perder a todos sus amigos.

Entonces, ha pasado casos, y para nosotros sí es muy duro el hecho mismo de poner un reto, de enfrentar una realidad nacional. Eso desconecta a veces del mundo pequeño de la comunidad y tienes que enfrentar una dimensión nacional, tienes que enfrentar una clase política perversa, un mundo perverso y tienes que enfrentar con mucho cuidado, con sabiduría y con ayuda de muchísima gente. No con una intuición o una declaración personal. Y eso fortalece mucho y obviamente para que no pase eso, para vivir dos mundos, siempre tiene que estar el dirigente, el líder con comunidad, siempre con la gente, con el pueblo, conectado con la raíz, conversando con la gente, yendo a la comunidad o no solamente a su comunidad sino a otras provincias, a otras comunidades viendo realidades, que te va a permitir conectar mucho más a la vida real de su comunidad, de su pueblo. (Entrevista).

Un cuarto elemento es que el líder es considerado como “momento unificador” del Movimiento.

En cuanto al análisis de los liderazgos, Stefanoni ve para el caso boliviano que el de Evo Morales se da como “el momento de la universalidad”, de la visión de conjunto, frente al “fuerte componente corporativo” que aparece en actores políticos y sociales⁹². Ve Stefanoni que “el formato del liderazgo de Evo Morales toma mucho de la figura del líder carismático” y que todavía “no resulta claro hasta el momento cómo garantizar el debate público y una mayor participación social en un proceso de democratización desde abajo que desde el gobierno se percibe y promueve como una ‘revolución democrática y cultural’”. Pero también ve que “a diferencia del populismo clásico en el que la relación entre el líder y las masas es directa (o al menos se presenta como tal), el liderazgo de Morales está mediado por una multiplicidad de organizaciones corporativas y movimientos sociales ante los cuales debe rendir cuentas, en una versión boliviana del ‘mandar obedeciendo’ de los zapatistas mexicanos” (2006: 2).

García Linera desarrolla los elementos de lo que considera este nuevo tipo de liderazgo concretado en Bolivia al que denomina “el evismo”. Sus características fundamentales son: 1) que “es una estrategia de lucha por el poder fundada en los movimientos sociales” que se opone a los distintos tipos de “vanguardismo” que vivió América Latina y cuya novedad fundamental es “plantearse la posibilidad de que el acceso a niveles de decisión del Estado lo puedan hacer los propios movimientos sociales”; 2) que “el núcleo articulador de esa estrategia es el discurso de la identidad y de la presencia indígena”, así el evismo pasa a ser “una forma de reconstrucción contemporánea de la identidad” que a la vez está dotado de la suficiente flexibilidad como para que “partiendo de ese su indianismo flexible, núcleo unificador de su lectura política, pueda abrirse a los mestizos, a los blancos o a quien fuera, pero bajo la premisa de organizar un nuevo proyecto que tenga como base otra vez a la nación, aunque ya de modo distinto respecto a la idea de nación que proponía el nacionalismo revolucionario de 1952”; 3) que “la base material del evismo es la priorización de la pequeña producción, individual, familiar, comunitaria” (2006b: 26-28).

El mismo García Linera, hablando de las movilizaciones del altiplano boliviano, destaca –en medio de una impresionante red de articulación de las comunidades- el liderazgo de Felipe Quispe expresando que su “autoridad indiscutible respecto a los aymaras movilizados recaía en su gran capacidad de entender las demandas colectivas de dignidad y autonomía

⁹² En esto ve que Morales “intenta consolidar al pueblo como sujeto político por encima de la multiplicidad visualizada por los teóricos de la multitud” y relaciona este hecho con la descripción de Laclau en “sus análisis de las formas articuladoras populistas, basadas en la equivalencia contingente de un conjunto de demandas

indígena” (2001a). Sirve esto para compararlo con un caso contemporáneo –y ligado en muchos elementos al de Evo- como el de Chávez, donde –según Sader- “aparece como una experiencia donde “na cotramao dos outros países, o Estado aparece como impulsor da mobilizaçao e da organizaçao social”⁹³ (2005: 6).

Rafael Guitarra resalta también el papel de los líderes como orientadores-guiadores de la participación de las comunidades: “ese fue nuestro lema que queríamos trabajar conjuntamente con la participación de la gente, que ellos decidan las obras, que ellos decidan su participación solamente nosotros eramos los guiadores, los organizadores orientadores para que nuestros compañeros fueran participando” (Entrevista).

Un quinto elemento a tener en cuenta es cómo se da la legitimación del liderazgo.

Un componente clave aquí y en el cual reside su capacidad multiplicadora es el del ejemplo de vida y, de una manera extrema, el del ejemplo de dar la vida. Hablando de la obra del obispo Proaño en la formación de líderes, nos decía Elisabeth Chauca:

(...) entonces eso ha traído consecuencia toda la obra de monseñor Proaño porque a raíz de él nació todas las organizaciones campesinas, ha formado líderes que esos mismos líderes formen nuevos líderes, den ejemplo, lo principal es que han aprendido con ejemplo, han dado sus vidas los líderes como ejemplo para que los demás aprendamos (Entrevista).

Bélgica Chela habla del “trayecto de vida” como legitimación del liderazgo, tanto para los ancianos como para los jóvenes:

Los ancianos ya, un poco más digamos tengan avanzado en su autoridad por su trayecto de vida mismo no. Entonces no creo que ellos habían dicho: ‘bueno aquí yo soy el más anciano y yo voy a ser la autoridad’ tampoco.

Entonces creo que en la juventud también. Está en que demuestren cómo, aparte de sus conocimientos técnicos, también debe ser su relacionamiento humano y su visión también hacia dónde entonces. (...) va a depender mucho de, sabemos que el ejemplo es mucho más que cualquier otra cosa. Entonces allí la gente empieza a creer en la palabra y realmente a respetarla ¿no? En caso que sea un, digamos, un muchacho que diga: ‘trabajemos por la vida comunitaria’ y todo por el estilo, pero en la práctica solo él quiere aprovecharse, entonces nunca la gente le va a creer. Por este lado mucho va depender de la actitud de él... (Entrevista).

Un sexto elemento es el carácter paulatino y rotativo de los liderazgos.

Tapia destaca para las naciones quechua y aymara el carácter paulatino, rotativo y de “carga” que tiene el ejercicio de la autoridad:

populares” (2006: 2). También coincide con el planteo de Raby que reconoce como virtualidades del liderazgo populista “la orientación común (...) de manera sostenida y decisiva” (2006: 60).

(...) a nivel de estructuras de autoridad, lo característico de la cultura quechua y aymara, especialmente, es el carácter rotativo de las diferentes responsabilidades y el hecho de que los miembros de la comunidad van asumiendo cada una de éstas de manera ascendente, en términos de responsabilidad y complejidad, hasta hacerse cargo de la comunidad, luego de una red de comunidades o ayllu y, a veces, de una marka o conjunto de ayllus. La autoridad política es una especie de deber o responsabilidad más que un derecho, es decir, un cargo por el cual no se puede competir. Este tipo de estructura rotativa de los cargos es algo diferente a lo que contiene el estado moderno como forma de elección y renovación de los sujetos del gobierno (2007c: 55).

El carácter rotativo también me lo destacaba Blanca Chancoso en la entrevista: “dentro de la estructura también se cambia la dirigencia, se rota, otros nuevos, es así como funciona” (Entrevista).

Un séptimo elemento a tener en cuenta es la formación de los líderes y el papel de los intelectuales indígenas.

Muchos de los intelectuales que el movimiento indígena pudo ir formando tuvieron el mérito de colaborar en la elaboración de un discurso adecuado. Porras Velasco destaca este aspecto: “El desarrollo de un grupo de intelectuales indios, que a la vez participaron desde hace varios años en algunas propuestas a nivel internacional, permitió un espacio de reflexión y la construcción, ‘invención’, de una historia común” y destaca “la eficacia de los líderes indígenas al momento de elaborar un discurso movilizador” (2005: 263 y 322).

Acá también aparece un tema que casi todos los dirigentes entrevistados destacan: la necesidad de prepararse, de formarse como líderes.

Esa formación, dada en orden a la fidelidad de los líderes a sus bases, tiene que ser una formación política y ética. Así me lo expresaba Humberto Cholango:

Ahora, puede pasar y yo he visto muchos líderes que han pasado eso, se desconectan de las bases, se obnubilan con el poder, con la codicia. Entonces ahí ya es un principio de formación política, es un principio de la ética, de la ética que debe guardar. Y abandonar al pueblo y pasar a otro tipo de vida, a otro tipo de clase política, eso debe ser muy doloroso, eso es no tener sentido político eso es más o menos ... es abandonar a su pueblo, abandonar su historia, y eso pasa en algunos casos pero no frecuentemente, pasa en algunos casos, no hay que desconocer, pero, obviamente, que con la persistencia de la comunidad, con el control de la comunidad y con la formación ética y política que tiene el líder, no puede pasar eso, preferible es perder amigos, amistades pero yo prefiero no perder a mi pueblo, a mi comunidad, que desde ya es la base principal. (Entrevista).

⁹³ “A contramano de otros países, el Estado aparece como impulsor de la movilización y de la organización social” (La traducción es mía).

Componentes claves de la formación son: su objetivo de enriquecer la participación, otro, para fortalecer la capacidad de organización, y, un tercero, para fundamentar las posibilidades de rotación en el liderazgo:

(...) se ha impulsado más allá de las obras también en la formación humana. Éste ha sido otro de los pilares del municipio, de las organizaciones. De que tenemos que formar a la gente tanto a jóvenes, a niños, como también a los líderes comunitarios igualmente a dirigentes de personas interesadas en formarse y más que todo pues que existan elementos de líderes y de liderezas.

Y pienso de que fue muy abierta esa participación, así que yo diría de que en unas organizaciones ha sido fortalecimiento y en otras organizaciones ha sido una debilitación quizás un poco no entender de una participación, de una capacitación igualmente pues de líderes y liderezas son dirigentes que hablamos de dirigentes, líderes y liderezas, dirigentes, entonces ha habido en esas confusiones quizás confiados de uno a otros y otros quizás desconfiados. Ha habido de todo que se puedan formar algunas organizaciones.

Pero nuestra afán ha sido de que se organicen, que la juventud se organicen, que las mujeres se organicen, las comunidades se organicen, los barrios se organicen, en fin creo que se ha dado algunos resultados porque sabemos de que de esas capacitaciones de esos talleres pues hay gente que comienzan a ser políticos yo pienso de que esperamos que salgan nuevos líderes, nuevos políticos que tengan una visión de cambio, de fortaleza. Igual que estos compañeros puedan recoger la batuta o los compañeros puedan también enriquecer a un proceso llevado aquí en Cotacachi con la administración de este economista (se refiere a Tituaña) y de las autoridades que han acompañado en el municipio, como los señores concejales, como también hay que reconocer al director y trabajadores municipales que en cierta manera pues no todos pero han aportado para el desarrollo del cantón Cotacachi. (Guitarra, Entrevista).

Pero la “formación” clave, fundamental, es la que se da en la comunidad, la que hace emerger a sus líderes como personas que están “probadas”. Así me lo expresaba Humberto Cholango:

Para eso es fundamental, primero, los líderes que salen de esas comunidades no son cualquiera, son líderes que están probados ya, por más jóvenes que puedan ser, por más mayores o por más edad que puedan tener. Segundo, esas responsabilidades que están asumiendo los líderes, los dirigentes, no son de manera personal, son de manera de una representación colectiva. (Entrevista).

Fausto Vargas me destacaba la necesidad de prepararse para poder estar enfrentando otros ambientes distintos:

Yo soy educador y conozco el proceso organizativo como se ha iniciado ¿no? Claro desde el comienzo siempre ha sido difícil, ha sido problemas de ser un dirigente de estar al frente del mandato de una regional, de una nacional. Nosotros estamos a nivel nacional, por ejemplo, hoy nosotros somos dirigentes nacionales estamos aquí en la ciudad capital en una tierra, una región que no es nuestra, yo soy amazónico, no... Nosotros, como es su pregunta, tenemos que estar preparados para enfrentarnos, salir de nuestro mundo que el nuestro es el de nuestras comunidades de base, ¿no? Salir de allí, estar en otro espacio, tenemos que estar preparados. Ya últimamente nosotros hemos

preparado a nuestros jóvenes que se preparen intelectualmente también que se preparen de forma física ¿no? Para estar en cualquier lugar estemos preparados y poder desarrollar y estar atentos. En este sentido muchos dirigentes que han pasado, que han sido líderes muy importantes que han estado primeramente decididos con la causa de su pueblo y de su nacionalidad indígena y entregados a ello y también preparados por que tenemos que salir a otros espacios. (Entrevista).

Un tema clave, como objetivo de formación fue la capacidad de tomar la palabra en los distintos ambientes, de vencer el miedo a hablar en otros ámbitos. Me destacaba Blanca Chancoso como un logro muy importante de la Escuela de Formación Política de Mujeres: “hemos logrado soltar la lengua de las compañeras que es lo mas difícil...” (Entrevista).

Esto en continuidad del gran logro del Movimiento Indígena de recuperar la palabra para los indígenas. Hablando del trabajo de Monseñor Proaño, decía Elisabeth Chauca:

Primero es como dice la palabra de Dios, la Biblia dice Jesús no vino a poner la paz sino la discordia entre nosotros para, para poder llegar al Reino de Dios, tenemos que manifestar lo que sentimos en bien por supuesto, en bien de los demás, eso es algo parecido, monseñor toda su vida desde que fue misionero se dedicó a formar organizaciones juveniles, he... de todo tipo, de ancianos, de mujeres y esto ha ido causando un revuelo, una revuelta porque la gente hemos aprendido a levantar las cabezas, aprender a expresarnos frente a los demás cosa que no era fácil antes tanto en mujeres como en campesinos y eso ha causado tal vez el disgusto en las personas que son los que les gusta estar arriba, a ordenar, que sean ser obedecidos.

Entonces hemos aprendidos a manifestar y de antemano a protestar cuando no estamos de acuerdo con algo. Entonces eso ha venido causando una revuelta, hemos aprendido a protestar y a los demás no les gusta.

Entonces a eso es responsable monseñor Proaño porque toda su vida se dedicó a formar organizaciones, lo hizo aquí en Imbabura, en Chimborazo, hizo eco en las demás provincias. Cuando fue lo de la reforma agraria, por ejemplo, los campesinos empezaron a reclamar las haciendas en todo el país y eso ha causado que aiga diferencias que aiga enojos entre ricos y pobres y eso ha venido dando fuerza a la formación de organizaciones más grandes como es ahora la CONAIE, la PIRCI, la Ecuarrunari, las organizaciones de indígenas (...) (Entrevista).

Esta “capacidad de la palabra” va unida a un crecimiento de la autoestima y así como posibilita el reclamo, también posibilita el diálogo. Hablando de los logros institucionales que se fueron dando, me decía Bélgica Chela: “Estos instrumentos han permitido que los pueblos indígenas digan: ‘valemós’. Creo que por este lado la autoestima también un poco más está levantada. De la misma manera con esta autoestima un poco se buscaba el diálogo con otros sectores para entenderlos mutuamente como era diría procesos así que avanzaron.” (Entrevista).

Pero también es fundamental que tengan claro “cómo van”, cuál es el contenido de lo que defienden y aportan y que nunca traicionen eso, es clave que estén en otros espacios pero teniendo claro y defendiendo la visión propia de sus comunidades:

Que vayan a un espacio con la visión propia del mundo indígena para luego estar en otro espacio y también para poder trabajar desde allí para, para el pueblo indígena y Ecuador. Por eso nosotros siempre, no sé si ha visto lo que tenemos este símbolo (me muestra un símbolo en espiral), si ha mirado ¿no? (...) nosotros decimos que partimos desde nuestra comunidad de base y nos vamos dirigiendo hacia, nos vamos abriendo ¿no? Y seguimos en el camino (Vargas, Entrevista).

La formación permite la renovación sólida dentro el Movimiento, así me lo decía Blanca Chancoso hablando de la Escuela de Formación Política de Líderes ‘Dolores Cacuangó’ pensada por la Ecuarrunari especialmente para las mujeres:

Sí, es una escuela propiamente de la organización, que pretendemos apoyar en los conocimientos para que haiga nuevos cuadros críticos que sean participativos en garantizar este proceso político de liberación de los pueblos de reconocimiento y hay que renovar cuadros pero que garantice este proyecto. No es suficiente cambiar de elementos, no es suficiente si no están formados, si no garantizar. (Entrevista).

En esta formación, la base constituye la propia visión indígena: “estamos construyendo con ejes temáticos desde la visión nuestra. Sí hemos utilizado con una metodología de experiencia dada desde Paulo Freire, aquí de Monseñor Proaño también, pero adaptada con una visión nuestra y entonces que sea la acción multiplicadora así” (Íd.). Es, entonces, una formación que se da en el contacto con la propia visión de las comunidades, algo especialmente importante para los líderes jóvenes: “Se necesita una más preparación también, pero preparación yo diría: el diálogo con el anciano, el diálogo con las comunidades, sentirse un poco más firmes y dignos en los valores y eso es. Lo que significa no, todo la representatividad comunitaria por decir.” (Chela, Entrevista).

Otro elemento que destacan varios de los entrevistados es la relación del liderazgo con la educación intercultural:

Nosotros como pueblos indígenas queremos que la educación propia que nosotros queremos como educación bilingüe, que vayan mejorando, no hay apoyo del estado. Más hay apoyo a la educación hispana que todo va para allá y nosotros queremos igualdad, también que venga para acá, para educación, para salud, para fortalecer lo cultural, que nosotros los pueblos indígenas que muchos jóvenes están perdiendo, nosotros queremos fortalecer nuestra visión y eso no hay apoyo desde el mismo estado ecuatoriano. Que nos den financiamiento para que con nuestra visión misma podamos revitalizar la visión del pueblo indígena (Vargas, Entrevista).

Los mismos dirigentes indígenas que pudieron formarse académicamente en instituciones occidentales ven la necesidad de trabajar en la recuperación de sus saberes ancestrales:

(...) que son procesos que vamos pasando como pueblos y nacionalidades. Si bien es cierto que casi la mayoría de nosotros nos hemos preparado en universidades occidentales pero también hoy estamos queriendo enrumbar tratando de ver cómo nuestros abuelos y nuestros padres pensaban. Ellos sin saber leer ni escribir estaban

haciendo mejor las cosas que lo que hoy estamos haciendo. Eso es lo que nosotros pensamos: cuál era la forma que ellos llevaban la vida que sin saber nada de lo occidental nada de lectoescritura ellos lo manejaban mejor el sistema de vida que actualmente nosotros. En cambio decimos que con tanto estudio y tanta preparación nosotros estamos matando todo.

Entonces ahora nuestro pensamiento filosófico es retomar lo que ellos ya sabían, pero sabían cómo, sin tener una letra escrita. Hoy nuestra universidad Amawtay Wasy es parte de ese proceso. (Andrango, Entrevista).

Así también me lo destacaba Jaime Pilatuna Zincango:

(...) entonces nosotros de pronto miramos para atrás los comportamientos de gobernabilidad que nuestros abuelos tenían en nuestras propias llactas, cómo eran. Y ahí es cuando nosotros regresamos cuando somos niños hacemos un retroceso en nuestra memoria y decimos vea mi abuelo conocía esta sabiduría, este entendimiento eso tenemos que retomar de nuevo. Porque nosotros estoy viendo que la educación oficial, o la que nos entregan en las escuelas, colegios, universidades, ahora vemos que hay otro tipo de educación. Hemos tenido que valorizar, estar en la educación oficial para poder valorizar la educación no oficial que es la que incursionaron nuestros abuelos (Entrevista).

El otro elemento clave en la formación es la del análisis político de la actualidad, así me hablaba Olga Carlosama de los temas de los talleres que realizan en San Antonio de Ibarra:

(...) trabajamos con mujeres, mujeres de las comunidades, jóvenes o con los que quieran participar de todos los sectores y de todas las comunidades, en cuanto en los talleres se trabaja sobre la realidad actual o el tema mismo del monseñor Proaño para tener más conocimiento o que cualquier caso que está pasando. Por ejemplo ahorita de la crisis económica todo estamos al tanto, sobre el Tratado de Libre Comercio, entonces en las comunidades muchas veces no se escuchan o no se entienden las noticias pero nosotros pasamos la voz en nuestro propio idioma en el Quechua en las comunidades (...) (Entrevista).

Un octavo elemento a tener en cuenta es la relación entre los nuevos líderes y los antiguos.

Botero Villegas –citando a Higham- se refiere a esto encontrando una contraposición entre los dos tipos de liderazgo. Ve que el liderazgo tradicional se relaciona “con la manera como el grupo se vincula con el pasado” y que, en este caso, funciona como “un puntal de la estabilidad” basándose, en buena parte, en “simpatías y lealtades ancestrales”. En cuanto al liderazgo moderno sostiene que “se encuentra inmerso en un mundo que demanda racionalidad, cálculo, progreso e incentivos materiales” y que esto provoca una tensión entre estas tendencias y las metas y lealtades étnicas. Pero también ve que pasa que “los miembros de la comunidad, incluidos los líderes tradicionales, se las arreglan, mediante algunos mecanismos culturales, para preparar a los jóvenes que serán sus líderes o intermediarios para encarar la modernidad” (2001: 122-123).

Consultada sobre el tema, me decía Blanca Chancoso:

Sí, sí, sí, es un problema real, de todas formas, como el anciano está dentro de la comunidad y cuando se hace asamblea van todos, entonces ahí son sus aportes y cuando la comunidad los va delegando hacia otro espacio.

Hay el riesgo de que ciertos líderes o dirigentes que son estudiados tienen oportunidad de expresarse mejor, el riesgo es que pueda representar sin estar en contacto, sin esa responsabilidad o puedan también distorsionar si es que está ausente. Y no negamos que también hay muchos que están afuera que pueden hacerlo y que lo han hecho.

Pero hasta cierto punto se ha podido mirar, como tenemos nuestros espacios, órganos regulares, la Asamblea, todo, entonces también tenemos resoluciones que hacemos públicas, entonces uno puede comprobar ahí de que quien puede expresarse o llevar hacia fuera esté expresando lo que está diciendo en ese documento oficial, en esa respuesta propia de esa asamblea, o un consejo, si está fuera de él, si lo está expresando en concordancia con ellos. (Entrevista).

Y Humberto Cholango me decía:

Para nosotros es fundamental eso, el hecho de tener compañeros y compañeras mayores que están en la comunidad, que tienen un enorme respeto, una enorme historia. Obviamente son respetados, tienen que ser escuchados, tomados en cuenta, todo eso.

Lo mismo de los jóvenes. De pronto puede su conocimiento intelectual, académico, técnico, debe ser escuchado, debe ser aprovechado a lo máximo. Pero eso no significa que el joven vaya a imponer en una asamblea comunitaria. No, de ninguna manera, siempre será la razón la comunidad, la razón dará la comunidad después de escuchar muchas opciones.

Obviamente que tenemos mucho respeto de los mayores, ellos sí son autoridad, ellos conocen la historia, desde antes, mucho más atención.

Hay que dar a esos espacios sin descartar lo otro, que es que necesitamos en este mundo que necesitamos ya enfrentar de manera técnica, de manera que el aporte intelectual también es una base fundamental, para ir tomando decisiones correctas, para ir tomando decisiones viables que encaminen hacia mejor desarrollo hacia mejor convivencia de la comunidad. (Entrevista).

Bélgica Chela me decía que los liderazgos jóvenes existen en las comunidades, que van apareciendo: “también sí hay valoración a los jóvenes, muchas comunidades. Por esta misma valoración también algunos, sí existen líderes, no digamos que no existe ninguno. (...) Incluso que si esos mismos algonitos desarrollándose y cuando tienen ideas uno también empieza a respetarle, a verle como un guía más, una esperanza más, sí hay una nueva generación.”, y que la legitimación fundamental de su liderazgo se da desde el mismo criterio básico que en los ancianos: su “trayecto de vida” (Entrevista).

Un noveno elemento es la importancia que tiene la familia en el ejercicio de los liderazgos.

Esto me lo destacaba Andrés Andrango, resaltando la importancia de trabajar en pareja y en familia:

(...) qué bonito lo que yo he venido aprendiendo en el recorrido en Bolivia: en Bolivia hacen la dirigencia marido y mujer, hombre y mujer acá ojalá lo podamos hacer

porque mi mujer tiene que saber lo que yo estoy haciendo para que me entienda, caso contrario yo voy a dejar abandonando la casa dejando todo ahí, yo vivo una vida, mi esposa vive una vida y eso no es sentido.

Por ejemplo, nosotros hemos llegado a un entendimiento de que si yo hago esa parte política actual es porque primeramente me gusta y me siento identificado con quien yo soy. Segundo: de que lo que yo hago está bajo consulta también de mi pareja porque caso contrario no funcionaría.

Otra cosa es de que los principios que yo tengo también los comparto con mis hijos, y los comparto con mis hijos porque ellos van a ser los que retomen la lucha que yo estoy actualmente haciendo. El caso es que la familia es el primer equipo que debe conocer qué es lo que yo estoy haciendo, qué estamos haciendo como pareja. (Entrevista).

Este tema de poder compartir el liderazgo en familia no es siempre posible. En mi experiencia con los mocovíes de Santa Fe que operaban en la reforma constitucional nacional de 1994, algunos de ellos mientras participaban de las gestiones y reuniones –en medio de periodistas, alfombras rojas y aire acondicionado-, su familia quedaba en su rancho, cosechando algodón. Esta es una de las dificultades que se crea para los líderes sobre todo cuando las organizaciones están en proceso de consolidación –cosa que viven muchísimas de ellas-: la distancia entre el mundo en que viven en la gestión política y el que viven a diario en la mantención de su familia y en su comunidad es, muchas veces, abismal. Mantener el equilibrio humano, poder responder a las necesidades de su familia y, a la vez, poder ir haciendo activamente el proceso político, es algo que no es fácil, sobre todo para los líderes nuevos. La comunidad cumple un papel muy importante. Pero aquellas que están sumidas en la pobreza más extrema –que son la mayoría- también tienen limitada su capacidad de ayuda.

Un décimo aspecto a tener en cuenta son algunas de las dificultades y contrariedades que se viven en los liderazgos indígenas.

A lo largo del análisis ya fueron apareciendo algunas de estas dificultades, pero entiendo que conviene destacar algunas otras que se deben tener en cuenta.

Entre las que fueron apareciendo está todo el peligro que entraña el ejercicio del poder en cuanto supremacía de intereses particulares sobre los comunitarios. El zapatismo se previene al justificar el pasamontañas también “como vacuna contra el caudillismo” (EZLN 1994b: 61).

Pero Juanito Pérez me planteaba dos dificultades que entiende como principales con respecto a los liderazgos que destaco aquí.

La primera de ellas es la migración de los líderes más significativos. Me expresaba la situación de un tipo de líder que él califica como “líder nato (...) que se lo llamaban históricamente los cabecillas”, quiénes estando o no en el cabildo eran “referentes” y a quiénes caracterizaba como que “son gente que da todo a la comunidad”, pero que esta misma

forma de ser los ha llevado a que “han tenido que migrar” porque les pasaba que viviendo así “tienen problemas con el mantenimiento de su familia y entonces necesitan trabajar”. Por esto dice “ya no hay mucha gente con esas características”.

Esta dificultad fuerte está en un contexto en que la migración es un fenómeno sumamente importante en las comunidades indígenas y que afecta especialmente a aquellos que más iniciativa tienen en ellas:

Aquí tenemos una migración cercana a cincuenta por ciento, una parte temporal y otra parte ya casi definitiva. Y en este fenómeno migratorio se ha ido mucha gente que podría haber hecho un papel a lo largo del tiempo interesante en las comunidades pero que por este fenómeno entonces quedan pocos. (Entrevista)

Los líderes participan de este fenómeno de “desangramiento” de las comunidades por la migración, y muchas veces su mismo dinamismo los termina llevando a esto. Especialmente para el caso de los líderes jóvenes, me destacaba Bélgica Chela como cuando aparecen, muy pronto surge la posibilidad de que sean cooptados por entes externos y se les complica su función de liderazgo: “Claro que no es fácil. Porque empiezan también allí algunos entes externos ya a querer, por decir, llevar de funcionarios, a llevar de técnico y a llevar de candidato. Allí ya le complica la vida cuando entonces esas cosas así.” (Entrevista).

El segundo problema que me remarcaba Pérez es el que ha surgido con la intromisión de organizaciones e iglesias y especialmente por el tema del manejo de los fondos. Así lo relataba Juan:

Luego han habido líderes que en su momento fueron interesantes pero que fueron de alguna manera dañados y corrompidos por ONGs y por iglesias que venían con los fondos y que se fueron convirtiendo en los manejadores de los fondos y en muchos casos llevaron alguna plata a su bolsillo y tal, y eso los debilitó completamente. Hay por ejemplo en una comunidad acá que hicieron hace como diez años, bueno a este tipo que era un buen líder, interesante, pero después tuvo problemas con el dinero, dijeron: ‘bueno, en esta comunidad no vienes más’ y lo expulsaron.

Este tema es una dificultad muy fuerte y suele pasar que las organizaciones extrañas no lo tienen suficientemente en cuenta y a veces –aunque no siempre- teniendo buena voluntad de ayudar no consideran profundamente las dificultades –internas y externas- que puede enfrentar un líder indígena en un manejo económico con el que no está familiarizado.

5. Democracia indígena.

*Así nació nuestra fuerza en la montaña, el que manda obedece si es verdadero,
el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos.
Otra palabra vino de lejos para que este gobierno se nombrara
y esa palabra nombró 'democracia' este camino nuestro...
Ejercito Zapatista de Liberación Nacional*

En este punto quiero comenzar aclarando que si bien el término “democracia” no es un término propio del mundo indígena, considerado desde su referencialidad al autogobierno popular y a un sistema centrado en lo igualitaria tiene una correspondencia fuerte con el estilo político de gobierno de las comunidades y el que viene practicando y teorizando el Movimiento Indígena. Por eso, sobre todo a los fines del análisis y la consiguiente comparación, la llamo “democracia indígena”.

5.1. Otra democracia.

*No se puede resolver un problema con los mismos
esquemas de pensamiento que los creó
Jaime Pilatuna Zincango*

Desde su propia práctica el Movimiento Indígena cuestiona a la democracia actual en América Latina y propone un modelo vivido como alternativa.

Es que durante su camino –como sostiene Porras Velasco- “el movimiento indio pretendió y logró acumular prestigio a ciertas prácticas democráticas en su seno y exigió al Estado y al resto de la sociedad incorporarlas”. Y afirma la ecuatoriana: “discursivamente nadie podía objetar la importancia de las prácticas democráticas, allí los indios sitúan sus mecanismos de toma de decisión, búsqueda del consenso y reclamo del reconocimiento de sus derechos fundamentales. Esto les da un valor intrínseco propio, el de democráticos y pluralistas” (2005: 323).

Así, todo el planteo indígena está puesto en relación a la democracia, a una democracia a la que se pretende cambiar profundamente, y el aval que dan las prácticas y la reflexión indígena sobre el tema hace que el Movimiento Indígena pueda proponer volcar sus propias riquezas de sabiduría y experiencia en este cambio profundo.

Es un “nuevo reto” a la democracia, pero que viene concretizado ya en “nuevas reglas”, reglas que practica pero que también exige en la conformación de una democracia que esté sustanciada de poder popular: “A partir del levantamiento del 90 el Movimiento Indígena ecuatoriano ha planteado un nuevo reto y quizás unas nuevas reglas en esta interacción del

pueblo por tratar de (...) reclamar el poder y construir también el poder” (Sarango M., Entrevista).

García Linera habla del “ayllu en acción” a lo que considera una “movilización actuante de una estructura civilizatoria comunal-andina” que está marcando “pautas y tendencias para una regeneración de la política y el buen gobierno en el país” (2001b: 308).

Humberto Cholango me describía así la democracia por la que se lucha desde el Movimiento Indígena: “... la real dimensión que plantea el Movimiento Indígena que es ir democratizando enfatizando el reconocimiento de su historia para poder fomentar una democracia inclusiva, una democracia participativa, una democracia con justicia social” (Entrevista).

Blanca Chancoso, distinguiendo la práctica política indígena, de una “llamada democracia” basada solo en el voto y en el engaño –que es “la democracia de los blancos”-, me decía: “(...) nosotros en cambio consultamos, hacemos reuniones, demoramos un poquito, pero, a veces, hay una reunion que puede durar toda una noche hasta entendernos bien y elegimos igual en votacion abierta, popular, nuestras autoridades son así elegidos (...)”.

Por eso propone:

(...) nosotros creemos que también hay que direccionar lo que es la democracia, no sé si decir reconceptualizar la democracia, para que el concepto de democracia no sea solamente de decir que significa ir a las urnas y dar el voto. No, pienso que en democracia debería ser elegir, ser elegido, receptar opiniones, permitir la participación, ser consultado, pero también en todos los espacios en conjunto, para que sea la democracia entonces (...) (Entrevista).

Stalin Vallejos me definía su concepción de la democracia indígena como una “democracia sobre las bases”: “Seguimos pensando en las democracias sobre las bases. Una democracia que se fundamenta toda la cuestión indígena, todo el Movimiento Indígena, no ahora, sino desde antes, desde la época de la colonización, creo que hay que recobrar esa democracia, la democracia que sea sobre las bases.” (Entrevista).

Y hay algo clave: como analicé más arriba, los problemas de nuestra democracia tienen que ver con una matriz, con un esquema de pensamiento que está detrás de ella, por eso la autenticación de la democracia tiene que pasar por buscar en otra matriz, en otro esquema de pensamiento. Como me decía Jaime Pilatuna Zincango: “no se puede resolver un problema con los mismos esquemas de pensamiento que lo creó” (Entrevista).

5.2. Desde abajo.

Un primer y básico elemento de lo que podríamos conceptualizar como democracia indígena es que se trata de una construcción desde abajo. El EZLN proclama: “queremos encontrar una política que vaya de abajo hacia arriba”⁹⁴ y describe su camino democrático como algo “a construir desde abajo y por abajo”⁹⁵. Este camino desde abajo tiene que ver con aquel cambio del sujeto revolucionario que es analizado más arriba.

Es una direccionalidad política que comienza con un camino organizacional. Es el camino de la organización el que se plasmó en politización y permitió la influencia indígena a nivel del Estado-Nación. Hay que entenderlo, a la luz de la proyección política que ha madurado el Movimiento Indígena en las últimas décadas, como un proceso movilizador desde abajo: “... las prácticas de los indios ‘acciones comunes, marchas, enfrentamientos, mingas’ no son producto de respuestas espasmódicas, mecánicas, de catarsis colectivas o de cuestiones coyunturales de estómago, sino, más bien, prácticas de organización producto, por un lado, de categorías, significados y evaluaciones, y por otro, de las bases comunitarias inscritas en un proceso de movilización –étnica y de clase- que les da sentido” (Botero V. 2001: 140).

Hablando del trabajo organizativo que comenzó Leonidas Proaño y de su politización, nos decía Elisabeth Chauca: “(...) él fue una persona ejemplar con su vida y con su obra entonces eso ha hecho eco hasta ahora (...) ha hecho que estemos inmersos en la política y en las opiniones que son de cambio para el país entero.” (Entrevista).

El camino organizativo fue unido a un proceso de emergencia de la conciencia indígena que se encaminó hacia la valoración expresa de su dignidad y hacia un planteo manifiesto en búsqueda de justicia. Así me decía Santiago Naula, comunicador de la red quichua en Radio Latacunga, de que el trabajo del Movimiento Indígena se comenzó:

(...) haciendo conciencia de que es importante la organización porque solo organizadamente se puede conseguir mucho más. En ese sentido la mayoría de los dirigentes entendieron la situación y pudieron encaminar este proceso organizativo, reivindicativo, porque en esa época fue duro: época de hacienda, época de gamonales, antes era el indígena esclavo, el negro también esclavo. Fue un proceso que cada vez más había un buro que lo tenía esclavizado al indígena. En ese tiempo el indígena no podía pensar, no podía alzar ni siquiera su voz. Yo creo que en ese sentido fue una conciencia allá mucho más de la dirigencia indígena, de los dirigentes comunales, que empezaron a encaminar este proceso organizativo (Entrevista).

⁹⁴ EZLN, *Declaración del 19 de junio de 2000* en Ceceña et al. 2002.

⁹⁵ Y que por fidelidad a este principio no consiste en “hacer acuerdos arriba para imponer abajo, sino (en) ... hacer acuerdos para ir juntos a escuchar y a organizar la indignación” (EZLN 2005: 8).

Pero también es un camino decisional. Este recorrido decisional resulta clave para entender la fuerza que ha tomado el Movimiento Indígena: "... la razón de esta capacidad de convocatoria está en el proceso de toma de decisiones; éstas son ampliamente discutidas y deliberadas en un recorrido de 'abajo hacia arriba', desde la comuna o comunidad hasta la dirigencia nacional" (Porrás V. 2005: 228). También el movimiento boliviano es visto como "maduro para gestar decisiones desde abajo" (Prada A. 2006: 39).

Y además de este "desde abajo" social, hay un "desde abajo" geográfico, que va "desde lo local hasta lo global"⁹⁶.

Son los "lazos primordiales" de parentesco y vecindad –junto a la conciencia étnica y de clase- el fundamento de una política basada en "colectivos locales" pero siempre con la percepción de que es "posible un cambio en las estructuras a las cuales esa movimilización se enfrenta" (Botero V. 2001: 58).

Este "abajo" es un lugar socio-político a la que la dominación colonial condenó a las naciones indígenas, pero es también el lugar desde donde surge lo más auténtico y profundo del aporte político del mundo indígena a toda Latinoamérica:

El discurso político debe estar cargado de mucha cosmovisión. Es decir, que aprendamos a seguir siendo nosotros, que no para ser político tengamos que asumir el discurso clásico y tradicional de los políticos, sino que recojamos la sabiduría de nuestros mayores, las reorientaciones del concepto de los principios que se daban, y que esos sean los que nos vayan orientando. Por eso, por lo menos para los Quichuas, los muertos no se quedan atrás, quedan adelante, son la guía, y así hemos adelantado (Bustos 2003).

Por esto, rescatando un concepto de Touraine, Porrás Velasco sostiene "que es en la cultura y no en las instituciones donde hay que encontrar el fundamento de la democracia" (2005: 171).

5.3. Desde lo cotidiano.

*la democracia es el ejercicio del poder por la gente
todo el tiempo y en todos los lugares
Ejército Zapatista de Liberación Nacional*

Otro elemento es su surgimiento (desde abajo) y desarrollo (por abajo) desde lo cotidiano.

⁹⁶ González Casanova destaca este camino desde la emergencia zapatista y sostiene que "lo local y lo global del proyecto democrático y socialista se van combinando en todo lo que se puede desde el principio, con respeto a las diferencias, ritmos, y variaciones, pero siempre con un concepto de unidad en la diversidad, que expresa lo universal en los derechos de los demás (...)" (2002: 1).

Sostiene García Miranda que “el compartir cotidiano, estacional o extraordinario que acompaña la vida humana en su relación con la naturaleza, la sociedad y el mundo sagrado, es la forma como se manifiesta la democracia comunal, heredada del ayllu andino” (2007: 79).

Es una creación cotidiana de la propuesta de “un mundo donde quepan todos los mundos” (Ceceña 2001c: 3), ya que “la democracia es el ejercicio del poder por la gente todo el tiempo y en todos los lugares” (EZLN en Ceceña et al. 2002) y una reformulación de “las tradicionales experiencias de gestión comunitaria que caracterizaron a las comunidades indígenas (...) bajo el impacto de las políticas liberales” (Algranatti et al. 2005b: 11).

El Subcomandante Marcos recuerda el por qué de estas prácticas: “el trabajo colectivo, el pensamiento democrático, la sujeción al pensamiento de la mayoría, son más que una tradición en zona indígena, han sido la única posibilidad de de sobrevivencia, de resistencia, de dignidad y rebeldía (1994b: 43). Es la vivencia democrática cotidiana de las comunidades la que se proyecta hacia lo político cuestionándolo y revolucionándolo (Algranatti et al. 2005b: 11-12).

Tapia observa –hablando de quechuas y aymaras- que siendo estas naciones “de matriz comunitaria (...) no contienen en su seno la forma estatal”, y sostiene que uno de sus “rasgos fuertes” es que “la política no se ha autonomizado respecto de la resolución global del resto de la vida social” (2007c: 52-53).

Julián Pucha se refería al punto de partida de la organización indígena como “la realidad”: “Para nosotros siempre Monseñor Proaño y nuestros ancestros han dicho nosotros, la organización es como un camino, donde hay un inicio y un punto de llegada, y nuestro inicio está en la realidad (...)” (Entrevista).

La vida cotidiana se ha constituido democráticamente y por eso es capaz de proyectarse en este sentido a otros niveles. Esto se ha cuidado y se ha construido, ya que “el propio colectivo ha luchado en su interior por sentar las bases que le permitan ser realmente democrático: abierto al control de las bases, a la discusión política y a la crítica pública, asegurando así la fuerza ética necesaria” (Botero V. 2001: 210).

Es que es la vida cotidiana configurada como contestación a nivel micro hacia el poder opresor. Esto fue gestado en ese proceso de resistencia, de lucha cotidiana, sobreviviendo diferenciados al resto de la sociedad pese a los múltiples intentos de “asimilación a la ‘cultura nacional’” (Porrás V. 2005: 264). Zibecchi al hablar de los movimientos sociales latinoamericanos sostiene que ellos “tienden a reproducir la vida cotidiana, familiar y comunitaria, asumiendo a menudo la forma de redes de autoorganización territorial” en sus “formas de organización” y pone como ejemplo de ello “el levantamiento aymara de

setiembre de 2000 en Bolivia (que) mostró cómo la organización comunal era el punto de partida y soporte de la movilización, incluso en el sistema de ‘turnos’ para garantizar los bloqueos de carreteras, y se convertía en el almacén del poder alternativo” (2003: 3)⁹⁷. En todo esto se busca mantener como propuesta, lo vivido: “una democracia de iguales distintos sin jerarquías” (Ceceña 2001c: 3). Como sostiene Porras Velasco: “sus demandas traspasan el discurso o negociación política y pretenden convertirse en un conjunto de valores que se comparten y viven diariamente” (2005: 53).

Botero Villegas recuerda –apoyándose en otros investigadores- que, en las “sociedades en desarrollo” lo que llaman “relaciones interpersonales primordiales” son las que “juegan un papel mucho más importante en la organización de la actividad política que el cumplido por los grupos basados en una identificación de clase” y que éstas son “puestas a prueba cuando la colectividad que las cultiva se ve amenazada en su forma o estilo de vida”. Y sostiene que “las redes sociales creadas por este tipo de relaciones, son ‘matrices de enlace social’ ...” (2001: 121).

5.4. Consensual.

*La democracia es algo que se construye desde abajo y con todos,
incluso con los que piensan diferente a nosotros*
Ejército Zapatista de Liberación Nacional

La otra dimensión de esta democracia indígena es su carácter consensual. Ceceña sostiene que se trata de “la democracia del consenso y no de las mayorías, la democracia de todos” (2001c: 3), en palabras de un dirigente indígena ecuatoriano “el consenso es la expresión democrática más fuerte, sobre algunas ideas, la gente se pone de acuerdo, analiza, ve los pormenores y se ventila a nivel comunitario” (En Porras V. 2005: 228) y Gómez Suárez destaca “la búsqueda del consenso” (2007: 31) como una de sus características fundamentales,

⁹⁷ En esta realidad de lo cotidiano ve que “el ansiado mundo nuevo está naciendo en sus propios espacios y territorios, incrustado en las brechas que abrieron en el capitalismo. Es “el” mundo nuevo real y posible, construido por los indígenas, los campesinos y los pobres de las ciudades sobre las tierras conquistadas, tejido en base a nuevas relaciones sociales entre los seres humanos, inspirado en los sueños de sus antepasados y recreado gracias a las luchas de los últimos veinte años. Ese mundo nuevo existe, ya no es un proyecto ni un programa sino múltiples realidades, incipientes y frágil. Defenderlo, para permitir que crezca y se expanda, es una de las tareas más importantes que tienen por delante los activistas durante las próximas décadas. Para ello debemos desarrollar ingenio y creatividad ante poderosos enemigos que buscarán destruirlo; paciencia y perseverancia ante las propias tentaciones de buscar atajos que, ya sabemos, no conducen a ninguna parte.” (Íd.: 4-5).

la cual si bien tiene un clarísimo y determinante punto de partida, no renuncia a la búsqueda abierta de la universalidad⁹⁸.

Las asambleas aymaras también muestran que “buscan ante todo la producción de consenso a través de largas sesiones de mutua persuasión; y si bien no falta la formación de disensos minoritarios, estas minorías no pierden su derecho a la voz disidente y a aprobar en una nueva asamblea un cambio en la correlación de fuerzas” (García L. 2001a).

Consultada sobre cómo se lograba el consenso, me decía Blanca Chancoso:

Se ha debatido, siempre se trata de fundamentar lo máximo posible y ya en último de los casos, va lo que ya la mayoría decide. No hay eso de decidir, de dejar sentado de que hubo contradicciones, no, no, ya se ha debatido y todo, y en último de los casos va a la mayoría, y se somete.

Ya solo si alguien quiere, con mala intención, como se dice, y tiene otras cosas en mente son aquellos que tratan de no respetar las decisiones ya de la mayoría y hace otra cosa. Pero quienes están dentro de la organización en eso sí ha habido disciplina y cuando ha actuado de manera indisciplinado ya ha habido una amonestación fuerte y si es algo considerado como traición no se perdona casi. Ahora un poco por la política ha sido más suave, pero no se perdona.

Siempre se mantiene, entonces, quien está en la organización piensa así, no hay una cuestión individual, siempre más bien se averigua mejor se trata hasta lo último de invitarlo, de replantear, pero si no está en claro el asunto, ya va lo que la mayoría decide (Entrevista).

Sin embargo, la imagen del consenso no es la misma de la que se maneja en lo habitual del sistema político. Esto fundamentalmente por dos cosas: primero que el consenso no es nunca un acuerdo de cúpulas, sino que más bien es la dirigencia que acepta un consenso que se ha formado desde las bases; segundo, que no tiene esa imagen de “camino intermedio” fruto de una negociación, sino que muchas veces las decisiones de consenso son las más duras y las que están más marcadas por un heroísmo de lucha hasta las últimas consecuencias.

Sobre lo primero, me decía Pedro Gómez:

El consenso se expone, es como una persona un panelista va exponiendo, simplemente la directiva solo escucha, y ellos siguen anotando, como el secretario, entonces ahí se saca de los expuestos de la asamblea sacan una resolución. ‘¿Qué les parece esto?, esto: hay tres puntos que se hablaron ¿qué les parece esto? dice el señor, este dice esto, o esta persona dice esto’, entonces escogen de los tres puntos expuestos, ‘esto nos puede venirnos bien’, ‘esto nos puede venir mal’, ‘esto es el camino’, una solución para evitar tremendos trámites administrativos, legales, ‘optemos hacer esto’ y lo hacen, y la población entendió el mensaje que se ha dado y aprueba (Entrevista).

Sobre lo segundo, es esto lo que me remarcaba Andrés Andrango:

⁹⁸ “... en la idea zapatista, la democracia es algo que se construye desde abajo y con todos, incluso con aquellos que piensan diferente a nosotros” (EZLN, *Declaración del 19 de junio de 2000* en Ceceña et al. 2002).

Siempre vamos al consenso de que si hay que tomar decisiones. De pronto son las más fuertes, pero esas son las que hay que tomarlas. El Movimiento Indígena ha aportado muchas vidas por ejemplo, justamente por esos consensos duros que se han dado y creemos que el Movimiento Indígena seguirá aportando y ofrendando vidas mientras no haya un cambio en nuestros gobiernos, seguiremos trabajando por el bien de nuestras organizaciones (Entrevista).

El llamado zapatista es muy enfático en su convicción de la solidez construida sobre la base de un auténtico consenso (Ceceña 2001c: 3).

Porras Velasco, distingue el tema según los niveles organizativos, aunque considera que esta tendencia está en todas las decisiones, destaca que cuando se trata del nivel organizacional comunal, o de “segundo y tercer grado (...) la forma de decisión ha sido el consenso”, y que por razones de dinamización se decide por mayoría en las organizaciones regionales y nacionales. Pero aclara que “incluso en éstas se pone especial énfasis en el logro de acuerdos consensuados”. Como virtualidad de esta forma consensual destaca que “ha llevado a una constante interacción con las bases en la toma de decisiones” (2005: 97).

Esta forma consensual está íntimamente ligada a la asamblea:

Esta forma de tomar las decisiones por consenso es propia de algunas comunidades, aquellas en las que el órgano administrativo más importante es la Asamblea General; en estas comunidades se acude a la decisión consensuada y en último caso mayoritaria para todos los asuntos, desde la solución de un conflicto administrativo menor, hasta la sanción de un delito (Porras V. 2005: 229).

Y también está íntimamente ligada a la economía de reciprocidad, lo cual puede traer dificultades para su implementación a niveles que intenten abarcar a los sectores poderosos. Hay una frase de Evo Morales a donde reúne estos conceptos, hablando del modelo socio-económico del MAS: “Es un modelo económico basado en la solidaridad, la reciprocidad, la comunidad y el consenso. Porque la democracia es para nosotros un consenso. En la comunidad es consenso, en el sindicato es mayorías y minorías.” (En Dieterich 2005).

El tema del consenso es considerado como un aporte a la democracia, así me lo planteaba Humberto Cholango:

Hay muchos aportes estructurales, muchos aportes originarios que existen: por ejemplo, para nosotros no existe la mayoría, ni la minoría, existe el consenso, por ejemplo, en un tema debemos tener consenso, y para tener consenso para nosotros lo más fundamental el instrumento más fundamental, es el diálogo. Entonces, para nosotros, en las comunidades a veces, bueno, ahora ya está en caso, no existe eso del voto mayoritario, no, para nosotros existe consenso, acuerdos, acuerdos entre personas, entre comunidades y eso quisiera que se vaya configurando más amplio, con las instituciones donde están trabajando directamente. (Entrevista).

Por eso la proyección de la democracia consensual a otros ámbitos con hábitos y culturas distintas no deja de ser problemática, lo cual no la invalida como idea a trabajar. Albó-Barrios Suvelza reconocen que es más fácil llegar al consenso en “aquellos niveles y grupos en que cabe la democracia directa porque todos se conocen a todos”, pero cuando aumenta el número de participantes y de intereses contrapuestos se hace más difícil. De todas maneras hablan de un consenso que no implica “necesariamente unanimidad, pero sí aceptar puntos de vista distintos en miras al bien común” y, como última instancia, consensos sobre “las reglas de juego” (como terminar votando por mayoría, o adoptando sistemas de alternancia para cargos, etc.).” (2006: 38-39).

Justamente, es la conciencia comunitaria la que –sin anular los disensos- hace posible una aceptación conciente y confiada en el criterio que la mayoría de la comunidad decide sin que la “minoría”, que puede pensar distinto, se sienta “oposición”: “Simplemente tienen que aceptar. Aceptan y con el pasar del tiempo se dan cuenta que ha habido un razonamiento. Que puede ser equivocado, o puede ser acertado, hay que esperar al tiempo” (Gómez, Entrevista).

Víctor Cárdenas describe la forma decisoria en la democracia indígena así:

Si tuviéramos que hacer una graduación según los valores de la democracia indígena, diríamos que rige la tendencia a buscar un consenso unánime: la unanimidad. En segundo lugar, se tiende a buscar un consenso mayoritario, por lo menos una votación de dos tercios, y en último lugar, buscar una mayoría simple. Estos temas no son solo parte del debate, sino incluso de la práctica de algunos grupos sociales, y de entre ellos, de algunas organizaciones político-partidarias, cívicas, barriales y comunitarias’ (En Gómez S. 2007: 32).

Lo que Gómez Suárez entiende como “la combinación de intereses comunitarios y de intereses individuales, en una especie de ‘democracia consensual’” (2007: 31).

Y el zapatismo sostiene que:

Es razón y voluntad de los hombres y mujeres buenos buscar y encontrar la manera mejor de gobernar y gobernarse, lo que es bueno para los más para todos es bueno. Pero que no se acallen las voces de los menos sino que sigan en su lugar, esperando que el pensamiento y el corazón se hagan común en lo que es voluntad de los más y parecer de los menos, así los pueblos de los hombres y mujeres verdaderos crecen hacia dentro y se hacen grandes y no hay fuerza de fuera que los rompa o lleve sus pasos a otros caminos.⁹⁹

⁹⁹ EZLN, *Declaración del 26 de febrero de 1994*. Citado en Ceceña et al. 2002.

El diálogo constituye un tema clave en relación a las decisiones, incluso como actitud hacia fuera de las comunidades¹⁰⁰. Es interesante la oposición que hace Lenkersdoff con respecto al sentido de pluralidad que está presente desde antiguo en la mentalidad maya, en oposición a la centralización monolítica realizada por la colonización (2002). Indudablemente en esta mentalidad, el diálogo era una práctica política de mucha importancia.

Tenemos así, recapitulando, una búsqueda de consenso constante que tiene su base en la asamblea local pero que también está presente en los niveles de decisión “más altos”. El recurso a la mayoría parece aparecer solo en algunas ocasiones pero hay un especial cuidado en acompañar a los que disienten, los cuales saben que seguirán teniendo oportunidades de expresarse y replantear sus perspectivas, pero que también saben que tienen que acatar lo que la mayoría decide para poder seguir haciendo un camino juntos. Mario Bustos me relataba como frente a los que disienten se utilizan estrategias de acompañarlos por un lado y “dejarlos solos” por otro, para favorecer un espacio de reflexión. Implica un importante arraigo de la cultura del diálogo y no puede identificarse con posturas “intermedias” –por lo menos en todas las ocasiones- sino que muchas veces ha tenido que ver con las decisiones más radicales. La base cultural y económica que tiene esta búsqueda del consenso es lo que le da su solidez pero, también, lo que deja interrogantes sobre su aplicabilidad a otros espacios políticos. Interrogantes no fáciles de responder, pero no imposibles a mi entender.

5.5. Deliberativa y Participativa.

García Linera califica como “democracia deliberativa” a la que se manifestó en las rebeliones aymaras, pero aclara que es tal “no como complemento del estado de derecho como lo hubiera deseado Habermas, sino precisamente como interpelación a un estado que ha institucionalizado la desigualdad” (2001a). González Casanova sostiene que a partir de la emergencia zapatista: “La democracia se volvió el gobierno de un pueblo libre que discute y decide con sus ciudadanos y sus trabajadores los problemas que atañen a su relación con otros pueblos, con la naturaleza, con la cultura, con la sociedad, con la política, con la economía” (2002: 1).

¹⁰⁰ El zapatismo proponía un diálogo directo “con la gente sencilla y humilde del pueblo mexicano” para escuchar, aprender e ir construyendo “un programa nacional de lucha (...) claramente de izquierda (...) anticapitalista (...) por la justicia, la democracia y la libertad” (EZLN 2005: 7).

En este sentido recuerda Tapia con respecto a la política indígena que: “La política comunitaria es una política de la presencia, la deliberación y la responsabilidad de los delegados en relación a la comunidad a la que pertenecen” (2007b: 112).

En Cotacachi, la experiencia gubernamental de Pachakutik se define fundamentalmente como democracia participativa:

Entonces, es muy interesante este proyecto que fue un instante donde la democracia era participativa donde la gente comenzaron a debatir sus puntos de discusiones y ese era un mandato, ¿no?, era un mandato de la asamblea anual a través de la asamblea de unidad cantonal que salía su plataforma de lucha su plataforma de trabajo. Eso fue muy interesante para que el gobierno municipal, que el dirigente municipal pues, pueda igualmente hacer su plan, su plan de gobierno, igualmente su plan de desarrollo cantonal que tenemos desde el año 97 y que vamos reforzando cada año.

Entonces, eso ha sido un eje muy importante para que nosotros podamos trabajar en diferentes áreas, porque tenemos área de desarrollo, tenemos área de salud, de educación, ambiental y de las organizaciones, entonces esas áreas han sido muy importantes para nosotros, para podernos enfocar hacia las necesidades y problemas que tiene cada una de las organizaciones sociales y cada una de las familias cotacacheñas, tanto mestizos, indígenas, negros del cantón.

Entonces fueron, a medida que vaya caminando la participación ciudadana, fue interesante porque se veía la participación de los niños, de las niñas, fue también y hasta ahora también seguimos con la participación de las mujeres que no era visto más que todo en el cantón en el sector mestizo, bueno la UNORCAC ya tenía nuestra participación de las compañeras mujeres, porque estaba integrada en la dirigencia cantonal del Movimiento Indígena, como también las diferentes organizaciones comunitarias entonces nuestra participación era que ya las mujeres ya sean protagonistas sean partícipes en la dirigencia, en las asambleas, eso como que la ayudó para que se desarrolle rápidamente esta experiencia aquí en cantón Cotacachi a través de la participación de la asamblea cantonal. Entonces las compañeras mestizas fueron organizando. Interesante: acá tenemos organizaciones de mujeres urbanas, barriales, eso nos ayuda para que nuestras compañeras vayan participando en diferentes espacios políticos, diferentes espacios de discusiones, para que sean escuchados y ellas son protagonistas y entran en el plan de trabajo municipal. Igual nosotros respetamos también dentro del plan pues para que ellas sean las que decidan las decisiones de las mujeres, de la familia y del cantón Cotacachi. Entonces, este espacio ha sido uno de los mejores de la participación (Guitarra, Entrevista).

Esto se expresa y se concreta en la elaboración del presupuesto participativo, que es visto, sobre todo, como una forma de vencer la forma clientelística de la política:

(...) ahora nosotros estábamos también trabajando desde el municipio para que el clientelismo que se termine. Porque simplemente era así, pues hablemos de doce años atrás que el dirigente que era bien recibido, el dirigente que a lo mejor trajo regalo, que era recibido llevaba su firmeza y que llevaba su oro.

Cambió esa tónica municipal. Hablamos desde el año 97, hablamos del presupuesto participativo donde ha sido uno de los pilares muy fundamental, para nosotros, para el municipio, para que ya dejemos de ser clientelistas sino que seamos más participativos, la decisión tomen las bases, la decisión tomen las comunidades, los barrios, las zonas, la

decisión tomen las organizaciones de mujeres, niños, jóvenes. Entonces ha sido una plataforma de lucha que habían hecho los compañeros para que las autoridades podamos estructurar de la mejor manera y responder a las necesidades e inquietudes de nuestras organizaciones de base.

Así que el presupuesto participativo es uno de los elementos muy importantes para nosotros porque sabemos de que lo poco que se tiene dentro del presupuesto municipal, el cantón es grande el territorio pero en sus ingresos económicos es muy poco porque no tenemos muchos ingresos económicos por tasas o por impuestos, ¿no? No tenemos mucho pero se ha trabajado con recursos que tenemos de Cotacachi. Al mismo tiempo que tenemos lo que entrega el gobierno central. Eso ha sido una distribución hablemos equitativa, de manera que se ha llegado a todas las organizaciones, no hemos podido llegar iguales, mas bien se ha podido responder a las necesidades de esta manera de las organizaciones y de las comunidades.

De esta manera creo que nuestro trabajo ha llegado a todos los sectores sociales entonces esto ha sido una respuesta a las necesidades de nuestras organizaciones comunitarias (Íd.).

Bayardo Sánchez, de origen indígena pero viviendo en Quito y militando políticamente en la izquierda, me decía comparando la democracia indígena con la griega: “la gran diferencia con la democracia griega es que aquí en el mundo andino todos participan” (Entrevista).

5.6. Revolucionaria.

El último elemento que queremos destacar es que se trata de una democracia revolucionaria. Este tema será presentado brevemente aquí, pero se profundizará en el capítulo siguiente del trabajo.

A pesar de que Gómez Suárez ve como parte de las características del pensamiento zapatista y también de Víctor Cárdenas el hecho de que “se pretende la integración y fusión del modelo de ‘democracia indígena’, y no la sustitución de una por la otra, ni el fin del sistema político democrático moderno” y la sitúa “dentro de unos planteamientos reformistas, convergentes, influyentes y concertadores, que buscan el diseño conjunto de un nuevo sistema democrático de carácter pluriétnico, multicultural y pluralista, en el sentido ideológico-político...” (2007: 34), hay que reconocer que este planteo aparentemente moderado contiene cambios suficientemente radicales como para caracterizarla como revolucionaria.

Puede ser interesante ver aquí la postura de Borón en cuanto a no oponer, por principio, reformas y revolución. Esto depende de qué tipo de reformas se hagan. Cuando las reformas son capaces de cambiar cualitativamente la situación pre-existente y logran instalar a la sociedad en otro nivel de justicia que sirve como plataforma de lanzamiento de otros

proyectos más profundamente transformadores de la realidad social, entonces no puede afirmarse que las medidas sean solo “reformistas” (Borón 2005b: 5).

García Linera sostiene que:

(...) hay que considerar por lo menos dos formas de revolución: la social, que combina estructuras y modos de producción, y la política, que abre espacios de representación. Ambas tienen efectos económicos concretos. En el caso del evismo, estaríamos ante una revolución política que tiene su impacto en el ámbito económico, pero no de manera estrictamente radical. El propio Evo Morales ha conceptualizado al proceso que encabeza como una revolución democrática cultural o revolución democrática descolonizadora, que modifica las estructuras de poder, modifica la composición de las élites del poder y los derechos, y con eso las instituciones del Estado, y eso tiene un efecto en la propia estructura económica, porque toda ampliación de derechos significa la redistribución de la riqueza (2006b: 31).

Entiendo que hay elementos fuertes como para hablar de una revolución social en camino en todos los lugares donde el Movimiento Indígena ha sido fuerte. Santiago Naula me relataba, como un pequeño ejemplo de uno de los logros en los que entiende que participó la actividad de la Radio Latacunga, este hecho: “antes usted para entrar en una oficina tenías que saludar, tenías que hincar, tenías que pedir una especie de permiso, sacar el sombrero para poder, que te atiendan, en cambio hoy hay un respeto en relaciones públicas, puedes decir algo en quichua no hay ningún problema pero hemos vencido mucho más de eso” (Entrevista). Tupac Yupanqui también me reconocía la importancia de estos cambios, pero indicando especialmente como todo lo que cuestionó el Movimiento Indígena produjo un cambio en el ambiente político ecuatoriano:

Hoy en día, esto que está pasando en Ecuador de Rafael Correa, no hubiera de ninguna manera existido si no hubiera habido estos veinte años de organizaciones indígenas que han ido peleando espacios y cuestionando una serie de espacios que nadie los puso en cuestión. La pusieron en cuestión ellos y el movimiento ciudadano de Rafael Correa se alimenta casi en un ochenta, noventa por ciento de los avances que nadie se atrevió a hacer, que nadie se atrevió a cuestionar, sino de esos caminos que hizo el Movimiento Indígena en Ecuador

Pero me advertía que falta mucho todavía:

El movimiento indígena como actor político de esa magnitud tiene eso: veinte o treinta años y en veinte o treinta años los cambios no son definitivos.

Hay mucha gente que todavía se sorprende que pueda un indígena ser diputado, (...) ahora el que más puntos tiene en el Consejo Nacional de Participación Social es un indígena ‘¿Cómo? ¿Este tipo de dónde salió?’, resulta que tiene una maestría, tiene un doctorado, a la gente todavía le sorprende que algún indígena pueda llegar a tener unos niveles de formación en esta cultura occidental, unos niveles de reconocimientos, unas habilidades. La gente se sorprende.

Eso significa: los cambios, las cosas que ha hecho el Movimiento Indígena, las patadas que se han dado en el tablero no son definitivas. Hay gente que todavía está

madrugándose a la novedad y eso tiene que ver con los mundos o los submundos culturales que hay en nuestra sociedad ligadas a las relaciones productivas económicas, en donde no tienen que ver tanto los derechos, no tienen que ver tanto estas visiones pluriculturales sino tienen que ver todavía esas visiones machistas, esas visiones etnocéntricas que miran a lo blanco como el centro de la cultura, hay muchos submundos en nuestra sociedad que (...) no se abren a éstos, no porque no quieran, no tienen acceso, los noticieros que escuchan son... los noticieros de la mayor parte de nuestros medios viven de espaldas a estas cosas, o lo miran con sorpresa, entonces yo creo que es más o menos natural, que pasarán otros treinta años hasta que nos acostumbremos definitivamente a tener actores en Ecuador. Todavía no hemos tenido un presidente indígena, como lo hemos tenido en Bolivia, de hecho en Bolivia, aún en Bolivia, teniendo tantos indígenas para muchos es una vergüenza y una desgracia que un indígena sea presidente, verdad.

Entonces son los mundos o submundos culturales que se viven y claro hay detrás de eso hay sectores políticos y sectores económicos que ven perjudicadas sus posiciones porque han vivido durante doscientos años de república no del esfuerzo, ni del sacrificio que dice que es del sector privado se han alimentado, no, no han vivido de ningún esfuerzo ni sacrificio, han vivido del aprovechamiento y de la esquilma, han heredado esos modos culturales donde la injusticia era el modo de sobrevivencia entonces esos sectores que desde doscientos años de república, para no hablar de los quinientos de estar acá los hispanos, sino de estos doscientos años donde dentro de nuestro países ha habido poblaciones y esos sectores político-económicos que se han beneficiado de nuestra república y esos sectores políticos y económicos que hoy se oponen en Bolivia a Evo Morales, se oponen en Venezuela a Hugo Chávez, se oponen en Ecuador a Rafael Correa, esos sectores que se ven perjudicados que son de la derecha son los sectores banqueros, los que viven de la especulación, esa gente que no trabaja, no ha trabajado, que ha vivido de derivar de familia blanca o de familias criollas, que han vivido de la explotación, esa gente va a seguir resistiéndose y va a encontrar esto del Movimiento Indígena y las novedades en política como un peligro para ellos. (Entrevista)

En la línea de poder caracterizar a este planteo democrático como revolucionario podemos ver:

1) Su planteo de reinstaurar una ética de profunda honestidad que contrasta con nuestra democracia actual¹⁰¹.

2) Su insistencia en superar la caracterización residual de la democracia que consiste casi puramente en lo procedimental, por eso el zapatismo insiste en “ir más lejos de los calendarios electorales” (EZLN 2005: 8).

3) Su propuesta de cambiar el principio antropológico y sociológico básico de la democracia liberal, reinstaurando “la importancia de lo colectivo frente a lo individual” (Gómez S. 2007: 31).

¹⁰¹ Por esto el zapatismo insta a oponerse “a levantar movimientos que sean después negociados a espaldas de quienes los hacen” y a no “buscar regalitos, posiciones, ventajas, puestos públicos, del Poder o de quien aspira a él” (EZLN 2005: 8).

4) La propuesta de reinstaurar una “democracia directa y participativa” (Íd.: 33), en donde sea fundamental “tomar en cuenta siempre la opinión de quienes participan” (EZLN 2005: 8) y a buscar “abundantes formas de participación política” (Gómez S. 2007: 31); propuesta en la que también entra la utilización “de instrumentos de democracia semidirecta” con el ejemplo de “la demanda del referéndum sobre el gas y la convocatoria a Asamblea Constituyente en las jornadas de octubre de 2003 en Bolivia (Algranatti et al. 2005 b: 11).

5) Un planteo de “una mirada crítica y alternativa respecto de las formas delegativas y de representación” dentro de lo cual “la experimentación zapatista cristalizada en la voz del ‘mandar obedeciendo’ es quizás la más clara y sugerente aunque no la única” (Íd.)¹⁰².

6) Con “la postulación de una democratización radical de las formas del Estado-nación, particularmente de la ‘colonialidad del poder’ que caracterizó su constitución”, como “proyección societal” de “la reivindicación de la autonomía de los pueblos indios” centrado ésto en “la demanda de un Estado plurinacional en el caso del movimiento indígena ecuatoriano como en la exigencia y construcción del autogobierno en los municipios autónomos zapatistas” y con “reclamos de autonomía y autogobierno” (Íd.).

7) La capacidad de enfrentar las prácticas supuestamente “democráticas” que habitualmente vivimos¹⁰³.

6. El valor de los partidos políticos a la luz de la experiencia indígena.

*no está bonito que se diga: ‘estar metido en la política’ pero hay que estar ahí
para poder ayudar a ... resolver a los problemas del país, de los pobres*
Elisabeth Chauca

En el desarrollo de este tema planteo cuatro aspectos que considero claves.

El primero de ellos es cómo el Movimiento Indígena ha avanzado políticamente en una lógica que está más enlazada con la de los movimientos sociales que con la del sistema habitual de partidos, sobre todo por la dinámica participativa de sus procesos y el cuidado de que no prevalezcan intereses extraños.

¹⁰² Gómez Suárez habla también de que “en este modelo indígena ... se prefiere la democracia directa y participativa, frente a la democracia representativa y delegada” (2007: 33).

¹⁰³ Para Porras Velasco “la irrupción del movimiento indio en la escena política ecuatoriana durante la década de los noventa del siglo XX significó un serio reto para las instituciones democráticas, de quienes reclama efectivos canales de representación y procesamiento de sus demandas” (2005: 67). Cf. Tb. González C. 2002: 1.

Se ve en las entrevistas un esfuerzo por distinguirse del estilo habitual de los partidos políticos que basan su fuerza en la promesa dudosa, en el regalo. Frente a ello se le opone un estilo político que se centra en la participación:

(...) el mensaje para nuestras comunidades no fue como lo hacen los partidos tradicionales o sea que ellos ofrecían obras, ofrecían, bueno, a la final se fueron ofreciendo licores, de todo, porque eso era con tal de sumar compañeros indígenas con los regalos que se podía dar.

Entonces las compañeras, las mujeres fueron una de las protagonistas que dijeron: ‘¡no!, nosotros no queremos de que vengan a regalarnos ni tragos, ni licores, ni nada, aquí queremos que se ofrezca un trabajo sano y que se pueda trabajar’, y ese fue nuestro lema que queríamos trabajar conjuntamente con la participación de la gente, que ellos decidan las obras, que ellos decidan su participación (Guitarra, Entrevista).

Se capta la presencia clientelista de los partidos como trayendo división y falsas esperanzas a las comunidades. Así me lo describía Julián Pucha:

(...) pero también nosotros tenemos un espejismo falso de que todo el mundo, no sé de donde salió, pero quiere ser autoridad.

En una comunidad, el papá: candidato para un partido político, el hijo: candidato por otro partido político, y el viejo, por si acaso, otro candidato y otro familiar por otro partido político.

Estamos hecho pedazos en esa estructura en el sistema proselitista a través de los partidos políticos también nos ha venido a fraccionar y mientras las grandes necesidades, los grandes proyectos siguen quedando para nosotros, hemos caído también en esa trampa de querer ser dirigentes para aspirar a un posible cargo político, sabiendo que no hay esas posibilidades para todos. Pero también cuando se llega allá hay que gastar mucha plata y empieza a ganar el espacio de la corrupción para justificar algunos recursos. Entonces la corrupción es demasiado alarmante para hacer los trámites, para legalizar un documento, para acceder a cualquier situación, nuestras entidades están llenas de empleados corruptos y ahí empiezan a caer los indígenas como ratones en una trampa y eso es muy triste también: la politiquería (...) (Entrevista).

Un análisis parecido me expresaba Juan Pérez, de cómo esta fragmentación que impulsa la presencia de los partidos debilita las comunidades y sus propias instituciones tradicionales como el cabildo:

(...) la dispersión indígena en los diferentes movimientos de partido, o sea, si tomamos el Cantón Colta como referencia (...) tiene una población yo supongo que cerca de noventa por ciento de población indígena y cuando vamos a ver los candidatos a ver también en este momento si no me equivoco son alrededor de doce de candidaturas diferentes a la alcaldía, con sus concejales principales y suplentes. Entonces para decirte andan como cien indígenas en diferentes movimientos y entre ellos obviamente buscando el poder político sin que haya mucha conciencia de a qué proyecto le apuntamos. Pero además eso, por ejemplo, hay en una comunidad de ochenta familias tres candidatos de diferentes movimientos en la misma comunidad. Eso obviamente hace que hayan encontrones, que se debilite la cosa. (Entrevista)

En el Movimiento Indígena una experiencia negativa fue la incorporación de elementos extraños a las reivindicaciones indígenas provenientes de la problemática de los partidos. Por eso Villoro destaca como “en los sistemas legislativos de las comunidades, prefieren ellos que las elecciones de autoridades y de cargos no se hagan mediante partidos, porque, según ellos, los partidos políticos dividen a la comunidad, y las comunidades tienen alto aprecio a la solidaridad entre ellos, la unidad y el consenso” (2007: 8).

Junto a esto fue negativa también la injerencia de los partidos en los liderazgos indígenas¹⁰⁴. Botero Villegas citando a Albó recuerda como en el caso boliviano, cansados de experiencias de coalición con distintas vertientes políticas, hasta incluso con los militares, el movimiento indígena se decidió a crear sus propias expresiones políticas “en donde pudieran expresar sus verdaderos intereses y luchas por ellos”, ya que “la experiencia con esos partidos hizo que muchas veces los campesinos tuvieran que plegarse a una serie de medidas a todas luces contrarias a sus propias metas (2001: 70).

Pero además del regalo y de la dádiva individual, además de la subordinación a intereses extraños, otro problema que aparece a través de la injerencia de la política partidaria –pero también de otras instituciones- es la “política del proyectito” –en la que participan algunas de las ONG también-, que risueñamente comentaba Julián Pucha:

(...) luego la mayor parte de los dirigentes hemos caído en esta trampa de proyectitos de las instituciones. Y si usted recorre Riobamba, cuando salga de aquí, vea nomás: indígena que está caminando con su carpetita dentro del poncho, con su bolsito con carpetita, y pregúntele ‘¿qué lleva?’: ‘un proyectito’ y ‘¿para dónde lleva?’: ‘a no sé qué institución’. Entonces, hemos caído allí, y hemos caído en el proceso de la política partidista, en la politiquería. (Entrevista).

Si nos preguntamos cuáles son los elementos que negativizan la visión sobre los partidos políticos resulta útil una descripción que se hace para la época de la Bolivia de Goñi –pero que bien podría ampliarse en su aplicación-, en ella puede verse parte de la problemática de la inadecuación de los partidos políticos a las necesidades mayoritarias:

El déficit democrático evolucionó hacia una falta de correspondencia estructural entre las percepciones, preocupaciones e intereses de amplios sectores de la sociedad y el Estado. Los partidos y las autoridades son incapaces de expresar la lectura que realiza la sociedad de las medidas políticas y sus efectos sociales, y de canalizar las incertidumbres y demandas de la población. A los ojos de mayorías abrumadoras, las instituciones estatales han estado poco inclinadas a intervenir de una forma que ‘marque

¹⁰⁴ Campbell, describiendo el proceso autonómico nicaragüense, destaca que “las influencias de los partidos políticos nacionales, dentro de los Consejos Regionales Autónomos, han sido (...) un elemento negativo”, ya que “el pueblo costeño no ha sabido todavía cómo elegir a las personas más idóneas” y “comprometidos con la autonomía”, sino que “se miraban como extensión de los partidos políticos nacionales” (Campbell, Francisco en Díaz P. 2007: 5).

una diferencia' o bien son incapaces de hacerlo. En vez de ello, tienden a quedar absorbidas en pugnas por cuotas de poder y siguen reclutando sus cuadros de los sectores de población poco representativos mientras, al mismo tiempo, persisten en recibir a los nuevos contendientes políticos con maniobras engañosas a través de legislación autodefensiva de los partidos políticos y otras medidas ad hoc si fuera necesario (Assies-Salman 2003).

Es por eso que el rechazo a ser expresados por una organización partidaria aparece continuamente: "El MAS no es un partido, es un conjunto de movimientos sociales, no queremos que sea un partido, con jefe, estatutos (...)" (Dionisio Núñez en Stefanoni 2006: 24). Y Evo Morales lo explica en relación a la estructuración del MAS-IPSP: "El MAS no tiene una estructura partidaria, sino que las mismas estructuras del sindicalismo campesino e indígena son las estructuras del MAS, por tanto son esas mismas estructuras las que controlan; acá no se manejan las cosas verticalmente, no hay imposiciones." (En Stefanoni 2006: 24). Algo relacionado a esto me decía también Juan Pérez relacionando los mejores momentos del Pachakutik ecuatoriano con su contacto con las bases y su desvalorización cuando cae en el tipo de accionar de los partidos tradicionales:

Entonces se abre el brazo Pachakutik de la organización indígena. Y en el inicio Pachakutik hace un trabajo muy interesante, porque se trabajó mucho con las bases nuevamente se retoma este trabajo y entonces allí se iba fraguando, o sea, se iba concretando, digamos, el planteo teórico que tenía la CONAIE en ya una democracia muy participativa. Entonces es igual se hacen muchos trabajos en las comunidades en las bases. Pachakutik nace así como un ente de participación política vital.

Cuando empieza a complicarse la cosa es cuando el movimiento Pachakutik paulatinamente va siendo manejado casi como un partido político tradicional, entonces toda esa idea se iba viviendo y se complica mucho más con la alianza que hacen con Lucio Gutiérrez pero también con Mahuad en el año dos mil y la posterior participación junto con Mahuad en dos mil y dos en el gobierno y eso rompe completamente todo ese proceso que se venía haciendo en las comunidades. (Entrevista)

Gómez Suárez destaca como "en este modelo indígena, se prefieren las lógicas ciudadanas de los 'movimientos sociales', al sistema de partidos" (2007: 33)¹⁰⁵. En las características de esta lógica están algunas ya apuntadas en la descripción de la democracia indígena como: 1) la proyección de la cotidianeidad a lo político; 2) la presencia del paradigma zapatista como referencia e impulsor decisivo; 3) la novedad de sus caminos¹⁰⁶. 4) su creciente carácter

¹⁰⁵ Zibecchi destaca la contribución a esta lógica de tres grandes corrientes: las comunidades eclesiales de base, la insurgencia indígena y el guevarismo, "dando lugar a un enriquecedor 'mestizaje' que es una de las características distintivas de los movimientos latinoamericanos" (2003: 1).

¹⁰⁶ Están "transitando por nuevos caminos, que los separan tanto del viejo movimiento sindical como de los nuevos movimientos de los países centrales" (Zibecchi 2003: 1); en esta misma línea Algranatti et al. ven esta novedad en el tipo de sujetos colectivos que lo protagonizan, en la importancia de la base territorial tanto rural como urbana, en las identidades que expresan o adoptan donde "los criterios de 'pobreza' de 'etnicidad', de

global (Algranatti et al. 2005b: 2). A esto puede agregarse lo que sostiene Raby: “la visión que predomina en los nuevos movimientos antiglobalización y anticapitalistas, (...) privilegia el movimiento en preferencia a cualquier partido político, insiste en la dirección colectiva o en el espontaneísmo popular” (2006: 60).

Sobre la relación de los movimientos sociales con nuestra actual democracia sostiene Mokrani Chávez desde la realidad boliviana que: “han impugnado la fórmula misma de democracia representativa y libre mercado, que ha dado forma a las relaciones sociales y políticas ‘posibles y deseables’ en el país desde las reformas estructurales implementadas desde 1985, bajo los lineamientos del Fondo Monetario Internacional”. Y detalla cuáles son las objeciones claves: “el monopolio partidario y las instituciones privilegiadas en la democracia representativa”. Por eso se ve a “esta noción liberal de democracia” como “la que habría dejado fuera de la toma de decisiones sobre los temas centrales de destino de la nación a las grandes mayorías, minorizadas a través de fórmulas de representación inadecuadas para hacer frente al tipo de desigualdades y exclusión propia de sociedades colonialmente estratificadas, en las que los sistemas de acumulación aún vigentes sólo agudizan la marginalidad” (2008: 193).

Esta descripción coincide con el tipo de representación de la democracia que Costa Benavides adjudica a la elite político-partidaria boliviana, a la cual describe como una “democracia representativa con delegación de soberanía popular a representantes elegidos en procesos regulares y transparentes”. A esta representación correspondería para la autora la democracia institucionalizada vigente en las últimas dos décadas.

A esta visión opone la de “las organizaciones políticas de la sociedad” o, en otro lugar, “la del conjunto social”, a la cual caracteriza como “una democracia participativa y directa de lógica asambleísta, que promueve la justicia social, redistribución de ingresos y solución a todos los problemas nacionales desde el Estado” (2005: 236).

Desde esta misma visión distinta y cuestionadora plantea Mokrani Chávez una interesantísima definición de la democracia desde la acción colectiva:

La democracia pensada desde la acción colectiva, desde mi punto de vista, abandona este terreno para avanzar hacia una noción en que la democratización no es sinónimo de fortalecimiento de las instituciones representativas, sino que se refiere a procesos de interpenetración compleja de las esferas políticas y sociales. En este sentido, la democracia apunta a la construcción de comunidades políticas autodeterminadas y capaces de contribuir desde la autogestión en la definición de las decisiones políticas

oficios y de actividades ‘informales’ y de comunidades primarias son, probablemente, los más frecuentes” (2005b: 2-6).

que hacen al destino común de las grandes mayorías de un país. Democratizar en esta línea supone politizar la esfera social (2008: 194).

El MAS, aparece, entonces como concreción de esta representación distinta de la actividad política. Como construcción llevada a cabo desde las organizaciones sociales y desde “el poder de la conciencia” indígena¹⁰⁷.

El caso del MAS boliviano, en cuanto plasmación política de lo más importante de los Movimientos Sociales bolivianos y con el clarísimo protagonismo del Movimiento Indígena da algunas características de un fenómeno muy interesante en la vida política latinoamericana rompiendo la lógica partidaria que ha quedado claramente empantanada, especialmente en los últimos tiempos en el barro neoliberal, y no ha sabido crear canales que los revitalicen en su capacidad de una representación genuina de los intereses populares.

Así en base al análisis de esta realidad podríamos tomar algunas características claves. Con Komadina Rimassa podríamos afirmar que más que un partido el MAS es un “movimiento político”. Este calificativo le da un parentesco con los movimientos sociales pero también con los movimientos históricos de la era de predominio populista –esta vinculación la analizo más detalladamente más adelante- pero su dinámica participativa, su camino hecho fuertemente desde abajo le da una distinción aunque estén presentes algunos elementos interesantes que permitan establecer cierto paralelo que entiendo tan valioso como su distinción. El segundo elemento que rescato del sociólogo boliviano es esa valiosa ubicación del MAS “en las fronteras entre la sociedad civil y el campo político democrático representativo” (2008). Esta ubicación fronteriza es particularmente fecunda, porque no se margina de la posibilidad de influir en la actual institucionalidad, ni tampoco se integra subordinadamente a ella manteniendo su vinculación básica y fundante con la dinámica de los movimientos, y principalmente con la del movimiento indígena. Los cuestionamientos y los aportes son posibles desde este lugar.

Tomo de Atilio Borón lo que dice sobre el valor de “la sabia movimientista” que tiene el MAS y que su base es una amplia “densidad social”. Pero el ex director de CLACSO sostiene también la necesidad de no perder de vista “la función sintetizadora y articuladora del partido,

¹⁰⁷ “Como no podemos resolver sindicalmente el movimiento campesino se atrevió a resolver políticamente, electoralmente, es el Movimiento al Socialismo, es el instrumento político por la soberanía de los pueblos. ... este movimiento no nace de un grupo de politólogos. ... Aquí están nuestros compañeros dirigentes de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, de los compañeros de CONAMAQ (Consejo Nacional de Marcas y Ayllus del Qullasuyu), de los compañeros de la Federación Nacional de Mujeres Bartolina Sisa, la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia, estas tres, cuatro fuerzas, algunos hermanos indígenas del Oriente boliviano, el año 1995, empezamos a construir un instrumento político de

imprescindible para superar los particularismos que, salvo rarísimas excepciones, caracterizan la estructura y los proyectos de los movimientos sociales”. No concuerdo con Borón en la necesidad de hablar de “partido” como algo necesario por la excesiva carga occidentalista y por demasiada historia de sordera en las dos orejas (derecha, sobre todo, pero izquierda también) que se encarnó bajo este nombre. Sí, en la importancia –cuando es oportuno- de la conformación de una entidad que sea jurídicamente capaz de disputar espacios electorales cuando esa sea la opción de las bases. Pero el mismo autor agrega algo que considero muy importante: de que para que exista una gobernabilidad eficaz y legítima tienen que seguir fortaleciéndose los movimientos sociales a los que considera más importantes en la permanencia de Evo en el poder que lo que fueron en su llegada al mismo. Y que esta importancia de los movimientos sociales debe estar unida a esa “constitución de una fuerza política capaz de coherentizar la multiplicidad de demandas” que los movimientos plantean (2005b: 3-4). Vitalidad de los movimientos y un espacio político de coordinación y coherentización de sus demandas son dos elementos importantes que hace posible la ya demostrada viabilidad del modelo del MAS.

El segundo aspecto de este tema es el de clarificar la relación entre Movimientos Sociales y Movimiento Indígena.

En la contestación al neoliberalismo, apareció una respuesta de los movimientos sociales más eficiente y más coherente que la del conjunto de los partidos políticos¹⁰⁸. Unido a esto me animo a afirmar que claramente los movimientos indígenas ocupan un lugar central en este colectivo de los movimientos sociales latinoamericanos (Zibecchi 2003: 1).

Pero aquí conviene tener en cuenta las aclaraciones de Tapia sobre el movimiento indígena considerado como movimiento social y que previenen contra la tentación de “embolsar” fácilmente al movimiento indígena en un colectivo a veces tan amplio que origina peligros de incoherencia en aspectos importantes:

Aquí tenemos un movimiento social que no proviene de la acción colectiva generada en el seno de las estructuras modernas de la vida social, sino de estructuras comunitarias de sociedades y culturas no modernas, pero que hacen política para demandar al gobierno una mayor integración y reconocimiento, es decir, para actuar en la principal forma política moderna, que es el estado-nación. Se trata de formas sociales y políticas de origen no moderno que se movilizan contra los efectos expropiadores de su territorio

liberación. ... el poder de la conciencia ganó las elecciones nacionales y el MAS es el instrumento político” (Morales, E. 2006: 7).

¹⁰⁸ Sader destaca como “las formas de resistencia más eficaces al nuevo modelo hegemónico provinieron más de nuevos movimientos sociales –tales como el zapatismo, el Movimiento de Trabajadores Rurales sin Tierra, los movimientos indígenas andinos, las rebeliones locales, las movilizaciones contra la privatización- que de las luchas directamente políticas y, en particular, de las protagonizadas por partidos políticos” (2001).

y destructoras de sus comunidades causados por los procesos modernos de explotación de la naturaleza y de las personas.

No se trata de un movimiento social entendido como sector de la sociedad que se moviliza para reformar el orden social y político del que forma parte orgánica, sino de la acción de otras sociedades subalternizadas por la colonización, que se mueven para reformar las estructuras de la sociedad dominantes. En este sentido, es un movimiento social y político anticolonial (2009: 3).

En la práctica Zibecchi ve que existe una tendencia “a deslindar campos entre las fuerzas sociales y las políticas” y a evitar de parte de aquellas el volver “a establecer relaciones de subordinación” (Zibecchi 2003: 4). Volviendo a tomar al MAS como referencia podemos afirmar con Harten que éste propone “una relación de igualdad” entre los movimientos que coinciden en formar “una cadena discursiva” en oposición al status quo y que el MAS articula “esta cadena en la esfera político-institucional” (2007: 15). En una línea de pensamiento cercano también se afirma que: “El MAS codifica y proyecta las movilizaciones y las representaciones de diversas organizaciones sociales hacia el campo político institucionalizado, a través de la participación electoral, aunque aspira a transformar las reglas del juego político” (Komadina R. 2008).

Sader sostiene que los Movimientos Sociales son capaces de gestar un fuerte poder de veto, pero no de construir alternativas de un poder hegemónico, tanto desde abajo o desde arriba¹⁰⁹. La experiencia de gobierno del MAS parece constituir un camino de respuesta a este problema.

El tercer aspecto que planteo es el de la posibilidad y concreción de un camino político de autodeterminación.

Harten afirma que a través de lo que él investigó puede confirmar “que la noción de ‘las bases mandan, los líderes ejecutan’ sí es existente en la práctica del movimiento” (2007: 10). Esto es coherente con lo que afirmaba Evo Morales: “Los dirigentes principales deben cumplir lo que deciden las organizaciones sociales que componen el IPSP” (En Stefanoni 2006: 24).

¹⁰⁹ “... os movimentos sociais por si mesmos nao conseguem se constituir em alternativa política é que as decisoes fundamentais do país passam pelas instancias de poder, que terminam sendo ocupadas por representantes delegados dos movimentos, que nao dispoem de elementos capazes de fazê-lo. Fica assim na dependência da resolução da crise de hegemonía. Mantem um forte poder de veto, mas nao se mostra capaz de construir alternativas de um poder hegemónico, seja desde baixo ou por cima.” (2005: 4). “... los movimientos sociales por sí mismos no consiguen constituirse en alternativa política, es que las decisiones fundamentales del país pasan por las instancias de poder, que terminan siendo ocupadas por representantes delegados de los movimientos, que no disponen de elementos capaces de hacerlo. Así quedan en una dependencia de cómo se resuelve la crisis de hegemonía. Mantiene un fuerte poder de veto, pero no se muestra capaz de construir alternativas de un poder hegemónico, sea desde abajo o por arriba” (La traducción es mía).

García Linera sostiene que “a partir de la fundación del IPSP, los movimientos sociales (especialmente los campesinos) nunca más van a entregar la responsabilidad de lo político a un representante o a una vanguardia” y trabaja el concepto de la “auto-representación” fundamentando que “estamos hablando de los movimientos sociales ya no como base, sino como actores directos que avanzan de la resistencia hacia la expansión y el control de puestos del Estado”. Por eso, para él, “el evismo es, pues, una forma de auto-representación político-estatal de la sociedad plebeya” (2006b: 26).

En la descripción que hace Salvatierra sobre el mismo movimiento trata de remarcar esta parte positiva:

(...) sus actores centrales no serían tanto individuos como grupos, organizados por el tipo de actividad que realizan y el territorio que controlan. Se trata de un instrumento político derivado de redes sociales mucho más amplias y determinantes. Salvatierra define al MAS como una herramienta encaminada a plasmar la ‘autodeterminación’ de las 31 naciones indígenas del país (Archondo 2006: 7).

Evo Morales agrega otra distinción importante: “el MAS, como un instrumento político de liberación no ha sido creado por politólogos o un grupo de intelectuales, sino por congresos campesinos para acabar con los problemas de la gente” (En Dieterich 2005: 2). Y García Linera considera al MAS como “el único ejemplo en todo el mundo en que los movimientos sociales han llegado a tomar el Estado” (2006b: 30).

De todas formas, entiendo que el ejercicio de una autodeterminación que logre una expresión plenamente genuina en las esferas político-institucionales es un camino que requiere experimentación en los mecanismos que se visibilicen como los más adecuados –dentro de cada contexto- para asegurar esa fidelidad a las decisiones de las bases, junto con mecanismos de revisión y corrección que posibiliten “ajustar” continuamente esta fidelidad. Si este ejercicio mantiene su fuerte componente ético puede brindar elementos muy interesantes para hacer cambios también en la “forma” y en los procedimientos establecidos como concreción institucional de la democracia.

En este sentido es interesante el planteo de Mokrani Chávez:

... hablar de un gobierno de los movimientos sociales supondría pensar un tipo de institucionalidad que además de canalizar demandas para producir soluciones, a partir de procesos más participativos, avance en la tarea de abandonar el esquema institucional liberal, en el que se mantiene la prerrogativa de la toma de decisiones en grupos de expertos de la burocracia estatal. (...) esto implicaría avanzar en la producción de formas políticas que posibiliten procesos de deliberación, participación y, sobre todo, de articulación de actores sociales que de manera colectiva piensen las alternativas de políticas generales desde diversos núcleos y formas políticas propias y no sólo sean convocados para consensuar soluciones a conflictos planteados (2008: 207).

El cuarto aspecto a considerar es cómo este planteo político del Movimiento Indígena se sitúa en la frontera de la institucionalidad vigente, como afirmé un poco más arriba.

De diferentes maneras, la proyección política del Movimiento Indígena lo hace “entrar” en los ámbitos institucionales vigentes para discutir allí sus demandas, sus planteos, para pelear allí también –aunque no solamente allí– el cambio profundo de las instituciones liberales.

Vuelvo a reafirmar que quizás el ejemplo más fuerte sea lo que está haciendo el MAS, cuya actividad ha llegado a introducir lo extra-institucional dentro de lo institucional, pero quedando en una situación fronteriza:

(...) MAS trataba de mantener el espíritu de movimiento de ser abierto y participativo, a pesar de todos los cambios, especialmente la apertura que introdujo muchas personas nuevas y redujo la atención a la dinámica interna parecida a un movimiento social. Por medio de este esfuerzo, MAS alcanzaba a tender un puente entre las esferas de la política local y de la extra-institucional. En otras palabras, MAS nunca dejó de estar colocado con un pie fuera de las instituciones oficiales, aunque tenía que ceder considerablemente a presiones de establecer una estructura más afín a un partido político. Mantener un puente entre ambas esferas de acción política significa tener personas en las instituciones oficiales, que actúan como si estuvieran todavía en la ‘política de las calles’. Este comportamiento es perturbador para políticos tradicionales porque plantea desde dentro de las instituciones la cuestión de la legitimidad. Dicho más simplemente, como MAS tenía un proyecto de re-diseñar las instituciones políticas mediante una Asamblea Constituyente, fue posible tener esta paradoja de dos lógicas de acción política (que están obviamente relacionadas con nuestras dos lógicas discursivas) sin poner en peligro inmediatamente las instituciones estatales (Harten 2007: 16).

Aquí cabe lo que sostiene Komadina Rimassa al calificar al MAS como “movimiento político”, ya que sostiene que “los movimientos políticos cuestionan las normas y procedimientos del sistema político y plantean su reforma, es decir, rompen las reglas del juego, ‘patean el tablero’”.

Así la ubicación de este tipo de expresiones políticas en la frontera de la actual institucionalidad política, el cual es un “lugar” donde la política aparece como mucho más fecunda. Retomando a Jacques Rancière, el sociólogo boliviano plantea a “los bordes de la política” como un lugar de producción de “un conflicto con el poder establecido”, como un lugar de “articulación de fuerzas” no sólo contra un gobierno, “sino básicamente como un acto constitutivo de sujetos políticos cuya vocación es la universalización del conflicto”. Es el lugar “donde recomienza sin cesar el movimiento que instaura la política” (Komadina R. 2008).

Es interesante lo que nos expresaba Elisabeth Chauca, dejando a entender que hay un mundo político no considerado como positivo y ocupado por los ricos, pero que el

Movimiento Indígena ha logrado una presencia allí para que la defensa de los intereses de los pobres lo hagan ellos mismos:

(...) ahí tiene, por ejemplo, la CONAIE: tiene un partido político y hay que estar ahí aunque no está bonito que se diga estar metido en la política pero hay que estar ahí para poder ayudar a los demás, resolver a los problemas del país, de los pobres, porque no es un rico que ahí esté acostumbrado a estar sentado en el congreso quien vaya a solucionar los problemas de los campesinos sino un campesino, que sabe cuáles son los problemas, que esté ahí y esté donde se puede hacer la ley para el beneficio de los demás. (Entrevista).

Rescato aquí la perspectiva en la que se situaba Elizabeth: “no está bonito que se diga estar metido en política”, frase que entiendo como una aclaración de no pertenencia a ese mundo. De ese mundo fueron excluidos, pero es un mundo en el que estar “no está bonito”. Pero también existe la convicción de un deber ético de estar, pero estar de otra forma: como pobre. Estar como pobre en la política es uno de los elementos claves de esta dimensión fronteriza que es indispensable para la democratización auténtica de las instituciones vigentes. “Estar ahí para poder ayudar a los demás”, es cambiar de dirección la mercantilización egoísta de la política, es la recuperación de la ética para la política desde la cultura, la ethocracia diría Sarango Macas.

Pero la frontera también hace relación a la creación de identidades y a la capacidad de intercambio entre identidades diferentes. Alguien a quien no podemos calificar como simpatizante del MAS, como Fernando Mayorga, reconoce la atipicidad de este movimiento en cuanto a sus términos organizativos y también su situación fronteriza. El análisis de este autor define la originalidad masista en “su vínculo con los sindicatos agrarios y comunidades indígenas” y destaca su carácter de “instrumento político” de éstos, cuya definición está dada por una “característica central” que describe –a mi ver muy acertadamente- como el hecho de que “las decisiones se asumen bajo las pautas del asambleísmo” (2005: 111)¹¹⁰.

Sobre la afirmación identitaria que se da en este “lugar” político fronterizo sostiene Komadina Rimassa:

La emergencia de un movimiento político no puede pensarse sin la presencia de un ‘Otro constitutivo’, el enemigo o adversario, la referencia negativa que permite discriminar la frontera exterior/interior. La construcción de fronteras identitarias, la discriminación de un ‘Nosotros’ en oposición a los ‘Otros’, constituye el fundamento de las prácticas políticas. Esta noción posee una particular importancia para el argumento aquí presentado por dos razones. Una, porque permite comprender que la construcción de identidades políticas es un proceso relacional y no autorreferenciado, y dos, porque

¹¹⁰ Aunque no concuerdo plenamente con su caracterización del asambleísmo solo en la línea de la tradición sindical, pues falta la vinculación fundamental con el asambleísmo tradicional indígena.

las dinámicas de identificación tienen como referencia, siempre, a sistemas simbólicos de oposición (indio, blanco; hombre, mujer; izquierda, derecha). Por lo tanto, la condición de existencia de toda identidad no radica en la estabilidad y coherencia de un conjunto de ‘datos culturales’ o ‘ideologías’, sino que implica la afirmación de la diferencia, la determinación de un Otro que circunscribe el ‘exterior’ de un grupo. (2008).

Encuentro otra muestra de esta afirmación identitaria hecha justamente en una situación política fronteriza en lo que me expresaba Andrés Andrango en plena marcha contra la ley minera en Quito, hay un reclamo hecho desde la propia identidad a las instituciones oficiales cuando no escuchan, pero un reclamo que entienden fundamentado en la misma constitución que han ayudado a forjar:

... nosotros estamos defendiendo también es la cuestión del agua, la seguridad alimentaria que eso es vital para nosotros si bien es cierto que el gobierno tiene otra propuesta, pero nosotros también tenemos una propuesta que a la larga debe ser discutida entre la propuesta del Estado y la propuesta también nuestra. Pero lo que pasa es que últimamente se están tomando decisiones unilaterales sin consultar a quienes por lo menos en alguna experiencia tenemos en este caso, no, entonces por eso nosotros estamos en esa situación de lucha y creemos que la lucha va a continuar no podemos nosotros permitir que unos cuantos en el Congresillo, si bien es cierto que son representantes nuestros pero no por eso nosotros no podemos tampoco protestar, nuestra protesta es legítima y la misma Constitución hoy nos dice que tenemos derecho a esa protesta y por eso lo estamos haciendo (Entrevista).

7. El poder en la base comunal.

que la luz, la orientación, siga estando fundamentalmente en las comunidades, en las organizaciones de base
Mario Bustos.

Luis Macas, hablando del proceso ecuatoriano, ubica “el verdadero poder” no en las organizaciones nacionales indígenas sino “en las comunas, en las bases, en la organización primaria de la sociedad, porque ahí ese poder tiene legitimidad” (En Gómez S. 2007: 39)¹¹¹. Y sostiene también que “Hemos resistido más de 500 años de colonización y 166 años de vida republicana y esta resistencia nos ha demostrado que por encima del poder institucional han prevalecido los valores que de alguna manera nos han mantenido cohesionados como pueblo” (En Botero V. 2001: 138). Hay que tener en cuenta de que en el área andina “la comuna

¹¹¹ Prada Alcoreza sostiene que fue el Altiplano norte boliviano (Warisata, Sorata e Ilabaya) los lugares de donde emergieron “las relaciones horizontales en las gestiones de la representación social y la toma de decisiones”, por eso ubica al campo como escenario de “las transformaciones organizacionales (...) en la forma de gestión social” (2004: 40).

constituye una instancia de legitimación de valores, costumbres y prácticas indígenas tradicionales” (2001: 131).

Esto puede verse claramente en que cuando las comunidades indígenas tuvieron instrumentos –como las comunas en el mundo andino, unidas a procesos de reforma agraria– por los cuales pudieron organizarse y representarse de una forma más adecuada a su verdadera naturaleza, la proyección política del Movimiento Indígena creció evidentemente. Fue muy importante, por ejemplo, la concreción de las compras de tierra por la parte indígena en la sierra ecuatoriana que multiplicó la cantidad de comunas a casi el doble de 1972 a 1977. Él ve que estas comunas son “un sistema de organización social que puede ser visto ‘como una prolongación del ayllu andino’, el cual constituye, a su vez, un proyecto societal alternativo al de nación” (Botero V. 2001: 145).

Mario Bustos, hablando del trabajo de comunicación en CONAIE, sostenía que se buscaba en él: “(...) que la luz o que la guía no se quede solamente en la dirigencia de la organización nacional, sino que la luz, la orientación, siga estando fundamentalmente en las comunidades, en las organizaciones de base” (2003). Éste es el lugar clave de la toma de decisiones: “... las decisiones no son jerárquicas, sucede todo lo contrario, las decisiones más bien son consensos que se establecen en niveles mucho más amplios, para tomar decisiones a nivel local, de hecho, (...) es a nivel comunitario”¹¹². Por eso Botero Villegas sostiene que “se puede distinguir el poder ‘formal’ del ‘informal’ en la comuna, en donde este último es el poder ‘real’, en la medida en que el poder está difundido en toda la comunidad” (2001: 132).

García Linera analiza el posicionamiento de las comunidades campesinas de los valles “como comunarios y no como campesinos” y la justifica desde la estructura económico-social en que viven a la que juzga como no plenamente mercantilizada. Ya que entiende que la autoidentificación como “campesinos” supondría “la mercantilización de la producción, del consumo, y la privatización parcelada de la tierra” (2001a).

Así puede verse como la permanencia –y, en algunos casos, crecimiento– de las comunas constituye una importante base organizativa y un lugar de gestación y de residencia política de un poder auténticamente indígena proyectable como alternativa a la política institucional regional y nacional.

¹¹² Porras V. 2005: 228, citando a un dirigente indígena.

8. Gobernabilidad y formas decisorias indígenas.

*no es un rico que ahí esté acostumbrado a estar sentado en el congreso
quien vaya a solucionar los problemas de los campesinos sino un
campesino, que sabe cuáles son los problemas*
Elisabeth Chauca

*si alguien falló, si alguien cometió un error entonces inmediatamente tienen
que controlar, vigilar, llamar la atención o sancionar la comunidad.*
Humberto Cholango

El tema de la gobernabilidad ocupó mucha tinta neoliberal. Generalmente fue tratado desde una adecuación de las estructuras políticas a la economía de mercado que buscaba estabilizar en forma duradera la dependencia latinoamericana de los centros hegemónicos¹¹³.

García y García Orellana sostienen que “el concepto de gobernabilidad fue el principal artificio que pretendió dar cuenta de pactos entre las principales elites políticas; tanto para garantizar la estabilidad del régimen, como para viabilizar la aplicación y efectividad de las políticas públicas” (2002: 4).

Como afirma Roncagliolo, refiriéndose al sistema de partidos andino, “dieron estabilidad a costa de exclusión” (2007b: 14).

El Movimiento Indígena comenzó a plantear otro tipo de gobernabilidad.

Un concepto clave aquí fue el del “mandar obedeciendo”.

El lema del “mandar obedeciendo” significa la prioridad de la autoridad de la asamblea y la proyección de una práctica histórica a los niveles más “altos” y complejos del poder político:

Existe un ‘lema’ muy ilustrativo que demuestra el modo en que conciben el sistema democrático ciertos grupos indígenas de Chiapas: el ‘mandar obedeciendo’, donde la ‘asamblea’ es la que posee la máxima autoridad. Parece que proviene de la tradición teltal del ‘tijwanej’ y que posteriormente se extendió en las prácticas de colonos y catequistas de los Altos de Chiapas (Gómez S. 2007: 33).

Una declaración zapatista lo dice muy claro:

Fue nuestro camino siempre que la voluntad de los más se hiciera común en el corazón de hombres y mujeres de mando. Era esa voluntad mayoritaria el camino en el que debía andar el paso del que mandaba. Si se apartaba su andar de lo que era razón de la gente, el corazón que mandaba debía cambiar por otro que obedeciera. Así nació nuestra fuerza en la montaña, el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos. Otra palabra vino de lejos para

¹¹³ “En la coyuntura actual y bajo la fenomenal hegemonía político-ideológica del neoliberalismo, el mercado se convierte en “la verdad de la economía” y en su único criterio de realidad; la democracia liberal, con las limitaciones que le conocemos no sólo en la experiencia latinoamericana sino también en los países avanzados, se transforma en la modesta verdad de la política, y su imperativo deja de ser la justicia y pasa a ser la “gobernabilidad”” (Borón 2005c: 2).

que este gobierno se nombrara y esa palabra nombró ‘democracia’ este camino nuestro (...) (En Ceceña 2001c: 3).

Otro aspecto de esta gobernabilidad alternativa es que sea “coherente con la Pachamama”, que armonice con la naturaleza. Esto me decía Jaime Pilatuna Zincango en Quito:

(...) nuestro país con toda esta amalgama de diversidad, de biodiversidad de nacionalidades y pueblos, tranquilamente con los conocimientos ancestrales que están guardados en nuestra memoria colectiva nosotros podemos impulsar un proceso de gobernabilidad coherente con la Pachamama.

Son saberes ancestrales de gobernabilidad que están unidos a los “saberes de crianza de la vida”:

Recordemos que tenemos nosotros saberes y memorias colectivas. Saberes ancestrales que están guardados en cada pueblo en cada nacionalidad. Pero estos saberes ancestrales no es que aparecen de la noche a la mañana. Son saberes que han venido transmitiéndose de nuestros ancestros, abuelos, antepasados a nuestros hijos y así lo seguiremos nosotros entregando a las futuras generaciones. Entonces esos saberes de gobernabilidad, de crianza de la vida, porque nuestros abuelos sabían criar la vida. Desafortunadamente el pensamiento cristiano occidental ya nos metió aquí esquemas de desarrollo, de progreso, de avance, de civilización términos que no concuerdan con nuestra manera de ser de nuestros conocimientos ancestrales (Entrevista).

La gobernabilidad indígena es, entonces, primero que nada un “saber ancestral”, por el cual todos se sujetan a la decisión que se toma en común y esta decisión es lo que tiene que cumplir quien es designado para el mando. La obediencia, al revés que en occidente, es un deber del “superior”. Ese saber tiene dos componentes fundamentales: “la crianza de la vida” y “la coherencia con la Pachamama”. Son los criterios de una gobernabilidad que está muy lejos de los que aplica el neoliberalismo con su democracia de mercado.

Todo lo que viene siendo planteado nos lleva al tema de la representatividad y del valor del mandato.

Como dice Iazzetta, la representación es la “piedra basal de la democracia moderna” (2008a: 8), pero es evidente que en nuestras democracias son muy pocos los que ocupan cargos en el Estado que son percibidos como representantes propios por las mayorías.

Porras Velasco describe a la democracia ecuatoriana como “delegativa” siguiendo la conceptualización de O’Donnell, porque “los ciudadanos carecen de la facultad de solicitar y exigir que se cumplan los ofrecimientos de campaña” por esto el que llega al gobierno tiene la posibilidad de “gobernar de acuerdo a su criterio, de espaldas a la sociedad”, haciéndose el representante independiente de sus representados. Esto produce el alejamiento de los partidos políticos de la sociedad quitándoles legitimidad en su papel de “mediadores entre la

ciudadanía y el gobierno”. La “facultad de los ciudadanos de pedir cuentas de la gestión realizada por los políticos” queda reducida al mínimo (2005: 167).

La autora ecuatoriana analiza el valor del mandato. Sostiene que “los ‘mandatos’, expresiones escritas de las resoluciones de las Asambleas, ya sean de las comunidades como de las organizaciones de segundo y tercer grado que aparecieron en 1990, se hicieron comunes en 1992” y dice que se los entiende como “la expresión radical de la representación, el representante es un mandatario del pueblo; en términos jurídicos, sólo podría hacer y decir lo que el mandante le autoriza; ningún cambio es permitido a menos que regrese a quien fue su fuente”, además ellos realizan un elemento fundamental: “vincula el accionar de los dirigentes a las comunidades, las cuales en última instancia constituyen su elemento legitimador” (2005: 269).

Pero para que este tipo de gobernabilidad sea viable hacen falta dos cosas fundamentales: una dinámica de movilización constante que respalde la fuerza del mandato dado y el control sobre los que tienen la tarea de gobierno en orden al respeto a ese mandato.

La gobernabilidad como garantía cambia de predicado en el zapatismo plantea un estado social de “insurgencia civil” entendida como “movilización en torno a un programa popular y revolucionario que rebasa a un programa de gobierno”, y señala que el problema central de esta insurgencia “no es quién está en el gobierno, sino cómo garantizar que el que mande, mande obedeciendo”¹¹⁴.

En esta garantía no parece que bastaría con el funcionamiento adecuado de las actuales instituciones democráticas. Hace falta algo que analizaremos un poco más abajo: la mixtura de formas de lucha institucionales con otras que son –por lo menos hasta ahora- extra institucionales. El valor de la movilización acompaña, y, más aún, resulta aún más decisivo en el objetivo de asegurar una gobernabilidad entendida en este sentido que los factores institucionales establecidos.

Analizando las posibilidades de gobernabilidad de Evo Morales en Bolivia, sostiene Borón:

La condición de posibilidad de su gobierno pasa indefectiblemente por el ‘empoderamiento’ de los movimientos sociales. No será una mayoría parlamentaria la que le permita gobernar, aunque ésta pueda ser necesaria en algunas instancias. Pero siendo necesaria es insuficiente. La derecha no va a dirimir su pleito con el nuevo gobierno ‘parlamentariamente’ sino en la sociedad civil, en el mercado y en la arena

¹¹⁴ EZLN, *Declaración del 8 de octubre de 1994* en Ceceña et al. 2002. Zibecchi hace ver como, en la experiencia ecuatoriana, el hecho de “ingresar en el terreno de la representación” mediante el establecimiento de “formas de coordinación abarcativas y permanentes” trajo “una fisura importante entre las bases y las direcciones, que parecieron abandonar el proyecto histórico de la organización”, lo cual implica para él un debate que “no tiene soluciones sencillas, ni puede zanjarse de una vez para siempre” (2003: 4).

internacional. Es decir, en las calles. Y para prevalecer en este terreno se requieren movimientos sociales muy bien organizados, con probada capacidad de lucha en ese, su escenario natural (2005b: 4).

Y ya, en la marcha del gobierno del MAS, Fernando Mayorga detecta que "... desde diciembre de 2005 se han modificado de manera evidente los parámetros de gobernabilidad". Destaca aquí, un elemento previo a la asunción del MAS que fue decisivo que fue la incorporación de instituciones de democracia semidirecta (referéndum, iniciativa legislativa ciudadana, Asamblea Constituyente) junto a la emergencia de nuevos actores en el campo electoral (agrupaciones ciudadanas y pueblos indígenas), todo lo cual eliminó "la exclusividad partidista en la representación política" (2006: 6).

Los resultados que han dado los mecanismos de democracia semidirecta han sido, en general, muy alentadores para que sean mecanismos de profundización de la democracia y para acotar el margen de "delegatividad" de la representación política.

De entre ellos, destaco aquí el tema de la consulta popular, parcial pero crecientemente aceptada en las democracias liberales. Borón recuerda como el tema de la consulta, cuando fue implementado en estas democracias, no lo fue para temas clave¹¹⁵. Quizás por eso el zapatismo insiste en que: "queremos encontrar una política ... en la que 'referéndum' y 'plebiscito' sean más que palabras de difícil ortografía; una en la que un funcionario pueda ser removido de su cargo por elección popular" (EZLN en Ceceña et al. 2002).

Si tomamos otro de esos instrumentos, como el de la reforma constitucional, es entendida como la posibilidad de que las decisiones claves queden en manos directas de la gente ya que "la política es algo cotidiano para la gente" (Poy S. 2005: 2). El control social sobre las decisiones políticas pasa a ser un tema central. Prada Alcoreza analiza como en el planteo "conservador de la elaboración de la representación social" los dirigentes "terminaron convirtiéndose en estructuras inhibitoras de las iniciativas sociales" y como desde la "emergencia de las bases" se realiza "una verdadera revolución en el trámite" ya que "las prácticas y gestiones comunitarias exigen adecuar las expresiones representativas al control social de las asambleas" (2004: 39). En el zapatismo se aspira a que en el futuro "los gobiernos, cualesquiera que sea su tendencia política, tengan por encima de ellos la vigilancia constante y severa de una sociedad civil libre y democrática" (Ceceña 2001c: 4). Por eso

¹¹⁵ "No se conoce un solo país capitalista donde el estado hubiera convocado a un plebiscito popular para decidir si la economía debe organizarse sobre la base de la propiedad privada o de empresas estatales; o, por ejemplo, en América Latina, para decidir qué hacer con la deuda externa, la apertura comercial, la desregulación o las privatizaciones. Cuando la burguesía apostó a su propia hegemonía y convocó un plebiscito para decidir sobre la política de privatizaciones en el Uruguay lo perdió." (Borón 2005c: 12).

sostienen que: “nosotros queremos participar directamente en las decisiones que nos atañen, controlar a nuestros gobernantes, sin importar su filiación política, y obligarlos a ‘mandar obedeciendo’” (EZLN en Ceceña et al. 2002). García Linera veía en los levantamientos aymaras “la reconstitución de un tejido social capaz de proponer (...) formas de autoorganización que devuelvan a la sociedad el control de sus facultades políticas” (2001a).

Porras Velasco destaca “cómo las organizaciones indígenas han puesto énfasis en buscar mecanismos que de alguna forma garanticen una *accountability* de la gestión política institucional” y destacaba la firma de renuncias anticipadas de los que miembros del Movimiento Indígena ecuatoriano que habían obtenido cargos en las elecciones, lo que permitiría “teóricamente relevar del cargo a quien no cumpla con ‘los mandatos’ por parte de quienes lo eligieron” (2005: 317).

Sobre el control ejercido en relación a los líderes me expresaba Humberto Cholango:

Entonces, si alguien falló, si alguien cometió un error entonces inmediatamente tienen que controlar, vigilar, llamar la atención o sancionar la comunidad. En este caso, por ejemplo, yo, no estoy solamente vigilado por mi comunidad, que es la base importante, fundamental, el núcleo donde voy a regresar y a vivir allá, sino también por otros espacios como las Asambleas Comunitarias de otras comunidades, las Organizaciones que agrupan a esas comunidades, entonces hay canales de control que siempre tienen (Entrevista).

Rafael Guitarra destacaba la importancia de rendir cuentas cuando se trabaja en tareas de gobierno:

La rendición de cuentas es lo más elemental. Ellos tienen que conocer los pasos que ha dado esta asamblea cantonal. A través de la asamblea cantonal ha sido un espacio, el señor Alcalde a más de que tiene su rendición de cuenta, tiene su doble espacio para poder informar a la ciudadanía y a las comunidades. Si no hay ese espacio podría romper también, no, ha sido muy cuidadoso para que nuestros compañeros dirigentes lleven a la auditoría y ese ha sido uno de los puntos a menos que yo en dos ocasiones la UNORCAC tuvimos que hacer las auditorías locales, nacionales, internacionales de acuerdo a los proyectos de la organización. Creo que el municipio una rendición de cuentas ha habido también auditorías de convenio no gubernamentales a rendir cuentas para que nosotros podamos ver de las inquietudes, los problemas y eso yo pienso ha sido una de las situaciones que nos ha ayudado. Porque tiene un pueblo que podamos seguir trabajando para ellos y la confianza que tiene el pueblo (Entrevista).

Esto es parte del “irradiante control social” existente en el Movimiento Indígena (Prada A. 2006: 39).

Aquí cabe lo que afirma Iazzetta quien liga redistribución con control: “La redistribución de ingresos que aporta el estado en sociedades en las que el mercado desigual, resulta decisiva

para generar capacidades colectivas. Sin embargo, esta tarea es tan necesaria e impostergable como merecedora de control.” (2008a: 7).

Por eso crece la importancia de la rotación como reaseguro de la ligazón líderes-comunidad.

Para Botero Villegas:

El principio de la política comunal podría sintetizarse en los siguientes términos: el poder debe ser intercambiado tanto como compartido, distribuido y redistribuido. El sistema de ‘rotaciones’ es una de las modalidades de este ejercicio colectivo del poder/autoridad que goza de mayores garantías en la tradición andina junto con el reconocimiento de ciertos liderazgos con los que la comunidad puede investir a alguno de sus miembros (2001: 137).

Cabe aquí destacar otro aspecto clave que recupera el Movimiento Indígena, desde el discurso, pero mucho más desde la práctica: la dimensión ética de la política. Macas afirmaba –en relación al levantamiento de 1990- que “el pueblo vio en el levantamiento una acción pura a la que se adhirió porque recibió nuestra fuerza moral” (En Botero V. 2001: 31).

VI

Democracia

y

revolución

1. El peligro de “La República Neooligárquica”.

¿Hasta cuándo vamos a delegar a la oligarquía y a los ricos que nos den gobernando el país? ¡Los ecuatorianos pobres somos capaces de gobernarlo!
Luis Macas.

Llama la atención que el término “oligarquía” –catalogado teóricamente en algunos planteos como perteneciente a un momento histórico ya pasado- tiene una persistencia en el lenguaje de los dirigentes indígenas. Esto podría deberse a que el término fue incorporado al lenguaje político y podría no contener una referencia específica a lo que el lenguaje académico llama de la misma forma.

Pero entiendo que hay algo más que el uso de un lenguaje popularizado en estas referencias y que el término es adecuado para resignificar la tendencia política que contiene el planteo neoliberal en América Latina, hoy no totalmente hegemónico pero sí vigente y “acechante” en América Latina. Explico el por qué de esta comprensión en estos párrafos.

Carlos Strasser sostiene que la “democracia real” tiene una mezcla de elementos, entre los cuales destaca en primer lugar su carácter oligárquico, el cual constituye uno de los “modos incongruentes” con que se mixtura nuestra democracia, entendiendo esto como “el modo regular, habitual si no constante, en que los sectores establecidamente más ricos y poderosos ejercen o influyen como tales sobre el gobierno en dirección de sus propios intereses de grupo privilegiado” y, a la vez, como el “gobierno de y por las cúpulas dirigentes de esas mismas organizaciones características del nuevo tiempo, incluyendo entre ellas (como lo develó Robert Michels) a los mismos partidos y sindicatos que primeramente articulan y canalizan la voluntad y los intereses de las clases populares” (1999: 58-59).

Entiendo también que puede encontrarse una continuidad básica –aunque con modificaciones y actualizaciones- entre la descripción de las características de la oligarquía que hace Ansaldi como “un modo de ejercicio de la dominación política por un grupo minoritario” y las que se encuentran en el modo de dominación del planteo neoliberal y en las tendencias del sistema político que –sobre la base de la estructuración del sistema político liberal- se reconfiguró al servicio de su implementación.

Las características que propone Ansaldi en su análisis sobre el concepto de oligarquía son:

- 1) una “base social angosta”;
- 2) el “reclutamiento cerrado para los designados para funciones de gobierno” ligado a esto el parentesco, el dinero, el prestigio, la amistad, el dinero, la habilidad política;

3) la “exclusión de la oposición considerada –con razón o sin ella- radical o peligrosa y cooptación de los individuos (transformismo molecular) o grupos potables, moderados o asimilables (transformismo orgánico)”;

4) la “combinación de elementos de centralización y descentralización en el ejercicio del poder político, mediante clientelismo, burocracia y mecanismos de control intraoligárquico”;

5) “mecanismos de mediaciones y de lealtades familiares o grupales-personales, más que partidarios”;

6) “autoritarismo, paternalismo, verticalismo”;

7) “autopercepción positiva de la condición de naturalmente elegidos para ejercer el gobierno de los hombres y de la sociedad”;

8) “limitación efectiva (no necesariamente en términos legales o jurídicos) del derecho de sufragio, de elegir y ser elegido”;

9) “predominio de la dominación sobre la dirección en el plano político, no reducido a la coerción o violencia física, pues ésta va acompañada de una constante, cotidiana violencia simbólica”;

10) “frecuente organización del Estado como ‘Estado capturado’, lo que se traduce, entre otras consecuencias, en un Estado central, más que nacional, cuestión ésta que debe conectarse con (el elemento siguiente)”;

11) “la definición de un pacto oligárquico que expresa ciertos tipos de relaciones interregionales” (1991a: 3).

Todas estas características están presentes en esa mixtura de empresariado y clase política enlazada al capital transnacional que conforma la actual dominación oligárquica.

En su análisis, Ansaldi sostiene que “en términos generales corresponde al período de economías primarias exportadoras”, lo cual coincide con la reprimarización de la economía que se ha venido dando en América Latina y que es la tendencia básica de su mínimo sector poderoso asociando esta reprimarización al auge del tercer sector, especialmente en lo financiero. Por este encuadre en el sector externo –reactualizado fuertemente por el neoliberalismo- este grupo reducido puede calificarse también de “dominantes dependientes”. Unido a esto también la unión de “frivolidad” y “mano férrea” (1991a: 6-7) es otra característica importante.

Hoy, es cierto, no se la puede denominar como “clase predominantemente terrateniente” como afirma Fernández Jilberto (1989: 58), sino más bien como “clase predominantemente transnacionalizada” hecho que en buena proporción está ligado a la economía primario-exportadora y, consiguientemente –aunque no siempre- a su carácter terrateniente. Pero es la

asociación al capital extranjero –en forma directa o indirecta- lo que daría su característica central y más abarcativa. Esto enlaza indisolublemente oligarquía con imperialismo.

Strasser sostiene que:

Si la pregunta, entonces, es por la ampliación y consolidación y profundización de la democracia, la respuesta no puede ser otra sino aquella de que los enemigos a vencer siguen por lo pronto siendo los mismos de siempre antes, todavía (¿todavía?) invictos. Es decir: las diferencias y rivalidades de clase conforme las cuales –más allá de sus cambios en las últimas décadas- están y continúan encuadradas nuestras sociedades, las oligarquías existentes en ellas (tanto en el antiguo pero siempre vivo sentido clásico, aristotélico, cuanto en el michelsiano contemporáneo, y de viejo y relativamente más nuevo cuño), las corporaciones y los poderes inter o multi o transnacionales, cada vez más incontestables, y desde allí hasta la ideología y el ‘sentido común’ hegemónicos (así como todos los aparatos que le dan vida) (2004: 10).

Otro elemento clave es el dominio de los medios de comunicación y la asociación de éstos en este tándem oligarquía-imperialismo.

De todas formas hay que aclarar que su concreción plena quedó truncada por la interrupción –en América Latina- del predominio absoluto del neoliberalismo que caracterizó más a la década del noventa. Pero también es cierto que conserva una gran capacidad de presión y conexiones muy fuertes con todo el sistema político. Y que indudablemente, en aquellos lugares a donde los gobiernos se orientaron hacia un planteo alternativo al neoliberalismo, se mantienen en un “acecho” constante y operando política y mediáticamente para no ceder espacios de poder y cristalizar una toma del poder cuando las condiciones se den.

Tras la destrucción de lo que podríamos llamar la versión latinoamericana del “Estado de Bienestar” parecería haber dos opciones “fuertes” en América Latina. Una es la de gobiernos populistas que persistan en un proceso que va desde la recuperación de recursos que el Estado perdió hasta el intento de mantener cierto control de la economía. La otra es el neoliberalismo ya conocido y sufrido. Algo cercano a lo que decía, hace ya un tiempo, González Casanova, que el pensamiento neoliberal ha producido la “eliminación ideológica de la alternativa” y que esto “parece haber fortalecido y asegurado una nueva opción entre una democracia sin poder del pueblo y otra con el pueblo en el poder” (1989: 100). Admitiendo, con todo respeto, cierta dimensión retórica en lo que dice don Pablo, aclaro que no pretendo identificar lisa y llanamente alguno de los actuales gobiernos latinoamericanos con una realidad de “el pueblo el poder”. Esto es una tendencia. Las democracias híbridas –aún proclamándose como de izquierda- que no se encaminan más claramente en la línea de un autogobierno popular, terminan perdiendo su credibilidad y justificando la opción de un neoliberalismo más descarado. Entiendo que la derrota de la Concertación en Chile, después de dos gobiernos

“socialistas”, a manos de la derecha neoliberal expresa este hecho. Aunque es cierto que hay gobiernos que juegan con esta oscilación entre la consolidación de poder popular y la primacía del capitalismo, parecería que tarde o temprano se encaminarían a elegir una opción.

Hablando de la situación ecuatoriana, Hidalgo Flor sostiene que existe una “crisis del proyecto oligárquico-neoliberal, una de cuyas expresiones es la imposibilidad de construir hegemonía”. El neoliberalismo lo que hizo fue que “recicló las formas de poder oligárquicas”. Esta crisis “oligárquico-capitalista” fue identificada luego “como una crisis de representación y quehacer institucional, la denostación a la ‘partidocracia’”. Todo esto es entendido por el autor como un factor que da cuenta de “procesos regionales” (2009: 2-6). Y sostiene en una línea cercana a la de González Casanova:

El proyecto de imposición neoliberal, la totalización del mercado están derrotados; pero el sistema capitalista tiene muchos rostros y sabe variar de estrategias. No tiene al frente un discurso con poder político que lo cuestione en sus raíces. El campo popular todavía no alcanza una cohesión, tiene muchas potencialidades, pero las limitaciones abiertas con la derrota del proyecto socialista del siglo XX están presentes. Es una dualidad que puede abrir un escenario de disputa de hegemonía, para ello hace falta que las organizaciones populares se fortalezcan y ganen conciencia de una estrategia diferente en la nueva situación (2009: 7).

Para ilustrar este planteo me parece interesante también el concepto de “oligarquía diversificada” que trabaja Eduardo Basualdo para el caso argentino, que identifica con los “grupos económicos”, pero a la cual une la “oligarquía eminentemente agropecuaria”, hoy mucho más agrícola que vacuna y también inserta en distintas actividades (2008a: 39). Partiendo del concepto gramsciano de “transformismo” y hablando del caso argentino –pero con inmensa aplicabilidad a esta situación latinoamericana- dice el autor:

Ante la ausencia de un partido orgánico, en el caso argentino esto no ocurre, porque el sujeto que impulsa la constitución de un nuevo sistema político es una fracción de los sectores dominantes (la oligarquía diversificada), que opera sobre los partidos políticos y las organizaciones sociales sin mediación alguna. En esta alternativa, la ideología necesariamente se subordina a otros factores de índole material. Una aproximación general al proceso argentino durante la valorización financiera (1976-2001) permite detectar estos factores materiales, que son la corrupción y los altos ingresos relativos que perciben los integrantes del sistema político, en un contexto social caracterizado por un agudo disciplinamiento de los sectores populares vinculado a una creciente concentración del ingreso (2008a: 48).

El otro elemento, parcial pero importante, es la continuidad familiar de muchos de los actores de la vieja oligarquía en esta nueva conformación en el marco neoliberal (Íd. 49-50).

Para Basualdo esta “fracción diversificada de la oligarquía” es “principalmente financiera (...) y agropecuaria”. Si anteriormente fue propietaria industrial, en general vendió las

empresas industriales al capital extranjero y fugó capitales, y a partir del incremento de los precios internacionales de productos agropecuarios sin demasiado interés de invertir en lo industrial, evidenció su visión que más bien pasa por “restringir el crecimiento” y acentuar el peso del agro (2008a: 50).

La conformación de este “nuevo bloque social dominante” se da durante la hegemonía del tipo de concentración económica que se posibilitó durante la dictadura militar (Basualdo 2006: 140-141) y desde allí fueron autores de “la ‘revancha clasista’ sin precedentes contra los sectores populares” (2008b: 236). Durante la oleada privatizadora del menemismo –la parte del programa neoliberal que no implementó plenamente la dictadura- los sectores dominantes definieron un “modus operando” que “consistió en conformar una comunidad de negocios entre las fracciones que los componen (la oligarquía diversificada, las empresas extranjeras y los bancos transnacionales), a través de su participación en la propiedad de los consorcios privados que tomaron a su cargo la prestación de los diversos servicios públicos” (Basualdo 2006: 155).

Asociada al empresariado y a la banca extranjera, sin embargo posee una característica distintiva –y que la hace en cierto modo imprescindible para estos aliados- es “su capacidad de ‘lobby’ sobre las acciones estatales” (2008b: 339). Aquí está su fuerza política y esto la convierte en un actor con representación mínima al interior del país, pero de inmensa importancia en cuanto a economía y política internacional, con más fuerza todavía desde la globalización.

El tema merece un tratamiento mucho más profundo y el análisis de la aplicabilidad de este planteo a toda la realidad latinoamericana, pero entiendo que básicamente –ampliando el tema agropecuario a todo lo que serían las materias primas predominantes específicas de cada país- los elementos son, por lo menos en general, muy parecidos.

Entiendo entonces que conviene recuperar para este análisis el concepto de “oligarquía” resignificado desde esta situación actual porque resulta más claro a nivel popular y es coherente con el acento actual de tipo populista en el cual parecen darse posibilidades de cambio social en América Latina.

2. Hacia una nueva noción de equilibrio.

queremos luchar junto con todos los que son gente humilde y simple como nosotros y que tienen gran necesidad y que sufren la explotación y los robos de los ricos y sus malos gobiernos
Ejército Zapatista de Liberación Nacional

En el liberalismo político la noción de equilibrio, sobre todo la de equilibrio de poderes, ha jugado un papel importantísimo para la legitimación de la forma republicana y también de la forma “democrática” en vigencia.

Un ejemplo de este planteo es lo que planteara James Harrington. Ostrensky sostiene que lo que la forma de evitar “una democracia numerosa” que recomendaba Locke tenía que ver con lo que se denominaba el “equilibrio de gobierno”, un concepto cercano al de “equilibrio de propiedades” de Harrington, el cual entendía que la autoridad política debía mantener “una relación adecuada con la distribución de la propiedad territorial” (Ostrensky 2009: 270).

El origen y la adscripción ideológica de sus autores y principales mentores derivó en que ese equilibrio sea pensado fundamentalmente como la armonización de intereses de los sectores más poderosos de la sociedad, y, en todo caso, planteada claramente como un equilibrio asimétrico si se tenía en cuenta a toda la población. En coherencia con esto, el otro componente del concepto de equilibrio que fue tomando una importancia creciente, es su asimilación al equilibrio de mercado.

El equilibrio que plantean los principios indígenas está basado mucho más en el respeto y la igualdad efectiva que en la “correlación de poderes”. Además es un equilibrio que no se reduce a lo socio-político sino que se relaciona esencialmente con lo ecológico. Sin embargo, la práctica política de esto requeriría un proceso de “ethocratización” de la vida política que aparece todavía como una utopía hacia la cual marchar pero que hay que reconocer como fundamentalmente ausente o mínima en nuestro actual sistema democrático.

Así la búsqueda de este equilibrio socio-político-ecológico –que implicaría también otro equilibrio económico igualitario muy distinto al equilibrio de mercado- sólo puede hacerse –sin renunciar al discurso y a la efectivización del planteo ético- desde una vía revolucionaria basada en la organización y movilización constante de las mayorías populares.

Borón critica a Guillermo O’Donnell y Phillippe Schmitter quienes se oponen a una “vía revolucionaria” hacia la democracia y afirma su necesidad (Borón 2005c: 9). Pero en el Movimiento Indígena esta vía revolucionaria aparece más que como una meta o un hecho puntual, como una realización en la vida cotidiana que se proyecta. Así la utopía revolucionaria para Ceceña:

(...) no es un horizonte lejano sino la motivación de la práctica cotidiana. La revolución no se concibe como el sacrificio presente para llegar un día a alcanzar la meta trazada sino como un destejer madejas para ir simultáneamente tejiendo y dando cuerpo a eso que se entiende como el mundo nuevo. La utopía es poder hoy empezar a romper la atomización social y la mediación estatal o mercantil de las relaciones humanas para empezar a construir la posibilidad/realidad de las nuevas formas de entender y expresar la soberanía popular, y de crear las bases del reconocimiento y respeto mutuos, sustentado en la autoridad moral de quien hace lo que sus palabras dicen, camina al ritmo del colectivo y sabe mandar obedeciendo.

Un mundo construido en forma “cotidiana y pacientemente, con el concurso de todos, sin proyectos predeterminados, con la voluntad de los más” (Ceceña 2001c: 4). Esta lucha revolucionaria integra las resistencias y rebeldías cotidianas¹¹⁶.

El planteo zapatista habla, también, de una integración en la lucha de la gente humilde:

Nosotros del EZLN somos casi todos puros indígenas de acá de Chiapas, pero no queremos luchar sólo por su bien de nosotros o sólo por el bien de los indígenas de Chiapas, o sólo por los pueblos indios de México, sino que queremos luchar junto con todos los que son gente humilde y simple como nosotros y que tienen gran necesidad y que sufren la explotación y los robos de los ricos y sus malos gobiernos aquí en nuestro México y en otros países del mundo (EZLN 2005: 1).

Si bien se reconoce la necesidad de rescatar la noción de equilibrio, en el sentido de una estabilización social de la igualdad y de la justicia, que permita un desarrollo duradero de la vida social en este mismo sentido, es importante comprender que un equilibrio verdaderamente democrático sólo es posible si existe un protagonismo político de las mayorías pobres: “Acá deben mandar razones, razones por el pueblo, razones por los pobres, razones por los pueblos indígenas que son la mayoría nacional de nuestro país” (Morales 2006: 9-10).

Macas plantea algo parecido en su histórico discurso del 12 de octubre de 1992 en la plaza San Francisco de Quito:

Pedimos a los ecuatorianos levantarnos todos, a luchar, a defender nuestros derechos para cambiar el estado de vergüenza en que vive nuestro país, el estado de pobreza extrema en que vive nuestro pueblo. Eso solo lo cambiaremos cuando nos organicemos (...) ¿Hasta cuándo vamos a delegar a la oligarquía y a los ricos que nos den gobernando el país? ¡Los ecuatorianos pobres somos capaces de gobernarlo! ¿Hasta cuándo los neocolonizadores nos van a seguir gobernando? (En Porras V. 2005: 266).

¹¹⁶ “El zapatismo de fin de siglo representa la visibilización y reconocimiento mutuo de todas las resistencias y rebeldías; las que se han incubado durante más de 500 años y las otras, las que se producen todos los días, en todos los ámbitos y que empiezan a romper los cercos.” (Ceceña 2001c: 4). Justamente aquí dimensionan la verdadera fuerza revolucionaria: ““La única fuerza capaz de llevar a cabo el tríptico libertad, democracia y justicia, y de cambiar el mundo entero, es la fuerza del pueblo, la de los sin partido ni organización, la de los sin voz y sin rostro. Quien gane con verdad esta fuerza, será invencible” (Íd.: 6).

Porras Velasco sostiene que “se tiende un ‘marco puente’ entre la situación india y la situación de los pobres: existe un origen común, la perpetuación de los esquemas coloniales que concentran en unos pocos el poder y la facultad de explotación, sumiendo a las mayorías en la pobreza” (2005: 268).

También es interesante ver como el dirigente Miguel Carlosama ve la organización de la Asamblea Nacional Constituyente Popular en Ecuador en 1997 como “una minga entre los más pobres pero con un sentido no de la frialdad del cálculo político, sino de la visión festiva y honesta de nuestra gente, que ha hecho valer su pensamiento y su forma de ser” (En Porras V. 2005: 291).

Por esto es importante encontrar y fortalecer –como ve García Linera para el caso boliviano- “formas de autogobierno plebeyo y comunal capaces de arrebatar el monopolio de lo público a unas élites empresariales fracasadas que pese a sus promesas han llevado a la nación a la bancarrota” (2001a). Esto permitiría fundamentalmente dos cosas: que la vida política refleje y se sustente en la realidad de la sociedad y que la estructuración política funcione como habilitante de las reivindicaciones históricas postergadas por siglos de exclusión y opresión que han sufrido estas mayorías. La realidad indígena resulta paradigmática en este sentido y su protagonismo es indispensable –de distintas formas según las realidades de cada país- para que esto pueda lograrse realmente.

3. Formas de lucha institucionales y extra-institucionales.

*no queremos una lucha violenta en contra de otros hermanos,
pero queremos justicia*
Comuneros de Toctezinin, en Chunchi, Chimborazo.

nosotros queremos reclamar un derecho y las autoridades se escudan en nuestros hermanos del ejército, de la policía, de la marina, y los mandan a matar a sus hermanos, eso no es justo para nosotros, sin embargo, si hay que salir a ofrendar nuestra vida por defensa de nuestras futuras generaciones entonces eso es lo que hemos hecho
Julián Pucha

El discurso predominante plantea una relación entre democracia y “respeto a las instituciones”. Este discurso da por supuesto que las instituciones son realmente democráticas e ignora la intrínseca relación entre éstas y la conformación desigualitaria e injusta del capitalismo. En esto aparece como muy adecuada la descripción que hace Cammack:

The role of political institutions in the reproduction of capitalism is quite specific. It arises from the limitations placed upon the attributes of citizenship by the separation of

the economic and the political which is unique to capitalism, and the need for political (and social) institutions which ensure that the limits necessary for the reproduction of capitalism are respected. In principle, once the economic power of the propertied classes no longer depends upon extra-economic status, all members of society can be admitted to citizenship. But because capitalist reproduction depends upon the maintenance of the social and economic disciplines which compel the propertyless majority to sell their labour to survive, political equality must not encroach upon this fundamental social and economic inequality upon which capitalism depends. In these circumstances, unconstrained majority rule represents a danger. One of a number of essential roles of political institutions under capitalism, therefore, is to mediate between the minority who rule and the majority who must not, to block the direct enforcement of the interests of the propertyless majority, and to work to make it more likely that people will actually make political choices which respect the practices and disciplines which capitalism requires¹¹⁷

Tapia habla de una “crisis de correspondencia” entre el sistema político liberal y el planteo político que provino desde abajo en Bolivia:

Se trata de una crisis de correspondencia entre el estado boliviano, la configuración de sus poderes, el contenido de sus políticas, por un lado, y, por el otro, el tipo de diversidad cultural desplegada de manera autoorganizada, tanto a nivel de la sociedad civil como de la asamblea de pueblos indígenas y otros espacios de ejercicio de la autoridad política que no forman parte del estado boliviano, sino de otras matrices culturales excluidas por el estado liberal desde su origen colonial y toda su historia posterior (2007c: 48).

En el marco de las instituciones liberales aparece como imprescindible implementar formas de lucha que puedan encuadrarse en ellas y otras que indefectiblemente no lo podrán hacer en la medida en que se mantenga el planteo liberal exclusivo. Así lo hace ver Stefanoni para el caso boliviano: “Mediante la combinación de formas de lucha institucionales y extra-institucionales, el movimiento indígena-popular logró, a través de su ‘instrumento político’, desplazar a las elites políticas neoliberales que monopolizaron el poder y la palabra en las últimas dos décadas, e inaugurar una nueva hegemonía indígena-popular” (2006: 1).

¹¹⁷ “El papel de las instituciones políticas en la reproducción del capitalismo es bastante específico. Surge de las limitaciones que imponen los atributos de la ciudadanía por la separación de lo económico y lo político que es exclusiva del capitalismo y la necesidad de que las instituciones políticas (y sociales) respeten los límites necesarios para la reproducción del capitalismo. En principio, una vez que el poder económico de las clases propietarias ya no depende de la situación extra-económica, todos los miembros de la sociedad pueden ser admitidos a la ciudadanía. Pero porque la reproducción capitalista depende del mantenimiento de las disciplinas social y económica que obligan a la mayoría de no propietarios a vender su trabajo para sobrevivir, la igualdad política no debe invadir esta fundamental desigualdad social y económica de la que depende el capitalismo. En estas circunstancias, la regla de la mayoría sin restricciones representa un peligro. Por lo tanto, una de las funciones esenciales de las instituciones políticas bajo el capitalismo, es mediar entre la minoría que regla y la mayoría que no debe hacerlo, para bloquear la aplicación directa de los intereses de la mayoría no propietaria y para trabajar para hacer más probable que la gente realmente tome decisiones políticas que respeten las prácticas y disciplinas que el capitalismo requiere.” (La traducción es mía) (Cammack 2000: 153).

Esto se ha convertido en el MAS en una estrategia: “Nosotros tenemos la estrategia de combinar la lucha legal con la lucha movilizadora” (Jorge Arzabe en Stefanoni 2006: 48).

Hay una conciencia de que lo que consiguió se consiguió con lucha, así me decía Santiago Naula en Latacunga, cuando se refería al por qué de algunas respuestas que se fueron dando desde los gobiernos: “(...) a base de lucha, porque nunca ningún gobierno han tenido políticas de estado, únicamente a base de lucha, movimientos, reivindicaciones se han conseguido, hemos conseguido lo que hoy tenemos” (Entrevista).

La metodología extrainstitucional aparece como una forma de forzar lo participativo. Es la muestra de que las instituciones vigentes no pueden o no quieren representarlas por eso se busca una expresión sin mediaciones: “una sociedad que tiende a expresarse sin mediaciones en las calles y plazas tiene como reverso inseparable, instituciones impotentes para contener y encauzar esa diversidad de voces” (Iazzetta 2008: 3).

Los zapatistas lo explican así:

Nosotros pensamos que el cambio revolucionario en México no será producto de la acción en un solo sentido. Es decir, no será, en sentido estricto, una revolución armada o una revolución pacífica. Será, primordialmente, una revolución que resulte de la lucha en variados frentes sociales, con muchos métodos, bajo diferentes formas sociales, con grados diversos de compromiso y participación. Y su resultado será, no el de un partido, organización o alianza de organizaciones triunfante con su propuesta social específica, sino una suerte de espacio democrático de resolución de la confrontación entre diversas propuestas políticas. Este espacio democrático de resolución tendrá tres premisas fundamentales que son inseparables, ya, históricamente: la democracia para decidir la propuesta social dominante, la libertad para suscribir una u otra propuesta y la justicia a la que todas las propuestas deberán ceñirse (EZLN en Ceceña 2001c: 6).

Su apelación a las armas tiene una significación distinta al de otras revoluciones armadas: “No son pocas las veces que hemos definido nuestra guerra como una guerra por la palabra, no por la destrucción del enemigo y su suplantación en el triste y pobre papel de gobernante. Nuestra única intención ha sido destruir la sordera crónica e histórica del gobierno. Sabemos que es algo inédito, nuevo, que requiere de nuevas formas de relación política.” (EZLN, *Declaración del 20 de mayo de 1996* en Ceceña et al. 2002). Y si bien defienden esta forma de lucha como legítima, no la enarbolan como modelo: “El Ejército Zapatista de Liberación Nacional nunca ha pretendido que su forma de lucha sea la única legítima. De hecho, es para nosotros la única que nos han dejado.” (EZLN 1994c: 67), y explican por qué: “antes probamos todos los otros caminos pacíficos y legales sin resultado” (EZLN 1994b: 62). Y en la zapatista, el recurso armado fue una forma de parar esa dinámica falaz de la democracia liberal: “nosotros los zapatistas del EZLN nos levantamos en armas en enero de 1994 porque vimos que ya está bueno de tantas maldades que hacen los poderosos, que sólo nos humillan,

nos roban, nos encarcelan y nos matan, y nada que nadie dice ni hace nada.” (EZLN 2005: 1). Fue el “único camino posible para hacer escuchar su voz” y “la sociedad mexicana mostró una sensibilidad y disposición que la llevó a detener la guerra y a comprometerse de manera definitiva con la transición a la democracia” (Bartra en Bartra et al. 1998).

Cammack sostiene que las movilizaciones populares desde fuera del sistema institucional posibilitan el hallazgo de soluciones que las instituciones de por sí no proveen y también, el dificultoso cambio institucional en orden a ampliar las respuestas a las mayorías populares:

Thus a direct appeal to the people –bypassing existing institutions- can sometimes play a significant role in overcoming an existing institutional crisis. This is most likely when the political system as a whole is in crisis, rather than when a particular government has become incompetent or unpopular, but an alternative is available within the system. Institutions do not change smoothly and continuously in line with the environment in which they operate and the challenges which they face. On the contrary, they tend to ossify, or to be captured by the particular interests of the individuals who operate them. It requires considerable conflict, effort and mobilisation to change them, and the impetus for change must frequently come from outside¹¹⁸

La voluntad indígena de cambio contrapuesta a las sorderas gubernamentales es percibida por buena parte de la población. Me decía Luis Alfonso Pitantuña Ortega, un miembro de las Asambleas Ciudadanas quiteñas: “Los indígenas sí aportan, ellos sí aportan, dan ideas. Pero lo que pasa que el gobierno no da oídos, el gobierno dice tenemos que hacer esto y punto, a la pobre gente indígena no les da oídos, no les hace caso, hacen lo que quieren.” (Entrevista).

En la experiencia boliviana, se entendió el conflicto en las calles como “única forma de hacerse oír”¹¹⁹. Y García Linera habla de estos conflictos sosteniendo que “los llamados ‘indios’ se han cansado de quejarse y han impuesto con la fuerza de los hechos, en un gigantesco bloqueo, el derecho a la igualdad” (2001a).

Los comuneros de Toctezinin, en el cantón de Chunchi, en el Chimborazo, poco antes de la represión que le costaría la vida a Lázaro Condo, sostenían:

¹¹⁸ “Por lo tanto un recurso directo al pueblo -pasando por alto las instituciones existentes- a veces puede desempeñar un papel significativo en la superación de una crisis institucional existente. Esto es más probable cuando el sistema político en su conjunto está en crisis, en lugar de cuando un gobierno en particular se ha vuelto incompetente o impopular, pero una alternativa está disponible en el sistema. Las instituciones no cambian continuamente y sin problemas en consonancia con el entorno en que operan y los desafíos a los que se enfrentan. Por el contrario, tienden a osificarse o a ser capturadas por los intereses particulares de los individuos que operan. Requiere considerables conflictos, esfuerzos y movilización para cambiarlas y el impulso de cambio con frecuencia debe venir de fuera.” (La traducción es mía) (Cammack 2000: 154).

¹¹⁹ “Resulta ser que en todo el país existen las dos Bolivias: la de los ricos y la de los pobres, la de la clase dominante y la de los excluidos, la de los bloqueadores cuya única forma de hacerse oír es mediante el conflicto en las calles y los caminos, y la de los empresarios y políticos que se quejan de la mala imagen que dan los bloqueos y marchas de protesta en el exterior y no incorporan estas demandas en agendas de desarrollo nacional.” (Lizárraga-Vacaflares 2005: 4).

No queremos una lucha violenta en contra de otros hermanos, pero queremos justicia. No queremos ponernos en contra por lo que digan otras personas, sino que como estamos sufriendo injusticias por lo que nos quieren desalojar de las tierras, porque nos obligan a partir los granos, por lo que nos meten presos, por lo que no quieren que nos organicemos, por eso reclamamos y pedimos justicia legal¹²⁰.

Así aparece la movilización como herramienta indispensable frente a la actual realidad “democrática”¹²¹. Una democracia que acepta convivir con la injusticia, que desuniversaliza el acceso a los derechos y que no responde a los sectores populares, parece no dejar otro camino. Luis Macas en pleno levantamiento indígena ecuatoriano en 1990 decía: “Si hoy expresamos nuestras demandas mediante acciones, es debido a la precaria situación en que vivimos, a que nunca se nos ha dado respuesta y además porque es nuestro derecho” (En Porras V. 2005: 265).

Pero también, al interior del Movimiento Indígena, las etapas de confrontación cumplen otro papel:

Y es que, al interior de cada uno de los grupos, mientras sucede la confrontación, hay una forma de interacción muy distinta de aquella proporcionada por la cotidianidad. En efecto, la interacción de los actores sociales al interior de cada grupo se define según los términos en que se está desarrollando la interacción con el grupo adversario. A su vez, esa interacción doble está mediatizada, (...) por factores como la memoria, la tradición y el tiempo (Botero V. 2001: 175).

El concepto de “resistencia” ocupa un lugar importantísimo aquí. Tanto en su evolución de formas más bien defensivas a formas de organización activas y que atacan y apuntar a demoler el sistema opresor.

En este sentido, es un concepto que el mundo indígena resignificó –con toda la “autoridad moral” que les da haber sobrevivido tantos años y a tanta opresión- y así resignificado lo ha posicionado como algo que puede ser vivido y utilizado por todos los sectores populares y oprimidos: “... aparece el marco delimitador de ‘la resistencia’ de donde se rescatan valores que han servido no solamente a los indios para sobrevivir, sino que se plantean como útiles para toda la sociedad en general, como, por ejemplo, la práctica comunitaria, la diversidad y el pluralismo, etc.” (Porras V. 2005: 243).

¹²⁰ Declaración pública de los comuneros de Toctezinin el 14 de agosto de 1974, citada en Botero V. 2001: 82-83.

¹²¹ Es que como dice Oliveira “luchador social y dirigente de la Coalición Coordinadora por el Agua y la Vida” en Bolivia: “en muchos pueblos de América Latina se ha metido la idea de que la democracia es una acción delegada, representativa, ‘en la que unos tienen que mandar y otros obedecer. Creen que siempre hay un hermano de confianza en el gobierno, amigos, compañeros, aliados, y que ellos lo van a hacer todo por nosotros. Eso es falso, si la gente no está organizada, movilizad, no va a cambiar nada; esa es la experiencia más importante que hemos aprendido” (Poy S. 2005: 1).

Porras Velasco ve que

El salto cualitativo más importante que se produce a nivel de identidad en la resistencia es la conversión de ésta en voz de los excluidos. Creemos que es una transformación a nivel de la resistencia de los pobres ante la difícil situación económica, tanto en Ecuador como en América Latina. Allí se produce a nivel simbólico el enganche entre estos dos colectivos, pero además, y esto es lo más importante, la resistencia ya no es solamente pasiva, sino se manifiesta en la acción con un proyecto a futuro. Canalizar la voz de los más oprimidos y la de los pobres que comparten su suerte. Entonces ya no sólo se puede soportar el destino sino actuar sobre él y transformarlo (2005: 324).

Esta resistencia está articulada desde la práctica cotidiana, y es una explicitación de la etnicidad que se viene viviendo: “Esta etnicidad (...) incorpora un ingrediente importante: la resistencia igualmente cotidiana, en unas ocasiones explícitas y otras de manera velada” (Botero V. 2001: 163).

Esta capacidad de resistencia y de recuperar constantemente la armonía se basa en un dinamismo cultural. Así me decía Julián Pucha:

Haber, nuestra cultura no es que es la primera vez que está sufriendo invasión. Antes peleaban los puruhaes con los quichuas nocierto y después llegó la invasión de los incas y hemos sobrevivido a eso, llegó después los españoles y todo eso hemos sobrevivido. Lo que pasa que nuestra cultura ha sido muy dinámica nunca ha sido estática y siempre nos vamos adaptando, a las condiciones del cambio de nuevo. Yo no sé si estará en la genética, estará en el Dios de la Vida, estará en el cerro, dónde estará, pero hay una armonía que en un momento nuevamente empezamos a reencontrarnos y para esto no es que un dirigente es que lo propicia a eso, no, sino es que todos lo propiciamos a eso (Entrevista).

Acá quiero destacar dos elementos claves de lo que decía el dirigente chimboranense. Lo primero es que hay una larga experiencia de resistencia a las invasiones. Una larga experiencia que les enseñó variadas formas de resistir. Y lo segundo, que hay algo que está dentro de la forma de ser del pueblo que hace que se busque nuevamente “una armonía” y que esto tiene una fuente que es el mismo colectivo: “todos lo propiciamos a eso”.

La necesidad de estos elementos extra-institucionales tiene que ver, también, con el planteo de un proceso revolucionario dentro de un encuadre institucional del tipo de nuestras actuales democracias latinoamericanas, algo relacionado a aquella situación fronteriza sobre la que exponía más arriba. La compatibilidad de un proceso verdaderamente revolucionario con nuestras osificadas instituciones liberales es un viejo drama de la lucha latinoamericana por hacer cambios profundos en paz. En un contexto y con un ideario parcialmente distinto, el planteo de Salvador Allende en Chile fue una expresión muy profunda de este drama. ¿Pueden las instituciones liberales de nuestra actual democracia ser el lugar para un proceso

revolucionario? ¿Hasta qué punto es posible? El proceso boliviano es ilustrativo en este sentido.

Aquí está el tema de que el procesamiento del cambio de las instituciones liberales moderno-occidentales en instituciones más auténticamente democráticas y más auténticamente latinoamericanas, es posible que deba hacerse –en primera instancia- a través de las mismas instituciones liberales vigentes pero penetradas y, poco a poco, resignificadas y reestructuradas, desde un poderoso proceso organizativo de las comunidades más pobres:

El desarrollo del sindicalismo en el país, en particular el del sindicalismo campesino en las últimas décadas, y el proceso de realización de asambleas y centrales de indígenas, han llevado a que se pueda procesar el cambio de los sujetos gobernantes a través del sistema de partidos liberal, y que miembros de este movimiento sindical hoy estén en el Ejecutivo dirigiéndolo, y sean mayoría en el parlamento y la asamblea constituyente (Tapia 2007c: 51).

Esta experiencia tiene, en Bolivia, un antecedente distinto en parte –claramente en otro contexto histórico y económico-, pero en el que no se ha destacado suficientemente la presencia de lo comunitario indígena, que es la experiencia de “cogobierno” que protagonizara una COB, cuya base indígena no ha sido, quizás, suficientemente destacada:

Esta idea de cogobierno presente en el sindicalismo proletario boliviano es una combinación, un resultado, de algunos elementos que provienen de las estructuras y la cultura agraria comunitaria, es decir, la idea de política, de presencia directa, de deliberación y el hecho de compartir el poder, con algunas experiencias de las luchas obreras modernas, que tienen que ver con ponerle freno al poder estatal pero, a la vez, penetrar el estado para poder poner límites a la explotación, regular las condiciones de trabajo y, en el horizonte, poder transformar la relación de fuerzas políticas que permitan, inclusive, transformar las estructuras socioeconómicas (Íd.: 57).

Porque este intento de “penetrar el estado” liberal desde otra lógica y con otros objetivos en relación a los que fue creado, despierta también una poderosa oposición activa que, sin reparos éticos por provenir de la lógica penetrada por el capitalismo, apunta a neutralizar y destruir esto por todos los abundantes medios –expresos y ocultos, diplomáticos y violentos- que tiene a su alcance. Ante el triunfo de Evo, reflexionaba Borón:

El desencadenamiento de una dinámica revolucionaria no sólo moviliza a las clases y las capas subalternas sino que, casi siempre más aceleradamente, a las clases dominantes y sus aliados. Éstas reagrupan sus efectivos, reorganizan sus aparatos, modifican sus estrategias y tácticas de lucha y cambian su lenguaje para contener la marea ascendente de la revolución (2005b).

Sugiere Borón que una de las claves que aumenta las “chances de supervivencia de una revolución” se relaciona con la capacidad para tomar rápidamente una serie de medidas que sean efectivas en este sentido:

Si éstas afianzan la capacidad de organización y lucha de clases populares; si promueven políticas que debilitan los dispositivos de dominio de la burguesía; y si todo esto se cristaliza en nuevas correlaciones de fuerza cada vez más favorables al campo de los insurgentes y en arreglos constitucionales y legales que ratifiquen con todo el peso de la institucionalidad estatal los avances de las clases populares, la dialéctica revolucionaria puede finalmente consagrar el triunfo de la revolución (Borón 2005b).

O sea que la instrumentación combinada de estas dos formas de lucha debe continuar aún ocupando el gobierno, así lo demuestra la experiencia del MAS:

Esta mixtura de pautas organizativas también incide en su estilo de acción política que combina la labor parlamentaria del partido con medidas de presión extraparlamentaria realizadas por los sindicatos –bloqueos en carreteras, marchas, huelgas de hambre- que ponen en evidencia una conflictiva relación con la democracia representativa. La consigna esgrimida por Evo Morales como el principal desafío del MAS, ‘transitar de la protesta a la propuesta’, refleja esa tensión entre una tradición sindical contestataria mediante la acción directa y una estrategia política que pretende ampliar su capacidad interpelatoria. Con una historia matizada, desde mediados de la década de los ochenta, por enfrentamientos con las fuerzas policiales y militares en el marco de la política de erradicación de las plantaciones de hoja de coca y movilizaciones callejeras para plantear sus demandas, los métodos de lucha de los sindicatos cocaleros se combinan con la labor parlamentaria del partido (Mayorga 2005: 112).

Es interesante lo que nos decía Elisabeth Chauca –unos días después de la Marcha contra la Ley Minera- donde expresa la conciencia de haber logrado la Constitución y, a la vez, la de la necesidad de seguir reclamando y luchando para que los derechos escritos se concreten:

Ahora lo que pasó ahorita recién el martes pasado el 20 (se refiere a la marcha contra la Ley Minera) tuvo igual la paralización, un día de paralización, se ve que tanta pérdida para todo el país, mas bien para los empresarios. Pero aún así sí se ha dado posible para hacer ese levantamiento (...) aunque en la constitución actual que nosotros mismos hemos aprobado dice que no a los paros, pero hacen lo que no haa... no nos gusta o escriben en un un libro pero no lo practican. Entonces nosotros tenemos derecho a que, a que nos lleven igual. Hubieron seis detenidos aquí en Imbabura, en donde las autoridades no quieren saber nada.

Entonces yo digo: ese coraje, ese valor, no le tenemos miedo ni al escrito, ni a la constitución porque nosotros tenemos que reclamar nuestros derechos, nuestras obligaciones, que nos pertenece. Entonces el sueño sigue vivo de monseñor Proaño en toda América latina, y que este es una cadena y algún día ese sueño llegará a ser realidad (Entrevista).

Pero a la vez, los testimonios destacan que junto a la disposición de dar la vida si es necesario, hay una disposición a la no violencia y al diálogo. Así me lo destacaba Julián Pucha:

Ojalá fuera bonito que aquí no hablemos de fronteras, no haya todas esas guerras, no haya matanzas. Nos gustaría que nuestra descendencia no sufra lo que estamos sufriendo nosotros que la vida sea más digna que sea respetada con todo lo que nos ofrece la Pachamama, con todo lo que nos ofrece el Dios de la vida y eso es lo que

aspiramos, no queremos la explotación solo al beneficio de unos y el esfuerzo de todos, no, estamos mal con eso, es muy injusto para nosotros y pienso que para eso aplicaremos toda las sabidurías milenarias todo el aporte, todo el diálogo. Somos una cultura de paz, no somos una cultura de guerra. Nos da mucha pena cuando nosotros queremos reclamar un derecho y las autoridades se escudan en nuestros hermanos del ejército, de la policía, de la marina, y los mandan a matar a sus hermanos, eso no es justo para nosotros. Sin embargo, si hay que salir a ofrendar nuestra vida por defensa de nuestras futuras generaciones entonces eso es lo que hemos hecho, pero sin tratar de satanizar todo eso (Entrevista).

Para la boliviana Mokrani Chávez estas dos formas constituyen “dos espacios o esferas” de lo que llama “proceso de impugnación al orden institucional liberal”:

Espacio de transformación en marcha dentro del orden institucional vigente, que se caracteriza, en primer lugar, por la autoorganización partidaria de sectores indígenas y populares a través principalmente del MAS-IPSP y el MIP (Movimiento Indio Pachacuti) y que cobra relevancia en las victorias electorales de estas fuerzas no sólo a nivel nacional, sino también local y que ha contribuido de manera fundamental al debilitamiento de los partidos tradicionales. Cabe señalar que lo anterior no implica, necesariamente, llevar al sistema de partidos las formas políticas pensadas y ejercidas en los ciclos de emergencia de la lucha colectiva, aunque sí ha permitido, desde el seno mismo del sistema de partidos, al interior del Parlamento, denunciar y conocer a profundidad la batería de leyes en las que se asentara la expropiación de los bienes públicos e impugnarlos desde ahí.

El espacio desplegado por los diversos momentos de movilización social, en los que se abre la posibilidad de pensar la política y la democracia más allá de la institucionalidad liberal (2008: 198-199).

Desde la extrainstitucionalidad también hay que ir luchando para lograr otra institucionalidad ya que “si bien la democracia avanza desbordando a las instituciones, no hay democracia sin instituciones que traduzcan estos avances” (Iazzetta 2008a: 4).

Pero la actuación de los dirigentes indígenas familiarizados con otra dinámica política dentro de las instituciones liberales no es, en principio, algo fácil. Stefanoni reflexionaba con motivo de cumplirse un año de la entrada masiva de legisladores indígenas en el parlamento boliviano luego de las elecciones de 2005:

A diferencia de las ‘formas comunitarias de la política’ –en las que el límite de la actividad de los representantes es la propia voluntad colectiva que controla materialmente los medios de dicha soberanía- en la forma liberal ‘la capacidad soberana que cada individuo detenta es cedida (intercambiada), total o parcialmente, para constituir un poder político que la deglute, una soberanía abstracta’. La combinación en la práctica de estas dos lógicas de soberanía política –y las estrategias que intervienen en cada una- no ha resultado fácil para los parlamentarios del MAS, que en gran parte fueron elegidos –y responden- a sus comunidades y, especialmente, a sus organizaciones sindicales. Sus capitales, útiles para organizar el curso de la decisión común en procesos de ‘autodeterminación social’ (soberanía no enajenada), resultaron incapaces, hasta el momento, de disputarle el sentido de lo general, de lo nacional –en

su propio 'terreno', el Parlamento- a los representantes de los partidos tradicionales, herederos de las élites económicas y políticas que construyeron las instituciones republicanas 'a la medida' de sus capitales legítimos e intereses de clase (2006: 33-34).

Así, el tema no pasaría ni por una sujeción a la institucionalidad vigente, ni por un camino totalmente ajeno a ella, sino más bien por la gestación de una nueva institucionalidad relacionada constantemente a la movilización popular. García Linera da una idea de esta nueva institucionalidad cuando dice para el caso boliviano:

Si Bolivia es una sobreposición de varias culturas y varias civilizaciones, el Estado, como síntesis, debiera ser una institucionalidad capaz de articular, de componer una ingeniería política formada por una presencia proporcional de las culturas e identidades lingüísticas, además de unas instituciones modernas y tradicionales, deliberativas, representativas y asambleísticas en la toma de decisiones a escala general, 'nacional' (2005a: 32-33).

4. La adscripción al sistema democrático.

*hemos ido caminando en estas luchas y esto nos ha permitido
convertirnos como en guardianes de la democracia*
Blanca Chancoso

No obstante la intención es que, en todo lo posible, la realización de los planteos indígenas puedan encaminarse dentro del marco del sistema democrático: "los pueblos indígenas no estamos en una actitud contraria al sistema democrático, sino que, en el marco del sistema democrático, queremos solucionar nuestras dificultades, combinar las dimensiones de lo étnico con las dimensiones de la problemática socioeconómica, y ese es un enfoque bastante complejo" (Víctor Cárdenas en Gómez S. 2007: 31).

Es interesante un concepto en el que me insistió profundamente Blanca Chancoso, que los indígenas son "los guardianes de la democracia", "los custodios de la democracia".

Explico en qué consiste este concepto. Un primer elemento pasa, llamativamente, por el freno al imperialismo norteamericano: "hemos ido caminando en estas luchas y esto nos ha permitido convertirnos como en guardianes de la democracia indirectamente porque después de eso ya nuestras reivindicaciones desde los pueblos indígenas ya ha ido más allá porque nos ha tocado confrontar directamente con el imperialismo" (Entrevista). Y relacionó este hecho con la actuación del Movimiento Indígena frente al Instituto Lingüístico del Verano. Es muy interesante esta idea que muchos olvidan: dónde están y quienes son los que pueden dañar una auténtica democracia.

Pero también este concepto tiene que ver con ese equilibrio logrado entre una gran capacidad de organización y lucha y una prudencia para no dañar lo bueno que puede estar presente en el sistema y en parte de las políticas que se implementan. En los días posteriores a la marcha del Movimiento Indígena contra la Ley Minera que hizo aprobar el gobierno de Rafael Correa, me decía Blanca Chancoso:

(...) hemos sido críticos, no hemos sido ..., nos hemos cuidado, hemos estado claros, declarados nosotros como la custodia de la democracia. Creo que somos los únicos de la custodia de la democracia verdadera y si somos custodios de la democracia verdadera no vamos a ser cómplices de alguien que traiciona la democracia.

Porque es que hay una agenda del país se dijo 'no pago a la deuda', al principio se cogió ese discurso pero luego termina pagando; dijimos no a la base de Manta ... su comportamiento frente al plan Colombia se ha mantenido, pero, ...entonces hemos tratado cada vez de ir visualizando, diciendo bueno, no, y ahora fuimos nosotros quienes apoyamos la convocatoria a la Asamblea Constituyente porque fue nuestra reivindicación desde muchos años atrás y si este gobierno lo iba a hacer nosotros también apoyamos por el sí a la Asamblea pero ya el reglamento ya nos marginó, apoyamos por el sí a la Asamblea Constituyente ... y hemos hecho propuestas para la nueva carta constitucional y luego viene ahora el desarrollo de las leyes y claro que también dijimos sí en el referéndum de la nueva carta constitucional aun sabiendo que nos estaban dejando afuera en muchas cosas y esto ha sido prueba que mucha gente que consideramos de izquierda dice '¿qué mas quieren?, ¿no? ahí tienen', no han digerido cual es nuestra propuesta no han digerido.

Entonces, con una dádiva creen que eso ya debemos aceptar o quieren convencernos que es un proceso, pero si queremos cambiar y es un proceso, es largo, pero tiene que ser más definido y eso se hace con un pueblo organizado, no con individuos de buena voluntad, tiene que ser con un pueblo firme y organizado.

Entonces las muestras se van dando claro y hasta ahora último en estos días que habrá estado aquí ... de lo que pasó, pero mucho nos han minimizado, nos han ninguneado, que nomás somos tres pelagatos, cuatro pelagatos, discurso como diciendo que los indios son dueños de tanto territorio entonces que por fin va a distribuir ahora para todos, pero ¿qué es lo que quiere distribuir? ¿no piensa en lo de los terratenientes y cuando hay grandes haciendas que también quitaron a los narcos y quienes se llevaron fueron los militares y no dio al pueblo sino a los militares?, no este gobierno sino los otros sí, pero están en esa lógica entonces.

Esta vez, ahora, sabemos que para nosotros fue una cuestión, un reto y al mismo tiempo ahora se reconfirma que los indios son la custodia verdadera de la democracia. Cuando el gobierno ahora, al evaluar al término de esta movilización, dice que fue un fracaso, o porque la gente no salió, no es verdad, no es verdad. Cuando supo que era verdaderamente que íbamos a hacer una movilización todos los días y las noches fueron a recorrer ofreciendo proyectos en una casa, ofreciendo cargos a toda la gente para que no salga y desplegaron toda una fuerza militar, de policía, con órdenes de realmente ... de a costa de lo que sea. Para él fue fácil acusarnos frente al público nacional e internacionalmente de dejarnos al lado de quienes estábamos atentando a su gobierno democrático, a la democracia, quienes estábamos atentando a la Revolución Ciudadana. Fue fácil decirlo a eso y él no ha hecho un análisis de cómo tiene que cambiar y nos confirmamos que somos los únicos custodios de la democracia, porque nosotros podíamos habernos declarado más tiempo y dispuestos a morir y podíamos irnos a que caiga, si quisiéramos, pero el gobierno no ha medido eso.

El gobierno no tiene consolidado lo interno de la fuerza militar. Sabe que tiene gente que es de la derecha, derecha, que sí quisieran también bajarle. La derecha sí quiere bajarle, pero estaban esperando justamente de nosotros, para en medio de esa trifulca, como tienen los militares la derecha, entonces podían si nosotros caíamos en la provocación, entonces la derecha podía tener por ahí una bala perdida, entonces ¿cuántos indios muertos? Un indio muerto: la gente sí nos hubiéramos arrinconado frente al gobierno y la derecha tenía justificación de decir el pueblo se levantó y el le votó, pero era desde la derecha pero también gente de la derecha, de la CIA realmente, con Lucio Gutiérrez, que aparentemente está en retiro, pero es activo, es activo, y tiene dentro de las fuerzas armadas ... y tiene escuelas afuera, y que también estaría tratando de penetrar en el Movimiento Indígena para provocar, crear provocadores, justamente para entonces liquidar al movimiento indígena, bajarlo, pero ... que eso no era nuestro, no es nuestro.

Con tanta inteligencia del gobierno, no entiendo cómo es que eso no analiza, y no reconsidera su política frente a nuestro pueblo entonces él es fácil acusarnos, ponernos en el paredón y decir: 'son ellos'. Entonces nosotros ... él no se ha cuidado y lo que ha tratado es de seguirnos pateando, pero nosotros hemos visto las dos cosas y no hemos caído en la provocación y solamente hicimos una acción de movilización, de rebeldía, de reclamo, de respeto, a nuestro pueblo y por eso no hubo ni los muertos que esperaban y tampoco les dejamos a quienes hubieran querido atentar y hubo una respuesta nacional contundente, fue muy importante.

Por eso nosotros nos reivindicamos como la custodia única de lo que llaman la democracia. Pero eso no le conoce el gobierno y cree que hemos perdido, ¡no!, ganamos, porque sus acciones permitió que nuestra gente le ubicara realmente quiénes son y están dispuesto de que en la próxima la gente no va a quedar. Entonces yo creo que con todos esos comportamientos, con todo un proceso de lucha nosotros sí seguimos reivindicando este proceso. No vamos a retroceder, no vamos a caer en la trampa vamos a tratar de avanzar. Creo que en algún momento él entenderá que podemos unir, hay que unir, hay que buscar, hay que construir ese poder de un pueblo que realmente represente al pueblo y podemos hacerlo y ahí recién viviremos la democracia, ahí recién (Entrevista).

Evo ha sido muy claro en este sentido. Frente al actual capitalismo sostiene que hay “que cambiar en democracia” el hecho de la concentración del “capital en pocas manos para que muchos se mueran de hambre”, pero expresa su voluntad de cambiarla “no con bala sino con voto”. A esta labor llama: “la revolución democrática”, por eso le dice al Congreso: “yo estoy convencido: si este nuevo parlamento que es producto de las luchas sociales responde al pueblo boliviano, este parlamento será el ejército de la liberación nacional, este parlamento será el ejército de la lucha por la segunda independencia” (Morales, E. 2006: 11).

Para Botero Villegas el accionar del Movimiento Indígena significó una contribución importantísima a la democratización de la vida política ecuatoriana:

Su logro no ha sido sólo el hecho de haber llegado a tener reconocimiento e inclusión en la esfera política, sino también el haber participado con su accionar en la democratización de la cultura política. En otras palabras, el movimiento juega un rol importante en la actividad auto-democratizadora de la sociedad civil ecuatoriana en la

medida en que, si bien no ha logrado poner freno al elitismo político, sí ha podido entrar en la contienda proponiendo nuevos temas de discusión en la esfera pública. (2001: 223).

Y ve esto en relación a los Estados: “el Estado ve ahora un nuevo desafío con respecto a un sujeto social con planteamientos no sólo más cuestionadores sino mucho más democratizadores que aquellos presentados por otros colectivos” (Botero V. 2001: 226).

Evo y el MAS utilizan también el concepto de “democracia cultural”.

Esto puede relacionarse también con la dimensión política de la etnicidad que Botero Villegas considera central para el caso ecuatoriano y para su aporte a la democratización de la sociedad:

(...) sabiendo que la etnicidad está ligada no sólo a la clase sino también a la nación, sostengo que el movimiento indio de Ecuador, situándose en una perspectiva democratizadora, por cuanto intenta ganar espacios de participación y toma de la palabra, ha hallado en la dimensión política de la etnicidad, un eje alrededor del cual ha logrado articular sus principales demandas económicas, culturales y políticas con miras a posibilitar la construcción de su ciudadanía étnica; dicho de otra manera, la movilización ha privilegiado lo político de la etnicidad buscando obtener del Estado y la ‘nación’ ecuatorianos la superación de la visión estamental de ‘lo indio’ para que el país sea definido y reconocido como nación pluriétnica (2001: 71).

5. ¿Hacia un divorcio entre democracia y capitalismo?

La libertad y la democracia que pregonan los gobernantes de turno no es otra cosa que la libertad que tienen los ricos para explotar, la libertad de robar a los demás, la libertad que tiene el imperialismo para saquear nuestra patria
Secretaría Campaña 500 Años de Resistencia Indígena y Popular, Ecuador

*habría que saber cómo, pues cómo: no tenemos capital acumulado pero
hemos sobrevivido mas de quinientos años*
Blanca Chancoso

Para comenzar hay una clara conciencia en el Movimiento Indígena del poder desdemocratizador que tiene el capitalismo. Ya he planteado que el problema fundamental que sufren las democracias es la inadecuación entre un sistema político teóricamente igualitario y un planteo económico hegemónico profundamente desigualitario. Este problema, que no tiene nada de nuevo, se vió agravado con el derrumbe del Estado de Bienestar –en sus versiones latinoamericanas- y la imposición del planteo neoliberal.

Es indudable que este sistema político así condicionado no es capaz de canalizar los requerimientos de dignidad, participación, y, mucho menos, de cambio profundo que el Movimiento Indígena reclama. Los continuos hechos de violencia en distintas partes de América Latina son la muestra de que los canales “realmente existentes” de la política actual latinoamericana son entre muy limitados y considerablemente inadecuados, y que la voluntad política que podría favorecer una viabilización de esa respuesta es entre débil y totalmente opresiva con importantes dosis de una tendencia al genocidio-etnocidio, como lo demuestran los cercanos hechos de Bagua, en la Amazonía peruana, y los de El Porvenir, en Pando, en la boliviana. Esto viendo, sobre todo, que el Movimiento Indígena, ha actuado -en forma abrumadoramente mayoritaria- con métodos totalmente pacíficos. La importancia que han tenido en este proceso de proyección política del Movimiento Indígena los medios extra-institucionales, demuestra el abismo que separa a nuestro sistema político de ser verdaderamente una democracia capaz de viabilizar lo que los pueblos originarios –y también todos los sectores más humildes- quieren.

Hay también, entonces, como segundo elemento, una conciencia en la necesidad de relacionar nuevamente libertad y justicia en el ejercicio de la democracia.

La relación entre libertad y justicia es tomada como parámetro clave en este análisis, porque justamente el poderoso empuje neoliberal la volvió a poner en cuestión: “... el nuevo liberalismo enfatiza el presunto hecho de que el postulado moderno de la libertad e igualdad envuelve un conflicto forzoso: hay que optar entre la libertad o la igualdad, ya que su coexistencia es imposible. En consecuencia, declara la irrevocabilidad de la desigualdad (...)” (Heler 2008: 2).

Frente a esto surge la necesidad de buscar los elementos que ayuden a la democratización de nuestra democracia, a hacerla, entonces, más auténtica, como democracia y como latinoamericana.

Comparto aquí el pensamiento de Badiou que plantea “recuperar inventivamente la idea de democracia”, considerándola no tanto como “una forma de gobierno” pues así “se la esteriliza”, sino “como aquello que despliega la capacidad creadora de la gente”, así “se la potencia”. Pero aclara: “para eso hay que poner la democracia por fuera del estado” (1998: 4-5).

La libertad, concepto-emblema de la asociación entre capitalismo y democracia occidental, es resignificada: “La libertad y la democracia que pregonan los gobernantes de turno no es

otra cosa que la libertad que tienen los ricos para explotar, la libertad de robar a los demás, la libertad que tiene el imperialismo para saquear nuestra patria”¹²².

Pero para que la libertad quede asociada a la justicia hace falta recuperar un concepto que hoy muchos tildarían de nostalgia setentista, el de “liberación”, pero que aparece recurrentemente en el discurso indígena y que apareció con fuerza en las entrevistas. El concepto de liberación es ineludible para autenticar la democracia. Así me decía Blanca Chancoso:

Queremos la liberación, seguimos nuestra línea. No es que queremos encerrarnos, sabemos que la liberación no la hacen los indígenas solos. Al igual que tampoco la izquierda sola, sin un pueblo no lo va a hacer, no lo va a hacer, en un país como este que tenemos blancos, tenemos indios, tenemos de todo, si no están todos tampoco va a haber la revolución de verdad. No va a haber, no va a haber cambios, no se va a lograr la democracia real, la verdadera democracia. Una democracia que signifique liberación y en el proceso solamente de liberación podemos vivir la democracia. Si no hay la liberación la democracia no vamos a vivir, va a seguir siendo la misma (Entrevista).

La insuficiencia del concepto de libertad liberal está relacionada al tipo de racionalidad que termina sirviéndole de base. Es que la racionalidad instrumental se termina institucionalizando en la economía y en el Estado (Habermas 1987: 323). Esto tiene sus consecuencias dañando el bien más “preciado” de la modernidad: la libertad. El mismísimo Weber destaca como la vida queda impregnada de un espíritu capitalista que imprime un carácter mecanicista a la sociedad y la condena a la pérdida de su libertad (En Habermas 1987: 322).

La libertad moderna es pensada e institucionalizada fundamentalmente desde la “libertad” de mercado¹²³, y allí se desuniversaliza y pierde su esencial contacto íntimo con la igualdad. Así “(...) este triunfo de la economía de mercado no significa que pasemos de sociedades dirigidas a sociedades liberales, sino únicamente que la economía se aparta de las lógicas no económicas que se le habían impuesto” (Touraine 1999: 35). Además la libertad moderna es pensada desde el individualismo y, como lo recuerda Bauman: “no hay individuos autónomos sin una sociedad autónoma, y la autonomía de la sociedad exige una autoconstitución deliberada y reflexiva, algo que sólo puede ser alcanzado por el conjunto de sus miembros” (2002: 46).

¹²² Cita de la Secretaría Operativa de la Campaña “500 años de Resistencia Indígena y Popular” en Porras V. 2005: 262.

¹²³ Hablando del “derecho natural racional” sostiene Habermas: “El ingrediente esencial de ese derecho natural son los ‘derechos de libertad’ y sobre todo la libertad de contrato” (1987: 341).

Llama la atención el contraste entre la democracia liberal paulatinamente vaciada de contenido ético –gracias, fundamentalmente, a su sometimiento al capitalismo- y una resistencia indígena a sus atropellos hecha desde valores fuertes y que se proyecta políticamente como portadora de esos valores¹²⁴.

Es que el capitalismo ha prescindido de cualquier ley ética y eso lo hace irremediabilmente enemigo de la democracia: “el reino del mercado es la ley de la calle, o la de la selva. Más aún: el mercado es enemigo de la democracia” (Ansaldi 1998a: 64).

Uno de los elementos de esta configuración ética de la resistencia indígena se muestra en el hecho de que en general “cuentan con pocos recursos, pero que eso no les impide actuar con una energía y una mística inmensas” (Petras 2000: 7). El proceso de “desvalorización” (= pérdida de ética) de la democracia liberal ha ido paralelo con la otra cara de la “desvalorización” (= la pérdida del aprecio popular por su contenido idealista y coherente con su naturaleza de autogobierno del pueblo). Esta desvalorización –entendida en el doble sentido apuntado- se da de la mano con su creciente dependencia histórica de los criterios “desvalorizados” (sin contenido ético) del capitalismo¹²⁵. Por eso hay una consigna clara de oposición al poder capitalista que se expresa políticamente en las democracias liberales: “debemos oponernos a la política de los ricos” (Macas, L. en Porras V. 2005: 273). Esto clarifica la incompatibilidad entre una verdadera democracia y el capitalismo¹²⁶. Es real, que el capitalismo tuvo momentos de “afloje” en su extremismo economicista y lucrativo que permitieron modelos un poco más adecuados a una articulación relativamente más democrática (Borón 2005c: 14). Pero el neoliberalismo se encargó de endurecer nuevamente la situación.

Y, con respecto al mundo indígena y su organización económica, Tapia destaca la otra gran contradicción: “donde hay comunidad no hay capitalismo” (2007c: 60).

Hay que tener en cuenta que obra en la conciencia indígena una concepción distinta de la economía que Botero Villegas define como “economía moral” por la cual es percibido “como

¹²⁴ “Hemos resistido más de 500 años de colonización y 166 años de vida republicana y esta resistencia nos ha demostrado que por encima del poder institucional han prevalecido los valores que de alguna manera nos han mantenido cohesionados como pueblo” (Macas, Luis en Gómez S. 2007: 39).

¹²⁵ Borón sostiene que “... primero termina perdiendo todo su contenido. La desvalorización de la democracia producida en este enfoque es más que evidente: in extremis, se convierte en un instrumento que se autonomiza de fines y valores para convertirse en un puro modelo decisional al estilo de los que propone Peter Drucker en sus recomendaciones sobre el gerenciamiento de las empresas capitalistas exitosas.”. Una crítica cercana a ésta hace también al planteo de Schumpeter (2005c: 8).

¹²⁶ Borón afirma –citando a Meiksins Word- “la tendencial incompatibilidad” entre el capitalismo como “estructura inherentemente opresiva y despótica” y una democracia concebida en sentido amplio y no solamente “en sus aspectos formales y procedurales” (2005c: 11).

‘inmoral’ el hecho de que una sola persona controle una vasta extensión de suelo y que ellos no tengan lo suficiente para cubrir sus necesidades básicas de subsistencia” (2001: 85).

En la capacidad de sobrevivencia en condiciones de opresión y en el aporte a la economía del país, ve Chancoso el valor de la economía indígena que la posibilita para ser un planteo alternativo:

... las oportunidades de nuestro pueblo a desarrollarse como tal y recoger nuestras propuestas desde nuestra sabiduría porque ya van más de quinientos años cuando todo nos quitaron, todo se llevaron y no nos han atendido los gobiernos. Sin embargo sobrevivimos. Cierto que no tenemos un capital igual que los empresarios. Entonces, yo digo que hemos tratado de que, si no hemos tenido el dinero igual que los empresarios, así acumulado y en los bancos, sin embargo hemos podido sobrevivir dentro de un sistema que no era el nuestro con una economía que no era de nosotros, pero hemos podido sobrevivir, y sostener, porque sin nosotros la economía de estos países como éstos de aquí, no habría, habría más pobreza. Habría que saber cómo, pues cómo: no tenemos capital acumulado pero hemos sobrevivido más de quinientos años. Entonces, con nuestro trabajo, con nuestras formas entonces, si queremos cambiar el país ¿Por qué no conocer esta sabiduría y compartir? (Entrevista).

Tapia, hablando de quechuas y aymaras, sostiene que en estas “naciones comunitarias, el rasgo sobresaliente es que no hay propiedad privada de la tierra, sino propiedad comunitaria, y hay un uso familiar de la misma”. Y distingue este “modo de producción” del modo capitalista aclarando que “se obtiene el derecho a un uso familiar de la tierra mientras se forme parte de la comunidad, pero no es soberanía sobre partes de la misma, en tanto propiedad individual” (2007c: 54-55).

Hay una experiencia económica propia que no solo reclama espacios para no ser ahogada sino que también se la percibe con capacidad de proyección frente a lo que significó y significa la imposición de los modos capitalistas. Así me lo relataba Julián Pucha:

Pero lo otro que también queremos fortalecer: nuestra propia economía. Una economía solidaria, una economía alternativa, una economía que nos permita la integración en la vida de todos, para nosotros es muy importante. Te doy un ejemplo: aquí cuando cosechas un fruto llamas a los familiares y por ese día de trabajo no le pagas en moneda, le das un saquito llamado ración y cuando vas a algún lado y haces alguna fiesta todos aportamos poquito a poquito no cierto es un aporte que le llamamos el churanakuy. Cuando tenemos que hacer grandes trabajos no es que va la familia solita no cierto entonces le dices préstame la mano tú hermano, tus amigos, luego te presto mi mano es el maquiriñachi. También así en los días en los feriados, semana santa, ahí practicamos el karanaku y preparo la canasta y brindo también a mis vecinos, él también nos brinda, por ejemplo, ahí practicamos: se preparan las alojás. Toda esta parte de comercialización que se practica desde los de la zona baja llevan sus frutos de capuí, de pera, de manzana, y van con los de la parte alta que tienen papas y todo y se cambian. Intercambio de producto, esa es la comercialización justa: intercambio de productos. Entonces estos son algunos de los ejemplos que podemos dar y queremos recuperar también.

Por supuesto, nosotros no queremos quedar solo en abastecer solo para nosotros, hay otras necesidades, hay la necesidad de ampliar todo este sistema de la globalización pero bajo nuestro sistema y organización, en esto tiene que ver mucho lo de la economía pero respetando la pachamama, respetando la biodiversidad entonces para nosotros en ese conjunto es lo que queremos llegar al Allin Kawsay (Entrevista).

Por todo esto el zapatismo plantea

... tratar de construir o reconstruir otra forma de hacer política, una que otra vuelta tenga el espíritu de servir a los demás, sin intereses materiales, con sacrificio, con dedicación, con honestidad, que cumpla la palabra, que la única paga sea la satisfacción del deber cumplido, o sea como antes hacían los militantes de izquierda que no paraban ni con golpes, cárcel o muerte, mucho menos con billetes de dólar¹²⁷.

Un paso –que pareció muy importante en esto- fueron los Acuerdos de San Andrés, con ellas parecía que “se estaba construyendo el México de fin de siglo, el México orgulloso de su cultura y de sus tradiciones, capaz de reconstruir su presente sobre la base del respeto y de la recuperación de la ética en las relaciones humanas de todos los niveles” (A.Bartra en Bartra et al. 1998). Quizás por eso mismo se lo truncó desde el poder.

Así Ceceña describe al zapatismo como

la búsqueda de nuevas formas de hacer política que, a la vez que le devuelvan su sentido ético, restablezcan el ejercicio de la politicidad natural e inherente a todo colectivo social, rompiendo los cercos que la encuadran en espacios específicos (profesionalizados), con normas predefinidas, que conculcan la libre expresión de la comunidad (2001c: 2)

Entre las dificultades para enfrentar decididamente al capitalismo neoliberal está la implementación de éste como “neoliberalismo de guerra”. Desde éste se reformulan “las presiones de los peores momentos de la guerra fría” cambiando el antiguo adjetivo de comunistas por el de terroristas (González C. 2002: 4).

Así el planteo del Movimiento Indígena está reclamando otra forma de realizar la economía y de relacionar a ésta con la política. Pero cuando se habla de esto la pregunta inmediata –y justificada- es el cómo.

González Casanova ve dificultades para una transición paulatina por estas características: “El comportamiento patológico de las fuerzas dominantes hace particularmente difícil

¹²⁷ Y agregan “También vamos a ir viendo de levantar; una lucha para demandar que hacemos una nueva Constitución o sea nuevas leyes que tomen en cuenta las demandas del pueblo mexicano como son: techo, tierra, trabajo, alimento, salud, educación, información, cultura, independencia, democracia, justicia, libertad y paz. Una nueva Constitución que reconozca los derechos y libertades del pueblo, y defienda al débil frente al poderoso” (EZLN 2005: 8).

cualquier transición sistémica; pero por ningún motivo impide descartar que –en un tiempo difícil de precisar– venga una nueva etapa de grandes revoluciones” (2002: 5).

Otra alternativa difícil –después del proceso neoliberal- es pensar en un proceso de alianza con el capital nacional, como fuera en la etapa más cercana al populismo de años atrás¹²⁸.

El planteo de superación del capitalismo no aparece como un planteo de una abolición abrupta de la propiedad privada, aparece más bien como un proceso gradual, relacionado con el fortalecimiento de la organización popular que permita una disminución paulatina del peso político de los poderes económicos concentrados y aliados al capital internacional, y deje espacios cada vez más amplios para la participación popular en la economía y en los beneficios de la misma.

Para Katz se presentan en América Latina dos formas de superación del capitalismo:

El contexto latinoamericano actual incita, por lo tanto, a retomar los programas anticapitalistas en varios terrenos. Pero estas orientaciones se plasman en estrategias diferentes. Una vía posible implicaría desenvolver la lucha popular, alentar reformas sociales y radicalizar las transformaciones propiciadas por los gobiernos nacionalistas. Este curso exigiría desenmascarar las duplicidades de los mandatarios de centroizquierda, cuestionar el proyecto neo-desarrollista y fomentar el ALBA como un eslabón hacia la integración regional pos-capitalista. (...) Otro rumbo plantea una secuencia diferente. Auspicia preceder la construcción del socialismo por un largo período capitalista previo. Promueve desarrollar esta fase con políticas proteccionistas, a fin de mejorar la capacidad competitiva de la zona. Por eso observa con simpatía el actual giro neo-desarrollista, alienta el MERCOSUR y avala la expansión de una clase empresaria regional. Convoca a forjar un frente entre los movimientos sociales y los gobiernos de centroizquierda (Bloque Regional de Poder Popular) e imagina al socialismo como un estadio posterior al nuevo de capitalismo regulado (2006b: 3).

Tras el auge neoliberal en América Latina, los límites para la superación del capitalismo tienen una solidez que no puede dejarse de tener en cuenta. Vilas sostiene que entre las razones de la “moderación” de la izquierda latinoamericana

... sobre todo puede verse como un reconocimiento de los múltiples acotamientos de los escenarios en que estas fuerzas políticas asumen la conducción del Gobierno: pesada carga del endeudamiento externo, internalización de los actores de la globalización financiera en las estructuras institucionales de decisión política, debilitamiento de las capacidades de gestión estatal, avanzados procesos de anomia, agendas cambiantes de los actores hegemónicos en el plano internacional, estructuras jurídicas supranacionales que acotan adicionalmente las capacidades nacionales de decisión (tribunales arbitrales, prórroga de jurisdicción en virtud de tratados de garantía de inversiones, etc.) (2005: 92).

¹²⁸ Holloway advierte sobre el peligro de “pensar en el capital como capital nacional”, lo hace con contundencia: “es, y siempre ha sido, absurdo: es pensar en el capital como una cosa y no una relación social”. Para él “el capital es, y siempre ha sido, una relación aterritorial y por lo tanto global: esto se desprende del hecho de que la relación de explotación está mediada por el dinero” (2001a).

Expresión de esta moderación son, por ejemplo, las palabras de García Linera: “No estamos contra el libre mercado. Nosotros somos partidarios de un modelo socialista con un capitalismo boliviano, donde las ganancias de los hidrocarburos sean transferidas a otros sectores como el rural, donde nuestra gente trabaja aún con el arado egipcio que trajeron los españoles.” (En Dieterich 2005: 4). Y, especifica de qué se trata su propuesta de “capitalismo andino-amazónico” diciendo que se trata de: “la construcción de un Estado fuerte, que regule la expansión de la economía industrial, extraiga sus excedentes y los transfiera al ámbito comunitario para potenciar formas de autoorganización y de desarrollo mercantil propiamente andino y amazónico” (2006 a: 1).

Él mismo destaca, entonces, este acento en la economía familiar que no es de tipo capitalista aunque se ha tenido que relacionar marginalmente con la economía de mercado capitalista:

En los siguientes cincuenta años predominará en Bolivia la economía familiar estructural, base de las últimas rebeliones sociales; el desafío es qué hacer con ella. El nacionalismo revolucionario de los años 50 pensaba que la comunidad desaparecería y que todos se volverían industrioses, modernos, capitalistas y asalariados, pero eso no ocurrió y, en la actualidad, el mundo moderno representa solo entre el 7 y el 15 % de nuestra economía y de la población económicamente activa (PEA). Hoy pensamos que, al menos, podemos idear un modelo para que lo comunitario deje de estar subsumido de manera brutal a la economía industrial, evitando que lo moderno exprima y quite todas sus energías a lo comunitario, potenciando su desarrollo autónomo. Para ello contamos con el Estado y con el excedente de los hidrocarburos nacionalizados.

Pero destaca que a este capitalismo “lo concebimos como un mecanismo temporal y transitorio” como “la manera que (...) se adapta más a nuestra realidad para mejorar las posibilidades de las fuerzas de emancipación obrera y comunitaria a mediano plazo”.

Y le da una potencialidad superadora del capitalismo a este planteo cuando afirma que: “El potencial comunitario que vislumbraría la posibilidad de un régimen comunitarista socialista pasa, en todo caso, por potenciar las pequeñas redes comunitaristas que aún perviven y enriquecerlas. Esto permitiría, en 20 o 30 años, poder pensar en una utopía socialista” (2006a: 1-2).

Borón sostiene que este es un proceso revolucionario –en la medida que apunta a la superación del capitalismo- pero compuesto de “reformas”. Lo importante de estas “reformas” es que efectivicen paulatinamente un proceso en el cual se pueda “socavar la dictadura del capital, debilitar sus raíces materiales y sus aparatos de dominación” y “potenciar la organización autónoma de las clases y capas populares”.

Completa este autor esta reflexión diciendo que: “las reformas genuinamente orientadas a cambiar la sociedad se caracterizan por sus efectos acumulativos y multiplicadores,

desencadenando una dialéctica de reformismo permanente en donde la agenda de la emancipación social se expande vigorosamente y en consonancia con la visión y el proyecto del socialismo” (2005b: 5-6)¹²⁹.

Katz sostiene que en el marco latinoamericano actual:

En ningún aspecto del debate está en juego la instauración plena del socialismo. Sólo se discute el debut de este proyecto. Construir una sociedad de igualdad, justicia y bienestar sería una ardua y prolongada tarea histórica, que requeriría eliminar progresivamente las normas de la competencia, la explotación y el beneficio. No es una meta a realizar en poco tiempo.

Especialmente en las regiones periféricas como América Latina, este proceso presupondría la maduración de ciertas premisas económicas que permitan mejorar cualitativamente el nivel de vida de la población. Estos logros se desarrollarían junto a la expansión de la propiedad pública y la consolidación de la auto-administración popular. Como esta evolución exigiría varias generaciones, el debate inmediato está únicamente referido a la posibilidad de iniciar este proceso.

Comenzar la erección del socialismo implicaría sustituir la preeminencia de un régimen sujeto a las reglas del beneficio por otro regulado por la satisfacción de las necesidades sociales. Desde el momento que un modelo económico y político –guiado por la voluntad mayoritaria de la población- asuma estas características, empezaría a regir una forma embrionaria de socialismo.

Este debut es la condición de cualquier avance posterior. Una sociedad post-capitalista no emergerá nunca, si el giro socialista no se concreta en algún momento del presente. Los opresivos mecanismos de la ganancia y la competencia deben quedar drásticamente neutralizados, para que una nueva forma de civilización humana comience a despuntar (2006b: 3-4).

No es mi intención exponer aquí una fórmula certera de superación del capitalismo, pero entiendo que pueden rescatarse algunos elementos que pueden ser base de un planteo de este tipo.

El camino de fortalecimiento de ese otro tipo de economía que viven las comunidades indígenas –con la posibilidad de articulación con otros sectores populares- entiendo que es uno de los temas más importantes. La liberación de trabas legales, su potenciación apoyada desde el Estado sin intromisiones que desvirtúen su identidad, tanto en la línea del autoabastecimiento como en el del intercambio, es un elemento clave para que se visualice una forma económica con otros supuestos y otros criterios. Este objetivo estaría en consonancia y sería la contracara del proceso político de fortalecimiento organizativo de los sectores populares y –aunque le agrega cierta complejidad y posibles dificultades- también le agrega capacidad de convocatoria al ampliarse a lo económico. Este tema tendría que ser fundamentalmente una política de Estado, aunque puede servir –siempre que las mismas

¹²⁹ No considero adecuado el uso de la palabra “reformismo” en este párrafo.

comunidades lo pidan- la experiencia de las ONGs que han demostrado compromiso y respeto en estos trabajos. Además es, como lo decía Evo, un ámbito de trabajo para las instancias internacionales (MERCOSUR, ALBA, etc.) que puede ayudar a que estas mismas instancias se vayan definiendo en una línea auténticamente latinoamericana y popular.

Un segundo elemento es el de ir encontrando fórmulas de limitación a las ganancias que no se reinvierten en los países latinoamericanos que permitan reorientar el capital producido hacia una redistribución clara y concreta que beneficie sobre todo a los sectores más postergados, entre ellos a los pueblos indígenas. Este camino pasa desde la posibilidad de expropiaciones a la de forzar el manejo de las empresas –principalmente estratégicas- hacia una conformación mixta (que podría reconocer diferentes formas), pero donde se elimine el control absoluto del capital transnacionalizado y se asegure que la reinversión tenga esos caracteres redistributivos.

Un tercer elemento puede pasar por la recuperación de lo mejor del cooperativismo tras un proceso de desoccidentalización de sus contenidos y aquí la referencia a los principios indígenas y las experiencias positivas y negativas del mundo indígena con la forma cooperativa, pueden dar una inspiración renovada y auténtica a esta forma, en principio, democrática de economía que hoy se ve totalmente desfigurada por la hegemonía que los criterios desigualitarios del capitalismo han tomado en ella.

Un cuarto elemento es que para todo esto el Estado debe recuperar su capacidad de iniciativa y conducción económica pero a la vez debe compartirla y articularla con las organizaciones sociales de los sectores más pobres. Esto le dará mayor transparencia y favorecerá que esta política pueda llegar a ser una política de Estado.

Un último elemento es la operativización de la dimensión ecológica en la economía. Que junto a la importancia de poder hacer un planteo coherente con la visión indígena y con las posibilidades reales de la actividad económica, también puede constituir un elemento extra de presión para limitar el salvajismo del capital desenfrenado.

6. La articulación con un planteo populista.

Puede observarse que los gobiernos latinoamericanos que tienen una política indígena con elementos positivos –mayores o menores- son identificados –y casi acusados- por muchos

comentaristas políticos y por una parte de la reflexión académica, como “gobiernos populistas”.

Llama la atención cómo la mayoría de estos gobiernos encuentran su apoyo fundamental en la base social más pobre de la población y cómo, a la vez, aquellos comentaristas y analistas académicos subrayan un cierto carácter antidemocrático de estos gobiernos.

Por eso me parece adecuado plantear este tema dentro del presente trabajo porque entiendo que buena parte de los planteos políticos del Movimiento Indígena pueden y deben enriquecer el camino de autenticación y profundización de la democracia latinoamericana y que hay una importante coincidencia en estos planteos con elementos del estilo político denominado como populismo en la actualidad. Revalorizar, rescatar este aporte, es algo que entiendo como un tema de mucha importancia para el pensamiento académico en las ciencias sociales latinoamericanas.

6.1. Un populismo en relación al Movimiento Indígena y a la democratización de la democracia latinoamericana.

Para definir con qué concepto de populismo trabajaremos, tenemos que entreverarnos en una maraña de conceptualizaciones y caracterizaciones que han aportado elementos importantes y también bastante confusión al ámbito académico y político. Tomo como criterios básicos la restricción del tema al ámbito latinoamericano, el enlazamiento del concepto con el proceso de contestación al neoliberalismo, y, en relación a esto, trataré de construir una conceptualización que no solo considere al populismo desde las formas procedimentales, sino fundamentalmente desde su contenido y materialidad.

Esto implica descartar, de entrada, algunos abusos del término, como el que pretendía ubicar en el populismo la práctica de los dirigentes políticos que se ocuparon de implementar un neoliberalismo salvaje en América Latina.

El populismo como postura política ha sido atacado por todos los conservadores-liberales desde una especie de racismo científico-político interesado en legitimar un capitalismo soberbio y salvaje: “No es casual que uno de los blancos de la crítica de los defensores del statu quo haya sido siempre el populismo, dado que lo que ellos más temen es la politización de las demandas sociales” (Laclau 2006b: 58). Pero también ha sido atacado desde buena parte de la izquierda por su compatibilidad con ciertos tipos de capitalismo y por competencia por la misma “clientela” política. Vilas habla de una “cierta ironía” por la cual “mientras la crítica marxista y en general de izquierda enfatiza el carácter burgués del populismo, la crítica

liberal y neoliberal insiste en presentarlo como un caso de socialismo criollo” (1997: 152). Así ha sido suficientemente criticado como para que podamos profundizar el análisis lo necesario y así poder valorarlo justificadamente.

Construiré así, selectivamente, un concepto que sirva para ser relacionado con los contenidos políticos del actual Movimiento Indígena y también para que sirva para ser relacionado con las carencias de nuestras democracias.

Comienzo por un primer elemento constitutivo del populismo que es el que se ha denominado “la centralidad del pueblo”.

Entiendo esta característica como fundamental para la conceptualización del populismo. El tema tiene elementos de continuidad con los contenidos del populismo clásico y también tiene temas que han cambiado.

Entre las características del populismo tradicional latinoamericano Novaro coloca

la agregación en términos de ‘pueblo’ de una diversidad bastante amplia de sectores sociales, mayoritaria aunque no exclusivamente subalternos, que venían experimentando una acelerada transformación social y económica, y por lo tanto no estaban claramente diferenciados entre sí, ni estructurados sectorialmente; y la atribución al movimiento resultante de una misión ‘regeneradora’ de la nación (1996: 2).

La noción de pueblo se conceptualizó muchas veces desde una especie de univocidad, esto cambió, sobre todo tras el proceso desestructurador del neoliberalismo y la continua presión hacia el individualismo de la globalización, pero la invocación central al pueblo aparece en aquellos lugares donde el Movimiento Indígena asumió un protagonismo político importante, como en los casos de Bolivia y Ecuador, en los que, en base a él, se logró otro tipo de dimensión colectiva, con otras características, en donde la identidad ocupa un lugar fundamental pero distinto al que ocupó en los 30-50.

Esta conjunción de pueblo e identidad, aparece resignificada desde el protagonismo indígena, aunque esto se da claramente en los lugares donde el papel político del movimiento indígena adquirió importancia y no se da de la misma forma en los otros países latinoamericanos que están viviendo experiencias políticas populistas. Pero hay elementos de esta reconstrucción identitaria que son materiales con un potencial interesante para los procesos identitarios que se dan en esas otras experiencias.

A este nuevo tipo de dimensión colectiva se lo calificó como multitud en relación a suplantarse el valor unívoco del pueblo, pero también se habla de “sujeto político”, Casullo hace un planteo que nos puede servir como punto de partida para el análisis de estos tres conceptos

en relación con el protagonismo del Movimiento Indígena y con las necesidades de profundización de la democracia:

La dimensión democrática capitalista sería hoy una experiencia de lo político que interioriza individual y colectivamente una conciencia social generalizada de inéditas ‘posibilidades’, aunque cada vez más al exterior de la política, en tanto se percibe a ésta última como mediación inadecuada, anacrónica, limitante. De esto puede inferirse un sujeto político en ciernes, que se corporiza bajo la noción –teóricamente anticipada- de multitud. Sujeto que se plasmaría en situación de éxodo con respecto a las clásicas políticas de masas y a sus referentes de identificación y sustento histórico moderno: éxodo de una pertenencia al pueblo-nación, éxodo de una vetusta jurisprudencia de soberanía popular, éxodo de proyecto de clase o nacional, éxodo de la esfera política institucional, de la ocupación del Estado. Lo que expone la multitud como figura colectiva sin forma determinada (por primera vez desde 1789 podría decirse) es un tiempo sin praxis ni teorización todavía sobre su imaginario sujeto político de revuelta, cambio o progresista (2002: 4).

Horacio González afirma que en el peronismo anterior a los 80, “no hay sujeto político sino que hay pueblo, es decir, el sujeto afirmado en su manera implícita, sin necesidad de convertirlo en problema” (2004: 2), en la realidad actual sí se ha problematizado el tema del sujeto político, pero su “éxodo” es en relación al concepto de “pueblo-nación” no al de pueblo en sí.

Cuando hablo de pueblo, no lo hago en el sentido hegeliano¹³⁰, ni tampoco según la conceptualización de O’Donnell, aunque rescatamos de éste último su constitución básica por “los menos favorecidos” (1982: 18), pero no desde la misma función que este autor le da.

Me quedo en principio cerca de la definición de Dussell: “... pueblo (que viniendo de plebs tiene algo de despectivo o vulgar) tiene ya una significación ético-política; es el sujeto socio-político de la liberación; es, por una parte, la multitud o totalidad de la población como conjunto, pero, y en su esencia, son las clases oprimidas, las que siendo la mayoría son negadas por los dominadores” (1980: 77).

El segundo aspecto a ver es la ligazón de la política populista con la presencia de liderazgos determinantes.

Generalmente se une este tema a una tendencia autoritaria que se pretende contraria al régimen democrático.

Esta característica es puesta como tradicional en la política latinoamericana: “Desde el inicio de la actividad política latinoamericana, y especialmente, en Ecuador, han prevalecido los valores tradicionales a los que Weber llamo ‘patrimonialistas’, es decir, el predominio de

los hombres y caudillos por encima del gobierno de las normas y los procedimientos legales” (Mejía 2002: 292). Fernando Bustamante califica como “populismo cacical/patronal” a aquel que ha logrado “hacer de la figura del jefe, la figura de ese padre tradicional y cercano, de la que el pobre-huérfano hace el centro de su hogar cívico” (En Andrade 2001: 126).

Laclau dice que “todo populismo” está expuesto al peligro de “una tensión entre el momento de la participación popular y el momento del líder” (2006b: 60).

Raby reconoce una serie de virtudes en los liderazgos populistas: plantea que la participación popular es estimulada por estos liderazgos gracias a que brindan “una orientación común (...) de manera sostenida y decisiva” y que los procesos revolucionarios crecen en rapidez y profundidad evitando la división y la confusión, que dan “una dirección al proceso”, pero la base de esto es “una relación dialéctica entre él y el pueblo, una sintonía que se alimenta mutuamente y en la cual los dos elementos son indispensables”. Además de que, a través de las acciones del líder, el pueblo “encontró una identidad colectiva y se constituyó como sujeto político” (2006: 60-61). En cuanto a este tema, la autora destaca algunos elementos sobre la conformación del discurso populista en este tipo de liderazgo. Entre las características de éste puntualiza:

1) que es un “comunicarse con el pueblo de tal manera que sienten que está expresando los sentimientos y pensamientos íntimos de ellos mismos”;

2) que es “un proceso de diálogo con el pueblo” por el cual “el dirigente va asimilando el sentir popular, la voluntad general de Rousseau, y lo vuelve a expresar en forma más coherente y con más fuerza”;

3) que éste “diálogo implícito” que constituye un “proceso recíproco que contribuye poderosamente a la formación de una identidad colectiva entre todos los participantes”;

4) destaca que “hay que tener presente que los más auténticos líderes populistas no limitan su interacción con el pueblo a las manifestaciones masivas o a los programas radiales o televisivos, sino que conversan regularmente con trabajadores individuales o grupos pequeños en diálogos más personales”, por esto sostiene que “se trata de un diálogo auténtico” y que este proceso de diálogo “contribuye tanto a la formación de la identidad colectiva entre los participantes como a la evolución ideológica y la formación personal del líder”;

5) Si bien “la actuación y el discurso del líder contribuyen decisivamente a la constitución del pueblo como sujeto colectivo, a la conversión de una masa atomizada de trabajadores,

¹³⁰ “... el pueblo, en la medida en que esa palabra indica una fracción particular del Estado, representa la parte que no sabe lo que quiere. Saber lo que se quiere (...) es el fruto de un conocimiento profundo y una visión que no es precisamente función del pueblo” (Hegel en Dussel 1980: 55).

campesinos y gente pobre y marginalizada en una fuerza organizada” es clave tener en cuenta que “la receptividad depende sobre todo de la predisposición del público a un discurso específico, es decir de la conciencia latente y preexistente de las clases populares a quienes se dirige el líder”, y refuerza esto diciendo que “en la mayoría de los casos el pueblo se encuentra ya bastante movilizado y tiene una conciencia colectiva latente, y carece sólo de liderazgo efectivo para convertirse en una fuerza revolucionaria” (Íd.: 68-71)¹³¹.

Panizza distingue el liderazgo “populista” de Evo Morales de los populismos clásicos diciendo que:

La relación entre Evo Morales y los movimientos de base que sostienen su presidencia nos muestra cómo los líderes populistas, lejos de ser modernos soberanos absolutos que reinan sobre un pueblo homogéneo, son a menudo bricoleurs que enfrentan la tarea interminable de reconstituir la unidad del pueblo fragmentado étnica y socialmente, y que mantiene márgenes de autonomía organizacional más elevados que en el populismo clásico. La dimensión de esta tarea está marcada en el caso de Morales por la naturaleza del MAS como un partido con una fuerte cultura de movimientos de base, lo que condiciona y restringe la capacidad del líder para controlar desde arriba la recepción de su propio discurso (2008: 92).

Un tercer aspecto a considerar es lo que se ha dado en llamar su “carácter plebeyo”.

Dentro de este concepto unificador y centralizador de “pueblo”, opera otro concepto unificador y centralizador que es el del “pobre”. Es importante destacarlo, sobre todo, para que la significación del actor colectivo no pueda ser derivada hacia otros usos en contra de sus propios intereses que es la gran tentación del populismo. Laclau aclara que “construir al pueblo como actor colectivo significa apelar a ‘los de abajo’, en una oposición frontal con el régimen existente” (2006b: 56-57).

Es la otredad del pobre en América Latina lo que lo capacita para aportar algo distinto, es la riqueza del pobre la que primero hay que tener en cuenta en este aporte:

... el Otro tiene su propia positividad meta-física; transontológica; tiene su cultura, su vida social, su lengua, su religiosidad, sus opciones políticas, su memoria histórica, su realidad más allá del horizonte del orden, de su pro-yecto y leyes, de sus instituciones y Estado. El Otro es el momento analéctico (‘más allá’ del logos) y que se avanza como provocación, rebelión. El Otro es América Latina como exterioridad periférica; es la nación dependiente y neocolonial como alteridad política; es la clase marginal, oprimida o subalterna pero como positivamente ‘para-sí’ fuera del orden social dominante (Dussel 1980: 74).

Cancino también especifica que para el caso de Evo: “El núcleo central del pueblo-sujeto de Evo Morales son los pueblos indígenas de Bolivia oprimidos durante la colonia hispánica y

¹³¹ Tengo mis reservas con la alusión que hace Raby a la “voluntad general” de Rousseau.

excluidos y marginalizados del Estado Nacional, del poder y de la cultura desde la independencia de España” (2007: 47-48).

El cuarto elemento a considerar es el papel del opositor como nucleador de los fenómenos populistas.

Hay que reconocer que la elección de opositores en las tendencias populistas latinoamericanas ha sido bastante certera: la oligarquía como oposición del pueblo en la primera mitad del siglo; el imperialismo como oposición del nacionalismo; y en esta nueva versión el neoliberalismo.

La identificación del neoliberalismo como enemigo y la decisión y capacidad para enfrentarlo en América Latina, habla de una potencialidad importante en la visión y la capacidad organizativa de esta movida política que fraguó en una nueva corriente “populista”. Más aún si tenemos en cuenta que, con la sola y honrosa excepción de parte del mundo islámico, casi todo el mundo sigue sumido en la mentira neoliberal.

Laclau se pregunta sobre cuándo empieza esta identificación: “¿Cuál fue el momento ideológico de los ‘pueblos’ constituidos por ese populismo, y cuál el horizonte que determinó la identidad del enemigo? La dicotomización operó a través de una división antagónica entre liberalismo y democracia.”.

Luego hace ver cómo en América Latina la articulación entre estos dos términos

(...) nunca se logró plenamente. Las oligarquías liberales fueron cada vez más incapaces de absorber institucionalmente las demandas democráticas de las masas. Por consiguiente, si el liberalismo se presentaba como el horizonte que daba su unidad al campo oligárquico, los símbolos democrático-populares debían presentarse como formalmente antiliberales. Esto creó una permanente divisoria de aguas en la experiencia latinoamericana entre la tradición liberal y la tradición nacional popular (2006a).

También afirma que fueron “régimenes antiliberales” los que “encarnaron este momento democrático disociado de la articulación liberal”. Desde allí se pasó a dos momentos claves que fueron las dictaduras militares y la implementación del neoliberalismo desde gobiernos elegidos. Así una relectura de la memoria colectiva ha posibilitado en parte la resignificación de un populismo capaz de enfrentarlos.

Quinto aspecto a analizar es la dimensión de su carácter capitalista.

Como en aquellos populismos clásicos, en éstos tampoco se rompe totalmente con el capitalismo, aunque la bandera de enfrentar su versión neoliberal es un planteo común, sobre todo donde los pueblos indígenas ocupan un lugar clave.

Laclau lo ve así: “El fracaso del proyecto neoliberal a fines de los 90 y la necesidad de elaborar políticas más pragmáticas, que combinaran los mecanismos de mercado con grados mayores de regulación estatal y de participación social, condujeron a regímenes más representativos y a lo que se ha dado en llamar un giro general hacia la centroizquierda” (2006b: 59-60).

La relación entre democracia y neoliberalismo aclaró, más aún que aquel populismo encuadrado en un capitalismo moderado, las contradicciones existentes en impulsar –como lo hace Estados Unidos- a la vez, la democracia y el capitalismo. Laclau aporta un juicio claro en esto: “si hay un peligro para la democracia latinoamericana, viene del neoliberalismo y no del populismo” (2006b: 61). El proyecto de estos populismos más bien va en la línea de “instaurar democracias radicales que combinen lo mejor de la democracia liberal con expresiones institucionalizadas de poder popular independiente del Estado” (Cancino 2007: 50). Un estilo político que sea capaz de ver esto y aprenda a caminar con decisión y astucia sin sacrificar la democracia por los mandatos del capitalismo es un desafío del que el Movimiento Indígena está participando.

6.2. Algunas cuestiones complicadas.

La primer cuestión a plantear es si la realización de este tipo de proyecto se realiza dentro o fuera de la actual institucionalidad.

Laclau sostiene que:

... la ruptura populista (...) implica que, de una forma u otra, los canales institucionales existentes para la vehiculización de las demandas sociales han perdido su eficacia y legitimidad, y que la nueva configuración hegemónica –el nuevo ‘bloque histórico’, para usar la expresión gramsciana- supondrá un cambio de régimen y una reestructuración del espacio público (2006b: 57).

Laclau relaciona esta pérdida con la implementación del neoliberalismo en América Latina a través de las dictaduras y de la ola de gobiernos elegidos que optaron por esta política. No hay que olvidar que la “exclusión social” fue “promovida institucionalmente” como “variable de ajuste del nuevo esquema de acumulación” (Vilas 1997: 159). Es por eso que en el planteo de estos gobiernos está “la construcción de una nueva institucionalidad, de una refundación republicana que lleve consigo la creación de formas de poder popular y ciudadano” (Cancino 2007: 47).

La centralidad de la “ruptura de la institucionalidad vigente” es remarcada por Sebastián Barros en su definición de populismo: “el populismo sería una forma específica de ruptura de la institucionalidad vigente a través del planteamiento de un conflicto por la inclusión de una parte irrepresentable dentro de esa institucionalidad” (2006: 8).

El tema de la “refundación”, demonizado hoy por analistas y propagandistas adheridos al neoliberalismo, es un tema que De Ípola-Portantiero revalorizan:

El plano en que el discurso de la crisis social y el discurso de la democracia se articulan es, precisamente, éste: el del diseño de una re-fundación que mantenga la hipótesis del descentramiento, que no subsuma el orden futuro a algún principio único, anterior e independiente de las relaciones sociales; constituyente pero no constituido (1984: 15).

Laclau deja claro como la conformación de las instituciones políticas latinoamericanas se dio desde un liberalismo oligárquico. Es un sistema político que viene pensado totalmente desde afuera, aceptado gozosamente –por parte de la oligarquía- como una imposición neocolonial (Dussel 1980: 50-51).

Entiendo que hay dos elementos a considerar, para entender la necesidad de recurrir a formas extra-institucionales, en la lucha contra el neoliberalismo. Hay una memoria popular que está ligada –en parte- al populismo que aportó lo poco que hubo en la política latinoamericana de respuesta a las demandas populares. Es en este sentido en que se puede rescatar –junto a lo que afirman Vilas y Aboy Carlés- de que “la tradición populista constituye una de las principales tradiciones democráticas de la región –tradición que se ha afirmado a expensas del liberalismo- y por tanto en tensión con la estabilización de una democracia liberal” (Aboy C. 2005: 129). Hay, por otro lado, una vigencia del carácter liberal-oligárquico, reciclado por las experiencias neoliberales, que en parte las experiencias populistas no pudieron –en parte, quizás, no quisieron- borrar y también una destrucción sistemática de los contenidos populares que aquellas experiencias lograron implantar.

Es que, suscribiendo a Casullo, podríamos afirmar que “el dilema sería: la clásica política democrática atenta contra la sociedad democrática y sus potencialidades” (2002: 5). Se trataría entonces de hacer “política democrática” pero radicalmente resignificada, lo cual implica moverse en los márgenes –y a veces en las antípodas- de esta institucionalidad democrática.

Una segunda cuestión es la de la relación del nacionalismo propio de los populismos y de las demandas de autonomía que vienen expresadas en el planteo indígena.

El hecho de que la construcción de los Estados-Nación latinoamericanos tuviera enormes dosis de genocidio y etnocidio en relación a los pueblos indígenas, es uno de los temas que

condiciona la defensa sin más de “lo nacional” entendido desde esta raíz. Como dice Dussell: “... la Totalidad de la nación, como Estado dependiente, se escinde y excluye del ser al pobre, a los que no poseen las posibilidades para cumplir el proyecto vigente del Estado nacional” (1980: 70). Aunque Dussell nos da la clave al hablar de “Estado dependiente”, ya que las acciones contra los pueblos indígenas fueron hechas sobre todo desde las élites ligadas al capitalismo internacional y nunca por intereses nacionales genuinos. Frente a este Estado-Nación el Movimiento Indígena ha venido levantando la bandera de la autonomía territorial indígena.

El populismo clásico representó “un proyecto político de conducción de la sociedad a través del Estado” (Vilas 1988: 128), no cambió radicalmente el tipo de Estado capitalista con el que se encontró al asumir el poder. Pero sí ocupó este Estado desde una tendencia nacionalista, tendencia que, hay que recordar, “en el capitalismo avanzado fue uno de los componentes de la ideología fascista, en el tercer mundo es un ingrediente de las luchas antimperialistas y anticolonialistas” (Íd.: 124). Por eso cabe aquí el componente que destaca Cancino que es la defensa de la “soberanía nacional”: “... es decir el derecho inalienable a decidir sobre su sistema político y sus recursos naturales y ecológicos frente a las transnacionales globales, a la política dictada por las instituciones y los gobiernos de los estados hegemónicos del mundo globalizado” (2007: 46-47).

Más abajo trataremos el tema del nacionalismo presente en el planteo del Movimiento Indígena.

Tercera cuestión es la posible dicotomía entre el fuerte papel del Estado en el populismo y lo que algunos califican como “tendencia anarquista” en el planteo del Movimiento Indígena.

La pregunta aquí sería si es posible armonizar la idea de un Estado activo social y económicamente, frente a una ancestral, arraigada y resignificada tendencia asambleística en el Movimiento Indígena que reclama un proceso decisional de abajo hacia arriba, tendencia que algunos autores emparentan –no sin cierta razón- con el ideario anarquista. La experiencia de los Caracoles zapatistas con sus Juntas de Buen Gobierno y su dinámica de ida y vuelta para la toma de decisiones es un elemento importante para analizar la viabilidad de esta idea.

Cercana a esta problemática está la idea de los dos momentos del populismo: uno nacional-popular de “ruptura” y otro nacional-estatal de “sutura”. Justamente la característica de este segundo momento es que “organiza desde arriba a la comunidad” (Aboy C. 2001: 21-22).

Es probable que algunas claves de esta problemática estén dadas en la conjunción de un proceso que institucionalice una dinámica participativa en la práctica democrática y que

encuentre los procedimientos y los ejecutores que aseguren un tipo de representatividad más cercana a los mandatos populares que a los acuerdos de cúpula.

Cuarta cuestión es si los populismos pueden ser portadores de un carácter revolucionario.

Uno de los temas polémicos es la negación que plantea buena parte del análisis científico-social acerca del carácter revolucionario de los populismos latinoamericanos.

Para Raby “el populismo auténtico es (...) potencialmente revolucionario, primero porque surge en una situación de crisis hegemónica, y segundo porque por su propia dinámica de masiva movilización popular por fuera de todos los partidos e instituciones existentes profundiza la crisis de representación” (2006: 68). Para clarificar luego esta afirmación sosteniendo que: “la reivindicación de la soberanía popular implica favorecer la formación de estructuras de poder popular, y a menos que la cúpula del movimiento sea capaz de limitar la movilización popular y canalizar en estructuras corporativo-burguesas (como sucedió con el peronismo), la dinámica del poder popular es tendencialmente socialista” (2006: 68).

Un índice claro para ver esta potencialidad lo da el análisis de quiénes son sus oponentes: “Su carácter rupturista y radical explica las reacciones internas y la luz roja de los EE.UU.” (Cancino 2007: 49). Vilas sostiene que “la nueva retórica de algunos diseñadores de la política exterior estadounidense” coloca a “las propuestas nacional-populares en un lugar muy parecido al que ocupó la amenaza comunista durante todo el lapso de la Guerra Fría” y que “en esa retórica el ‘populismo radical’ integra hoy el conjunto de regímenes bajo sospecha del mundo de los negocios globales y de las vertientes más ideologizadas del sistema político estadounidense” (2005: 96).

Algo cercano afirma Carrizo:

Esto explica que algunas de las críticas más virulentas a los procesos políticos acusados de populistas expresen el repudio a la reaparición de esos sujetos que deberían permanecer invisibles, fuera de la política y confinados, como en ‘los buenos viejos tiempos’, a la absoluta subalternidad. Lo que antes, en otra etapa de la historia, llevaba el nombre fantasmal del comunismo subversivo, se ha convertido, ahora, en otra forma espectral llamada populismo (2009: 2).

Quinta cuestión es la calificación de “irracionalidad” de la que ha sido y es portadora el populismo y el reto que esto significa para las Ciencias Sociales.

Desde los tiempos de la sicología de masas, el fenómeno populista fue asociado a la irracionalidad política¹³², ni qué decir de todo lo referente al mundo indígena. La

¹³² Laclau sostiene que para “gran parte de la literatura sobre el populismo ... la imagen de agentes sociales cuyas identidades se constituyen en torno a símbolos populistas difusos sólo puede ser una expresión de irracionalidad” (2005: 26).

“racionalidad política” fue entendida siempre como asociada al liberalismo, y, más firmemente en el siglo XX como asociada a la democracia liberal.

En general, la reflexión académica latinoamericana no sólo que siguió este camino -lo que denominaría “la vía Germani”-, sino que muchas veces intentó –e intenta todavía- justificarlo y legitimarlo. La crítica proveniente de la izquierda no superó –desde parámetros también “occidentalistas”- claramente esta catalogación del populismo y de lo indígena, aunque hubo –y hay cada vez más- intentos serios de ir haciéndolo. En la línea de esos intentos quiero situar este trabajo.

Si “irracionalidad” significa pensar las ciencias sociales desde otra racionalidad, desde una racionalidad originariamente americana, entonces acuerdo totalmente. Coincido con Dussel cuando sostiene que “La filosofía política en América Latina debe saber partir de nuestra experiencia política, tan rica aunque contradictoria” (1980: 106) y sumo a esto que la racionalidad indígena debe ser un fundamento clave para repensar las Ciencias Sociales y la política latinoamericanas.

6.3. A manera de conclusión del tema.

Me quedo así, selectivamente, con un populismo que conserva la centralidad del pueblo en su referencialidad, pero no entendido unívocamente, sino desde su riqueza heterogénea y sobre todo multicultural, pero centrado en un protagonismo activo de los pobres como sujetos claves del pensar y actuar políticos, y dentro de ellos con una centralidad de lo indígena como raíz de la autenticidad y potencialidad revolucionaria. Un populismo que, en esta línea, puede profundizar el camino auténticamente democrático de un autogobierno del pueblo. Un populismo que afirme un nacionalismo intercultural y antimperialista. Un populismo que, opuesto al neoliberalismo, busque con realismo propuestas de superación de la infección desigualitaria con que el capitalismo enfermó nuestras democracias. En estos términos creo que podemos superar ese carácter de “esencialmente ambiguo” con que lo califica Weffort (1998: 54). Más bien, me encuadro con lo que sostiene Raby sobre “la tradición populista latinoamericana, que era nacionalista, antioligárquica y potencialmente revolucionaria” (2006: 63).

¿Existen en América Latina planteos populistas de este tipo? Es arriesgado afirmarlo, pero me animo a decir que allí donde el Movimiento Indígena fue claramente protagonista, como

en Bolivia –sobre todo- y Ecuador¹³³, hay una cercanía mayor a este tipo de política. Y que también aparece, con diferencias, en Venezuela, y quizás en sectores gubernamentales de Brasil y Paraguay.

De hecho, clarísimamente, los dos gobiernos que están apoyando más claramente a las iniciativas del Movimiento Indígena sobre todo en Bolivia y Ecuador, son los gobiernos de Venezuela y de Cuba. Así me lo refería Fausto Vargas:

Y también con los gobiernos de los países hermanos que nos han visto de buenos ojos a los movimientos indígenas del Ecuador. Tenemos a Cuba que nos están dando la mano a la juventud para que vayan a prepararse, Venezuela igual, juventud que vayan a prepararse a nivel académico, a nivel superior y así aspiramos a otros países hermanos también que nos tiendan la mano (Entrevista).

Hasta ahí me animo a decir. Lo demás es un desafío. Quizás el futuro de nuestra democracia latinoamericana dependa de la articulación entre las intuiciones fundamentales de este populismo y una forma democrática renovada desde la participación popular. Creo que hay una serie de elementos de esa articulación que se dan en el proyecto democrático del Movimiento Indígena. No alcanza la dimensión del trabajo para tratar los aspectos prácticos de la implementación de estos aportes. Sí, creo, alcanza para dejar insinuado en qué consisten y para entender su relación con una democracia participativa y protagonizada por los más pobres.

¹³³ Recuerdo que hablo de “planteos políticos” y no me refiero al caso del gobierno de Correa que tiene algunos de estos elementos pero muchos componentes contradictorios.

VII

Plurinacionalidad, Estados- Nación y los desafíos de la autonomía territorial indígena.

El derecho a la autonomía en el caso indígena tiene características especiales, dada su preexistencia a los Estados-Nación latinoamericanos. Albó-Barrios Suvelza explican esta especificidad de la autonomía indígena recordando como “su condición de partida fue y es su propio modo de ser en las diversas situaciones de su vida incluida su capacidad autonormativa”, y que esto está dado frente “a una sociedad que se construyó y se les impuso desde afuera”. Por eso “para ellos, tener un grado suficiente para seguir siendo ellos mismos no es algo nuevo que se les puede ofrecer graciosamente desde arriba”. La autonomía, a los pueblos indígenas “les resulta fundamental para mantener y desarrollar su modo de ser y proceder, sin que ello implique dejar de compartir con otros ni de pertenecer también a una sociedad más amplia con normas compartidas”. Y concluyen:

Si en algún momento se les quitó tal autonomía, tienen todo el derecho a seguir exigiendo que se les vuelva a reconocer. En cambio, si todo eso se les reconoce sin bemoles desde el Estado, es más fácil que ya se sientan en casa y tierra propia dentro del Estado y estén dispuestos a ir avanzando, junto con todos los demás, en la construcción de una sociedad y un Estado en el que todos nos sintamos a gusto (2006: 66).

1. Tierra, territorio y territorialización.

La lucha por la tierra tuvo una “reformulación a la luz de la noción de territorio inscrita en la experiencia de las comunidades campesino-indígenas” (Seoane-Taddei 2005: 4).

Entre las características de esta noción están, primero, que ayuda a superar la visión economicista que ve a la tierra solamente como un “recurso productivo” noción que predominó hasta los años ochenta (De la Fuente 2007b). Se lo entiende, entonces, como un “espacio en el que se constituye colectivamente una nueva organización social, donde los nuevos sujetos se instituyen, instituyendo su espacio, apropiándose material y simbólicamente” (Zibecchi 2003: 4). El territorio es el sustento de la vida tanto física como espiritual, es símbolo de identidad, y un elemento que define el estilo de vida indígena, ya que garantiza la continuidad de su existencia, por eso es “objetivo común de su causa política” (Rappaport, J. en Botero V. 2001: 57) y su importancia es remarcada por Luis Macas: “es nuestra principal demanda” (En Íb.: 160).

Este proceso puede relacionarse parcialmente con el de la territorialización de los movimientos de la que habla Zibecchi, al cual entiende como “su arraigo en espacios físicos recuperados o conquistados a través de largas luchas, abiertas o subterráneas”. Esto proviene del hecho de que existió, desde el neoliberalismo, una “desterritorialización” que se caracterizó por centrarse fundamentalmente en lo productivo la cual hizo “entrar en crisis a

los viejos movimientos, fragilizando sujetos que vieron evaporarse las territorialidades en las que habían ganado poder y sentido” y que constituyó una derrota que el neoliberalismo infligió en los sectores populares (2003: 1-2). Es importante recordar aquí el planteo de Holloway según el cual “el capital es, y siempre ha sido, una relación ateritorial y por lo tanto global: esto se desprende del hecho de que la relación de explotación está mediada por el dinero” (2001a: 2).

Entre las características de esta territorialización que comparten los Movimientos Sociales con el Movimiento Indígena, están:

- 1) que es una respuesta al proceso privatizador de lo público que encarna el neoliberalismo;
- 2) que constituye un “rasgo diferenciador” de los movimientos sociales latinoamericanos;
- 3) que es un elemento clave en la reversión de la “derrota estratégica” que infligiera el neoliberalismo a los sectores populares;
- 4) que es una “forma autoafirmativa” que proporciona aquella visibilidad negada por los poderes y ayuda a reafirmar identidades;
- 5) que el reapropiarse de un espacio enajenado es una acción, a la vez, material y simbólica, y que dota a ese espacio de un contenido diferente instituyendo espacios físicos de resistencia con otras prácticas y otro tipo de relaciones sociales;
- 6) que en muchas ocasiones su magnitud hace entrar en crisis “las territorialidades instituidas”;
- 7) que está unido a una tendencia expansiva de las experiencias de autogestión productiva, de la resolución colectiva de las necesidades sociales y de formas autónomas de gestión de los asuntos públicos, especialmente en los casos en que la misma apropiación territorial posibilita proyectos de largo aliento –entre los que se destacan los que contienen el reclamo autonómico-;
- 8) que en muchos casos –sobre todo en el de las largas marchas que atraviesan espacios regionales y nacionales durante días y semanas- implica una lucha por “contrarrestar la dinámica de segmentación territorial”;
- 9) que económicamente significa una extensión de las formas de reciprocidad, tanto en cuanto al trabajo como a los productos, con una relación distinta con el mercado –más bien ambigua y tangencial- y políticamente significa nuevas formas de autoridad que son más bien de carácter comunal las cuales operan con y sin el estado;
- 10) que tiene un origen rural pero se fue imponiendo en los sectores urbanos, especialmente entre los desocupados;

11) que es un espacio de concreción de alianzas entre los sectores populares y muchas veces entre ellos parte de la clase media (Algranatti et al. 2005b: 9-11; Zibecchi 2003, 1-4):

12) que constituye “el epicentro del resurgimiento de la izquierda” (Petras 2000: 1).

Entre las formas más radicales de esta reapropiación colectiva del territorio está la acción de los comunarios aymaras frente a la represión de las Fuerzas Armadas bajo las órdenes de “Goñi”, que constituyó para García Linera una ocupación del espacio de tipo militar que hizo fracasar el intento de represión de similar característica del gobierno neoliberal (2001a).

La participación indígena en los Movimientos Sociales tiene un protagonismo fundamental en algunos casos (como en Ecuador, Bolivia y, en parte, en México) y en otros casos relativamente menor como en el caso de los Sin Tierra brasileros y los movimientos de desocupados en Argentina.

Pero, en el movimiento indígena, existe una larga tradición que tiene que ver con la territorialización y que le da características específicas. Una de sus expresiones es la del asedio a los centros de poder que destaca Cabezas Fernández:

Una mención especial merece la continuidad histórica de la estrategia india de asedio material y simbólico a los centros de poder, pues es en estos espacios donde se generan y reproducen las fronteras invisibles que han mantenido a los indios como una mayoría recluida en su propio país. Así las tácticas de bloqueo de caminos y calles que presenciamos hoy en día dotan a los levantamientos de resonancias históricas, como es el caso del cerco a La Paz que vienen realizando las organizaciones alteñas desde la ‘guerra del gas’, con un fuerte sentido de réplica del cerco que ya hiciera el caudillo indio Tupac Katari en la fase inicial de la conquista española (2005: 7).

Algo cercano puede afirmarse con respecto a la toma de ciudades que, como táctica del Movimiento Indígena, tiene elementos simbólicos específicos:

Otro recurso dramático es la toma simbólica de las ciudades. Pablo Dávalos dice que la ‘toma’ de las ciudades, particularmente de la plaza, es un acontecimiento político que se ‘inscribe dentro de la dinámica de los levantamientos indígenas, tiene connotaciones simbólicas y forma parte de los imaginarios simbólicos de los pueblos indígenas’. Este autor ha estudiado la fiesta del Inti Raymi en Cotacachi (Ecuador), una de cuyas características es la ‘toma’ ritual de la plaza, que rememora aquella ocurrida hace más de cinco siglos por los españoles. Ocupar la plaza implica la apropiación simbólica del poder para dotar de nuevos referentes y significados; dentro del mundo indígena, ‘la marcha hacia la capital, hacia la ciudad, que moviliza a los comuneros hacia la toma de la ciudad, hacia la apropiación de ese centro lejano’ puede contener el universo simbólico de la fiesta y la ceremonia ritual. Es la revuelta en contra de contenidos de dominación, que no son solamente económicos sino también rituales, ideológicos, simbólicos. La toma, la marcha rumbo a la capital, la concentración, todos los actos de masa realizados por el MAS tienen una doble significación. Por una parte muestran la capacidad de convocar a gente, la fuerza del número, la fuerza de la masa, y, por otra, permiten que los individuos puedan aprehenderse a sí mismos como parte de ese cuerpo

colectivo y pueden mirarse a través de sus iguales, por ende como diferentes del resto (Komadina R. 2008).

2. La dimensión nacional y la dimensión nacionalista.

2.1. Un nacionalismo “plebeyo”.

Stefanoni ve en la experiencia boliviana la implementación de un “nuevo nacionalismo plebeyo” que es articulado “por las masas indígena-mestizas que han recuperado parcialmente los clivajes propios del viejo nacionalismo boliviano (lucha entre la nación y la anti-nación, anti-imperialismo y demanda de nacionalización de la economía y del Estado), pero incorporando un novedoso componente étnico-cultural y de auto-representación social en la construcción de una identidad colectiva popular atravesada por múltiples identificaciones sindical-corporativas” (2006: 1). Esta noción del “nacionalismo plebeyo” aparece particularmente feliz para indicar la discontinuidad de cualquier nacionalismo con visión derechista, aristócrata o enraizada en la visión fascista (Baschet 2002), siendo este último elemento componente de la formación del nacionalismo boliviano de los años cincuenta. Aquí “el núcleo unificador en lo social y promovedor de la idea de nación es el indio” y “el indio es ya un sujeto político autónomo que propone un nuevo modelo de nacionalismo expansivo, una nación multicultural que resalta la ‘unidad en la diversidad’” (García L. 2006b: 28).

Cancino encuadra –también a la experiencia boliviana del MAS, aunque también a gobiernos que aparecen con propuestas que integran en su contenido las demandas indígenas– como “izquierda nacional-popular”. Realiza esta caracterización porque “han emergido en un proceso de insurgencia social que ha dado por resultado una dicotomización del espacio social, es decir, donde los actores se han visto a sí mismos como partícipes de uno u otro de los campos enfrentados en lo que podríamos denominar una ruptura populista”.

Rescata también “el protagonismo de líderes carismáticos cuyo discurso interpela a los sectores populares y contribuyendo a transformarlo en un actor político con una identidad colectiva” y aclara que “estos movimientos son nacionales en la medida que una de sus tareas es deconstruir los símbolos e imaginarios y mitos del Estado nacional oligárquico para construir la nación a través del pueblo y rescatar la historia y los héroes, las tradiciones y los símbolos del pasado”. Pone como actores de éstos a “las grandes mayorías de la población que quedaron excluidas de una forma de Estado elitista” (2007: 12).

Pero, aclara Vilas, en estos regímenes nacional-populares que protagonizan varios gobiernos latinoamericanos, hay un espacio para la pluralidad que engarza con los planteos indígenas: “Se distingue también de los populismos del pasado en la visión más plural y diferenciada de lo popular y de la nación, que ya no se limita a determinados actores del mundo del trabajo – la clase- o de la política –el líder o el Estado-.” (2005: 95).

2.2. La valoración de los estados actuales.

*somos más ecuatorianos que los ecuatorianos, aquí nacimos, aquí
hemos de vivir y aquí hemos de morir*
Luis Macas

Hay un cuidado constante en los dirigentes –cosa que he notado en las entrevistas- de afirmar la lucha indígena pero encuadrarla dentro de un proyecto de país.

Fausto Vargas me decía:

Y el movimiento indígena de Ecuador y en América Latina se está viéndose con fuerza, nosotros como Ecuador, con los 14 nacionalidades indígenas y 19 pueblos indígenas de Ecuador siempre hemos retomado, hemos tomado y seguimos en camino la lucha, la reivindicación y la causa justa a los pueblos indígenas en Ecuador y siempre tomando también en cuenta para el desarrollo y fortalecimiento de nuestro país en general (Entrevista).

Y el asambleísta Gilberto Guamangate me decía así: “el Movimiento Indígena ha optado por tomar su autonomía y buscar un consenso nacional. Ya basta, nosotros creemos que las ideologías lo que tienen que servir es para sacar adelante al país, para vivir como hermanos” (Entrevista).

Desde la lucha por autonomías concretas a nivel local se construyó en Bolivia la opción a nivel nacional¹³⁴. El zapatismo también deja claro que “nuestra lucha es nacional” (EZLN 1994b: 61) y tiene afirmaciones muy fuertes de lo nacional y lo patriótico, pero como conceptos reconstituidos desde los más pobres y sobre todo desde su fundamento indígena¹³⁵.

¹³⁴ “... un proceso de ascenso de fuerzas campesinas y populares en los espacios de las instituciones liberales, en particular los municipios y el sistema de partidos” que creó las posibilidades de disputar el ejecutivo nacional (Tapia 2005: 4).

¹³⁵ “Importa la bandera nacional, la que declara el fundamento indígena de una nación hasta ahora condenada a la desesperanza. Importa el escudo nacional, el que advierte a la serpiente del poder su destino. Importa el suelo que nos sostiene en la historia y evita que caigamos en el olvido de nosotros mismos. ... Importan los mexicanos y no aquellos que nos venden tocando la puerta extranjera” (EZLN, *Declaración del 12 de octubre de 1995* en Ceceña et al. 2002). “Resulta que eso de ‘Liberación Nacional’, apellidos del EZLN, los zapatistas nos lo tomamos muy a pecho y espada y, anacrónicos como somos, creemos todavía en conceptos ‘caducos’ como el de ‘soberanía nacional’ e ‘independencia nacional’” (EZLN, *Declaración del 19 de julio de 1999* en Ceceña et al. 2002). “La patria, no es esa idea que está entre letras y libros, la patria que queremos todos, tiene que nacer otra

Hay un planteo que no cuestiona la existencia del Estado y de lo nacional: se reconocen como “los más primeros de los mexicanos” (CCRI-EZLN en Gómez S. 2007: 54), y se invita a “luchar para que no se acabe de destruir y vender nuestra patria que se llama ‘México’” (EZLN 2005: 6). Algo parecido aparece en el famoso discurso de Macas: “somos más ecuatorianos que los ecuatorianos, aquí nacimos, aquí hemos de vivir y aquí hemos de morir” (En Porras V. 2005: 272). Pero a la vez se exige una reforma de la estructura estatal y de la orientación del mismo (EZLN en Gómez S. 2007: 53-54). Es así la reestructuración de lo nacional desde la hondura de la historia de los más ligados a su tierra y que ya no significa una univocidad totalitaria, sino sobre todo una orgullosa independencia hecha desde la fidelidad a la identidad más profunda. Chancoso defiende que los indígenas son los poseedores de “las reservas identitarias para generar procesos originales de liberación duradera en el continente”, por eso es esa “diferencia” indígena –vivienda en su propia tierra, territorio, leyes, valores culturales, religiosidad, “con gobiernos propios que respondan a la visión comunitaria de la vida” (2007)- la que desde las autonomías puede alentar un verdadero proceso de “nacionalismo” emancipador. Como afirma Salvatierra en este tema: “¿Qué rol juega la identidad étnica: ‘Los indígenas son los comandantes, el factor unificador’” (En Archondo 2006: 7). En este sentido hay una clara oposición al “imperialismo extranjero” (Porras V. 2005: 273).

Bartra plantea cómo en el espacio generado por el zapatismo, “en el que se han debatido los derechos de los pueblos indios”, también “es perfectamente posible debatir el problema de los derechos de todos los mexicanos” y que esta generación de una perspectiva global es más posible entre los pueblos indios porque “son un sector quizás en términos demográficos más reducido”, pero que “se han elevado a niveles que trascienden sus propias problemáticas específicas” (En Bartra et al. 1998). Y existe en buena parte de la población una conciencia de que el destino de los pueblos indígenas está unido al destino del país entero: “Yo te digo: lo que el Movimiento Indígena pidan está bien. Porque con eso ellos también avanzan, desarrollan, salen adelante sus familias. Y no solo ellos sino el país, el país sale adelante.” (Pitantuña O., Entrevista). Esta abarcatividad indígena devela la abarcatividad verdadera que debe tener cualquier proyecto democrático y su irrenunciable direccionalidad: abarcar a toda la sociedad desde los planteos y las reivindicaciones de los más pobres, abarcar desde abajo, que es la única forma de que un planteo abarcativo no se transforme en opresivo y totalitario.

vez. En nuestros despojos, en nuestros cuerpos rotos, en nuestros muertos y en nuestra esperanza tendrá que levantarse otra vez esta bandera.” (EZLN, *Declaración del 23 de febrero de 1994* en Ceceña et al. 2002).

Hay una relativización de ciertos aspectos superficiales del nacionalismo, como nos decía Julián Pucha: “Si este territorio se llamó Ecuador ¡que se siga llamando Ecuador! ¿Para qué vamos a estar retrocediendo hace años ‘yo soy indio y tú eres mestizo’? Nosotros ya lo creemos superado” (Entrevista).

2.3. El Estado Plurinacional.

somos sociedades colectivas organizadas, nosotros no nos sometemos a sociedades individuales de Estado-Nación
Humberto Cholango

nadie todavía, después de la izquierda que plantea que haciendo la revolución termina la lucha de clases, y que con la revolución habrá igualdad, después de ese planteamiento no ha habido otra, es ésta que hablamos de la plurinacionalidad
Blanca Chancoso

El Estado que durante tanto tiempo había sido “el virtual demiurgo de la historia” (Nun 2004: 7) aparece hoy con una configuración cuestionada: “... demasiado pequeño para los grandes problemas y demasiado grande para los pequeños.” (Touraine 1999: 49). Sobre todo después del “éxtasis” neoliberal, es un Estado débil al cual “es fácil reducir a (...) una estación de policía local, capaz de asegurar el mínimo de orden necesario para los negocios, pero sin despertar temores de que pueda limitar la libertad de las compañías globales” (Bauman 1999: 92). Después de este auge neoliberal Santos ve que el estado moderno está en una “crisis final” (2007: 26). En la búsqueda del fundamento de esta problemática, el mismo autor sostiene que la legitimidad de este Estado estuvo ligada al modo en que resolvió la tensión entre capitalismo y democracia (2004: 14).

Los Estados-Nación latinoamericanos fueron diseñados en orden a su adscripción al capitalismo y ambos, capitalismo y Estado, fueron las grandes instituciones de la modernidad liberal (Giddens 1994: 66). Razón y Estado se sirvieron mutuamente (Luhmann 1973: 109) y ambos fueron empleados a sueldo del capitalismo.

Un Estado, una Nación, una Cultura, fue la fórmula bajo la cual se intentó configurar a estos estados nuestros, en una “nacionalización de la identidad cultural” que “se asentó sobre el etnocidio y el epistemicidio: todos aquellos conocimientos, universos simbólicos, tradiciones y memorias colectivas que diferían de los escogidos para ser incluidos y erigirse en nacionales fueron suprimidos, marginados o desnaturalizados, y con ellos los grupos sociales que los encarnaban” (Santos 2004: 15).

La formulación moderna -que tomó características canónicas- de la Nación como fundamento del Estado contiene las falencias de la identidad nacional como un proyecto inacabado por un lado y contradictorio, sobre todo, por otro. Porras Velasco sostiene que “la identidad nacional –que suele ser un proyecto de las élites, llevado a cabo principalmente por el Estado- se hizo como en la mayoría de los países, entronizando como propios de la nación unos rasgos y no otros, que además coincidían con límites étnicos y económicos, lo que supuso un principio de exclusión” (2005: 325). Por eso Macas destaca como “desde la constitución de los Estados nacionales” no se reconoce la diversidad cultural “por su visión uninacional, vertical y excluyente” (En Chancoso 2007).

Así se pensó incluso el concepto de sociedad. La “sociedad” en la que piensa el quehacer sociológico está en la línea de los estados nacionales “modernizados” (Giddens 1994: 25).

Para entender lo que significa el planteo de Plurinacionalidad frente a este tipo de Estados que tenemos en América Latina, conviene aclarar primero qué encierra el concepto de nacionalidad indígena, ya que aquél concepto proviene de la afirmación de éste.

Me parece interesante presentar un concepto amplio como el que plantean Albó-Barrios Suvelza. Estos autores parten de una aplicación de la distinción marxista de clase en sí y para sí. Así, sostienen “que hay también etnias (en el sentido más restringido de pueblos indígenas) en sí y para sí; y una nación indígena sería una etnia para sí, es decir, con conciencia y orgullo de serlo y un proyecto político para desarrollarse y ser reconocida como tal por el Estado (igualmente ‘Nacional’) del que siguen siendo parte” (2006: 44). Hay tres elementos en esta definición: conciencia, orgullo y proyecto. Sí cambiaría el final de la expresión de los autores bolivianos, ya que si el Estado los reconoce, deja de ser “nacional” para pasar a ser “plurinacional”.

Porras Velasco entiende como viable la noción de nacionalidad indígena –a pesar de la diversidad de situaciones-:

(...) siempre y cuando se produzca un traslado de la estructura política de la nación: Estado y territorio, a uno cultural: identidad colectiva con proyecto: comunidad cultural, en términos de Castells. En estas circunstancias parece que la plurinacionalidad y el derecho de autodeterminación que le es implícito deben pensarse en distintos grados y características de acuerdo a la realidad de cada nacionalidad, pero esto reclama de las organizaciones indias y de sus bases un largo y detenido proceso de discusión que también incluya a los demás ecuatorianos (2005: 236).

Tapia habla de “naciones comunitarias” en Bolivia. Son aquellas “cuya matriz social, que incluyen los procesos productivos, el orden social y la forma de gobierno político, se organiza en torno a una estructura de carácter comunitario”. En ellas “el principio organizativo es la

forma comunidad; es la participación en la forma comunidad lo que da derecho a la tierra y, también, a la participación en la toma de decisiones colectivas sobre el trabajo, la reproducción y el resto de los aspectos de la vida social” (2007c: 52).

Avanzo entonces hacia el concepto de plurinacionalidad.

Entiendo que para esto se puede ir desglosando lo que me decía sobre el tema Humberto Cholango:

Los pueblos indígenas somos, aparte de reclamar, los que hemos desnudado al Estado hegemónico, uninacional, colonial con estructuras que no corresponden a la realidad actual. Hemos dicho que nuestra propuesta, nuestro aporte a este sí es hacia el reconocimiento de estos pueblos, Nacionalidades indígenas, campesinos, sectores pobres, porque el hecho de ser pobre, el hecho de ser indígenas, el hecho de ser tal vez del área rural, también nosotros tenemos derechos, tenemos opciones políticas y por lo tanto nosotros estamos aportando a que este espacio, este Estado sea construido de manera democrática, sea construido con el reconocimiento de la verdadera historia del rostro interno de cada uno de los países. Porque si no se reconoce eso no habrá democracia. Si a los pueblos indígenas no los reconocen no habrá la verdadera participación o la transformación social. Y qué mejor que ahora esté sucediendo todo esto, nuestro planteamiento ha sido democratizar los espacios de poder. Estamos planteando la constitución y hemos planteado nuestra Constitución Política del Estado reconoce el Estado plurinacional. En síntesis, el Estado plurinacional es cambio en lo político, cambio en la visión cultural, cambio en lo económico, cambio en lo social, es decir, llegar a una justicia social, y más allá de esto, como pueblos indígenas, es un reconocimiento a la deuda histórica que tienen estos Estados con los pueblos indígenas, porque nos han sometido cobardemente a una explotación, a un sometimiento que no tiene nombre. Entonces este reconocimiento nos va a permitir unir. Nosotros somos colectividades, somos sociedades colectivas organizadas. Nosotros no nos sometemos a sociedades individuales de Estado-Nación (Entrevista).

El primer elemento que aparece es el de “haber desnudado al Estado hegemónico, uninacional, colonial”. Es que el reclamo indígena cumple un papel de “desnudar” a la institución estatal latinoamericana de aquellas ropas exóticas que se colocó y que mantuvo con algunas variaciones que nunca llegaron a ser suficientemente profundas. Desnuda también una falsa presentación de la “identidad nacional” que solamente fue la afirmación de la hegemonía cultural occidental mediante un planteo violenta y barnizadamente unificador que tuvo la principal –y casi exclusiva- función de reacondicionar a los distintos modos del capitalismo un modo de ser colonial que fue elegido para nuestros Estados. En el concepto de plurinacionalidad se ponen en juego “las formas hegemónicas de identidad sobre las que se construyeron (...) estructuras políticas nacionales” (Gómez S. 2007: 28).

El segundo elemento es que este Estado se ha formado y se mantiene “con estructuras que no corresponden a la realidad actual”. Esta no correspondencia tiene, primero, raíces históricas, como lo analizo más abajo. Por eso Cholango invita al “reconocimiento de la

verdadera historia del rostro interno de cada país”. La inserción del esquema liberal político-económico en los estados latinoamericanos, guardó una correspondencia hacia fuera, hacia los imperialismos capitalistas de turno, y, en ese mismo movimiento, dieron la espalda a las realidades de sus pueblos. En ese sentido puede afirmarse con Gómez Suárez que el planteo de la plurinacionalidad es consecuencia de una situación real (2007: 49), a lo que agregaríamos: deliberadamente desconocida. Lo primero que hay reconocer es, como dice Blanca Chancoso, que “coexistimos otras naciones y pueblos dentro de un solo estado” (2007). Es algo que pertenece más al terreno de la vida que de los conceptos: “En el tema de la plurinacionalidad y multiculturalidad yo pienso que son temas más bien que se viven y no son conceptos que se dicen” (Guerrero, Entrevista).

Este reconocimiento está inmensamente más cerca de ser efectivo entre las clases populares que entre los grupos de poder. Porque aún en medio de las opciones de las élites por afirmar el racismo de clase, una gran parte del pueblo, sobre todo el más pobre, se las ingenió para convivir y para vivir en pluralidad. Por eso puede afirmarse, como me decía Julián Pucha, que la plurinacionalidad también es una forma de vivir, que practica gran parte de los sectores populares:

En la Constitución hemos pedido que se refleje la realidad de la vivencia que se está practicando ahora. Si salimos de aquí a la esquina: ahí va un señor de corbata, pasa un señor con chompita normal y pasa de pronto otro con ponchito. Eso es para nosotros el estado plurinacionalidad, toda esa identidad toda esa forma de vivir. Es que el pueblo ya estamos viviendo y quienes son los que hacen el conflicto son pocos grupos que quieren acaparar el poder a su manera y a su juicio. Entonces nosotros ya estamos viviendo eso ya. La interpretación jurídica y todo eso: para eso ya hay especialistas, ya hay entendidos, derecho y todo eso. Ya será tarea de ellos también. Por nuestra parte vamos a seguir viviendo esto. (Entrevista).

El tercer elemento es el reconocimiento de los pueblos, el reconocimiento de sus derechos y de sus opciones políticas.

Como sostiene De la Fuente, uno de los pilares en la construcción de los estados-nación latinoamericanos puesto “en jaque” por el Movimiento Indígena ha sido el de “la igualdad de derechos civiles y políticos para todos los ciudadanos” (2007a: 2-3). Desde la imposición unicultural la igualdad se volvió deliberadamente imposible. Junto a la negación de la diferencia se estableció hasta osificarse la desigualdad que implicaba la inexistencia política de los más pobres en el esquema liberal. Macas identifica a la plurinacionalidad con el hecho de que esto “permita el ejercicio de los derechos de todos” (En Dávalos 2003: 45).

El cuarto elemento es que con este tema de la plurinacionalidad “estamos aportando a que (...) este Estado sea construido de manera democrática”, y esto se remarca cuando dice que

“nuestro planteo ha sido democratizar los espacios de poder”. Frente a una democracia que tiende al formalismo y al procedimentalismo, la plurinacionalidad llena de contenido a la democracia: es un “pueblo” constituido por diversas “nacionalidades” (y “pueblos” que pueden encaminarse a ser nacionalidades) el que es soberano, así nuestra democracia tiene que expresar esto. Por eso dice Luis Macas “¿Qué entendemos nosotros, los pueblos indígenas, cuando hablamos de la construcción de un Estado Plurinacional? En primer lugar, una reformulación de la democracia” (2005: 38).

Cuando Floresmilo Simbaña explica el concepto de plurinacionalidad lo presenta estructurado en “cuatro puntos vertebrantes”, en el primero de éstos expresa que existe una: “ruptura democrática con el actual Estado uni-nacional y construcción de uno plural que permita la participación de los pueblos indígenas y de la sociedad en general en su organización y conducción” (2005: 208).

Justamente, aquí hay un planteo estratégico del Movimiento Indígena que, a través del concepto de plurinacionalidad, traslada la polémica clave al campo político: “La plurinacionalidad fue más bien un planteamiento estratégico clave y exitoso en el discurso indígena, así, supone en primer lugar el traslado del conflicto social (diferencia étnica) al campo político: nacionalidad y, por tanto, la posibilidad de resolverlo con los canales políticos, en el mejor de los casos: democrática y participativamente” (Porras V. 2005: 239).

Macas une la legitimidad de la democracia al hecho –enmarcado en la plurinacionalidad- de que “sea solidaria y respetuosa de las diferencias culturales” (En Botero V. 2001: 31). Es que la soberanía del pueblo no va a ser efectivamente reconocida y menos ejercida sin un reconocimiento de sus identidades y de las raíces históricas de las mismas. La soberanía propia del autogobierno democrático del pueblo, implica pensar en los pueblos latinoamericanos como sujetos con un lugar protagónico de los pueblos indígenas. Implica una “integración democrática de la heterogeneidad cultural” (Gómez S. 2007: 28). Este pueblo soberano no es, para nada, el “pueblo” de propietarios ricos que planteara Locke, ni aquel “pueblo” aislado de la política a través de la “representatividad” que lograra Hamilton. Por eso se entiende la plurinacionalidad como un aporte a que el “Estado sea construido de manera democrática”, reconocerla es una condición sin la cual “no habrá democracia (...) no habrá la verdadera participación o la transformación social”.

El quinto elemento es un “cambio en lo económico”. Como también planteaba Macas: “cuando hablamos de un estado plurinacional, también estamos hablando de una reformulación del sistema económico” (2005: 38). Y el mismo Simbaña presenta su segundo punto vertebrador en la estructuración del concepto de plurinacional diciendo que consiste en

la “lucha contra las desigualdades e injusticias económicas como base para la superación de la explotación y discriminación” (2005: 208).

El sexto elemento es un “cambio en lo social” es “llegar a la justicia social”. Como se puede concluir de lo planteado, este concepto de justicia social queda enriquecido y no restringido a la sola redistribución económica. La dirigente indígena ecuatoriana Mónica Chuji afirma esto desde su distinción en cuanto al concepto de bienestar, que en el caso del “ciudadano moderno” es fundamentalmente económica, pero en el de los pueblos y nacionalidades indígenas es “ética y holística” (2008: 15).

El séptimo elemento es un “cambio en la visión cultural”.

Simbaña presenta su tercer punto vertebrador en que estructura el concepto de plurinacionalidad diciendo que consiste en la “transformación de la organización socio-cultural de la sociedad (...) que se asienta sobre la base del racismo y la segregación” y que pretende “la construcción de una sociedad basada en la tolerancia, la horizontalidad de las relaciones y la interculturalidad” (2005: 208). Cimadamore et al. remarcan la oposición verticalidad-horizontalidad en este planteo (2006: 24).

Aquí está el otro pilar del Estado-Nación que De la Fuente reconoce como puesto “en jaque” por el Movimiento Indígena: “la pretendida unicidad étnica” (2007a: 2). Esta propuesta que se expresa desde el concepto de interculturalidad tiene la virtud de dotar de un protagonismo negado a los pueblos indígenas pero exenta de una autorreferencialidad lo cual extiende aquel protagonismo a la esfera de la conducción estatal (Soruco S. 2009: 24-25). Larrea Maldonado sostiene que es la plurinacionalidad la que hace posible la interculturalidad ya que ésta –que es un tema fundamentalmente político- supone una igualdad que no es posible desde el Estado monocultural (2008: 79-80).

El octavo elemento es “el reconocimiento de una deuda histórica que tienen los Estados con los pueblos indígenas”, es “el reconocimiento de la verdadera historia”. Y es en este sentido en que puede afirmarse que “el Estado Plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos” (Larrea M. 2008: 80). Descolonizar es la gran deuda pendiente en América Latina.

El noveno elemento es que “este reconocimiento nos va a permitir unir”. Esto es clave porque en la plurinacionalidad las nacionalidades y pueblos indígenas han establecido un horizonte común de lucha de inmensa potencialidad y abarcatividad. Es esto, justamente, lo que da la base para evitar el “sometimiento” a “sociedades individuales de Estado-Nación”. La puesta en práctica de este no sometimiento, es fundamentalmente la concreción de las autonomías. Esto constituye el cuarto punto vertebrador del concepto que presenta Simbaña

que es la autonomía de los pueblos indígenas (2005: 208) entendida como “la capacidad de los grupos étnicos por decidir sobre sus asuntos” (Ibarra, H. 2007: 7). Esta autodeterminación colectiva de los pueblos indígenas tiene como consecuencia que se esté gestando un “nuevo pacto” entre éstos y el Estado-Nación (De la Fuente 2007a: 1). Aquel Estado que se había autoacostumbrado a tratar con los indígenas como “desprotegidos, incapaces de valerse por sí mismos, y por tanto, objeto de su olvido o de su protección”, tiene que enfrentarse con “una nueva identidad india” como un actor político de importancia básica para esta definición de la identidad plurinacional, actor con el cual “hay que negociar, pactar, atender y hacer concesiones” (Porrás V. 2005: 324). La consecuencia de la concreción de este pacto es el rediseño de la configuración estatal (García L. 2005a: 31).

Entiendo que se puede sostener que este “nuevo pacto” ha comenzado a configurarse a partir del reconocimiento constitucional de la plurinacionalidad. Es un pacto que aspira a superar un tipo de “estado de naturaleza” –más bien de tipo hobbesiano- en el cual el rico/blanco ha sido “lobo” para el pobre. Es un pacto que, principalmente, no se hace entre individuos sino entre naciones (Bustos 2003). Es un pacto que, ¡por fin! aspira a defender la verdadera libertad del hombre que es su libertad de determinación que incluye un sentido comunitario de la vida y la economía y su armonización con la naturaleza y que, por eso mismo y en defensa de esa libertad para todos, “interfiere” frente al atropello del “homo aeconomicus” egoísta que en nombre de la “libertad” capitalista “interfiere” frente a los económicamente más débiles y frente a la naturaleza.

“Nación” es un concepto político, es el contenido y la razón de ser del Estado, ahora sí, no como una agregación de individuos atomizados, sino como colectivos que pueden ser capaces de coexistir y gobernarse en igualdad en un marco político reconfigurado.

Este planteo constituye entonces una propuesta revolucionaria.

Esto es así porque hay un cuestionamiento inapelable al Estado-Nación: “el nuevo indianismo político ha cuestionado en Ecuador de forma inapelable, por una parte, el dogma del Estado-Nación, como Estado mestizo, centralista, monocultural y monolingüístico” (Maíz 2005: 17). En este cuestionamiento del Movimiento Indígena se “están desafiando las premisas sobre las cuales se ha construido el Estado-nación durante más de un siglo.” (Botero V. 2001: 210).

Este carácter lo remarcaba Blanca Chancoso que me decía que la ve como la primera propuesta verdaderamente revolucionaria luego del planteo de la lucha de clases de la izquierda:

(...) nuestra lucha ha continuado. Igual también nos hemos venido planteando lo del Estado plurinacional porque creemos hasta ahora es la única propuesta, porque, nadie todavía, después de la izquierda que plantea que haciendo la revolución termina la lucha de clases, y que con la revolución habrá igualdad, después de ese planteamiento no ha habido otra, es ésta que hablamos de la plurinacionalidad, sí hablamos de la revolución, de liberación, desde una política desde un Estado plurinacional pero hablamos solidario, democrático, incluyente no excluyente. De cambio de país, refundar el país (Entrevista).

Este carácter revolucionario de este tipo de reestructuración estatal contiene una coherencia con un proceso de empoderamiento de los pueblos indígenas en cuanto ocupantes de un último lugar social desde el esquema del racismo de clase. No olvidemos que, como sostiene Vilas sobre el Estado, “la especificidad de éste consiste en expresar institucionalmente una dada matriz de relaciones de poder” (1997: 150).

Este carácter revolucionario es coherente con las oposiciones de las que es objeto. En este sentido Porras Velasco ve que este planteo indígena es el que suscita mayores reacciones: “el discurso indígena de esta movilización es complejo, conjuga elementos políticos, económicos y culturales; (...) pero el que concita reacciones polarizadas es el político: la plurinacionalidad, la autonomía, la autodeterminación, etc.” (2005: 237).

Esto hace que sea algo todavía en camino, y en un camino que tiene y tendrá –como hasta ahora- muchos obstáculos poderosos. Hay, por un lado, un orgullo por haber conseguido la plasmación constitucional de la plurinacionalidad, como me decía Fausto Vargas:

Nosotros tenemos en nuestro proyecto político la ansia de construir el estado plurinacional y en lo consiguiente que pasó ya lo ganamos y está considerado como país Plurinacional (...). Esto es un orgullo de que nosotros llevamos una propuesta desde hace décadas que (...) lo estamos luchando como Confederación Indígena de Ecuador, como CONAIE y eso es lo que hemos conseguido.

Pero también hay una clara conciencia de que hay que seguir realizando un trabajo arduo para que esto se implemente en la práctica:

Entonces son situaciones que lo que se está queriendo fortalecer aquí, ahora el camino es fuerte: una vez que tenemos ya constituido la plurinacionalidad en el Ecuador tenemos que buscar una estrategia de cómo seguir fortaleciendo ese camino que ya hemos conseguido porque si ya es un trabajo muy fuerte, seguir pensando de que nosotros tenemos mucho trabajo de tratarlo y hacerlo y de que se cambie toda la visión de un estado, de una sociedad (Entrevista).

Porque, por experiencia, el Movimiento Indígena del Ecuador sabe que no basta con la plasmación en los papeles. En Ecuador el reconocimiento de su calidad de “país multinacional” se da ya en la Constituyente que surge tras la movilización indígena de 1998 que consigue la renuncia de Bucaram, “pero ese triunfo se convirtió en derrota toda vez que la

burguesía ‘consiguió imponer el sistema liberal representativo’ que, en aras de la gobernabilidad, relativiza la potencia de la movilización social”. Allí “el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas no modificó los fundamentos del Estado ecuatoriano” (Zibecchi 2006: 1).

Ese potencial de que hablan los autores tiene una incidencia clave en lo que es la reformulación del Estado.

El MAS ha introducido una visión étnica de los procesos políticos y culturales que proviene del discurso katarista y de los discursos de los indígenas de las tierras bajas. ‘El colonialismo interno ha fracasado en la construcción de un estado-nación moderno’, de tal modo que ya no se trata de renovar las bases indígenas de la ‘nación imaginada’, sino de construir un Estado multinacional y pluricultural. El Estado nacional es pues profundamente racista y debe ser refundado sobre la base de las autonomías indígenas (Komadina R. 2008).

El otro elemento clave que caracteriza a este planteo es que se trata de una propuesta abarcativa.

Se puede decir que éste es uno de los aspectos virtuosos de este planteo político del Estado Plurinacional, al cual podríamos traducir también como un aporte clave para una verdadera universalización de los derechos y con elementos que ayudarían a la práctica de su efectivización.

Se piensa en una pertenencia autónoma al Estado, dada su ya logrado carácter plurinacional en varios países, y de que sea considerado el aporte indígena en igualdad y para el bien de todos:

Ahora los pobres estamos catalogados y de aquí nosotros que somos gente con la razón, somos seres humanos, somos pensantes y queremos ser también partes de este estado que queremos lo que ahora tenemos declarado plurinacional ¿no?... parte de este estado, y somos estado por esa razón. Somos seres humanos pensantes con razón que queremos trabajar por el bien social. No solamente, repito, en función de los pueblos indígenas sino que queremos que la sociedad en general sea favorecido con estas propuestas que tenemos... unas propuestas muy interesantes que tenemos como pueblos indígenas y eso queremos que sea encajado, que sea incluido para favorecer al bienestar general. En este sentido, hoy en día, los pueblos indígenas ... me repito, merecemos respeto y somos... somos ecuatorianos, somos de la sociedad ecuatoriana. No somos una clase inferior que no queremos que esto nos sigan diciendo, que si eso nos dicen nos están nos están... ya no nos están respetando nuevamente como que nos minimizan que el pueblo como ahora se están escuchando las palabras del presidente actual que solamente son chiqueritos, son minoritarios. Eso es lo que no nos gusta que queremos que haya respeto y la igualdad de derechos para todos y seamos un país incluyente. (Vargas, Entrevista).

Aunque existieron –y existen- tendencias más radicales que plantearon “suprimir la actual división político administrativa” (Ibarra, H. 2007: 6), ha predominado en el Movimiento

Indígena la propuesta de permanencia de los actuales Estados como continuidad jurídica pero profundamente reestructurados. En parte por aquellas tendencias –aunque no solamente- el tema de la autonomía es a veces comprendido por algunos como una idea separatista, así pasó en Nicaragua, donde –por el contrario- la clave se plantea como una participación “empoderada” desde el rescate de la identidad¹³⁶.

Justamente, la noción de plurinacionalidad tiene la virtud de dar cabida jurídica a los pueblos y nacionalidades indígenas, lo cual evita que sea necesaria la formación de estados indígenas separados de los actuales, como dice Sarango Macas tras la sanción de la plurinacionalidad en la Constitución ecuatoriana: “antes no éramos reconocidos como pueblos y como tal ecuatorianos, temían de que estemos empeñados en la formación de estados indígenas, ahora esta teoría no tiene cabida” (2006: 2-3).

Es interesante la fórmula “pueblos y nacionalidades” que fue gestando el Movimiento Indígena Ecuatoriano porque rescata dos elementos articuladores (pueblo y nación) que se adecúan a situaciones distintas y son ambos superadores del concepto individualista de ciudadanía.

Esta noción se presenta como abarcativa, tanto de aquellas etnias que están en capacidad de alcanzar una situación de “nacionalidad”, como a otras etnias de menor desarrollo. La problemática es presentada así por García Linera para el caso boliviano:

... en el caso de Bolivia, no toda comunidad cultural distinta a la boliviana es nacional; existen identidades culturales menores y menos politizadas, especialmente en el oriente del país, cuyo reconocimiento político estatal pasa por procedimientos organizativos distintos a aquellas comunidades culturales nacionales, como la aymara, que requieren una modificación sustancial de la estructura organizativa del Estado (2005a: 21).

Blanca Chancoso destaca que se piensa en todos desde el planteo plurinacional, se piensa en un país capaz de una verdadera igualdad:

Entonces, a partir de ello, nuestra exigencia de lucha de ejercer el derecho al voto siendo la mayoría analfabetos en todo este pueblo indígena reivindicamos el ejercicio del derecho al voto de los analfabetos que se ganó la primera instancia, pero a partir de ello nuestras luchas han sido pensando como país. Siempre exigiendo la soberanía del país, la dignidad del país, para la vida de todos, la igualdad, un trato igualitario para todos (Entrevista).

¹³⁶ “... parte del problema es que, a veces, la gente del resto del país tiende a entender que cuando en la Costa Atlántica decimos autonomía, estamos hablando de separación, de la formación de otro Estado; que estamos lesionando la nación nicaragüense. Y ese no es nuestro punto de vista; lo que queremos es participar plenamente en la vida nacional. Esa participación plena no podrá venir si no nos podemos identificar plenamente por lo que somos como grupos étnicos. La autonomía tiende a rescatar esa identidad costeña, esa identidad étnica, para así ‘empoderarnos’, participar como ciudadanos de primera en este país.” (Dometz, Faran en Díaz P. 2007: 3).

Este concepto de nacionalidad resulta, entonces, plenamente abarcativo, devela la abarcatividad verdadera que debe tener cualquier proyecto democrático y su irrenunciable direccionalidad: abarcar a toda la sociedad desde los planteos y las reivindicaciones de los más pobres, abarcar desde abajo, que es la única forma de que un planteo abarcativo no se transforme en opresivo y totalitario.

Un punto que entiendo merece tratarse también es la relación entre Plurinacionalidad y territorialidad.

Entre los aspectos que quedaron afectados por la estructuración colonial, uno fue una configuración territorial completamente distinta:

Prácticamente, ninguna de las sociedades premodernas estuvo tan delimitada como los modernos estados nacionales. Las civilizaciones agrarias tenían ‘fronteras’ en el sentido que le es atribuido por los geógrafos, mientras que las comunidades agrarias más pequeñas y las sociedades de cazadores y recolectores se difuminaban entre grupos circundantes y no eran territoriales en el mismo sentido que lo son las sociedades fundamentadas en el estado (Giddens 1994: 26).

La territorialización reaparece hoy como lucha en el Movimiento Indígena, no en vistas a restablecer totalmente la territorialidad previa a la conquista –cosa imposible- pero sí para lograr espacios de libertad y autonomía.

Albó-Barrios Suvelza ven clave en la plurinacionalidad

... la aceptación o promoción de territorios diferenciados para cada pueblo, a partir de su distinta distribución geográfica espacial. Pueden ser de tipo federal o autonómico, de acuerdo a cada situación y opción local al nivel del que estamos hablando. Una etnia para sí, por su nivel de conciencia y por su proyecto futuro y además con territorio propio en que pueda desarrollar más a fondo su propio modo de ser, tiene toda razón para autodenominarse y ser reconocida como nación; y al ser muchas, para que el Estado en que se agrupen sea considerado un Estado plurinacional. ... (2006: 55-56).

2.4. Soberanía y antiimperialismo.

*Antes eran los partidos comunistas los enemigos acérrimos de
los gringos, ahora somos los indios
Felipe Quispe*

Otra de sus características es “la afirmación del principio de ‘soberanía nacional’, es decir, el derecho inalienable a decidir sobre su sistema político y sus recursos naturales y ecológicos frente a las transnacionales globales, a las políticas dictadas por las instituciones y los gobiernos de los estados hegemónicos del mundo globalizado” (Cancino 2007: 45-47).

Es que el nacionalismo indígena es, esencialmente un nacionalismo antiimperialista. Salvatierra afirmaba que “la principal contradicción no es la que enfrenta a indígenas y no indígenas, sino la que contrapona a Bolivia y el imperialismo” (En Archondo 2006: 7).

No hay que olvidar que los pueblos indígenas experimentaron y experimentan el embate del imperialismo, aunque confían en que se puede seguir luchando, así me decía Julián Pucha: “nuestras culturas indígenas estamos sufriendo este embate del imperialismo de esa masacre también, nos duele mucho pero estamos sobreviviendo a todo eso y creemos que vamos a seguir en esta hermandad latinoamericana y mundial.” (Entrevista).

García Linera sostiene que este componente en Evo y el MAS “deviene de la praxis de resistencia que tuvieron los sindicatos cocaleros desde fines de la década del ochenta y durante la década del noventa”. Fue esto lo que “potenció un discurso radicalmente antiimperialista, pues los distintos gobiernos neoliberales actuaban contra los cocaleros presionados –y apoyados militarmente- por EEUU.” (2006b: 29).

Es interesante la frase de Felipe Quispe: “Antes eran los partidos comunistas los enemigos acérrimos de los gringos, ahora somos los indios” (2003).

Esto es expresado admirablemente en la contraposición a la figura del “yanquizado” Sánchez de Lozada:

La vinculación de la imagen del presidente con Estados Unidos, con la capitalización, con lo extranjero, con los organismos internacionales y con el neoliberalismo, agotó su capacidad de interpelación. El MNR pasó de ser el partido que construyó el Estado-Nación en 1952 al partido de la anti-nación y del ‘gringo vende patria’, como era denominado Sánchez de Lozada por los sectores populares por su dificultad para hablar sin acento inglés el castellano y por la capitalización de las empresas estratégicas del Estado (Costa B. 2005: 242).

Y toma fuertes elementos simbólicos desde el tema de la hoja de coca. La lucha defendiendo el cultivo y el discurso que la acompañó sirvieron como “una superficie de inscripción para el creciente cuestionamiento a la subordinación nacional, a los mandatos de la embajada estadounidense y al carácter racializado del Estado y la sociedad bolivianos”, lo cual se potenció al relacionar el cuestionamiento del colonialismo yanqui con el de la histórica estructuración colonial española (Stefanoni 2005: 271).

Lo mismo se ve en la percepción del Movimiento Indígena ecuatoriano, la situación actual es captada desde el concepto de una continuidad de la invasión:

La invasión cultural, política, económica, socio organizativa y la profanación a nuestra Madre Tierra aún no ha terminado. Hoy vienen los nuevos invasores y conquistadores de las oligarquías y del imperialismo norteamericano en sus renovadas carabelas neoliberales del FMI, el BM, los TLCs; las corporaciones transnacionales; la Deuda Externa injusta, inmoral e impagable; las empresas privatizadoras y saqueadoras de los

recursos estratégicos; las bases militares pro imperialistas; etc., a robar lo que les faltaba (Chancoso 2007).

Al hablar de la izquierda que aparece en gobiernos latinoamericanos, Vilas sostiene que hay un “encuadramiento simbólico de la acción política” desde el concepto de nación. Y que éste funciona también como “un referente que otorga plausibilidad a la interpelación a un arco amplio de sujetos por encima de su pertenencia a sectores o clases”. De esa forma se intenta superar “la atomización individualista del concepto liberal del ciudadano” y entiende que “al igual que el pueblo, la nación es construida por el discurso político como sujeto político activado en torno de un programa de acción colectiva” (2005: 94).

Y esta postura antiimperialista, es también constructora de identidad:

La primera frontera separa al enemigo externo, el extranjero, específicamente al imperialismo norteamericano de la ‘nación’ y el pueblo boliviano. Así, el programa del MAS dice: ‘Bolivia cayó primero en las garras de los ingleses, para luego pasar a los yanquis y al dominio de las empresas transnacionales de Europa, Norteamérica y Asia Oriental, y sus sirvientes Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio’. Esta escisión simbólica, cimienta de todos los nacionalismos, está profundamente enraizada en el imaginario político boliviano desde la Guerra del Chaco y ha alimentado ideológicamente la Revolución de 1952, el nacionalismo militar de Ovando y Torres (1969-1971) y el discurso de la ‘vieja’ izquierda boliviana. La oposición entre la nación y la antinación (como decía Carlos Montenegro, el ideólogo del nacionalismo revolucionario), entre la patria y la antipatria, tiene un efecto interpelativo importante porque permite dilatar el Nosotros hacia un conjunto de sectores sociales que no se reducen a la plebs, el grupo más empobrecido de la población, sino que incluyen a las clases medias e incluso a sectores de empresarios ‘patriotas’. Sólo la oligarquía queda fuera del cinturón protector de este territorio para permitir el antagonismo o la ‘ruptura populista’ (Komadina R. 2008)

Es interesante la postura que tiene Tapia en este tema. Sostiene que “... en Bolivia la política de nacionalización no tiene que ver básicamente con una política identitaria sino con la dimensión del control local de los recursos naturales, es decir con soberanía sobre el territorio y sus riquezas; es una cuestión político-económica”. O sea que lo que se propone es “nacionalización como base material de un Estado plurinacional” (2007c: 59).

2.5. Demandas autonómicas y Estado-Nación.

Así describe la autonomía a que quiere llegar el Movimiento Indígena Julián Pucha:

Nuestro camino y nuestra organización tiene claro a donde quiere llegar, quiere llegar a tres objetivos que soñaron nuestros mayores que la seguimos y que van a seguir proyectando en función, lo primero: queremos llegar a tener una política organizativa propia con identidad con nuestras autoridades, donde el territorio y las autoridades velen de todos los integrantes: que cuiden el ambiente, que produzcan, que ahiguen el trabajo, que

ahiga empleo, que se utilice un mecanismo de comercialización y todo eso y bien organizaditos (Entrevista).

García Linera define autonomía como “potestad atribuida en ordenamientos jurídicos estatales a determinadas entidades territoriales para darse a sí mismas normas con rango de ley, aunque de manera subordinada a un sistema jurídico y normativo superior en cuya elaboración también participan” (2005a: 25) y Hernán Ibarra sostiene que es “la capacidad de los grupos étnicos por decidir sobre sus asuntos” lo cual incluye el nombramiento de autoridades locales, la territorialidad y el pluralismo jurídico (2007: 7).

Tenemos entonces aquí los elementos claves de la autonomía indígena en lo conceptual:

1) la capacidad y posibilidad de establecer una organización propia que abarca lo político, lo económico, lo jurídico y lo social (lo cual abarcaría la educación y la salud en forma preminente), donde pueda expresarse la propia cosmovisión de la vida (“con identidad”) y en articulación respetuosa con otras instancias estatales;

2) la institucionalización jurídica de esta posibilidad que implique no sólo el reconocimiento o la creación de espacios territoriales adecuados sino que también prevea los recursos para el desarrollo organizativo necesario para asegurar el “buen vivir”;

3) el reconocimiento –aún a costa de contradecir intereses poderosos y tratados internacionales firmados en condición de dependencia- del derecho de desarrollar un tipo de actividad económica que establezca relaciones con la naturaleza desde las propias cosmovisiones –como lo veremos un poco más abajo-;

4) la posibilidad de un tipo de gobierno político y representación legislativa que no corresponde necesariamente al esquema partidario de la democracia liberal como se ha reconocido e implementado en Bolivia.

Este tipo de conceptualización de la autonomía tiene una serie de implicancias que, entiendo, conviene analizar un poco más detalladamente.

Por un lado el tema tiene implicancias económicas. Traducida a éste ámbito podría hablarse de una pretensión de autogestión económica aunque en relación con otras instancias estatales. Uno de los puntos importantes es que implica que los gobiernos autonómicos tendrán poder en cuanto a controlar las inversiones en su territorio (Andrés Barreda en Bartra et al. 1998). Unido a esto está una apropiación del proceso productivo y la dotación autogestionaria de servicios básicos (Bartra 2004: 1-2).

Por otro lado implica una reforma estructural que algunos captan como una de las principales que pueden hacerse y que podrían transformar “la actual correlación de fuerzas

internacional e intranacional a favor de los pueblos, los trabajadores y los ciudadanos” ya que puede generar nuevas articulaciones entre las distintas regiones autonómicas, así su potencialidad es captada como “un proyecto generador de nuevas relaciones sociales, cuyo carácter democrático comprende una nueva construcción del poder y la política, capaz de extenderse a la cultura, la sociedad y la economía y de ponerse en práctica en las instituciones del programa y el presupuesto participativo” (González C. 2002: 3). Son prácticas de “autogobierno”, o sea de “libre determinación política” fundadas en la preexistencia (anterioridad) al Estado vigente y a una exterioridad “al sistema social hegemónico” y dejan así robustecido “su sentido de alteridad”. Esta anterioridad y exterioridad de las autonomías indígenas con respecto al sistema socio-político vigente les da gran parte de su valor y especificidad.

Así es que la forma autonómica indígena está dotada de una gran potencialidad: “si en un primer momento es un comportamiento sistémico, un modo insumiso de insertarse en el orden existente, en su forma más acabada es un comportamiento anti-sistémico: un modo de resistir, construyendo órdenes alternos desde abajo y a contrapelo” (Bartra 2004: 1-2).

Así entendido, el planteo de los autores mexicanos no trata de cualquier tipo de autonomías. Porque también es importante ser consciente de que existe una superposición de demandas autonómicas de distinto tipo que se da, sobre todo, en el caso boliviano y, en buena parte, aprovechando el planteo autonómico indígena. Esta superposición aparece como de carácter deliberado, tendiendo a confundir y tendiendo a validar desde una especie de copia burda del reclamo indígena, un reclamo que tiene que ver más bien con la garantización de una acumulación desigualitaria de riqueza y poder, como es el caso de la Media Luna. En este intento de apoyarse en argumentos de otro –tergiversados- puede verse en las argumentaciones en pro de la “Nación Camba” –una artificialidad creada por la oligarquía cruceña- que utilizan conceptos como “colonialismo”, “derecho a la diferencia”, etc.. Por eso Assies habla de “una mezcla fascinante” del discurso camba, a donde están presentes en primer lugar “elementos tomados del discurso de los movimientos indígenas internacionales y locales” (2006: 97-99).

La pregunta que puede aparecer es, entonces, en qué condiciones es posible la autonomía indígena.

Zibecchi ve una clave de esta capacidad para la autonomía en la capacidad para asegurar la subsistencia. Esta capacidad dada en comunidades que en muchas ocasiones –sobre todo a través de la institución económica de la hacienda- tuvieron que vivir totalmente sujetos a la economía patronal podrían de esta forma plantear una autonomía que deja atrás su

dependencia de los patrones, y –aunque no absolutamente- también de los partidos políticos y del Estado central. Así se puede sostener con el uruguayo que se trata de una “autonomía material y simbólica” (2003:2). Unido a esto es necesario que estén organizadas –por lo menos básicamente- las instituciones políticas, sociales, culturales y económicas que sean el soporte del ejercicio del derecho autonómico (Villoro 2007: 6), pero también condiciones de otro tipo que funcionan como base de estas instituciones, como lo refiere el líder indígena nicaragüense Francisco Campbell: “La autonomía se da entre el pueblo, en el corazón y en la mente del pueblo. Cuando ya está consolidada ahí es cuando las estructuras formales empiezan a reflejar esa eficiencia, esa efectividad que necesitamos.” (En Díaz P. 2007: 7).

También es importante cierto acompañamiento y solidaridad de los sindicatos, de partidos políticos que sean respetuosos de la cosmovisión y la independencia política indígena, y de otras organizaciones con las cuales las comunidades autonómicas y sus representantes establezcan alguna forma de contacto y articulación (Bartra 2002: 2).

Pero la búsqueda autonómica es, a la vez, una demanda de cambio constitucional y jurídico y un ejercicio de hecho (Bartra 2004: 3). Esta “instrumentación práctica de la autonomía” es – para Francisco Pineda- una “carta fuerte del EZLN”, ya que al “pasar a la instrumentación de la autonomía por la vía de los hechos (...) las perspectivas crecen (...) el proceso legal, jurídico, tendrá nuevas condiciones y deberá ajustarse a ratificar lo que ya se está construyendo” (Bartra et al. 1998). Lo que expone Pineda vale, en otros contextos y condiciones, para otras comunidades.

Es que hay que tener en cuenta que una de las razones por las cuales es posible la autonomía en una importante cantidad de casos que se han ido concretando o están en camino hacia ello es que muchas veces tienen que ver con un Estado-Nación que expresó su exclusión hacia lo indígena desde la ausencia en aquellos territorios considerados marginales donde quedaron viviendo muchas de las comunidades. Porras Velasco, que pone como ejemplo a la gobernación de los Tsáchilas, el parlamento de Guamote o los gobiernos de las nacionalidades amazónicas en Ecuador, sostiene que “en muchos de estos territorios, especialmente en la Amazonía, el Estado nunca estuvo presente y, en el mejor de los casos, delegó su gestión a terceros: iglesias, hacendados, petroleras, madereras, militares y empresas turísticas” (2005: 177).

Con este panorama podemos entrever que la capacidad y las condiciones para la autonomía no son iguales en los distintos territorios indígenas, un ejemplo es el caso ecuatoriano:

Una de las relaciones que se establece como fundamental para reconocer la nación ha estado tradicionalmente ligada al territorio; esta conexión es imposible de establecer en

la Sierra; la nacionalidad quichua, que puebla esta región, se encuentra dispersa en pequeños grupos a lo largo de todo el callejón interandino, las distancias físicas entre los pueblos de indios y los pueblos de mestizos en algunos sectores son mínimas o no existen, la mayoría de comunas en la Sierra están conformadas por ambos grupos, que se consideran diferentes pero que conviven sin mayores dificultades. Además, la migración hacia las ciudades y en los últimos años al extranjero ha modificado sustancialmente esta relación (Porras V. 2005: 236).

La situación es distinta en la Amazonía ecuatoriana.

Bartra manifiesta su admiración por la capacidad para la autonomía que se ve en el fenómeno zapatista:

La movilización del 1ro de enero en San Cristóbal, y la inauguración de los Caracoles, en agosto, documentaron el lado luminoso de las autonomías de hecho: la capacidad de los pueblos para organizar la vida toda, no en una comunidad, en un extenso territorio. Ámbito que se extiende sobre cerca de 600 comunidades de los Altos, la Selva y la zona Norte ubicadas en 35 de los municipios Constitucionales de Chiapas (2004: 1).

Un elemento importante como base de este reclamo autonómico el concepto de “etnodesarrollo”. Este concepto ha sido definido por los mismos pueblos indígenas como:

(...) el derecho que tienen nuestros pueblos a poseer, controlar y administrar un territorio –actual o ancestral- jurídicamente reconocido y respetado, dentro del cual un pueblo, sin injerencias de ninguna especie, desarrolla, recrea y proyecta todos los aspectos de cultura particular y específica. En estos territorios nuestros pueblos implementan su propio modelo y opción de desarrollo según sus propias concepciones cosmogónico-filosóficas de la economía y de su relación con la naturaleza, controlando efectivamente los recursos del suelo y del subsuelo (Elche D. 2007: 12).

Vemos aquí como este concepto está íntimamente relacionado con el de autonomía.

En “el Informe ‘Nuestra Diversidad Creativa’ de la Comisión de Cultura y Desarrollo de la UNESCO en 1995 se plantea que la noción de desarrollo ‘comporta cinco dimensiones: crecimiento económico socialmente equilibrado, erradicación de la pobreza, sostenibilidad ambiental, defensa de los derechos humanos y de la participación social, y respeto a la multiculturalidad’” (Elche D. 2007: 11).

Desde esta noción se fundamenta la reivindicación indígena en su capacidad para sostener el equilibrio ecológico desde otra racionalidad distinta. Esto aparece demostrada en la práctica: “no es casualidad que las zonas de mayor conservación ecológica en el mundo estén en territorios indígenas” (Guevara 1994: 49). Esto mismo fue el argumento defendido desde varios movimientos indígenas que plantearon que “si son los indígenas los que cuentan con el acercamiento y el tratamiento (tecnología) más apropiados para mantener el equilibrio ecológico, entonces es a ellos a quien corresponde la toma de decisiones en sus propios ámbitos, puesto que son decisiones basadas en una racionalidad ecológica antes que en una

racionalidad económica” (Elche D. 2007: 12). Así los planteos indígenas “han traspasado los límites establecidos por el conservacionismo”¹³⁷.

Esto justifica afirmar que las experiencias autonómicas indígenas son ya y pueden seguir siendo verdaderos “laboratorios de altermundismo” (Bartra 2002: 2). Verdaderos espacios de demostrar la viabilidad de otro tipo de política y de economía. En este sentido configuran una “apuesta” importantísima del Movimiento Indígena no sólo en cuanto a la vida de las comunidades, sino también en su proyección política en América Latina. Y digo “apuesta” porque en estas experiencias se puede ganar o perder.

La posibilidad de “perder” puede estar relacionada a debilidades propias de un tipo de organización naciente y con un parto hecho en medio de la pobreza, pero también van a jugar a favor de esa derrota muchos intereses muy poderosos. No olvidemos que están en juego inversiones, apropiación de recursos naturales claves y el impacto de cuestionamiento político-económico que significa el éxito de estas experiencias.

El hostigamiento del que son objeto las comunidades autonómicas zapatistas es una muestra, por eso les es:

(...) forzoso autoproverse de educación, salud, vivienda y alimentación (servicios que en otros ámbitos pueden ser reclamados de las instancias públicas), resolver asuntos de tierra, de trabajo y de comercio, y administrar justicia, todo lo cual genera ‘constante fricción y enfrentamiento’ con las comunidades no zapatistas que comparten el territorio, pues éstas participan a la vez de la vida institucional convencional y de la administración rebelde (Bartra 2004: 2).

Así, las autonomías indígenas son uno de los espacios claves de lucha y un desafío importantísimo para las organizaciones que sirven como demostración micro de su posibilidad de proyección política y económica.

2.6. Nacionalidades indígenas y transestatalidad.

nosotros no hemos puesto las fronteras, no es nuestra idea
Julián Pucha.

Varese entiende que lo transnacional tiene, en ocasiones, más importancia que lo nacional para las luchas indígenas. Sostiene que ese ejercicio de la ciudadanía –del que hablamos–

¹³⁷ “El primer paso lo dieron en las aldeas Kari-Oca, donde celebraron la Conferencia Mundial de los Pueblos Indígenas sobre Territorio, Entorno y Desarrollo, paralela a la reunión de los gobiernos en Río. De ahí salió la Declaración de los Pueblos de la Tierra, que asocia el desarrollo sostenible con una relación espiritual con la

“ambiguo y desparejo” es el que condiciona la “pertenencia nacional” y que les asigna una posición marginal en la sociedad civil. Para el autor esta es una de las razones que hacen que estén “participando activamente en esta reconstitución de una sociedad civil transnacional” (1996: 1-2). Si bien entiendo que hay parte de razón en lo que afirma Varese, en cuanto a que la dimensión internacional ha servido muchas veces para concretar apoyos y para tener poder de presión sobre los estados nacionales, creo que hay que matizar las afirmaciones de este autor con lo que sostiene el español Cairo Cairou quien hace notar la paradoja que se da: “el Estado-nación latinoamericano, al tiempo que es cuestionado formal y prácticamente, se convierte en interlocutor y juez de las demandas de los movimientos indígenas que, en principio estarían reivindicando parcelas bajo su autoridad como la soberanía territorial y se le exige y reclama la protección de los derechos económicos y sociales generales” (Cairo C. 2007a: 14).

Pero hay un tema que también tiene que ver con lo que llamamos aquí “nacionalismo”. El nacionalismo indígena es más transestatal que estatal, tiene como una de sus dimensiones claves lo latinoamericano.

Julián Pucha me decía: “nosotros no hemos puesto las fronteras, no es nuestra idea” (Entrevista).

La transestatalidad indígena tiene otra dimensión: la de que las patrias étnicas abarcan muchas veces territorios de distintos estados¹³⁸. En los últimos años ha crecido la relación – que había sido dificultada por el trazado de los estados- entre las comunidades de igual identidad étnica pertenecientes a distintos estados nacionales. Esto, si bien relativiza una identificación con los mismos¹³⁹, también aporta a la conciencia de necesidad de integración entre los países latinoamericanos desde la clave de la ancestralidad.

Esto lo destaca también Julián Pucha cuando me decía:

En América Latina, al menos, tenemos nuestros hermanos. Por ejemplo en la frontera peruano-ecuatoriano, que son nuestra familia y que por haber puesto este río de frontera

tierra, y que tiene como condición previa el reconocimiento de derechos de autodeterminación sobre la tierra y los recursos, frente a la idea de Río de que los recursos pertenecen a los Estados.” (Elche D. 2007: 14).

¹³⁸ En la segunda reunión de Barbados en 1977, los indígenas sostenían que “la tierra que nos queda ha sido dividida y se han creado fronteras internas e internacionales, se ha aislado y dividido a los pueblos y se ha pretendido enfrentar a unos contra otros” (Citado en Botero V. 2001: 55). Varese sostiene que “se vuelve a reconocer el carácter transnacional, trans-fronterizo y trans-estatal de numerosas etnias indias, como un hecho histórico de larga duración que se remonta al reparto territorial colonial y a su ulterior confirmación post-colonial. En varios países de Latino América, un mismo grupo indígena comparte territorios fronterizos contiguos pertenecientes a estados-nacionales distintos.” (Varese 2005b: 1).

¹³⁹ Cairo Cairou destaca la construcción de “contraespacios” por parte de los excluidos de los Estados poscoloniales –indios y negros- que “han desarrollado en las últimas décadas poderosos movimientos que cuestionan la legitimidad de los Estados-nación, trascienden sus fronteras y articulan a diferentes pueblos originarios por encima de los discursos nacionales oficiales” (Cairo C. 2007a: 9).

ahí tienen que estar matándose entre hermanos. No creemos que es justo. Estamos hablando de una integración latinoamericana, eso ya se está viviendo, no es nuevo. (...) por eso los pueblos indígenas han formado una coordinadora andina de los pueblos indígenas, que ojalá que eso vaya creciendo, pero eso es una lucha con proyección a muchos años. (Entrevista).

Se plantea así una especie de “transestatalidad indígena”. Así los límites excluyentes y restrictivos que se impusieron desde las organizaciones de los Estados-Nación, tienen que ser hoy resignificados como límites fundantes (Najmanovich 2010b: 4) y habilitantes (2010e: 9).

Escárzaga Nicté habla de cómo se da este tema en la región andina:

En la región andina, la de mayor concentración indígena, las fronteras nacionales se diluyen. Por la precariedad de los procesos de construcción nacional en los países andinos, que es consecuencia de la polarización étnica, social y geográfica, la ausencia de alianzas y la debilidad del mestizaje, las fronteras impuestas por los procesos de independencia carecen de sentido para sus habitantes indígenas, que comparten con sus vecinos al otro lado de la frontera un mismo hábitat y recursos naturales, costumbres e idioma, y en cambio se sienten muy lejos cultural y socialmente de las élites blancas o mestizas que los gobiernan desde espacios lejanos, los despojan de sus recursos y desatienden sus problemas (2004).

VIII

De una

lógica de contestación

a

una lógica de poder.

1. La capacidad de contestación.

de la resistencia de 500 años a la toma del poder para 500 años, indígenas, obreros, todos los sectores para acabar con esa injusticia, con esa desigualdad, para acabar sobre todo con la discriminación, opresión
Evo Morales

La importancia de la capacidad de contestación del Movimiento Indígena ha quedado demostrada en los últimos años. Si vemos en México como la crisis de 1994 coincidió con lo que Sader considera el primer gran grito internacional contra el neoliberalismo en la selva chiapaneca (2003: 2). También en Ecuador “las intermitentes rebeliones indígenas destronaron tres presidentes en los últimos tres años” (Borón 2005c: 1; Cf. Tb. Sader 2005: 4).

Hay una conciencia de esta fuerza. Fausto Vargas me decía: “el movimiento indígena es una fuerza muy poderosa” (Entrevista).

En esta capacidad existen dos elementos claves: la cantidad de población indígena y su capacidad organizativa. Es que “la relación de población indígena en los diferentes países de América Latina, determina el tipo y la fuerza organizativa de las acciones colectivas que cada comunidad nativa va a protagonizar en estas naciones” (Gómez S. 2007: 36)¹⁴⁰. Las cifras de Van de Fliert dan por ejemplo una mayoría indígena poblacional para los casos boliviano (71 %) y guatemalteco (66 %), y es notoria la mayor capacidad organizativa de las comunidades indígenas bolivianas. En un segundo nivel estarían las poblaciones indígenas que se acercan a la mitad del total nacional, como los casos de Perú (47 %) y Ecuador (43 %). También aquí es notoria la mayor capacidad organizativa ecuatoriana, que fue, de alguna forma pionera en dar una dimensión nacional a su proyección política (Gómez S. 2007: 36).

Hay otro elemento que destaca Tapia para el caso boliviano:

Hay otras condiciones histórico-políticas más densas que operan como límites al neoliberalismo. La principal es la existencia de estructuras comunitarias de autoridad y autogobierno en varios territorios del país, lo que permite articular un discurso de crítica de la transnacionalización liberal desde valores y cosmovisiones alternas, una vez que el núcleo social y discursivo obrerista se ha debilitado y desarticulado. Estas estructuras comunitarias son otro núcleo de producción simbólica, que oferta una alternativa ética y social –aunque en la lucha política y los cambios que se dan las cosas sigan ocurriendo en el seno de las instituciones modernas y su horizonte cultural, penetrado y reformado por estas fuerzas agrarias (2007b: 111).

¹⁴⁰ Si se dimensiona lo aborígen desde lo cuantitativo globalmente hay que tener en cuenta que “según datos de la CEPAL, existen en América Latina y el Caribe entre 33 y 40 millones de indígenas, pertenecientes a alrededor de cuatrocientos grupos étnicos” (Dávalos 2005: 20-21).

El drama de la potencia de la contestación es su paso a la proposición de medidas concretas y que puedan ser consensuadas de alguna forma.

Resulta interesante lo que dice Gustavo Esteva al respecto: “En realidad, la posibilidad de que haya un acuerdo entre los diferentes supone un proceso largo y complejo para saber cómo podríamos construir entre todos un orden general a partir de visiones muy distintas. Hay un sentido de urgencia por encontrar lo que une, por formar consensos, y en ese consenso se anula la diferencia porque se utiliza el estilo partido o el estilo ley para lograrlo.” Ve que cuando “se plantean leyes que regulen de manera homogénea la vida general: esto niega las particularidades e inmediatamente hay dificultades”. También considera que “El énfasis principal de la coalición de los diferentes debe seguir siendo el *no* (...) cada vez que el movimiento de los diferentes pasa de su rechazo común, que le da mucha fuerza y mucha capacidad, a una propuesta afirmativa, se debilita y se dispersa”. Y propone: “El mejor modelo es el de la ley oaxaqueña sobre usos y costumbres, que consiste en una ley sombrilla: que cada municipio siga eligiendo a su manera. La ley de Oaxaca es una limitación al estado, no a la gente, que queda en libertad de optar por partidos o por usos y costumbres, siguiendo el procedimiento propio de cada lugar, y las autoridades electorales tienen la obligación de reconocer la decisión.” (En Bartra et al. 1998).

El paso de la protesta a la propuesta es valorado porque acrecentó la legitimidad y el peso político del Movimiento Indígena. Así me decía Santiago Naula:

Entendieron que también el poder participar, retomar el rol en la democracia no es únicamente gritar, levantarse, no, también poner propuestas. Hoy también el Movimiento Indígena es protagonista, lanza propuestas, propuestas. También hay cosas interesantes: que también cuestiona al Estado. Esto ha permitido que el gobierno diga: ‘estos sí tienen propuestas’ y respondan a esas necesidades (Entrevista).

También el paso del lugar de oposición al del ejercicio de gobierno trae aparejado una serie de tentaciones de los elementos nocivos plenamente vigentes en el actual sistema democrático: “la larga historia de exclusión política ha generado en los movimientos sociales una cultura política de oposición, que deben superar hacia una cultura de ejercicio alternativo del poder, que no replique los males del sistema político como son el prebendalismo, el caudillismo, la corrupción y las prácticas excluyentes” (Cabezas F. 2005: 14). Evo Morales plantea como desafío: “de la resistencia de 500 años a la toma del poder para 500 años, indígenas, obreros, todos los sectores para acabar con esa injusticia, con esa desigualdad, para acabar sobre todo con la discriminación, opresión, donde hemos sido sometidos como aymaras, quechuas, guaraníes” (2006: 2). De todas formas, el hecho de hablar de una “lógica de poder” no es un tema unívoco en el Movimiento Indígena, como veremos más abajo.

El otro drama que encierra la formidable capacidad de contestación del Movimiento Indígena es el de poder llegar a tener articulaciones, estrategias y alianzas lo suficientemente sólidas para que esta capacidad no sea utilizada solamente para producir cambios de nombre que no quieren abrir el camino hacia una democracia verdadera. El caso de Zárate Wilca es emblemático en Bolivia, y sobre la experiencia ecuatoriana me decía así Blanca Chancoso:

Entonces sí que nuestra lucha va unida a todo un proceso. Sí, ha sido difícil pero ha tocado también bastante creo que es lo que ha permitido que de alguna manera exigir ciertos niveles de cambio en los países. Porque hemos tenido que llegar a niveles más altos de nuestra lucha, que indirectamente han tenido que caer algunos gobiernos. Pero tal vez nos han faltado ciertas estrategias en las que se pueda, después de esa lucha, no entregar en bandeja para los mismos, para otros lobos. Quizás todavía no hemos ubicado alguien que no sea lobo disfrazado sino que se le mire de verdad pero también ha costado para incidir. Creo que todavía hace falta abrirnos un espacio de debate de los que queremos el cambio (Entrevista).

2. El objeto de la contestación.

Sader destaca como la lucha es contra el neoliberalismo y, a la vez, por otro modelo hegemónico, no solamente en oposición a una política económica (2005: 1). Ve que en el 2002 se dio la novedad en mostrar “a capacidade de traduzir essa força acumulada pelo movimento popular em força político-institucional”¹⁴¹ y lo ve en la llegada a la segunda vuelta electoral de Evo Morales y en los triunfos de Lula y Lucio Gutiérrez.

Sostiene que

A crise hegemônica no continente ganhou uma inscrição institucional, com o desalojo do governo, nestes dois países, dos blocos sociais e políticos que haviam levado a cabo as políticas neoliberais nos anos anteriores. Abre-se assim um novo período, com um novo espaço de luta, que inclui a governos que se elegeram com plataformas anti-neoliberais e que terão cumprido com seu mandato se conseguirem sair do neoliberalismo e colocar em prática políticas posneoliberais.¹⁴²

Y destaca fuertemente la importancia de estos nuevos gobiernos:

De seu sucesso ou fracasso depende o futuro do movimento popular no continente. Nisto consiste o grande desafio dos movimentos sociais nesses países –com repercussão

¹⁴¹ “La capacidad de traducir esa fuerza acumulada por el movimiento social en fuerza político-institucional” (Esta traducción y las dos que siguen son mías).

¹⁴² “La crisis hegemónica en el continente tuvo una inscripción institucional, con el desalojo del gobierno, en estos dos países, de los bloques sociales y políticos que habían llevado a cabo las políticas neoliberales en los años anteriores. Se abre así un nuevo período, con un nuevo espacio de lucha, que incluye a gobiernos que se eligieron con plataformas antineoliberales y que habrán cumplido con su mandato si consiguieran salir del neoliberalismo y poner en práctica políticas posneoliberales”.

continental: de sua capacidade para contribuir para o sucesso desses governos, o que significa definir uma postura que combine apoio com independência, para fortalecer a esses governos quando atuem na direção da ruptura com o neoliberalismo, de políticas de soberania e justiça social, de democratização política, de afirmação cultural. E para criticá-los quando fortalecerem elementos de continuidade e de reprodução do modelo vigente, na sua forma atual ou em alguma de suas versões renovadas¹⁴³ (2003: 5).

Esta oposición al neoliberalismo es constitutiva de este planteo político del Movimiento Indígena. En el caso boliviano, el MAS “logró encarnar a este sujeto antineoliberal” a través de una “clasificación dicotómica principal” puesta “en primer plano” que abarcaba al “neoliberalismo y sus operadores, los partidos políticos sistémicos o tradicionales” por un lado y a los movimientos sociales por otro. Esto “permitió articular las demandas de distintos grupos sociales afectados por la política económica y por la exclusión política puesta en obra por el neoliberalismo” entre los cuales también estaban “las clases medias empobrecidas y (...) todos los sectores golpeados por el neoliberalismo” (Komadina R. 2008).

No hay que olvidar también que esta lucha implica también un cambio en el sentido común, como lo recuerda Tapia. En este sentido, la capacidad de “producción simbólica” lograda por el Movimiento Indígena y expresada en su discurso fue importante para realizar una contestación clara y profunda a este “sentido común” hegemónico gestado por el neoliberalismo. Este autor describe así a ese sentido común:

(...) un tipo de sentido común que reduce el espesor histórico en la interpretación y experiencia de los hechos, los despolitiza y articula la interpretación de sentido en torno a la biografía individual y familiar, no en todas las dimensiones sino en tanto sujetos económicos o articulados a los mercados de todo tipo. El neoliberalismo reduce los horizontes de sentido y experiencia simbólica (2007b: 103).

3. La desdivinización del poder y la universalidad en el zapatismo.

La mayoría de los movimientos revolucionarios latinoamericanos habían participado de una cierta sacralización del poder entendiéndolo como meta clave de su accionar y como fundamento de su planteo reestructurador de la sociedad. Una de las dificultades de esta sacralización es repetir desde otras posturas ideológicas un esquema de dominación

¹⁴³ “De su éxito o su fracaso depende el futuro del movimiento popular en el continente. En esto consiste el gran desafío de los movimientos sociales en estos países –con repercusión continental, de su capacidad para contribuir al éxito de esos gobiernos, lo que significa definir una postura que combine apoyo con independencia, para fortalecer a esos gobiernos cuando actúen a favor de la ruptura con el neoliberalismo, de políticas de soberanía y justicia social, de la democratización política, de la afirmación cultural. Y para criticarlos cuando fortalecieran elementos de continuidad y de reproducción del modelo vigente, en su forma actual o en alguna de sus versiones renovadas.”

relativamente similar al que viene ejerciendo el pensamiento moderno-liberal-capitalista. Nuestra historia evidenció las peligrosas consecuencias de esta postura si lo que se busca es un verdadero autogobierno popular, lo cual llevó –después de largas, y muchas veces sangrientas luchas- a fracasos, traiciones, decepciones y fuertes retrocesos.

Por eso, la propuesta zapatista es “no repetir la fórmula de que para cambiar al mundo es necesario tomar el poder, y ya en el poder, entonces sí lo vamos a organizar como mejor le conviene al mundo, es decir, como mejor me conviene a mí que estoy en el poder” (EZLN en Ceceña et al. 2002), porque “no se busca cambiar un poder por otro” (Ceceña 2001c: 3). No quieren basar su lucha en la toma del poder, sino en la construcción de un poder distinto, de un “mundo nuevo”: “¿La toma del poder? No, apenas algo más difícil: un nuevo mundo” (Subcomandante Marcos 1994a: 71). Para Ceceña esto significa “establecer una sociedad distinta en la que el acto de gobernar recaiga en la comunidad como un todo” (2001c: 3), un poder “que lo ejerce la mayoría” -porque lo importante es quien ejerce el poder y no su titular- (EZLN en Ceceña et al. 2002), porque este poder distinto es un “poder comunitario (que) se construye, no se impone”. Ceceña lo denomina “el mundo de la dignidad insurrecta” y se lo alcanza viviendo “un proceso permanente de creación del mundo nuevo practicando la democracia como cultura del respeto a la otredad”. Un proceso donde “no hay tiempos fijos porque se camina ‘al paso del más lento’ para ir todos juntos”, que “no se alcanza conquistando una meta (la toma del poder) (...) no contempla metas sino horizontes, no busca realizar el gran acontecimiento: La Revolución” (2001c: 3-4). Es un planteo que busca fundamentalmente “privilegiar la autorganización de la sociedad” (Baschet 2002).

Sin embargo, Ceceña habla también de que esto “supone la eliminación de todo tipo de relaciones de poder” (2001c: 3)¹⁴⁴ planteado en un contexto de “lucha en contra de la dominación” y que implica “no el uso de la fuerza sino el de la democracia”. Pero “la posibilidad de deconstrucción de las amplias y profundas redes de dominación que ha logrado desarrollar el capital sólo podrá concretarse con el encuentro de todas las rebeldías y con el concurso de los dominados de todas partes del mundo. De ahí que su llamado sea: ‘no nos dejen solos’” (Ceceña 2001c: 3).

Holloway califica esto como una “lucha antipolítica” –en cuanto entiende a lo político como “momento constitutivo de la relación del capital”-, lo cual originó controversias en el mismo ámbito de la izquierda (2001a).

¹⁴⁴ Esto aparece como relativamente contradictorio con lo anterior. Quizás ayude aquí la distinción que realiza Holloway entre el poder-hacer (“potencia”) y el poder-sobre (“potestas”) (2001a).

Un tema clave aquí es el de “las certidumbres” que guían este proceso. Porque “no hay punto de llegada porque no hay verdad sino muchas, ni un solo mundo sino muchos, y los horizontes se van trazando sobre la marcha (‘preguntando caminamos’) porque tienen que constituir una construcción colectiva”. Es que “no puede haber ninguna certeza en la creación de una sociedad autodeterminante” ya que “la certeza solo puede estar del lado de la dominación” (Tischler 2001).

No obstante existe una “única definición precisa (que) está expresada en las once demandas zapatistas” y “los mecanismos para alcanzar ‘las tres llaves que abren las tres cadenas’, democracia, libertad y justicia, pueden variar, pero permitirán ir tejiendo la trama de la sociedad del nuevo mundo”. Un nuevo mundo que tiene como esencia “la construcción de una humanidad digna, de la humanidad como sujeto emancipado y libertario, de un poder popular profundamente democrático y participativo, sin vanguardias, en el que la capacidad de decidir y de autodeterminarse tenga como único eje la dignidad del ser humano comunitario” (Ceceña 2001c: 4).

La formulación del tema del poder por parte del zapatismo no posee la precisión propia de lo académico. Esto es posiblemente deliberado, su intención de “replantear el problema del poder”, es buscando “un cambio de premisa”, buscando “producir otra forma de hacer política y otro tipo de político, otros seres humanos que hicieran la política diferente a la de los políticos que padecemos hoy en todo el espectro político” (EZLN en Ceceña et al. 2002).

El planteo sobre este tema “representa la síntesis de un nuevo pensamiento revolucionario” que aparece como respuesta a “la fragmentación y atomización de la modalidad neoliberal de organización de la sociedad” (Ceceña 2001c: 3), pero que también aparece como cuestionamiento a buena parte del pensamiento de izquierda¹⁴⁵.

Pero también puede responder a una dimensión de realismo frente a la realidad mexicana. Sader indica como el zapatismo – por esta estrategia de consolidarse sin tomar el poder – evolucionó hacia una afirmación del poder en lo local, pero perdió ambiciones a nivel nacional (2005: 3). Una de las razones puede ser la realidad demográfica de la población indígena mexicana: “México tiene la población indígena más numerosa de América Latina, alrededor de 10 millones, pero representa solo el 14 % de su población total” (Gómez S. 2007: 4).

¹⁴⁵ Tischler opone el planteo zapatista al leninista en cuanto éste plantea una “concentración en el ejercicio del poder” y una “productividad autónoma de la política” (2001) y Bachet –en la misma línea– advierte una sobrevaloración leninista del poder estatal como “un espejismo insuficientemente crítico de la forma moderna de soberanía, encarnada en el estado-nación” (2002).

González Casanova sostiene que:

La declaración de los zapatistas en la que sostuvieron que no les interesa el poder del Estado no parece tener, como creen muchos, semejanza alguna con las posiciones aparentemente parecidas de los anarquistas. Más bien apunta a la creación de islas y archipiélagos de gobiernos locales autónomos y libremente articulados entre sí para la defensa de los intereses de sus comunidades y para el manejo democrático de sus problemas, incluido el manejo que corresponda a una lógica poscapitalista en relación a la distribución del excedente y a la asignación de la propiedad de medios de producción y bienes de uso común, familiar o privado. Con una aclaración: la tendencia parece ser en éste, como en otros casos, a la combinación de propiedades públicas, sociales, comunales, familiares y privadas más que a la idealización excluyente de una de ellas (2002: 2)¹⁴⁶.

Además, en la propuesta zapatista hay un planteo universalista que está dado “no a pesar de su propia identidad indígena, sino a causa de ésta” (Gómez S. 2007: 30). Para Ceceña “la manera zapatista de concebir la política y la profunda deslegitimación de la llamada política representativa que, en la mayoría de los casos, ha sido suplantadora de la voluntad comunitaria, es lo que ha otorgado al discurso del EZLN un sentido universal” (2001c: 4). Gómez Suárez sostiene que esta “dimensión universal” es “un poder transnacional que el zapatismo ha explotado muy bien” y que “se da en la formación de redes humanas –a través de visitantes extranjeros- y a través de redes informáticas” y que por eso se los llama “movimiento guerrillero informacional” (2007: 11). Con esto contribuyó a la formación de la oposición mundial contra el neoliberalismo (Algranatti et al. 2005b: 12). Si bien puede ser cierto que “cada revolución genuina tiende a ser ecuménica” (Hobsbawm 2003b: 73), en el caso zapatista esta universalización no está pensada como imposición o como la formulación de una propuesta superior, sino como una oferta humilde de una alternativa política dispuesta a entrar en diálogo.

Hay otro problema que aparece en el zapatismo –aunque no sólo en él- y que constituye un clásico de la ciencia política: si las perspectivas democráticas que aparecen posibles y beneficiosas en pequeñas comunidades son posibles de aplicar a grandes extensiones territoriales y poblacionales. La contrariedad que se veía en los clásicos es la posibilidad de sujeción a un déspota, el debilitamiento de la influencia efectiva del ciudadano, etc. Aunque otros, como Jefferson, ven en la idea federal la posibilidad de su ejercicio en grandes extensiones. Marcos reconoce esta limitación de la extensión de la democracia asamblearia, pero ve que es posible una mezcla de formas que aseguren un verdadero control popular sobre

¹⁴⁶ Sader sostiene también que en la lucha contra el neoliberalismo se requiere la construcción teórica y práctica de “un modelo hegemónico alternativo” y remonta esta construcción hasta la Comuna de París que pasa por la construcción desde abajo de otro poder –más que por la toma del mismo- de tipo popular “que desemboque en

los representantes y la supervivencia y reconocimiento de este tipo de democracia en otros niveles¹⁴⁷.

El otro problema que aparece es la falta de proyección de lo que significó el zapatismo hacia la política institucional mexicana. Ante el triunfo de Calderón, Touraine reflexionaba así:

Si me guío por el imaginario más que por la realidad, podría anticipar la hipótesis, sostenida por muchos, de que la llegada al poder del candidato del Partido de la Revolución Democrática (PRD), Manuel López Obrador, habría marcado probablemente una estrechísima asociación de fuerzas sociales y políticas, desconocida en el país hasta el momento (...)

El reducido margen entre el vencedor y el vencido en la reciente elección presidencial muestra hasta qué punto México se ha acercado a un modelo de gestión democrática de los cambios sociales. Es necesario incluso ir más allá de esta aparente simetría, pues el gobierno de López Obrador tendría ciertamente como tarea principal reintroducir en el sistema político a una parte importante de la población que hoy se encuentra excluida. Desde este punto de vista, es preciso reconocer el fracaso de Marcos y los zapatistas. Si bien es comprensible que no haya querido unirse al PRD o a la campaña de López Obrador, la hostilidad hacia ese candidato parece tan irrisoria como errada. La campaña de Marcos no le quitó muchos votos a López Obrador, no potenció la defensa de las comunidades indígenas, ni reforzó la necesidad de un proyecto democrático mexicano – elementos que engrandecieron al movimiento zapatista hasta la marcha sobre México-, lo que finalmente dejó a los zapatistas en una situación de extrema debilidad. La importancia simbólica del zapatismo justifica la trascendencia del fracaso de esta postura. La gran novedad de la acción zapatista hizo nacer la esperanza de una profunda renovación de la vida política en el continente. Pero ha sucedido lo contrario. No solo el candidato del PAN venció a López Obrador, sino que la propia esperanza nacida del alzamiento zapatista ha desaparecido, y no se ve cómo podría renacer en un futuro próximo (2006: 28-30).

4. La experiencia de toma del poder en Ecuador.

La experiencia traumática del Movimiento Indígena en su participación apoyando la candidatura de Gutiérrez en Ecuador e integrando su gobierno, constituye un elemento importante para el análisis de las posibilidades reales que tiene una dinámica de alianzas.

un estado controlado directamente por la ciudadanía organizada” y que determine “nuevas formas de convivencia social, de producción material y cultural” (2001).

¹⁴⁷ “Yo creo que esta forma de democracia sólo es posible en la vida comunitaria. Funciona en una comunidad indígena porque su organización social hace posible que tenga éxito esta forma de democracia política, pero no creo que sea transferible ni generalizable a otros escenarios, por ejemplo, los urbanos, ni a niveles más grandes, estatales o nacionales. Lo que sí, el control del colectivo sobre la autoridad debe ser un referente. ... Nosotros decimos, la democracia representativa funciona en determinados niveles o puede funcionar, si existe efectivamente. Pero la democracia comunitaria o la democracia directa o la democracia social, funcionan en otros.” (Subcomandante Marcos en Le Bot 1997: 281-283). Baschet sostiene que “el ‘mandar obedeciendo’ parece mantener la representación pero controlándola” (2002).

Frente al “agotamiento del sistema político”, Gutiérrez era visto como una esperanza para el movimiento indígena y los movimientos sociales¹⁴⁸. Pero, luego “el nuevo presidente se ‘independiza’ del movimiento social y busca destruirlo (...) apoyado en los planes de cooperación y desarrollo diseñados por el Banco Mundial, el nuevo gobierno buscó dividir, aislar y cooptar a sectores decisivos del movimiento indio, en particular en la Amazonia, cuya organización consiguió fracturar”. La CONAIE “pese a haber ganado las elecciones, ocupado varios ministerios y organismos estatales y contar con una importante bancada parlamentaria” termina comprendiendo que “nunca habíamos sido más débiles que cuando ocupamos el gobierno”, así –en palabras de Dávalos– “el movimiento indígena se estrelló contra el muro liberal” (Zibecchi 2006: 1).

Blanca Chancoso me describía este proceso en el marco del racismo todavía imperante en Ecuador:

Yo voy a hacer otro paréntesis. En lo último por ejemplo, en la parte de cuando queda escrito como más visible nuestra lucha en el proceso electoral con Lucio por ejemplo. Y es que la gente estaba con sed de liberación, la gente estaba con fe, esperanza de cambiar este país. Pero también los indígenas estábamos confiados de que habíamos logrado esa simpatía del pueblo, y esa confianza. Entonces, sin embargo, no nos atrevimos a poner nuestro propio elemento, sino que dimos a otra persona que no era nuestra y solamente ocupamos otros espacios menores y falló, falló. Para la gente no quedó el nombre del que falló, sino que fue ese pueblo. Entonces nos damos cuenta para la gente no quedó el nombre del que falló. Una primera vez, un primer error, que no es que los traicionamos: no nos han perdonado, nos han pasado facturas. Y yo digo que es racismo, porque hay otros que durante cientos años han traicionado y los vuelven a traicionar con diferentes nombres de partidos políticos y siguen confiando en ellos, a ellos no les pasan facturas, con ellos vienen disfrazados de lo que sean y siguen. A nosotros una sola vez y ya, nos pasan la factura. Es más le unen: ‘como era indio no sabe entonces’, ‘es que además de indios es que no saben’. Nos dan como siendo incapaces. Entonces ‘nunca más’. Pero los otros pueden seguirse disfrazando de lo que sea y siguen (Entrevista).

Larrea Maldonado sostiene que “el movimiento indígena fue erosionado, fragmentado y dividido como nunca antes en su historia” (2005: 2). Esto deja ver cómo a veces “el movimiento social ‘triumfa y a la vez pierde’, o sea, ‘obtiene triunfos que enmascaran derrotas’” (Zibecchi 2006: 1). Pero el Movimiento Indígena logró una importante recuperación desde su vuelta a lo comunitario¹⁴⁹. Uno de los elementos fundamentales de esta

¹⁴⁸ “... una persona nueva que no pertenecía a los partidos políticos tradicionales, que lideró una rebelión contra el gobierno que impulsó la dolarización y concedió a los Estados Unidos la base de Manta y que, en alianza con el movimiento indígena y los movimientos sociales, ofrecía un programa de gobierno de corte ‘progresista’”. (Larrea M. 2005: 2).

¹⁴⁹ Zibecchi relata como “La pregunta de cómo cayó la CONAIE en una situación de extrema debilidad que casi la lleva a la desaparición la siguen formulando sus dirigentes y buena parte de los movimientos del continente.

vuelta es la conciencia de que se equivocó un elemento clave del camino fecundo del Movimiento Indígena: “La estrategia de acción política de la CONAIE, por definición, fue la acumulación de fuerzas y construcción del poder desde abajo, pero esta resulta modificada, sin ningún debate político ni consenso, por la toma del poder” (Simbaña, F. 2005: 209).

Blanca Chancoso habla de este tiempo como “un tiempo de convalecencia”: “porque nos cogió un tiempo de convalecencia, entonces necesitábamos fortalecernos, después del ciclón con Gutierrez necesitamos un espacio nosotros para convalecencia, para curarnos definitivamente (...) pero a nosotros nos ha costado mucho y nos sigue costando” (Entrevista).

La coyuntura actual, frente al gobierno de Correa, presenta una situación conflictiva. Muchos de las ideas y planteos del Movimiento Indígena, y también mucha gente que históricamente los apoyó, incluso muchos dirigentes indígenas, han quedado en manos de Correa quien públicamente se ha enfrentado al Movimiento Indígena. Frente a esto, Byron Cuaces, militante de izquierda que acompañó la marcha contra la minería, me decía: “¿cómo es posible que un gobierno que dice ser socialista del XXI -en realidad no es otra cosa que la socialdemocracia de derecha europea- sea el gobierno que más haya vilipendiado a los indios, busque dividir comprando dirigentes?” (Entrevista).

No obstante, he podido ver que en la mayoría de la población ecuatoriana hay una conciencia de los derechos indígenas y de lo positivo de su organización. Luis Pitantuña Ortega me decía, comentando la marcha contra la minería: “El Movimiento Indígena está avanzando y ellos tienen mucha razón. Ellos deben cuidar de lo que es de ellos pues, porque ellos son los dueños de las tierras, entonces si ellos no quieren que explotemos las minas no debemos explotar, pues.” (Entrevista). También se refería al aporte indígena a la democracia Jorge Stalin Vallejos:

Yo creo que la CONAIE, a partir del año noventa, puso un punto histórico en este país en donde veamos a la gente hacia abajo: el Ecuador subterráneo, el Ecuador rural. Donde haya esa compaginación, esa coyuntura de vivir el momento. Donde se pudo unir la democracia formal y la democracia indígena. Encontremos el punto, el punto que es valedero para encontrar la verdadera democracia que reivindique toda la cuestión de la pobreza que vayan a donde tienen que ir todos los recursos. (Entrevista).

‘Habíamos pensado que ganar las elecciones es clave para cambiar la sociedad, y eso es liberalismo’, dijo Dávalos en La Paz. Fue más lejos: ‘Es el liberalismo el que nos está dando los marcos epistemológicos y eso nos llevó a poner nuestras prácticas emancipatorias en clave liberal’, entre otras cosas, porque ‘el discurso liberal sirve para desmovilizar y deslegitimar’. A lo largo de 2005 la dirección de la CONAIE retorna a las bases comunitarias, que habían mantenido su solidez, pese a la ofensiva estatal. Se realizaron más de 200 talleres de discusión sobre el TLC, Macas asistió a más de 150 y la CONAIE desapareció del panorama político ecuatoriano porque toda la dirección había retornado a las bases. Esa desaparición mediática le permitió reconstruirse por abajo.” (2005a: 2).

Es importante tener en cuenta que Gómez Suárez destaca varios elementos que hacen a la potencialidad de la CONAIE y a su capacidad de alianza¹⁵⁰ y como Maíz sostiene que – incluso tras esta experiencia- “a comienzos del siglo XXI, las organizaciones indígenas constituyen sin duda el movimiento social más sólido de Ecuador y una de sus fuerzas políticas más relevantes” (2005: 17).

5. La experiencia boliviana.

Bolivia fue uno de los lugares donde el neoliberalismo llevó a cabo sus experiencias “piloto”, así lo recuerda Sader como “un laboratorio privilegiado”¹⁵¹. Esto tuvo su contracara política con la integración de cuadros indígenas en el aparato estatal, legitimando de alguna forma este esquema liberal (Zibecchi 2006: 2).

En contradicción al planteo zapatista “la consigna de ‘cambiar el mundo sin tomar el poder’ jamás tuvo eco en Bolivia” y mediante la “tesis del instrumento político” se buscó “centralizar la representación política popular frente a la derecha y ocupar el poder del Estado” (Do Alto-Stefanoni 2006: 3). Y lo logrado en el terreno social se proyectó a lo político-estatal: “... el MAS-IPSP plantea sin fisuras la necesidad de transformar el poder conquistado por las organizaciones sociales en poder estatal” (Stefanoni 2006: 35).

En la consecución de este objetivo, fue muy importante la capacidad que demostró el MAS de asumir abarcativamente las fecundas identidades de raigambre revolucionaria que poblaron y pueblan el panorama político boliviano sin haber podido nunca afirmarse en el poder:

Lo interesante es que la reconstrucción de la identidad indianista de la que participa el MAS coincide con un develamiento general que también se da en la sociedad boliviana en estos últimos veinte años. Y este proceso lo promueve el MAS aprovechando notablemente las luchas que le antecedieron: el katarismo de las décadas del setenta y el ochenta, el indianismo radical de Felipe Quispe en la década del noventa, e incluso el katarismo moderado de Víctor Hugo Cárdenas. La identidad indianista que Evo Morales y los sindicatos cocaleros logran reconstruir es flexible. Heredan la producción

¹⁵⁰ Destaca que lo étnico es uno de los elementos ideológicos más fuertes en el país, unido a la mayor capacidad de cohesión social, a una madurez política e ideológica, al hecho de tener una estructura en red sin liderazgos exclusivos, junto a la apertura a otros sectores sociales (Gómez S. 2007: 40-42).

¹⁵¹ Sader sostiene que en Bolivia y Chile nacieron estas experiencias neoliberales y que dejaron como saldo una farra especulativa y la inestabilidad económico-social más grave a nivel mundial (2003: 1). García Linera sitúa el carácter anticipatorio de la experiencia neoliberal boliviana en el marco de una tendencia general que se dio a lo largo de su historia lo cual entiendo como respondiendo posiblemente al hecho de ser “un pequeño país marcado por la gelatinosidad de sus estructuras institucionales y por la marginalidad en el contexto internacional”. (2001a).

discursiva de los sindicatos indígenas y de los ayllus del altiplano, y la matizan con el indianismo más negociador de las comunidades indígenas de tierras bajas (García L. 2006b: 27).

Tapia resume así lo que pasa en Bolivia:

En el caso boliviano, no es una clase fundamental del modo de producción capitalista la que se constituye como el núcleo articulador del bloque sino los campesinos, pero a través de la organización de algunas formas modernas de hacer política, como son los sindicatos y los partidos; sindicatos que generan partidos, pero que tienen a la vez un fondo social e histórico que son las estructuras comunitarias. Las organizaciones campesinas y de pueblos comunitarios han aprendido a participar en los procesos electorales en el seno de instituciones liberales sin tener una cultura política liberal, y han ganado elecciones municipales y nacionales. Ahora se enfrentan al reto de transformar una estructura estatal monocultural en una estructura de gobierno multicultural que corresponda a la composición del bloque social e histórico en construcción.

Las comunidades agrarias mantienen estructuras de autogobierno y prácticas de producción y relación con la naturaleza, que han persistido por debajo de las estructuras estatales y capitalistas de dominación, que junto a la memoria nacional-popular en la nacionalización y el cogobierno hoy se articulan en un proceso de recomposición de un sentido común popular y comunitario, que parcialmente está sustituyendo el discurso neoliberal y produciendo una autovaloración o creencia en sí mismos que ya ha provocado un cambio en los sujetos del gobierno y va camino de una reforma de la estructura del Estado boliviano. El principal cambio en el sentido común en el país es la idea y realidad de que los campesinos y comunarios no sólo pueden y deben autogobernarse sino que son capaces de gobernar el país en su conjunto (2007b: 113).

Sin embargo, Borón afirma el carácter revolucionario del programa del MAS: "... ¿es el programa del MAS el 'máximo social y revolucionario' que, bajo determinadas condiciones de conciencia y organización, puede hoy plantearse el pueblo boliviano? Me parece que sí" (2005b: 2).

Por supuesto, que, pese a la enorme esperanza depositada en el gobierno de Morales, no todas son flores para él. Prada Alcoreza sostiene que la experiencia de gestión de la Coordinadora del Agua, tras la salida de la transnacional "Aguas del Tunari", "quedó a mitad de camino" ya que "no logró convertirse en una empresa autogestionaria" solamente "terminó administrando modestamente la antigua dependencia estatal, Servicio Municipal de Agua Potable (SEMAPA), institución restringida en proyectos y recursos para atender las necesidades del campo y de la ciudad en cuanto al líquido elemento". En cambio "el añorado proyecto de Misicuni, que atendería en tres etapas la demanda del agua del departamento de Cochabamba, no acaba de materializar ni siquiera su primera etapa" y concluye que "en cierto sentido se puede notar una latente frustración al respecto" ya que "el gran esfuerzo llevado a cabo en la Guerra del Agua no cristalizó todavía en una autodeterminación y en una

autogestión social” (2004: 36). Además se ha yuxtapuesto al planteo autonómico indígena el que hacen –en un sentido totalmente distinto ideológicamente- los departamentos más ricos del país¹⁵².

Pero hay elementos claves que podríamos denominar “luminosos” en el gobierno de Evo en Bolivia.

Frente a su triunfo electoral, Borón identificaba los elementos claves que de poder efectivizarse lograrían un avance sustancial hacia la configuración de otro tipo de Estado y hacia una base posible con miras a una superación de la rigidez del capitalismo neoliberal, éstos eran:

El programa del MAS propone una serie de reformas que, si se llevan a cabo, podrían acrecentar decisivamente la gravitación popular en la política boliviana: nacionalización e industrialización de los hidrocarburos; utilización de esos recursos para financiar una agresiva política social; convocatoria a una asamblea constituyente genuinamente representativa de la diversidad cultural y étnica de Bolivia y que ponga fin a la ancestral discriminación ‘legal’ en contra de las poblaciones indígenas; defensa y legalización de la coca como cultivo histórico de los pueblos originarios, rechazando de plano las políticas de erradicación auspiciadas por la Casa Blanca; activa promoción de las políticas de salud, educación y los servicios sociales; por último, una política exterior latinoamericanista, decididamente anti-imperialista, y en sintonía con los gobiernos de Cuba y Venezuela (2005b: 6).

La importancia simbólica de la evaluación que pueda hacerse del gobierno de Evo Morales y su importancia para el panorama político latinoamericano es resaltada por Touraine:

El lugar donde se decide la vida política del continente y su capacidad de inventar un modelo político y social capaz de operar sobre una situación extraordinariamente difícil es, sin ninguna duda, Bolivia. (...) Estoy entre quienes piensan que el futuro político del continente depende hoy ante todo de las oportunidades de Bolivia de construir y hacer realidad un modelo de transformación social (...) es en verdad en la solución más radical que representa la Bolivia de Morales donde se debe ver la posibilidad de establecer un vínculo entre la lucha contra la desigualdad y la lucha por la democracia (2006: 53-54).

Llamativamente, tras cuatro años de gobierno puede decirse que –luego de muchas luchas y dificultades- este programa se viene cumpliendo en una gran medida, lo cual toma

¹⁵² Vacaflares y Lizárraga lo analizan como “un movimiento propiciado por la clase dominante de los departamentos que la forman, como una estrategia para posicionar el conflicto social en el plano de la confrontación de regiones y evitar así la construcción del escenario del conflicto en el plano de la lucha entre clases sociales (...) con esto (...) aspiran a evitar el cuestionamiento de las relaciones de poder que generan las condiciones de atraso y pobreza de Bolivia, pero de las cuales ellos se benefician para acceder a un nivel de vida al cual no puede acceder la gran mayoría de los bolivianos”. Sostienen que trataron de instalar una oposición entre “sectores conflictivos” del occidente y “sectores progresistas” de la propia Media Luna. Su representatividad vehiculizada a través de los Comités Cívicos representa a los grupos tradicionalmente dominantes de esas regiones (2005: 3-6).

dimensiones de proeza en una Bolivia cuya debilidad económica e institucional y cuya desintegración social la marcaron históricamente y subsisten como pesadas amenazas.

Conclusión.

Recapitulo, muy brevemente, aquí algunos de los elementos fundamentales que puedo presentar a manera de conclusiones, aunque en los distintos capítulos he expuesto algunas síntesis conclusivas de los temas puntuales.

Entiendo, primero, que el abordaje de la problemática política indígena y de su relación cuestionante y, a la vez, enriquecedora con la actual democracia latinoamericana, debe hacerse desde un replanteo profundo en lo epistemológico y, consiguientemente, en lo metodológico. Este replanteo aparece necesario como una adecuación a la problemática abordada que permita su correcta y situada lectura, pero más allá de eso es una búsqueda de una epistemología y metodología más adecuadas para nuestras realidades latinoamericanas, más en sintonía con el conocimiento indígena que tiene inmensos elementos que aportar en este sentido. El planteo aquí pasa por descolonizar la epistemología y la metodología en coherencia con el desafío de descolonización de la ciencia y también de la vida política de nuestros pueblos. Hoy por hoy esto no es un proceso totalmente transparente. Por eso lo entiendo como una búsqueda, pero una búsqueda en la que podemos tener algunos puntos de arranque genuino. Entiendo que uno de estos puntos de arranque es la sabiduría indígena desde la resignificación que los mismos movimientos indígenas están haciendo. Otro de los puntos es el diálogo de saberes capaz de abarcar las otras realidades culturales presentes en el continente pero dentro de un planteo de interculturalidad, o sea eliminando el componente de subordinación opresiva al que algunos planteos parciales nos tienen acostumbrado. Este diálogo implica, como todo diálogo, respeto y apertura. Estas dos actitudes también tienen que aparecer en el campo de las Ciencias Sociales, en lo epistemológico y en lo metodológico. Implica renunciar a la sacralización del eurocentrismo y yanquicestrismo sumamente presente en estos aspectos de la ciencia y especialmente en la Ciencia Política, la cual ocupa un lugar importantísimo en este diálogo. Implica asumir la “ventaja epistemológica” que tiene la sabiduría indígena para el análisis de la realidad latinoamericana y para la elaboración teórica que pueda corresponder a ella. El avance que se va logrando en la vida académica y en la práctica política indígena es un factor muy importante en el enriquecimiento de este diálogo.

Un segundo elemento de estas conclusiones es que tanto el notablemente unificado discurso indígena, como su práctica política que tiene elementos muy valiosos y que tiene aspectos en los que necesita seguir creciendo y afirmándose, tienen una base riquísima a la cual necesitan mantenerse unido y encontrar vías constantes de comunicación con ella, para inspirar sus

caminos y para evaluarlos constantemente y corregirlos cuando haga falta. Afirmar una relativa institucionalización de esta comunicación puede resultar paradigmático para la política latinoamericana. A la vez tiene que ir madurando el diálogo fronterizo entre el sistema político vigente y el planteo indígena unido a todos los planteos populares. En el enriquecimiento de este diálogo las Ciencias Sociales tienen un papel importante, siempre que renuncien a su enfermedad extranjerizante y al servilismo de los grandes capitales.

En este diálogo la izquierda tiene mucho que aportar, pero solamente si crece en una autocrítica humilde para ser más latinoamericana, menos atada a esquemas exóticos y más auténticamente fiel a los planteos populares. En un diálogo asimétrico con el Movimiento Indígena tendrá que aprender a sacar lo mejor de su riqueza de manera que sea útil a todo el pueblo pobre de América Latina y de que sus planteos y prácticas logren una coherencia revolucionaria verdaderamente popular –la cual muchas veces le faltó, a pesar de poseer una gran dosis de buenas intenciones-. Así, resignificando su riquísimo bagaje teórico y práctico podrá realizar un aporte genuino al Movimiento Indígena y, entiendo, podrá revitalizarse. Además –como lo dicen Ceceña et al.- el “pensamiento revolucionario” tiene “el privilegio de vivir el nacimiento de nuevas categorías de análisis y la resignificación de algunas que en el pasado se revelaron insuficientes” (2002).

De entre todos los planteos indígenas, el de la Plurinacionalidad ocupa un lugar eminente y tiene características fundacionales para repensar y rehacer nuestros Estados. Contiene la posibilidad de que vayamos encaminándonos a un verdadero constitucionalismo latinoamericano que ha comenzado a aparecer en algunas reformas pero que tiene un largo camino por recorrer en la teoría y en la práctica.

Entiendo, con García Linera, que esta “reconstitución de un tejido social” que viene realizando el Movimiento Indígena y su proyección política cada vez más nítida, aportan realmente “destellos de lucidez civil” (2001a) que la democracia liberal imperante no ha encontrado o no ha buscado. Una evolución positiva, en una reconversión de ésta hacia una coherencia democrática como autogobierno del pueblo, no aparece como de realización fácil. Más todavía, si le sumamos una exigencia de originalidad latinoamericana, pensando la política desde las raíces éticas de sus mayorías, que son o tienen origen indígena. El Movimiento Indígena tiene clara esta exigencia: “Nunca más un Ecuador sin nosotros. Para todo el pueblo en general hacemos entrega de esta bandera Wipala para que comprendamos que nunca más permitiremos que se haga un Ecuador sin nosotros. Necesitamos una

democracia hecha a nuestra imagen y semejanza.”¹⁵³. Pero la particular situación política que vive América Latina con su parcial –pero importante- giro hacia gobiernos “populistas de izquierda” es una oportunidad casi única de un avance real en este sentido. Sostiene Katz que “la región es el principal foco de resistencia internacional al imperialismo y al neoliberalismo” (2006b: 2). Del coraje, la independencia mental y la capacidad de articulación de estos gobiernos depende mucho. Pero, lo fundamental está en que los Movimientos Sociales, con el protagonismo emblemático del Movimiento Indígena, sigan empujando desde abajo esta reconversión. Con una articulación muchas veces complicada, problemática y difícil, pero profundamente viva, su proyección política empuja, propone, lucha y ha adquirido la capacidad –limitada todavía- de influir fuertemente en que los gobiernos no puedan seguir sometidos vergonzosamente al neoliberalismo como en otras partes del mundo sí lo hacen. En este espacio de libertad, las reivindicaciones y las propuestas indígenas encuentran un lugar importantísimo y radicalmente novedoso.

A su vez las Ciencias Sociales latinoamericanas y especialmente las Ciencias Políticas encuentran un lugar de maduración autóctono que está deviniendo en una importante fecundidad teórica con proyección hacia otros lugares y lo indígena la enfrenta a una reconsideración de sus fundamentos epistemológicos más profundos desde una racionalidad distinta a la moderna la cual viene unida a los anteriores proyectos políticos.

Frente a esta monumental problemática el desarrollo del trabajo aparece como limitado, pero intenta ser un aporte para seguir la búsqueda teórica que acompañe esta búsqueda política tan importante y tan significativa del Movimiento Indígena.

¹⁵³ Palabras de un dirigente indígena en la marcha hacia Quito en 1990, en Porras V. 2005: 295.

Bibliografía

1. **Abal Medina, Juan (h) (2002).** *Elementos teóricos para el análisis contemporáneo de los partidos políticos: un reordenamiento del campo semántico.* En Cavarozzi, Marcelo – Abal Medina, Juan (h) (comp.). *El asedio a la política. Los partidos latinoamericanos en la era neoliberal.* Ed. Homo Sapiens. Rosario. P. 33-54.
2. **Aboy Carlés, Gerardo (2005).** *Populismo y democracia en la Argentina contemporánea. Entre el hegemonismo y la refundación.* En *Estudios Sociales.* N° 28. Año XIV. Santa Fe (Argentina), 1° semestre 2005. p. 125-149.
3. ----- (2001). *Repensando el populismo.* Ponencia preparada para el XXIII Congreso Internacional Latin American Studies Association. Washington, setiembre 2001.
4. **Aceves Lozano, Jorge (1999).** *Un enfoque metodológico de las historias de vida.* En *Proposiciones.* N° 29. México, Marzo.
5. **Acosta, Alberto (2008).** *El Buen Vivir, una oportunidad por construir.* En *Ecuador Debate.* N° 75. FLACSO Ecuador. Quito, diciembre. p. 33-48.
6. **Acosta, María Luisa (1999).** *El Estado y la tierra indígena en las regiones autónomas: el caso de la comunidad mayagna de Awas Tingni, Nicaragua.* En Assies, Willem – Hoekema, André – Van der Haar, Gemma. *El reto de la diversidad.* El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán. P. 443-468.
7. **Acosta, Yamandú (2007).** *Globalización e identidad latinoamericana.* Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
8. **Adorno, Rolena (1991).** *Guamán Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial.* Siglo Veintiuno. 1991.
9. **Agostinho, Pedro (1995).** *El “Programa de pesquisas sobre os povos indígenas do nordeste Brasileiro – PINEB”.* En Grünberg, G. (ed.), o. c., p. 197-226.
10. **Aguilar Sánchez, Martín (2009).** *Reflexiones sobre la teoría de los Movimientos Sociales en América Latina.* Congreso de LASA. Río de Janeiro, junio de 2009.
11. **Alanís Huerta, Antonio (2000).** *Una versión comparativa entre los paradigmas cualitativo y cuantitativo.* En *Contexto educativo. Revista digital de Educación y Nuevas Tecnologías.* Año III. N° 20. 2000.

12. **Albán Gómez, Ernesto (1993).** *La propuesta indígena y sus derivaciones legales.* En Albán Gómez, E. et al.. *Los indios y el Estado-País. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate.* Ed. Abya Yala. Quito, 1993. p. 191-214.
13. **Alberdi, Juan B. (S/F).** *Bases. Puntos de partida para la Organización Nacional.* Ed. Claridad. Buenos Aires, s/f.
14. **Albert, Michael (2006).** *Una estrategia anticapitalista.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura.* Febrero 2006.
15. **Albó, Xavier (2008).** *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú.* CIPCA. La Paz.
16. ----- (2002). *Pueblos indios en la política.* CIPCA. La Paz.
17. **Albó, Xavier – Anaya, Amalia (2003).** *La audacia de la educación intercultural y bilingüe en Bolivia.* La Paz. UNICEF-CIPCA.
18. **Albó, Xavier – Barrios Suvelza, Franz (2006).** *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías.* En PNUD. *Documento de Trabajo. Informe nacional sobre desarrollo humano en Bolivia.* IDH Bolivia. La Paz, setiembre.
19. **Alcón Pacasi, Gregorio (2008).** *Formación Docente en contexto de Reforma Educativa Intercultural.* FLACSO Ecuador. La Paz.
20. **Alenda, Stephanie (2004).** *Bolivia: la erosión del pacto democrático.* En *Revista Fuerzas Armadas y Sociedad.* Año 18. N° 1-2. p. 3-22.
21. **Algranatti, Clara – Seoane, José (2005).** *La geografía política del conflicto social en América Latina.* En *Revista OSAL.* N° 16. CLACSO. Buenos Aires. Junio.
22. **Algranatti, Clara – Seoane, José – Taddei, Emilio (2005a).** *Clase 7. El nuevo internacionalismo: del Foro Social Mundial a las campañas contra el libre comercio y la guerra en América Latina.* Material del Curso *Neoliberalismo y Movimientos Sociales: la configuración de la protesta social.* CLACSO. Buenos Aires.
23. **Algranatti, Clara - Seoane, José – Taddei, Emilio (2005b).** *Las nuevas configuraciones de los movimientos populares en América Latina.* Material del Curso *Neoliberalismo y Movimientos Sociales: la configuración de la protesta social.* CLACSO. Buenos Aires.
24. **Almeida, Ileana (1997).** *El Movimiento Indígena en la ideología de los sectores dominantes hispanoamericanos.* En Almeida, I. et al.. *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990.* ILDIS-Abya Yala. Quito. p. 293-318.

25. **Almeida, Ileana – Arrobo Rodas, Nidia – Ojeda Segovia, Lautaro (2005).** *Autonomía indígena. Frente al Estado Nación y a la globalización neoliberal.* Ed. Abya Yala. Quito.
26. **Almeida, María Cecilia Pedreira de (2009).** *Naturaleza y Convención. El nacimiento de la obligación política en el debate Locke-Filmer.* En Rinesi, E. (ed.). *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke.* Ed. Gorla. Buenos Aires. P. 127-172.
27. **Almeida, Rubén Thomaz de (1995).** *Migraciones y desplazamientos de los Guaraní Mbya en el Paraguay contemporáneo: un ensayo.* En Grünberg, G. (ed.), *Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina.* Ed. Abya-Yala, Cayambe. P. 373-390.
28. **Almeida Vinueza, José (1995).** *Introducción.* En Almeida Vinueza, J. (coord.). *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo.* Ed. Abya Yala. Quito. p. 5-22.
29. ----- (1997). *Quinto centenario y resistencia indígena.* En Almeida, I. et al., o. c., p. 263-292.
30. **Almeyra, Guillermo (2006).** *Evo, los analistas y algunas sugerencias.* En *La Jornada.* México, 10-01-2006.
31. **Almond, Gabriel (1999).** *Una disciplina segmentada. Escuelas y corrientes en las ciencias políticas.* Fondo de Cultura Económica. México.
32. **Alonso, Jorge – Rodríguez Lapuente, Manuel (2004).** *La cultura política y el poder en México.* En Zemelman, H. (coord.), o. c., p. 342-377.
33. **Ames, Barry – Pérez Liñán, Aníbal – Seligson, Mitchell (2004).** *Elites, instituciones y el público: Una nueva mirada a la democracia boliviana.* Reporte preparado para USAID. Universidad Católica Boliviana. La Paz.
34. **Amin, Samir (2001).** *Imperialismo y globalización.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura.* Junio.
35. ----- (2004). *La ideología estadounidense.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura.* Abril.
36. **Amodio, Emanuele (1996).** *Los indios metropolitanos: identidad étnica, estrategias políticas y globalización entre los pueblos indígenas de América Latina.* En Mato, D., o. c., P. 51-66. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/pub/AMI/03-Amodio.pdf>
37. **Anaya Muñoz, Alejandro (2001).** *El derecho de los pueblos indígenas a la autonomía política: fundamentos teóricos.* En *Revista Chiapas* N° 11. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.

38. **Ancan Jara, José (2007).** *Venancio Coñuepan: ñizol longko, líder regional, hombre de Estado. Resplandor y eclipse de la Corporación Araucana en medio siglo de organización indígena en el sur de Chile (1938-1968).* En Zapata Silva, C. (comp.), o. c., p. 201-230.
39. **Andion Arruti, José Mauricio (1999).** *De “indios mezclados” a “remanentes indígenas”: estrategias del etnocidio y de la etnogénesis en el Nordeste brasileño.* En Assies, W. et al., o. c., p. 183-222.
40. **Andolina, Robert (2001).** *El Movimiento Indígena en los Espacios Ambiguos del Poder. Lecciones de la Asamblea Constituyente y el 21 de enero.* En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 200-208.
41. **Andrade, Xavier (2001).** *Adiós cultura y hasta la vista cultura política. Sobre el tratamiento sociológico del regionalismo y populismo en Ecuador.* En Nueva Sociedad. *Democracia y Política en América Latina*, Fundación Friedrich Ebert. N° 175. Setiembre- Octubre. P. 121-133.
42. **Andrade Castillo, Juan Carlos (2008).** *Los indígenas en los procesos socio-políticos actuales. Cultura, identidad, memoria y autonomía.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Diciembre.
43. **Andrade Ubidia, Santiago (2002).** *Aportes al debate sobre justicia indígena: observaciones y sugerencias al anteproyecto de “Ley de Administración de Justicia Indígena en el Ecuador”.* En Salgado, J. (comp.), o. c., p. 137-156.
44. **Andrango, Alberto (1993).** *“La democracia no existe en el Ecuador”.* En Albán Gómez, E. et al., o. c., p. 153-170.
45. **Aneas, María Assumpta – Sandín, María Paz (2009).** *Investigación sobre comunicación intercultural: algunas reflexiones sobre cultura y metodología cualitativa.* En *Forum: Qualitative Social Research*. Vol. 10. N° 1, Art. 51. Enero.
46. **Ansaldi, Waldo (1992).** *Cristóbal Colón, un falso palomo: Entre los equívocos y la grandeza.* En CEFISa. Centro de Estudios Filosóficos de Salta. Año II. N° 1. Salta.
47. ----- (2003). *Democracias de pobres, democracias pobres, pobres democracias.* En *Temas y Debates*. Año 7. N° 6 y 7. Rosario, noviembre. p. 27-43.
48. ----- (1998a). *Disculpe el señor, se nos llenó de pobres el receptor.* En *Estudios Sociales*. N° 14. Santa Fe, primer semestre. p. 43-71.
49. ----- (1991a). *Frívola y casquivana, mano de hierro en guante de seda. Una propuesta para conceptualizar el término oligarquía en América Latina.* Buenos Aires, julio. Publicación electrónica en: <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/udishal>.

50. ----- (1995). *Gobernabilidad democrática y desigualdad social*. En *Estudios Sociales. Revista Universitaria Semestral*. Año 5. N° 9. Santa Fe, segundo semestre. p. 9-35.
51. ----- (1991b). *La búsqueda de América Latina. Entre el ansia de encontrarla y el temor de no reconocerla. Teorías e instituciones en la construcción de las ciencias sociales latinoamericanas*. En *Cuadernos*. Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Buenos Aires, abril.
52. ----- (1986). *La ética de la democracia. Una reflexión sobre los derechos humanos desde las Ciencias Sociales*. En Ansaldi, W. (comp.). *La ética de la democracia. Los derechos humanos como límite frente a la arbitrariedad*. En CLACSO. Buenos Aires. p. 22-92.
53. ----- (2001a). *La democracia en América Latina, más cerca de la precariedad que de la fortaleza*. En *Sociedad*. N° 19. Facultad de Ciencias Sociales UBA. Buenos Aires, diciembre. p. 23-54.
54. ----- (2000). *La temporalidad mixta de América Latina, una expresión de multiculturalismo*. En Silveira Gorski, Héctor (ed.). *Identidades comunitarias y democracia*. Ed. Trotta. Madrid. p. 167-183.
55. ----- (2001b). *La seducción de la cultura mucho más que un mercado*. En *Encrucijadas UBA*. Año 1. N° 4. Buenos Aires, febrero. p. 64-77.
56. ----- (1998b). *No por mucho pregonar se democratiza más temprano. La aplicación singular de los principios universales de la ciudadanía en la América Latina independiente*. Conferencia pronunciada en el *III Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores de História Latino-Americana e Caribenha (ANPHLAC)*. Universidade de Sao Paulo. Cidade Universitaria, Sao Paulo, 22-24 de julio de 1998. Publicación electrónica en: <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/udishal>.
57. ----- (1998c). *Reivindicación del arte de navegar contra el viento. Alegato en favor de una ciudadanía incluyente y universal*. En *Escenarios Alternativos*. Año 2. N° 4. Buenos Aires, p. 105-122.
58. ----- (2002). *Una cabeza sin memoria es como una fortaleza sin guarnición. La memoria y el olvido como cuestión política*. En *Ágora. Revista de Ciencias Sociales*. Nueva Época. N° 7. Valencia, diciembre. p. 65-87.
59. **Ansaldi, Waldo – Funes, Patricia (1994)**. *Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política*

- latinoamericana*. En *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Nueva Época*. Vol. 1. N° 2. México, setiembre-diciembre. p. 193-229.
60. ----- (1998). *Viviendo una hora latinoamericana. Acerca de rupturas y continuidades en el pensamiento de los años veinte y setenta*. En *Cuadernos del CISH*. N° 5. Centro de Investigaciones Socio Históricas. Universidad Nacional de La Plata. La Plata, segundo semestre. p. 13-75.
61. **Annino, Antonio (1994)**. *Ampliar la Nación*. En Annino, A. – Castro Leiva, L – Guerra, F. *De los imperios a las naciones*. Ibercaja. Zaragoza.
62. **Antezana, Luis (1991)**. *Dos conceptos en la obra de René Zabaleta Mercado*. En *Latin American Studies Center Series*. N° 1. University of Maryland at College Park. College Park.
63. **Aragónés, Ana María (1998)**. *El EZLN: una historia migratoria. Puente entre lo antiguo y lo moderno*. En Kanoussi, D. (comp.), o. c., p. 55-76.
64. **Arbona, Juan Manuel (2005)**. *Los límites de los márgenes. Organizaciones políticas locales y las Jornadas de Octubre de 2003 en El Alto, Bolivia*. En *Nueva Sociedad. Democracia y Política en América Latina*. Fundación Friedrich Ebert. N° 197. Mayo-junio. p. 6-15.
65. **Archondo, Rafael (2006)**. *¿Qué le espera a Bolivia con Evo Morales?*. En *Revista Nueva Sociedad. Democracia y Política en América Latina*. Fundación Friedrich Ebert. N° 202. Marzo-abril. P. 4-12.
66. **Arguedas, José María (1998)**. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Siglo Veintiuno ed. México.
67. **Argumedo, Alcira (2004)**. *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Ed. del Pensamiento Nacional – Colihue. Buenos Aires.
68. **Arias, Arturo (2004)**. *La cultura, la política y el poder en Guatemala*. En Zemelman, H. (coord.), o. c., p. 286-321.
69. **Aricó, José (1980)**. *Marx y América Latina*. Ed. CEDEP. Lima.
70. **Aron, Raymond (1990)**. *Las etapas del pensamiento sociológico*. Ed. Fausto.
71. **Arrarás, Astrid – Deheza, Grace (2005)**. *Referéndum del gas en Bolivia 2004: Mucho más que un referéndum*. En *Revista de Ciencia Política (Santiago)*. Instituto de Ciencia Política. Pontificia Universidad Católica de Chile. V. 25. N° 2. Santiago de Chile. p. 161-172.
72. **Arvelo Jiménez, Nelly (1995)**. *Los pueblos indígenas y la tesis ambientalista sobre el manejo global de los recursos*. En Grünberg, G. (ed.), o. c., p. 81-98.

73. **Assies, Willem (2006).** *La 'Media Luna' sobre Bolivia: Nación, Región, Etnia y Clase Social.* En *América Latina Hoy*. N° 43. p. 87-105.
74. ----- (1999). *Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina.* En Assies, Willem – Hoekema, André – Van der Haar, Gemma. *El reto de la diversidad.* El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán. p. 21-56.
75. **Assies, Willem – Hoekema, André (1999).** *La administración de recursos: entre autonomía y cogestión.* En Assies, W. et al., o. c., p. 415-442.
76. **Assies, Willem – Salman, Tom (2003).** *La democracia boliviana: Entre la consolidación, la profundización y la incertidumbre. Un análisis contextualizado de los resultados de las elecciones de 2002 en Bolivia.* En *Estudios Atacameños*. N° 25. San Pedro de Atacama. P. 79-101.
77. **Astudillo, José – Salazar, Ana Cecilia (2007).** *Tikkun Olam. Ayudando a reparar el mundo.* Ed. Abya Yala. Quito.
78. **Augé, Marc (1995).** *Los 'no lugares'. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad.* Ed. Gedisa. Barcelona.
79. **Ayala Mora, Enrique (2002).** *El derecho ecuatoriano y el aporte indígena.* En Salgado, Judith (comp.), *Justicia indígena. Aportes para un debate.* Universidad Andina Simón Bolívar – Embajada Real de los Países Bajos – Ed. Abya Yala. Quito.
80. **Azevedo, Marta María (1989).** *Jejuka. Suicidio entre os Kaiowá.* En *Educação e Filosofia*. 3 (5 e 6). Uberlandia, junio. p. 115-124.
81. **Badiou, Alain (1998).** *La afirmación del pensamiento colectivo "a pesar de todo".* En *Acontecimiento. Revista para pensar la política*. N° 15. Grupo Acontecimiento. Buenos Aires.
82. ----- (2004). *La idea de justicia.* En *Acontecimiento. Revista para pensar la política*. N° 28. Grupo Acontecimiento. Buenos Aires.
83. ----- (2000). *Movimiento social y representación política.* En *Acontecimiento. Revista para pensar la política*. N° 19-20. Grupo Acontecimiento. Buenos Aires.
84. **Balibar, Etienne (2000).** *Filosofía de Marx.* Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.
85. **Ballester Brage, Luis (2006).** *El análisis semántico y pragmático de las entrevistas de investigación.* En *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*. N° 11. Enero-junio 2006. p. 107-129.
86. **Baño, Rodrigo – Benavides, Leopoldo – Faletto, Enzo – Flisfisch, Angel – Kirkwood, Julieta – Morales, Eduardo (1979).** *Movimientos populares y democracia en*

América Latina. En *Crítica & Utopía Latinoamericana de Ciencias Sociales*. N° 1. Buenos Aires. Setiembre.

87. **Barabas, Alicia (1995)**. *Iglesias y religiones: dominación colonialista y resistencia indígena*. En Grünberg, G. (ed.), o. c., 99-122.

88. **Barié, Cletus Gregor (2003)**. *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. Ed. Abya Yala. Quito.

89. **Barrera Guarderas, Augusto (2000)**. *Ecuador, o cuando la crisis se hace cotidiana. Reflexiones sobre los episodios del 21 y 22 de enero del 2000*. En Revista OSAL. Observatorio Social de América Latina. N° 1. OSAL-CLACSO. Buenos Aires, junio.

90. **Barrera Guarderas, Augusto – Ramírez Gallegos, Franklin (2001)**. *Descentralización y autonomías para un nuevo modelo de desarrollo. Estado actual del debate y algunas propuestas*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 163-170.

91. **Barriandos, Joaquín (2008)**. *Apetitos extremos. La colonialidad del ver y las imágenes-archivo sobre el canibalismo de Indias*. Disponible en: <http://eipep.net/transversal/0708/barriandos/es>

92. **Barros, Sebastián (2006)**. *Espectralidad e inestabilidad institucional. Acerca de la ruptura populista*. En *Estudios Sociales*. Disponible en: <http://www.saap.org.ar/esp/docs-congresos/congresos-saap/VII/programa/paneles/a/a2/barros.pdf>

93. **Bartolomé, Miguel Alberto (2004)**. *Flechadores de jornales. Identidad guaraní en el Paraguay contemporáneo*. En *Amérique Latine Histoire & Mémoire. Les Cahiers ALHIM*. N° 10. [En línea], Puesto en línea el 02 février 2005. URL : <http://alhim.revues.org/index120.html>. Consultado el 11 juillet 2009.

94. ----- (1995). *La obra de Guillermo Bonfil Batalla*. En Grünberg, G. (ed.), o. c., p. 403-408.

95. ----- (1996). *Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México*. Instituto Nacional de Antropología e História. Brasilia.

96. **Bartra, Armando (2004)**. *Descifrando la treceava estela*. En Revista OSAL. N° 12. CLACSO. Buenos Aires. Febrero.

97. **Bartra, Armando et al (1998)**. *Los acuerdos de San Andrés y los proyectos de autonomía*. En Revista Chiapas N° 6. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.

98. **Baschet, Jerome (2002)**. *¿Los zapatistas contra el imperio? Una invitación a debatir el libro de Michael Hardt y Toni Negri*. En Revista Chiapas N° 13. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.

99. **Basset, Yann (2006).** *Bolivia en la tormenta. Algunas consideraciones sobre la crisis social.* En Revista OASIS, n° 011, p. 191-212. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.
100. **Basualdo, Eduardo (2008a).** *El agro pampeano: sustento económico y social del actual conflicto en la Argentina.* En Cuadernos del CENDES. Año 25. N° 68. Tercera Época. Mayo-agosto. p. 29-54.
101. ----- **(2008b).** *Evolución de la economía argentina en el marco de las transformaciones de la economía internacional de las últimas décadas.* En *Deuda Externa e integración económica internacional de la Argentina.* FLACSO-SECYT. Noviembre. p. 321-382.
102. ----- **(2006).** *La reestructuración de la economía argentina durante las últimas décadas. De la sustitución de importaciones a la valorización financiera.* En Basualdo, E. – Arceo, E. (comp.). *Neoliberalismo y sectores dominantes. Tendencias globales y experiencias nacionales.* CLACSO. Buenos Aires, agosto. p. 123-177.
103. **Bauman, Zygmunt (1999).** *La globalización. Consecuencias humanas.* Fondo de Cultura Económica. San Pablo.
104. ----- **(2002).** *Modernidad líquida.* Fondo de Cultura Económica. Bs. As..
105. **Bautista, Dulce María (2005).** *Los Uros: apuntes para el estudio del comportamiento gestual y espacial de los indígenas aymara del lago Titicaca.* En Revista Colombiana de Psiquiatría, vol. XXXIV, N° 1.
106. **Beck, Ulrich (1999a).** *La invención de lo político.* Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
107. ----- **(1999b).** *¿Qué es la Globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización.* Ed. Paidós. Barcelona.
108. **Bedregal Gutiérrez, Guillermo (1978).** *Bolivia: la apertura democrática y la tarea de los partidos políticos.* En Revista Nueva Sociedad. Democracia y Política en América Latina. Fundación Friedrich Ebert. N° 34. Enero-febrero. P. 101-114.
109. **Beigel, Fernanda (2003).** *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui.* Ed. Biblos. Buenos Aires.
110. **Bellamy Foster, John (2006).** *El redescubrimiento del imperialismo.* En *La teoría marxista hoy.* CLACSO. Buenos Aires. P. 445-462.
111. **Bellinghausen, Hermann (2005).** *Confunde Sedena la geografía zapatista.* Publicado en La Jornada. México, 22 de junio. Disponible en <http://nodo50.org/raz/>

112. **Bello, Alvaro – Rangel, Marta (2002).** *La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe.* En *Revista de la CEPAL.* Abril.
113. **Beltrán, Miguel (1985).** *Cinco vías de acceso a la realidad social.* En *Revista Española de Investigación Social.* N° 29, enero-marzo. p. 7-41.
114. **Bernstein, Richard (1996).** *Los regímenes políticos del siglo xx.* Ed. Ariel.
115. **Berraondo López, Miguel (2001).** *Pueblos indígenas y derecho internacional.* En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 223-229.
116. **Betancourt, Alberto (1998).** *El zapatismo: la intervención de una modernidad alternativa.* En Kanoussi, D. (comp.), o. c., p. 77-104.
117. **Bigio, Isaac (2006).** *Nacionalismo aymara.* Disponible en: <http://www.aymara.org/chaxwa/>.
118. **Bitrán, Yael (2001).** *Introducción.* En Bitrán, Y., *México: Historia y Alteridad. Perspectivas multidisciplinares sobre la cuestión indígena.* Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. México. p. 11-35.
119. **Blaser, Mario (2007).** *Bolivia: los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica.* En Monasterios, Karim – Stefanoni, Pablo – Do Alto, Hervé (ed.). *Reiventando la nación en Bolivia. Movimientos sociales, Estado y colonialidad.* CLACSO – Plural ed.. La Paz. p. 11-22.
120. **Boeri, Marcelo.** *Formación de ideas, razón universal y auto-conservación. Sobre algunos ingredientes estoicos en el pensamiento de John Locke.* En Rinesi, E. (ed.). *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke.* Ed. Gorla. Buenos Aires. P. 79-126.
121. **Bonfil, Guillermo (1995).** *Diversidad y democracia: un futuro necesario.* En Grünberg, Geogr (ed.). *Articulación de la diversidad. Tercera Reunión de Barbados.* Ed. Abya Yala. Quito. p. 9-18.
122. **Bonilla, Adrián – Páez, Alexei (2003).** *Populismo y caudillaje: una vieja historia.* En *Vanguardia.* Dossier América Latina. Neoliberalismo, Populismo. N° 4. Barcelona, enero-marzo 2003.
123. **Bonilla, Víctor Daniel (1995).** *Itinerario de una militancia paralela: la lucha por los derechos indígenas y la lucha por la democratización en Colombia.* En Grünberg, G. (ed.), o. c., p. 323-346.
124. **Bordieu, Pierre (1999).** *El campo científico.* En *Intelectuales, política y poder,* Bs. As., EUDEBA, pp. 75-110. En Heler, M., *Material digital* para el curso.
125. ----- (2001). *El campo político.* Plural ed.. La Paz.

126. **Borón, Atilio (2008).** *Consolidando la explotación. La academia y el Banco Mundial contra el pensamiento crítico.* Ed. Espartaco Córdoba. Córdoba.
127. ----- (2005a). *Democracia y movimientos sociales en América Latina.* Material del Curso “Neoliberalismo y Movimientos Sociales en América Latina: la configuración de la protesta social”. CLACSO. Buenos Aires.
128. ----- (2006). *El tema del poder en el pensamiento de izquierda.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura.* Abril.
129. ----- (2005b). *La encrucijada boliviana.* En Centro de Estudios Miguel Enriquez (CEME). Archivo Chile. Disponible en: <http://scholar.google.es/scholar?q=Revoluci%C3%B3n+1952+Bolivia+&hl=es&lr=&start=90&sa=N>
130. ----- (2001). *La selva y la polis. Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo.* En *Revista Chiapas* N° 12. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.
131. ----- (2005c). *Quince años de la modernización y los sujetos de la democracia.* Material del Curso “Neoliberalismo y Movimientos Sociales en América Latina: la configuración de la protesta social”. CLACSO. Buenos Aires.
132. ----- (2007). *Sobre mercados y utopías.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura.* Octubre.
133. **Botana, Natalio (1984).** *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo.* Ed. Sudamericana. Bs. As..
134. **Botero Villegas, Luis Fernando (2001).** *Movilización indígena, etnicidad y proceso de simbolización en Ecuador. El caso del líder indígena Lázaro Condo.* Ed. Abya Yala. Quito.
135. **Brandao, Carlos Rodrigues (1990).** *Os Guarani: índios do Sul – religião, resistência e adaptação.* En *Estudos Avançados.* Vol. 4. N° 10. Sao Paulo, sep/dec..
136. **Brandao, Gildo Marçal (2006).** *Teoria Política a partir do Sul da America?.* En Borón, Atilio (ed.). *Filosofía Política Contemporánea: controversias sobre Civilização, Império e Cidadania.* CLACSO-Departamento de Ciencia Política, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de Sao Paulo. Sao Paulo, abril. p. 407-421.
137. **Bretón Solo de Zaldívar, Víctor – Del Olmo Carmen, Gabriela (2001).** *Educación bilingüe e Interculturalidad en el Ecuador: algunas reflexiones críticas.* En Dávalos, Pablo (comp.-ed.). *Yuyanirakuy. Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos.* ICCI – ARY. Ed. Abya Yala. Quito. p. 101-105.

138. **Burgos, Elizabeth (2005).** *Bolivia o la pasión nacional*, en *Nuevo Mundo Nuevos Mundos*, Número 5, editada por L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, puesto en línea el 31 de enero de 2005, referencia del 12 de diciembre de 2007, disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/document35.html>.
139. **Bustamante, Teodoro (1993).** *Perspectivas alternativas en torno a la Plurinacionalidad como reivindicación indígena en el Ecuador*. En Albán Gómez, E. Et al., o. c., p. 87-110.
140. **Bustamante Cárdenas, Simón (1997).** *El levantamiento indígena: un nuevo actor en la década del 90*. En Almeida, I. et al., o. c., p. 61-98.
141. **Bustos, Mario (2003).** *Comunicación, política y cosmovisión*. Entrevista realizada por Daniel Mato en Quito, el 13/06/2001; editada y revisada por Mario Bustos y Daniel Mato, en junio de 2003. Colección Entrevistas a Intelectuales Indígenas, No. 1. Caracas: Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela.
142. **Cabezas, Almudena.** *La Gobernabilidad de la democracia*. Material del curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
143. **Cabezas Fernández, Marta (2005).** *Bolivia: Tiempos rebeldes. Coyuntura y causas profundas de las Movilizaciones Indígena-Populares*. En AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*. Nº 41. Madrid, mayo-junio.
144. **Cadogan, León (1965).** *La literatura de los guaraníes*. En León Portilla, M. – Sodi, Demetrio. *El legado de la América Indígena*. Ed. Joaquín Mortiz. México.
145. **Cairo Cairou, Heriberto (2007a).** *Discursos geopolíticos y construcción de identidades supranacionales en América Latina*. Material del curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <http://virtual0.uned.es/cgi-bin/variosframes.pl>.
146. ----- (2007b). *Geografía Política de los Estados*. Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
147. **Cairo Cairou, Heriberto – Castillo, Luis.** *Reivención de la identidad étnica y territorial y Estado multiétnico y pluricultural en Colombia, Ecuador y Venezuela*. Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
148. **Cajías de la Vega, Magdalena (2001).** *Los mineros de la revolución nacional. La identidad minera y su accionar sindical y político*. En UDISHAL, *Teoría de las Revoluciones y Revoluciones Latinoamericanas*. Buenos Aires, 2001, Colección del Nuevo Siglo. Serie electrónica, volumen 0/1.

149. **Calderón, María Teresa (2002).** *Los términos del debate contemporánea en torno a la nación.* En *Revista de Estudios Sociales.* N° 012. Universidad de los Andes. Bogotá. Junio. P. 83-91.
150. **Calderón Gutiérrez, Fernando (1986).** *Los movimientos sociales frente a la crisis.* En Calderón Gutiérrez, F. (comp.). *Los movimientos sociales ante la crisis.* UNU/CLACSO/IISUNAM. Buenos Aires. P. 327-337.
151. **Calfio Montalva, Margarita (2007).** "Ella es dueña de su voluntad y de su cuerpo ...". *Una reflexión sobre mujeres mapuche, participación y políticas públicas.* En Zapata Silva, C. (comp.), o. c., p. 247-272.
152. **Calla, Ricardo (1999).** *Indígenas, Ley de Participación Popular y cambios de gobierno en Bolivia (1994-1998).* En Assies, W. et al., o. c., p. 149-180.
153. **Cammack, Paul (2000).** *The resurgence of populism in Latin America.* En *Bulletin of Latin American Research.* 19. P. 149-161.
154. **Cancino, Hugo (2005).** *Indianismo, modernidad y globalización.* En *Sociedad y discurso.* N° 8. Aalborg Universitet. Aalborg (Dinamarca), Otoño. p. 34-52.
155. ----- (2007). *La izquierda latinoamericana en tiempos de globalización, 1990-2007. Segunda parte.* En *Sociedad y discurso.* N° 11. Aalborg Universitet. Aalborg (Dinamarca). p. 34-52.
156. ----- (2008). *La reemergencia del discurso nacional-popular en la nueva izquierda latinoamericana. Para una discusión de los movimientos nacional-populares.* En *Diálogos latinoamericanos.* Aalborg Universitet. Aalborg (Dinamarca).
157. **Carbó, Teresa (2001).** *Notas para una historia discursiva del indigenismo mexicano.* En Bitrán, Y. (coord.), o. c., p. 265-298.
158. **Carrizo, Gabriel (2009).** *Ruptura populista y política en América Latina. Bolivia en tiempos de Evo Morales.* En *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas.* N° 22. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, Febrero.
159. **Caso Barrera, Laura (2001).** *Entre Civilización y Barbarie. La visión de los historiadores liberales sobre la Guerra de Castas de Yucatán.* En Bitrán, Y. (coord.), o. c., p. 149-178.
160. **Castillo Gómez, Amaranta (2003).** *Los estereotipos y las relaciones de la Costa Chica oaxaqueña.* En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales,* Año XLVI, núm. 188-189, mayo-diciembre. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. México.
161. **Castro Gómez, Santiago (2007).** *Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes.* En Saavedra, J., o. c., p. 291-308.

162. **Castro Muyancela, Manuel (1995).** *Los cañaris*. En Almeida Vinueza, J. (coord.), o. c., p. 307-338.
163. **Casullo, Nicolás (2002).** *Las tribulaciones de un joven sujeto político*. En *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*. N° 35, Noviembre. Disponible en: <http://www.cfh.ufsc.br/~dich/TextoCaderno35.pdf>
164. **Ceceña, Ana Esther (2002).** *La guerra del agua en Cochabamba*. En *Revista Chiapas* N° 14. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.
165. ----- **(2001a).** *La marcha de la dignidad indígena*. En *Revista OSAL*. N° 4. CLACSO. Buenos Aires. Junio.
166. ----- **(2001b).** *La territorialidad de la dominación. Estados Unidos y América Latina*. En *Revista Chiapas* N° 12. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.
167. ----- **(2006).** *Los desafíos del mundo en que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha*. En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Mayo.
168. ----- **(1997).** *Neoliberalismo e insubordinación*. En *Revista Chiapas*. N° 4. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.
169. ----- **(2001c).** *Por la humanidad y contra el neoliberalismo. Líneas centrales del discurso zapatista*. En *Revista OSAL*. N° 3. CLACSO. Buenos Aires. Enero.
170. ----- **(2000).** *Revolución y territorialidad*. Publicado en *Actual Marx*. N° 3. Kohen & Asociados Internacional. Buenos Aires.
171. ----- **(1996).** *Universalidad de la lucha zapatista. Algunas hipótesis*. En *Revista Chiapas*. N° 2. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.
172. **Ceceña, Ana E. – Ornelas, Adriana – Ornelas, Raúl (2002).** *No es necesario conquistar al mundo, basta con que lo hagamos de nuevo nosotros hoy*. En *Revista Chiapas* N° 13. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.
173. **Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (2005).** *Alerta roja en Chiapas. Boletín de prensa del 21 de junio de 2005*. Disponible en <http://nodo50.org/raz/>
174. **Cimadamore, Alberto – Eversole, Robyn – Mc Neish, John-Andrew (2006).** *Pueblos indígenas y pobreza. Una introducción a los enfoques multidisciplinarios*. Programa CLACSO-CROP, Bs. As..
175. **Ciriza, Alejandra (2000).** *21 de enero del 2000: ¿Golpe de Estado o revuelta india en Ecuador?*. En *Revista OSAL. Observatorio Social de América Latina*. N° 1. OSAL-CLACSO. Buenos Aires, junio.

176. **Clavero, Bartolomé (2004).** *Derecho Agrario entre Código francés, costumbre aymara, orden internacional y Constitución Boliviana.* En *Revista de Estudios Políticos.* (Nueve Época). N° 125. Julio-setiembre.
177. **Coggiola, Osvaldo (2009).** *Del conflicto de febrero a la revolución de octubre: parto y nacimiento de la revolución boliviana.* En Grupo de Trabalho Estudos de História Contemporânea.
178. **Colombres, Adolfo (1998).** *Oralidad y literatura oral.* Oficina Regional de Cultura de la UNESCO para América Latina y el Caribe (ORCALC). *Oralidad. Lenguas, identidad y memoria de América.* Anuario N° 9. UNESCO. La Habana. P. 15-21.
179. **Colomer, Joseph (2002).** *Las elecciones primarias presidenciales en América Latina y sus consecuencias políticas.* En Cavarozzi, M.-Abal Medina, J., o. c., p. 117-134.
180. **Collier, David (1998).** *El método comparativo: dos décadas de cambios.* En Sartori, G.-Morlino, L.. *La comparación en las ciencias sociales.* En Alianza Ed.. p. 51-79.
181. **Comisión Comunicación ECHARUNARI-CONAIE (2006).** *Movilización nacional en defensa de la vida con fuerza.* Material del Curso de Posgrado “Neoliberalismo y Movimientos Sociales: la configuración de la protesta social”. CLACSO. Buenos Aires.
182. **Comité Ejecutivo de la Universidad Bolivariana (2007).** *Universidad, Ciencia y Sociedad: Conocimiento, interculturalidad y desarrollo sostenible.* En Saavedra, José L. (comp.). *Educación superior, interculturalidad y descolonización.* PIEB-CEUB. La Paz (Bolivia). p. 355-363.
183. **Condorí Cruz, Dionisio – van Kessel, Juan (2004).** *Helada, granizada y viento en la agronomía andina: Los hermanos Chicotillo en mito y rito.* En *Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina.* N° 18. IECTA. Iquique.
184. **Conejo Maldonado, Mario (1995).** *El indígena otavaleño urbano.* En Almeida Vinuesa, J. (coord.), o. c., p. 157-186.
185. **Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) (2008).** *Plan Estratégico 2008-2013.* CONAMAQ. La Paz.
186. **Consejo Nacional de Población (CONAPO).** *Tamaño de la población indígena mexicana.* Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
187. **Contreras, Rodrigo (2002).** *La Investigación Acción Participativa (IAP): revisando sus metodologías y sus potencialidades.* En Durston, John – Miranda, Francisca. *Experiencias y metodología de la investigación participativa.* Naciones Unidas – CEPAL – ECLAC. Santiago de Chile, marzo. p. 9-18.

188. **Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) y otros (2008).** *No hay integración sin descolonialidad del Poder, Saber y Sentir.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura.* Junio.
189. **Córdova Eguivar, Eduardo (2005).** *Movimientos campesinos y dilemas de la democracia. El movimiento cocalero y el MAS-IPSP en los niveles local y nacional de la política boliviana, 1996-2004.* Informe final del concurso *Poder y nuevas experiencias democráticas en América Latina y el Caribe.* Programa regional de becas CLACSO. Buenos Aires.
190. **Córdova Eguivar, Eduardo – Vargas, Humberto (2004).** *Bolivia: un país de re-configuraciones por una cultura de pactos y conflictos.* En Seoane, José (Comp.). *Movimientos sociales y conflicto en América Latina.* Buenos Aires. CLACSO.
191. **Córdova-Claure, Ted (1979).** *Panorama político de Bolivia: Siles Zuazo: las banderas de abril del 52.* En *Revista Nueva Sociedad. Democracia y Política en América Latina.* Fundación Friedrich Ebert. N° 41, marzo-abril, p. 124-128.
192. **Cornejo, José (2008).** *Breve ensayo crítico sobre la modernidad en Dussel.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura.* Junio.
193. **Cornejo Menacho, Diego (1993).** *Prólogo.* En Albán Gómez, E. Et al., o. c., p. 9-20.
194. **Cornejo Valle, Mónica (2007a).** *Tema 2: El marco global y los pueblos indígenas.* Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
195. ----- (2007b). *Tema 4: Religión y movimientos indígenas.* Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
196. **Cornejo Valle, Mónica – De la Fuente, Rosa – Elche, Fernando (2007).** *Introducción general al módulo: Un nuevo sujeto social en América Latina: los pueblos indígenas.* Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
197. **Costa Benavides, Jimena (2005).** *La 'Guerra del Gas' en Bolivia. Representaciones sobre liberalismo y el rol del Estado en la defensa de los recursos naturales en la crisis de octubre de 2003.* En Mato, Daniel (coord.). *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización.* Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela. Caracas. p. 233-251.
198. ----- (2007). *Partidos y sistema de partidos en Bolivia.* En Roncagliolo, Rafael – Meléndez, Carlos (ed.). *La política por dentro. Cambios y continuidades en las organizaciones políticas de los países andinos.* IDEA-Transparencia. Lima, 2007. p. 75-122.

199. **Cruz Soto, Irma Guadalupe (2001).** *De Naguales y culebras: los indios de Chiapas en las obras de Francisco Núñez de la Vega y Ramón Ordóñez y Aguiar.* En Bitrán, Y. (coord.), o. c., p. 79-97.
200. **Cuba Rojas, L. Pablo (2006).** *Bolivia: movimientos sociales, nacionalización y Asamblea Constituyente.* En OSAL, Vol. VII, N° 19. Buenos Aires, enero-abril. p. 55-64.
201. **Cullen, Carlos (2000).** *Reconocer que estamos.* En Kusch, R., *Obras Completas. Tomo I.* Ed. Ross. Buenos Aires.
202. ----- (1984). *Sabiduría popular y fenomenología.* En Scannone, Juan C. (coord.). *Sabiduría popular, símbolo y filosofía.* Ed. Guadalupe. Buenos Aires.
203. **Cuminao Rojo, Clorinda (2007).** *Ensayo en torno a los escritos mapuche.* En Zapata Silva, C. (comp.), o. c., p. 151-168.
204. **Chamorro, Graciela (2004).** *La Buena Palabra. Experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes.* En *Revista de Indias.* Vol XLIV. N° 230. p. 117-140.
205. **Chancoso, Blanca (2006).** *Carta aclaratoria de Blanca Chancoso a la opinión pública.* Quito, 8 de abril de 2006. Disponible en: http://www.conaie.org/es/di_co_noticias/nn060410.html
206. ----- (2007). *Constitución de Estados plurinacionales y sociedades interculturales.* En III Cumbre Continental de los Pueblos Indígenas del Abya Yala. Guatemala, marzo de 2007. Disponible en: <http://alainet.org/active/16594&lang=es>
207. ----- (1993). "Damos la cara". En Albán Gómez, E. et al., o. c., p. 135-152.
208. ----- (2002). *Nacionalidades indígenas.* Conferencia presentada en la Conferencia de Pueblos Indígenas en el Foro Social Mundial de Porto Alegre, 2002. Disponible en: <http://alainet.org/active/1785&lang=es>
209. **Chávez, Gina – García, Fernando (2004).** *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica indígena y afroecuatoriana.* FLACSO Sede Ecuador – Petroecuador. Quito.
210. **Chávez León, Marxa Nadia (2008).** "Autonomías indígenas" y "Estado plurinacional". *Proyectos políticos de los movimientos indígenas y campesinos en Bolivia.* En *Revista OSAL.* Año IX. N° 24. Buenos Aires. Octubre. P. 51-71.
211. **Chinkim, Lorenzo (1995).** *El pueblo shuar.* En Almeida Vinuesa, J. (coord.), o. c., p. 47-78.
212. **Chirif, Alberto (1995).** *Movimiento indígena amazónico en Perú y cambios ocurridos en las dos últimas décadas.* En Grünberg, G. (ed.), o. c., p. 347-372.

213. **Chomsky, Noam (2009).** *El desafío de América Latina.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura.* Abril.
214. **Choque Canqui, Roberto (2007).** *Coyunturas políticas y rebeliones indígenas en Bolivia.* En Zapata Silva, C. (comp.), o. c., p. 231-246.
215. ----- (1992). *Las rebeliones indígenas de la post-guerra del Chaco. Reivindicaciones indígenas durante la prerrevolución.* En Data. Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos, n° 3, La Paz. En UDISHAL, *Teoría de las Revoluciones y Revoluciones Latinoamericanas.* Buenos Aires, 2001, Colección del Nuevo Siglo. Serie electrónica, volumen 0/1.
216. **Choque Quispe, María Eugenia (2006).** *La historia del Movimiento Indígena en la búsqueda del Suma Qamaña (Vivir Bien).* En United Nations –Department of Economic and Social Affairs, Nueva York, enero 2006.
217. ----- (2007). *Principios para la construcción de una democracia intercultural.* En Zapata Silva, C. (comp.), o. c., p. 273-282.
218. ----- (2008). *Procesos de construcción intercultural en Bolivia.* En Carrión, Fernando – Villaronga, Brigitta (comp.). *Descentralizar: un derrotero a seguir.* FLACSO Ecuador –INWENT – SENPLADES. Quito. p. 213-230.
219. **Choquehuanca, David (2010).** *25 postulados para entender el vivir bien.* Entrevista en *La Razón*, La Paz, 31 de enero.
220. **Christensen, Steen (2006).** *La política energética de Bolivia y las relaciones entre Bolivia y Brasil.* En *Sociedad y discurso.* N° 10. Aalborg (Dinamarca).
221. **Chuma, Vicenta – Palacios, Paulina (2001).** *Reconstruyendo la democracia.* En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 247-249.
222. **Chuji, Mónica (2008).** *El Estado Plurinacional.* En *Revista Yachaykuna.* N° 8. ICCI. Quito. Abril.
223. **Chuji, Mónica – Dávalos, Pablo (2009).** *Los derechos colectivos de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador. Evaluación de la década de 1998 a 2008.* CONAIE – Tukui Shimi.
224. **Damázio, Eloise da Silveira Setter (2009).** *Descolonialidade e interculturalidade epistemológica dos saberes político-jurídicos: uma análise a partir do pensamento descolonial.* En *Direitos Culturais.* Vol. 4. N° 6. URI. Santo Angelo.
225. **Dandler, Jorge (2001).** *Campesinado y reforma agraria en Cochabamba (1952-53). Dinámica de un movimiento campesino en Bolivia.* En UDISHAL, *Teoría de las Revoluciones*

y *Revoluciones Latinoamericanas*. Buenos Aires, Colección del Nuevo Siglo. Serie electrónica, volumen 0/1.

226. **Dávalos, Pablo (2009)**. *Ecuador: Alianza País o la reinención de la derecha*. En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Mayo 2009.

227. ----- **(2001a)**. *Coyuntura política y movimiento indígena. Elementos para el análisis*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 215-221.

228. ----- **(2000)**. *Ecuador: las transformaciones políticas del movimiento indígena ecuatoriano*. En *Revista OSAL. Observatorio Social de América Latina*. N° 1. OSAL-CLACSO. Buenos Aires, junio.

229. ----- **(2006)**. *Ecuador: Plan Colombia, crisis institucional y movimientos sociales*. En *Revista OSAL*. N° 18. CLACSO. Buenos Aires. Enero.

230. ----- **(2008)**. *El "Sumak Kawsay" ("Buen Vivir") y las cesuras del desarrollo*. En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Julio.

231. ----- **(2001b)**. *Fiesta y poder: el ritual de la "Toma" en el Movimiento Indígena*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 95-100.

232. ----- **(2001c)**. *Las transformaciones políticas del Movimiento Indígena ecuatoriano*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 189-199.

233. ----- **(2002)**. *Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica*. En Mato, Daniel (ed.). *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. CLACSO y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. Caracas. P. 89-98.

234. ----- **(2005)**. *Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra*. En Dávalos, P.(Comp.). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. CLACSO. Buenos Aires. P. 17-34.

235. ----- **(2003)**. *Plurinacionalidad y poder político en el movimiento indígena ecuatoriano*. En *Revista OSAL*. N° 9. CLACSO. Buenos Aires. Enero.

236. **Dávalos, Pablo – Palacios, Paulina (2001)**. *La necesidad de construir una verdadera democracia*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 250-256.

237. **De Ípola, Emilio (1991)**. *Peronismo y populismo. Una propuesta de interpretación*. En *Working Paper*. N° 35. Barcelona.

238. ----- **(2007)**. *Reinterrogando la democracia en América Latina. Nota a la conversación*. En *Argumentos*. N° 8. Octubre.

239. **De Ípola, Emilio-Portantiero, Juan Carlos (1984)**. *Crisis social y pacto democrático*. En *Punto de Vista*. N° 21. Buenos Aires. p. 13-20.

240. ----- (1987). *Estado y sociedad en el pensamiento clásico. Antología conceptual para el análisis comparado*. Ed. Cántaro. Bs. As..
241. **De la Cruz, Víctor (2007)**. *La escritura contemporánea del zapoteco del Istmo*. En Zapata Silva, C. (comp.), o. c., p. 129-150.
242. **De la Fuente, Rosa (2007a)**. *Tema 1: Entendiendo la cuestión indígena*. Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
243. ----- (2007b). *Tema 2: El discurso y la acción del sujeto político indígena*. Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
244. **De la Torre, Carlos (1994)**. *Los significados ambiguos de los populismos*. En Álvarez Junco, José – González Leandro, Ricardo (comp.). *El populismo en España y América*. Ed. Catriel. Madrid, 1994. p. 39-60.
245. **De Lella, Cayetano – Ezcurrea, Ana María (comp.) (1994)**. *Chiapas. Entre la tormenta y la profecía*. Ed. Lugar. Bs. As..
246. **De Leon, Peter (1999)**. *Sucesos políticos y las Ciencias de las Políticas*. En Wagner, Peter – Weiss, Carol – Wittrock, Bjorn – Wollman, Hellmut (comp). *Ciencias sociales y Estados modernos. Experiencias nacionales e incidencias teóricas*. Fondo de Cultura Económica. México, p. 135-161.
247. **Deheza, Grace Ivana (2007)**. *Bolivia 2006: reforma estatal y construcción de poder*. En *Revista de Ciencia Política*. Vol. Especial. Santiago de Chile. p. 43-57.
248. ----- (2008). *Bolivia: ¿Es posible la construcción de un nuevo Estado? La Asamblea Constituyente y las Autonomías Departamentales*. En *Revista de Ciencia Política*. Vol. 28- N° 1. Santiago de Chile. p. 61-79.
249. **Del Álamo, Oscar (2006)**. *Desigualdad y emergencia indígena en Bolivia*. En *Gobernanza*, revista del Institut Internacional de Governabilitat de Catalunya, edición 44, 3 de mayo de 2006.
250. ----- (2007). *El regreso de las identidades perdidas: movimientos indígenas en países centro-andinos*. Doctorado en Ciencias Políticas y Teoría Social Avanzada. Universidad Pompeu Fabra. Barcelona, 2007.
251. **Del Carpio Natsheff, Vivianne – Miranda Luizaga, Jorge (2008)**. *El Bien Común*. Fondo Argentino de Cooperación Horizontal. La Paz.
252. **Del Viso, Nuria (2009)**. *Aspectos culturales de los mecanismos comunitarios de resolución de conflictos socioecológicos y percepciones sobre el uso de la tierra*. Centro de Investigación para la Paz. Madrid.

253. **Díaz Polanco, Héctor (2001).** *La autonomía indígena y la reforma constitucional en México.* En *Revista OSAL*. N° 4. CLACSO. Buenos Aires. Junio.
254. ----- (2007). *Nicaragua: diez años de autonomía en Nicaragua.* Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
255. **Dieterich, Henz (2005).** *Evo Morales, el socialismo comunitario y el Bloque Regional de Poder.* En *Rebelión*. 27 de diciembre.
256. **Dietz, Gunther (2005).** *Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos.* Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
257. ----- (1999). *La comunidad Purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México.* Ed. Abya Yala. Quito, 1999.
258. **Do Alto, Hervé (2006).** *El MAS, entre la utopía indigenista y el pragmatismo económico.* En *Viento Sur*. N° 84. Enero. p. 7-14.
259. **Do Alto, Hervé (2007).** *El MAS-IPSP boliviano, entre la protesta callejera y la política institucional.* En Monasterios, K.-Stefanoni, P.-Do Alto, H. (ed.), o. c., p. 71-110.
260. **Do Alto, Hervé – Stefanoni, Pablo (2006).** *La Asamblea Constituyente: entre la utopía y el desencanto.* En *Viento Sur*. N° 88. Setiembre. p. 20-25.
261. **Dopico, Pablo (2007a).** *El Populismo.* Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
262. ----- (2007b). *La deriva populista en la actualidad.* Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
263. **Dos Santos, Silvio Cohelo (1995).** *Constitución y violación de los derechos de los pueblos indígenas en el Brasil.* En Grünberg, G. (ed.), o. c., p. 161-174.
264. **Dos Santos, Theotonio (2002).** *Brasil: cambios a la vista.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Octubre.
265. **Durkheim, Emile (2004).** *El suicidio.* Ed. Gorla. Bs. As..
266. **Durkheim, Emile (2003).** *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del Derecho y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia.* Ed. Miño y Dávila. Bs. As..
267. **Dussel, Enrique (1990).** *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un Comentario a la Tercera y Cuarta redacción de El Capital.* Siglo XXI ed..
268. ----- (1980). *Filosofía ética latinoamericana IV. La política latinoamericana (Antropológica III).* Universidad Santo Tomás. Centro de Enseñanza desescolarizada. Bogotá, 1980.

269. ----- (1988). *Hacia un Marx desconocido*. Siglo XXI ed..
270. ----- (1999). *Seis tesis para una Crítica de la Razón Política (el ciudadano como agente político)*. En *Signos filosóficos*. Año/volumen I. N° 002. Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa. México, 1999. p. 171-197.
271. **Ejército Zapatista de Liberación Nacional – EZLN (1994a)**. *Carta del CCRI – CG del EZLN al Comité de Solidaridad del Internado de Educación Primaria N° 4 “Beatriz Hernández”, Guadalajara, México del 8 de febrero de 1994*. En De Lella, C. – Ezcurrea, A., o. c..
272. ----- (1994b). *Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional del 6 de enero de 1994*. En De Lella, C. – Ezcurrea, A., o. c..
273. ----- (1994c). *Comunicado del CCRI-CG del EZLN del 20 de enero de 1994*. En De Lella, C. – Ezcurrea, A., o. c..
274. ----- (1994d). *Comunicado del CCRI – CG del EZLN del 26 de febrero de 1994*. En De Lella, C. – Ezcurrea, A., o. c..
275. ----- (1994e). *Comunicado del CCRI – CG del EZLN del 1° de marzo de 1994*. En De Lella, C. – Ezcurrea, A., o. c..
276. ----- (1994f). *Declaración de la Selva Lacandona. Hoy decimos ¡Basta!*. En De Lella, C. – Ezcurrea, A., o. c..
277. ----- (2005). *Sexta declaración de la Selva Lacandona*. Material del Curso de Posgrado “Neoliberalismo y Movimientos Sociales: la configuración de la protesta social”. CLACSO. Buenos Aires.
278. **Elche Díaz, Fernando (2007)**. *Tema 5: El desarrollo sostenible en la movilización indígena*. Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
279. **Endara, Ximena – Grijalva, Agustín – Trujillo, Julio César (2002)**. *Propuesta de Proyecto de Ley de Funciones de Justicia de las Autoridades Indígenas del Ecuador*. En Salgado, J. (comp.), o. c., p. 157-163.
280. **Equipo de Coyuntura (Centro Andino de Acción Popular) (2005)**. *Ecuador, enero 21: de la movilización indígena al golpe militar*. Material del Curso de Posgrado “Neoliberalismo y Movimientos Sociales: la configuración de la protesta social”. CLACSO. Buenos Aires.
281. **Escárzaga Nicté, Fabiola (2004)**. *La emergencia indígena contra el neoliberalismo*. En *Revista Política y Cultura*. N° 22. México. Disponible en:

http://scielo.unam.mx/scielo.php?pid=S0188-77422004000200006&script=sci_arttext&tlng=es

282. **Escobar, Arturo (2007)**. "Mundos y conocimientos de otro modo". *El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano*. En Saavedra, J., o. c., p. 11-54.
283. **Espinosa, María Fernanda (1999)**. *Políticas étnicas y reforma del Estado en Ecuador*. En Assies, W. et al., o. c., p. 101-118.
284. **Espinosa, Roque (2002)**. *Acerca de la cultura y la justicia indígena*. En Salgado, J. (comp.), o. c., p. 49-68.
285. **Espinosa, Simón (1997)**. *El papel de la Iglesia Católica en el Movimiento Indígena*. En Almeida, I. et al., o. c., p. 179-220.
286. **Espinosa Apolo, Manuel (2001)**. *Los Inkas y el Ecuador*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 178-182.
287. **Esteva, Gustavo (2009)**. *Texto de presentación del libro "Oaxaca: más allá de la insurrección"*. En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Julio.
288. **Faletto, Enzo (1995)**. *Volver a colocar los temas de la racionalidad y de la emancipación*. En *La Ciudad Futura*, N° 42, Buenos Aires, otoño. P. 7-11.
289. **Favre, Henry (2007)**. *La política indigenista*. Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
290. **Fernández Droguett, Roberto (2006)**. *Investigación cualitativa y psicología social crítica en el Chile actual: Conocimientos situados y acción política*. En *Forum: Qualitative Social Research*. Vol. 7. N° 4. Art. 38. Setiembre.
291. **Fernández Jilberto, A. E. (1989)**. *El debate sociológico-político sobre casi dos siglos de Estado Nacional en América Latina: un intento de reinterpretación*. En *Afers Internacionals*. N° 12-13. p. 41-75.
292. **Flisfisch, Angel (1982)**. *Notas acerca de la idea del reforzamiento de la Sociedad Civil*. En *Crítica & Utopía Latinoamericana de Ciencias Sociales*. N° 6. Buenos Aires. Marzo.
293. **Flores Pinto, Jaime (2009)**. *Sociología del Ayllu: Construyendo Sociología desde la experiencia y comportamiento de la carrera de Sociología*. En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Universidad Pública de El Alto. Octubre.
294. **Florescano, Enrique (1996)**. *Persistencia y transformación de la identidad indígena*. En *La Jornada Semanal*. México, 8 de diciembre.

295. **Follari, Roberto (2001).** *Estudios culturales, transdisciplinariedad e interdisciplinariedad (¿hegemonismo en las Ciencias Sociales latinoamericanas?)*. En *Utopía y praxis latinoamericana*. Año 6. N° 14. Setiembre 2001. P. 40-47.
296. ----- (2002). *Relevo en las Ciencias Sociales. Estudios culturales, transdisciplinariedad y multidisciplinariedad*. En *Diálogos en la Comunicación*. Revista Académica de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación.
297. **Foucault, Michel (2001).** *Defender la sociedad. Curso en el Collage de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
298. **Franco Mendoza, Moisés (1999).** *El debate sobre los derechos indígenas en México*. En Assies, W. et al., o. c., p. 119-148.
299. **Frank, Erwin (1997).** *Movimiento indígena, identidad étnica y el levantamiento*. En Almeida, I. et al., o. c., p. 499-515.
300. **Gabriel, Leo (1995).** *Hacia la "indianización" del movimiento popular en América Latina*. En Grünberg, G. (ed.), o. c., p. 73-80.
301. **Galarza Paz, Galo (2002).** *Justicia y derecho en la administración de justicia indígena*. En Salgado, J. (comp.), o. c., p. 69-82.
302. **Galindo, Mario – Cruz, Bonifacio – Pardo, Elizabeth – Bueno, Ramiro (2007).** *Visiones aymaras sobre las autonomías. Aportes para la construcción del Estado nacional*. Fundación PIEB. La Paz.
303. **Gallardo, Helio (2005a).** *John Locke y la teoría del poder despótico*. En *Revista Filosofía*. XLIII. N° 109/110. Universidad de Costa Rica. Mayo-diciembre. San José de Costa Rica. P. 193-215.
304. ----- (2005b). *John Locke y Norberto Bobbio*. En *Revista Filosofía*. XLIII. N° 108. Universidad de Costa Rica. Enero-abril. San José de Costa Rica. P. 97-110.
305. **Gallego Margaleff, Ferrán (1992).** *Los orígenes de la Revolución Nacional Boliviana. El trienio del "Socialismo Militar" (1936-1939)*. En *Data*. Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos, n° 3, La Paz. En UDISHAL, *Teoría de las Revoluciones y Revoluciones Latinoamericanas*. Buenos Aires, 2001, Colección del Nuevo Siglo. Serie electrónica, volumen 0/1.
306. **Gamboa Martínez, Juan Carlos (2007).** *Notas preliminares sobre el ordenamiento territorial indígena*. Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.

307. **Ganon, Isaac (1941).** *El individuo en los Estados Modernos.* Biblioteca de Publicaciones Oficiales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Montevideo. Montevideo.
308. **García, Fernando – García Orellana, Alberto (2002).** *Las lecturas de la democracia en Bolivia.* En *Política.* Otoño. N° 042. Universidad de Chile. Santiago de Chile. p.325-339.
309. **García Bedoya, Carlos (2001).** *Los estudios culturales en debate: una mirada desde América Latina.* En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.* Año XXVII. N° 54. Lima-Hannover, 2do. Semestre, p. 195-211.
310. **García Canclini, Néstor (1997).** *El malestar en los estudios culturales.* En *Fractal.* N° 6.
311. ----- (1987). *Ni folclórico, ni masivo: ¿qué es lo popular?.* En *Diálogos de la Comunicación.* N° 17.
312. **García Linera, Álvaro (2005a).** *Autonomías indígenas y Estado multicultural. Una lectura de la descentralización regional a partir de las identidades culturales.* En FES-ILDIS.
313. ----- (2006a). *El "capitalismo andino-amazónico".* En *Le Monde Diplomatique.* 9 de enero.
314. ----- (2006b). *El evismo: lo nacional-popular en acción.* En *OSAL.* Año VII, N° 19. Buenos Aires, enero-abril. p. 25-32.
315. ----- (2005b). *Estado multinacional: una lectura de la descentralización regional a partir de las identidades culturales.* Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
316. ----- (2001c). *La estructura de los movimientos sociales en Bolivia.* En *Revista OSAL.* N° 5. CLACSO. Buenos Aires. Setiembre.
317. ----- (2004). *La sublevación indígena popular en Bolivia.* En *Revista Chiapas* N° 16. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.
318. ----- (2001a). *Multitud y comunidad. La insurgencia social en Bolivia.* En *Revista Chiapas* N° 11. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.
319. ----- (2001b). *Sindicato, Multitud y Comunidad. Movimientos Sociales y formas de autonomía política en Bolivia.* En García Linera, A.-Quispe, F.-Gutiérrez, R.-Prada, R.-Tapia, L.. *Tiempos de Rebelión.* Comuna y Muela del Diablo. La Paz. p.347-420.

320. **García Miranda, Juan José (2007).** *La etnonormativa andina*. En Zapata Silva, C. (comp.), o. c., p. 73-96.
321. **Garretón, Manuel Antonio (1996a).** *Democratización, desarrollo, modernidad. ¿Nuevas dimensiones del análisis social?*. En *Excerpta*. N° 2. Abril.
322. ----- (2002). *La transformación de la acción colectiva en América Latina*. En *Revista de la CEPAL*. N° 76. Santiago de Chile, abril.
323. ----- (2004). *Las nuevas relaciones entre Estado y sociedad y el desafío democrático en América Latina*. En *Revista Internacional de Filosofía Política*. N° 4. P. 61-72.
324. ----- (1996b). *Movimientos sociales y procesos de democratización. Un marco analítico*. En *Excerpta*. N° 2. Abril.
325. **Germaná, César (2005).** *La promesa de la sociología latinoamericana: la ciencia social a construir*. En *Investigaciones Sociales*, Año IX, N° 15, p. 173-200. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
326. **Germani, Gino (1979).** *Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna*. En *Crítica & Utopía*, N° 1, CLACSO. Bs. As..
327. **Giddens, Anthony (1994).** *Consecuencias de la Modernidad*. Alianza Editorial. Madrid, 1994.
328. ----- (1995). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.
329. ----- (1997). *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Ed. Paidós. Barcelona, 1997.
330. **Gómez Suárez, Agueda (2007).** *Movimientos Sociales Indígenas en América Latina*. Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
331. **González, Horacio et al. (2004),** *¿Qué es una política cultural y cuál es su relación con la política?*. En *Argumentos*, n° 4, setiembre. Disponible en: http://argumentos.fsoc.uba.ar/n04/articulos/gon_roz_kau_mas.pdf
332. **González Casanova, Pablo (2002).** *Democracia, liberación y socialismo: tres alternativas en una*. En *Revista OSAL*. N° 8. CLACSO. Buenos Aires. Setiembre.
333. ----- (2004). *El imperialismo, hoy*. En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Agosto.
334. ----- (1989). *La crisis del Estado y la lucha por la democracia en América Latina*. En *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*. Fundación Friedrich Ebert. N° 104. Noviembre-diciembre. p. 95-104.

335. ----- (2003) *Los “Caracoles” zapatistas: redes de resistencia y autonomía*. En *Revista OSAL*. N° 11. CLACSO. Buenos Aires. Octubre.
336. ----- (2001). *Los zapatistas del Siglo XXI*. En *Revista OSAL*. N° 4. CLACSO. Buenos Aires. Junio.
337. ----- (2006). *Sociología de la explotación*. CLACSO. Buenos Aires, 2006.
338. **González Echevarría, Aurora (2003)**. *Crítica de la singularidad cultural*. Anthropos ed.. México.
339. **Gordillo, Alicia (2004)**. *¿Qué es lo novedoso del método de investigación feminista?*. En *Revista Encuentro*. N° 70. Universidad Centroamericana. Managua, octubre-diciembre.
340. **Greaves, Cecilia (2001)**. *Entre el discurso y la acción. Una polémica en torno al Departamento de Asuntos Indígenas*. En Bitrán, Y. (coord.), o. c., p. 243-264.
341. **Grosfoguel, Ramón (2007)**. *Más allá de los uni-versalismos occidentales: pluri-versalidad y transmodernidad como proyectos decoloniales*. En Saavedra, J., o. c., p. 87-124.
342. **Grosse, Robert – Taks, Javier – Thimmel, Stefan (2006)**. *Las canillas abiertas de América Latina. La resistencia a la apropiación privada del agua en América Latina y en el mundo*. Material del Curso de posgrado “Neoliberalismo y Movimientos Sociales: la configuración de la protesta social”. CLACSO. Buenos Aires.
343. **Grünberg, Geogr (1995a)**. *Introducción*. En Grünberg, G. (ed.), o. c., p. 5-8.
344. ----- (1995b). *Los indios de la selva: nuevas estrategias y nuevas alianzas*. En Grünberg, G. (ed.), o. c., p. 313-322.
345. **Grupo de Trabajo sobre Derechos Humanos y Derechos Colectivos CONAIE-Tuku Shimi (2009)**. *Los Derechos Colectivos de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador*. CONAIE-Tukui Shimi. Quito, marzo.
346. **Guber, Rosana (2005)**. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
347. ----- (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma. Buenos Aires.
348. **Guevara, Alejandro (1994)**. *Perfil socio-económico de Chiapas*. En De Lella, C. – Ezcurra, A., o. c..
349. **Gutiérrez Aguilar, Raquel (2008a)**. *Forma comunal y forma liberal de la política: de la soberanía social a la irresponsabilidad civil*. En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Noviembre.

350. ----- (2008b). *Vientos de guerra civil en Bolivia: pistas para orientarse en un conflicto a cuatro bandas*. En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Octubre.
351. **Habermas, Jürgen (1984)**. *Modernidad: un proyecto incompleto*. En *Punto de Vista*, Nº 21, Bs. As., agosto. P. 27-31.
352. ----- (1987). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Ed. Taurus. Madrid.
353. **Halperín, Fernando (2006)**. *El silencioso avance del indigenismo en América Latina*. Diario La Nación. Bs. As., 21 de enero. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/>.
354. **Halperín Donghi, Tulio (2005)**. *Historia contemporánea de América Latina*. Alianza Ed.. Bs. As..
355. **Harris, Marvin (2008)**. *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI de España ed.. Madrid.
356. **Harten, Sven (2007)**. *¿Hacia un partido 'tradicional'? Un análisis del cambio organizativo interno en el Movimiento al Socialismo (MAS) en Bolivia*. En *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. Coloquios.
357. **Harto de Vera, Fernando (2007a)**. *La izquierda en América Latina*. Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
358. ----- (2007b). *Tema 1: Tecnologías de la Información y la Comunicación y Sociedad: Consideraciones generales*. Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
359. ----- (2007c). *Tema 2: Tecnologías de la Información y la Comunicación y Desarrollo*. Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
360. ----- (2007d). *Tema 3: El impacto de las Tecnologías de la Información y la Comunicación en América Latina*. Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
361. **Heler, Mario (2005)**. *Entre la producción y la acreditación*, en *Cuadernos del Sur-Filosofía* Nº 34, Bahía Blanca, pp. 77-94.
362. ----- (2008). *La moda de la ética, la dimensión ético-política y el Trabajo Social*. En *Revista Regional de Trabajo Social*. Editorial EPPAL. Montevideo.
363. ----- (2006). *La producción del conocimiento en el Trabajo Social: revisión crítica de sus condiciones de posibilidad*, en *VVAA, La investigación en trabajo social*. Volumen V, Paraná, Facultad de Trabajo Social, UNER, pp. 107-126.

364. **Henríquez, Elio (2005a).** *Oventic, zona fantasma por la alerta roja zapatista.* Publicado en La Jornada. México, 21 de junio. Disponible en <http://nodo50.org/raz/>
365. ----- (2005b). *Soledad, desconcierto, incertidumbre y temor en la comunidad de Morelia.* Publicado en La Jornada. México, 22 de junio. Disponible en <http://nodo50.org/raz/>
366. **Henríquez, Elio – Petrich, Blanche (1994a).** *Entrevista al Subcomandante Marcos en la Selva Lacandona.* En De Lella, C. – Ezcurra, A., o. c..
367. ----- (1994b). *Entrevista a miembros del CCRI en la Selva Lacandona.* En De Lella, C. – Ezcurra, A., o. c..
368. **Herbas Camacho, Gabriel – Molina, Silvia (2005).** *IIRSA y la integración regional.* En *Revista OSAL*. N° 17. CLACSO. Buenos Aires. Agosto.
369. **Hernández, José (1968).** *El gaucho Martín Fierro.* Ed. Ciordia. Buenos Aires.
370. **Hernández, Juan – Salcito, Ariel (comp.) (2007).** *La Revolución Boliviana. Documentos fundamentales.* Ed. Newen Mapu. Bs. As..
371. **Hernández, Max (2000).** *¿Es otro el rostro del Perú? Identidad, diversidad y cambio.* Disponible en www.agendaperu.org.pe.
372. **Hernández, Natalio (2007).** *La educación intercultural en la perspectiva universitaria. El caso de México.* En Zapata Silva, C. (comp.), o. c., p. 181-200.
373. **Hernández de Gante, Alicia (2008).** *La representación política como forma de dominación en el contexto neoliberal.* Mayo.
374. **Hernández Navarro, Luis (1994).** *Chiapas: del congreso indígena a la guerra campesina.* En De Lella, C. – Ezcurra, A., o. c..
375. ----- (1997). *La autonomía indígena como ideal. Notas a 'La rebelión zapatista y la autonomía' de Héctor Díaz-Polanco.* En *Revista Chiapas* N° 5. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.
376. **Hidalgo Flor, Francisco (2009).** *Posneoliberalismo y escenarios políticos en el Ecuador: reformismo social y disputa de hegemonía.* Ponencia presentada en el *Congreso 2009 de la Asociación de Estudios Latinoamericanos.* Río de Janeiro, junio.
377. **Hirsch, Joachim (2004).** *Poder y antipoder. Acerca del libro de John Holloway 'Cambiar el mundo sin tomar el poder'.* En *Revista Chiapas* N° 16. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.
378. **Hobbes, Thomas (2003).** *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil.* Ed. Fondo de Cultura Económica. Bs. As..
379. **Hobsbawm, Eric (2003a).** *Historia del Siglo XX.* Ed. Crítica. Bs. As..

380. ----- (2003b). *La era de la Revolución, 1789-1848*. Ed. Crítica. Bs. As..
381. **Holloway, John (2002)**. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Ed. El viejo topo. Madrid.
382. ----- (2000). *El zapatismo y las Ciencias Sociales en América Latina*. En *Revista Chiapas*. N° 10. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.
383. ----- (2004). *Gente común, es decir rebelde*. En *Revista Chiapas* N° 16. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.
384. ----- (2001a). *La asimetría de la lucha de clases. Una respuesta a Atilio Borón*. En *Revista OSAL*. N° 4. CLACSO. Buenos Aires. Junio.
385. ----- (2001b). *La lucha de clases es asimétrica*. En *Revista Chiapas* N° 12. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.
386. ----- (1997). *La revuelta de la dignidad*. En *Revista Chiapas* N° 5. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.
387. **Hucke, Paloma (2007)**. *Colonialismo en Isla de Pascua*. En Zapata Silva, C. (comp.), o. c., p. 97-112.
388. **Humprey Marshall, Thomas (1997)**. *Ciudadanía y clase social*. En *REIS*. N° 79. Julio-Septiembre. p. 297-344.
389. **Iazzetta, Osvaldo (2008a)**. *Ciudadanía, estado y democracia en la Argentina reciente*. En *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas*. Vol 2.
390. ----- (2003). *La democracia y los vaivenes de lo público-estatal*. En *Revista SAAP*. Vol. 1. N° 2. Octubre. p. 377-408.
391. ----- (2008b). *Lo público, lo estatal y la democracia*. En *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. N° 32. FLACSO-Ecuador. Quito, setiembre. p. 49-60.
392. ----- (2001). *¿Podrá la economía volver a ser un tema de la política?* Trabajo presentado en el V Congreso Nacional de Ciencia Política. Sociedad Argentina de Análisis Político. Noviembre.
393. ----- (2005). *Reflexiones sobre la auditoría ciudadana como herramienta de control y participación ciudadana*. En *X Congreso del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública*. Santiago de Chile, octubre.
394. **Ibáñez Alonso, Jesús (1985)**. *Las medidas de la sociedad*. En *Revista Española de Investigación Social*. N° 29. Enero-marzo. p. 85-127.
395. ----- (1979). *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*. Siglo XXI. Madrid.

396. **Ibañez Rojo, Enrique (1993)**. *Democracia neoliberal en Bolivia? Sindicalismo, crisis social e inestabilidad política*. En EIAL IV2, julio-diciembre. Disponible en: http://www.tau.ac.il/eial/IV_2/rojo.htm.
397. **Ibarra, Alicia (1992)**. *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*. Ed. Abya Yala. Quito.
398. **Ibarra, Hernán (2007)**. *Intelectuales indígenas, neoliberalismo e indianismo en Ecuador*. Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
399. ----- (1997). *La identidad devaluada de los "Modern indians"*. En Almeida, I. et al., o. c., p. 319-350.
400. **Ilaquiche Licta, Raúl (2001)**. *Ciudadanía y pueblos indígenas*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 230-239.
401. **Ilhui Pacheco Chávez, María Antonieta (2001)**. *Manuel Larráinzar. Espacio y presencia de los indios chiapanecos en la reconstrucción de la historia nacional*. En Bitrán, Y. (coord.), o. c., p. 131-148.
402. **Irurozqui, Marta (1999)**. *La ciudadanía clandestina – Democracia y educación indígena en Bolivia, 1826-1952*. En EIAL XI, enero-junio. Disponible en: http://www.tau.ac.il/eial/X_1/irurozqui.html.
403. ----- (2001). “*La guerra de civilización y la participación indígena en la revolución de 1870 en Bolivia*”. *Revista de Indias*. Vol. LXI, N° 222.
404. **Jardín, André (1998)**. *Historia del liberalismo político. De la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875*. Fondo de Cultura Económica. México.
405. **Jáuregui, Carlos (2004)**. *Arielismo e imaginario indigenista en la revolución boliviana. Sariri: una réplica a Rodó (1954)*. En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXX, N° 59, Lima-Hannover. Primer Semestre, p. 155-183.
406. **Jemio-Ergueta, Ángel (1973)**. *La Reforma Agraria de Bolivia*. En *Nueva Sociedad. Democracia y Política en América Latina*. Fundación Friedrich Ebert. N° 7. Julio-Agosto. P. 19-37.
407. **Jiménez Domínguez, Bernardo (2000)**. *Investigación cualitativa y psicología social crítica. Contra la lógica binaria y la ilusión de la pureza*. En *Revista Universidad de Guadalajara*. N° 17. Invierno 1999/2000. Disponible en: <http://www.cge.udg.mx:80/revistaudg/ruq17/3investigacion.html>.
408. **Kane, John (2007)**. *Man the Maker versus Man the Taker: Locke's Theory of Property as a Theory of Just Settlement*. En *Eighteenth Century Thought*. N° 3. AMS Press. Brooklyn. P. 235-253.

409. **Kanoussi, Dora (1998)**. *El zapatismo y la política de identidad*. En Kanoussi, D. (comp.), *El zapatismo y la política*. Plaza & Valdés ed.. México. p. 7-14.
410. **Katz, Claudio (2004a)**. *Argentina: Burguesías imaginarias y existentes*. En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Enero.
411. ----- **(2004b)**. *El imperialismo del Siglo XXI (I parte)*. En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Marzo.
412. ----- **(2004c)**. *El posliberalismo en América Latina*. En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Setiembre.
413. ----- **(2006a)**. *Pasado y presente del reformismo*. En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Enero.
414. ----- **(2006b)**. *Socialismo o desarrollismo*. La Haine. Aporeea. Disponible en: http://lahaine.org/b2-img/katz_soc.pdf
415. **Kitschelt, Herbert (2004)**. *Diversificación y reconfiguración de los sistemas de partidos de las democracias postindustriales*. En *Revista Española de Ciencia Política*, N° 10, abril. P. 9-51.
416. ----- **(2001)**. *Panoramas de intermediación de intereses políticos: Movimientos Sociales, Grupos de Interés y Partidos a comienzos del Siglo XXI*. En RIPS, vol. I, n° 2, p. 7-25.
417. **Klein, Herbert (2001)**. *La Revolución Nacional, 1952-1964*. En UDISHAL, *Teoría de las Revoluciones y Revoluciones Latinoamericanas*. Buenos Aires, Colección del Nuevo Siglo. Serie electrónica, volumen 0/1.
418. **Kloosterman, Jeanette (1997)**. *Identidad indígena. Entre romanticismo y realidad*. Ed. Abya Yala. Quito.
419. **Knorr Cetina, K. (2005)**. *La fabricación del conocimiento. Un ensayo sobre el carácter constructivista y contextual de la ciencia*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 297-322.
420. **Koehler Zanella, Cristine – Marconato Marques, Pamela – Silva Seitenfus, Ricardo (2007)**. *Bolivia en el péndulo de la historia*. En *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*. Revista Friedrich Ebert. N° 209, mayo-junio.
421. **Komadina Rimassa, Jorge (2008)**. *La estrategia simbólica del Movimiento al Socialismo*. En *Tinkazos*. V. 11. N° 23-24. La Paz, marzo.
422. **Kowii Maldonado, Ariruma (2007)**. *Memoria, identidad e interculturalidad de los pueblos del Abya-Yala. El caso de los quichua Otavalo*. En Zapata Silva, C. (comp.), o. c., p. 113-127.

423. **Kruse, Thomas – Vargas, Humberto (2000).** *Las victorias de abril: una historia que aún no concluye.* En *Revista OSAL*. N° 2. CLACSO. Buenos Aires. Setiembre.
424. **Kusch, Rodolfo (1977).** *El pensamiento indígena y popular en América.* 3ra edición. Ed. Hachette. Buenos Aires.
425. ----- (1978). *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana.* Ed. Castañeda. Buenos Aires.
426. ----- (2000). *Obras Completas. Tomo I.* 2da edición. Ed. Ross. Rosario.
427. **Laclau, Ernesto (2006a).** *Consideraciones sobre el populismo latinoamericano.* En *Cuadernos del Cendes*, v. 23, n° 62, Caracas, mayo.
428. ----- (1980). *Hacia una teoría del populismo.* En *Política e ideología en la teoría marxista.* Ed. Siglo XXI. México.
429. ----- (2006b). *La deriva populista y la centroizquierda latinoamericana.* En *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*, Fundación Friedrich Ebert. N° 205. Setiembre-octubre. P. 56-61.
430. ----- (2005). *La razón populista.* Fondo de Cultura Económica. Bs. As., 2005.
431. **Lajo, Javier (2006).** *Descolonizar la mente.* En *Rebelión*. 6 de diciembre. Disponible en: <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Descolonizar%20la%20mente.pdf>
432. ----- (2007). *Qhápaq Kuna ... más allá de la civilización. Reflexiones sobre la filosofía occidental y la sabiduría indígena.* Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
433. **Lander, Edgardo (1997).** *Discurso pronunciado con motivo del otorgamiento del Doctorado Honoris Causa a Pablo González Casanova y Aníbal Quijano.* Universidad Central de Venezuela. Caracas. Disponible en: <http://ladb.unm.edu/aux/econ/ecosoc/1997/october/discursos.htm>
434. ----- (2006). *Marxismo, eurocentrismo y colonialismo.* En Borón, A.-Amadeo, J.-González, S. (comp.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas.* CLACSO. Buenos Aires. P. 209-243.
435. **Langenbacher, Eric – Mujal-León, Eusebio (2002).** *El Estado-Partido europeo de posguerra: posibles lecciones para Latinoamérica.* En Cavarozzi, M. – Abal Medina, J., o. c., p. 77-116.
436. **Lao Montes, Agustín (2007a).** *Las actuales insurgencias políticas epistémicos en las Américas: giros a la izquierda, giros antiimperiales, giros decoloniales.* En Saavedra, J., o. c., p. 245-298.

437. ----- (2007b). *Pariendo una globalidad sin dominación: políticas y pedagogías descolonizadoras*. En Saavedra, J., o. c., p. 299-276.
438. **Larrea Maldonado, Ana María (2005)**. *Abril quiteño y forajido. Crónica de una rebelión*. En *Revista Voces de Nuestra América*. San José.
439. ----- (2004). *El Movimiento Indígena Ecuatoriano: participación y resistencia*. En *Revista OSAL*. N° 13. CLACSO. Buenos Aires. Junio.
440. ----- (2008). *La Plurinacionalidad. Iguales y diversos en busca del Sumak Kawsay*. En Acosta, Alberto et al. *Entre el quiebre y la realidad: Constitución 2008*. Ed. Abya Yala. Quito. P. 77-85.
441. ----- (2006). *Movimiento Indígena, lucha contra el TLC y racismo en el Ecuador*. En *OSAL*, Vol. VII, N° 19. Buenos Aires, enero-abril. p. 75-84.
442. **Lasch, Christopher (1999)**. *La cultura del narcisismo*. Ed. Andrés Bello. Barcelona.
443. **Laserna, Roberto (2007)**. *El caudillismo fragmentado*. En *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*. Fundación Friedrich Ebert. N° 209. Mayo-junio. p. 100-117.
444. ----- (2006). *La victoria de los cocaleros bolivianos*. En *Hechos del Callejón*. Año 2. PNUD-ASDI. Bogotá, Febrero. p. 2-5.
445. **Lash, Scott (1997)**. *Sociología del posmodernismo*. Amorrortu ed.. Bs. As..
446. **Lauer, Mirko (2004)**. *Cultura política y democracia representativa en Perú*. En Zemelman, H. (coord.), o. c., p. 162-176.
447. **Lazarte, Jorge (2007)**. *El nudo gordiano del gobierno de Evo Morales*. En Asociación Latinoamericana de Ciencia Política.
448. **Le Bot, Yvon (1997)**. *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*. Ed. Plaza & Janés. Barcelona.
449. **Lechner, Norbert (1997)**. *El malestar con la política y la reconstrucción de los mapas políticos*. En Winocur, Rosalía (comp.). *Culturas políticas a fin de siglo*. FLACSO. México. p. 15-52.
450. ----- (1982). *El proyecto neoconservador y la democracia*. En *Crítica & Utopía Latinoamericana de Ciencias Sociales*. N° 6. Buenos Aires. Marzo.
451. ----- (1996). *La política ya no es lo que fue*. En *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*. Fundación Friedrich Ebert. N° 144, julio-agosto.
452. ----- (1994). *Los nuevos perfiles de la política. Un bosquejo*. En *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*. Fundación Friedrich Ebert. N° 130. Marzo-abril. p. 32-43.

453. ----- (2006). *Obras escogidas*. LOM. Santiago de Chile.
454. ----- (1985). *¿Revolución o ruptura pactada?* En *Crítica & Utopía Latinoamericana de Ciencias Sociales*. N° 13. Buenos Aires. Diciembre.
455. **Leis, Raúl (2005)**. *Panamá: condiciones políticas para los procesos de autonomía*. En Gabriel, Leo – López y Rivas, Gilberto (coord.). *Autonomías indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política*. Ed. Plaza y Valdés. Madrid. p. 113-194.
456. **Lema Otavalo, Lucila (2001)**. “*Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos*”. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 119-126.
457. **Lenkersdorff, Gudrun (2001)**. *Caciques o consejos: dos concepciones de gobierno*. En *Revista Chiapas* N° 11. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.
458. ----- (2002). *Gobiernos concejiles entre los Mayas: tradición milenaria*. En *Revista Chiapas* N° 14. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.
459. **León, Rosario (2004)**. *La cultura política del nacionalismo revolucionario y la cultura como política en Bolivia*. En Zemelman, H. (coord.), o. c., p. 141-161.
460. **León Pizarro, Luis (2009)**. *El territorio y los derechos de los pueblos indígenas*. En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Julio.
461. **León Portilla, Miguel (2003)**. *Pueblos indígenas de México: Autonomía y diferencia cultural*. UNAM. México.
462. **León Trujillo, Jorge (1997)**. *Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia. La afirmación de los conquistados*. En Almeida, I. et al., o. c., p. 373-418.
463. **Lessmann, Robert (2005)**. “*La autonomía clandestina*”: raíces, rasgos y marco político del proceso autonómico en el trópico de Cochabamba. En Gabriel, L. – López y Rivas, G. (coord.), o. c., p. 265-330.
464. **Levoyer, Richelieu (1997)**. *Los militares y el levantamiento indígena*. En Almeida, I. et al., o. c., p. 221-262.
465. **Lewin, Boleslao (2004)**. *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la independencia de Hispanoamérica*. Sociedad Editora Latino Americana. Bs. As., 2004.
466. **Lijphart, Arend (1977)**. *Democracia en las sociedades plurales. Una investigación comparativa*. Grupo Editor Latinoamericano.
467. ----- (1990). *Presidencialismo y democracia de mayoría*. En Linz, J.-Lijphart, A., Valenzuela, A.-Godoy Arcaya, O. (ed.), *Hacia una democracia moderna. La opción parlamentaria*. Ed. Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile. p. 109-128.

468. **Linz, Juan (1990).** *Democracia: presidencialismo o parlamentarismo ¿hace alguna diferencia?*. En Linz, J.-Lijphart, A.-Valenzuela, A.-Godoy Arcaya, O. (ed.), o. c., p. 41-108.
469. **Lipovetsky, Gilles (1995).** *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Ed. Anagrama. Barcelona.
470. **Lizárraga, Pilar – Vacaflores, Carlos (2005).** *Movimientos sociales y conflictos por recursos naturales. La lucha por el excedente del gas y la resignificación de las contradicciones de la identidad regional*. En *Revista OSAL*. N° 17. CLACSO. Buenos Aires. Agosto.
471. **Loeza, Soledad (2002).** *El tripartidismo mexicano: el largo camino hacia la democracia*. En Cavarozzi, M.-Abal Medina, J., o. c., p. 293-315.
472. **López, Ana Karina (1993).** *La demanda indígena de la Pluriculturalidad y Multietnicidad: el tratamiento de la prensa*. En Albán Gómez, E. et al., o. c., p. 21-60.
473. **López y Rivas, Gilberto (2005).** *México: las autonomías de los pueblos indios en el ámbito nacional*. En Gabriel, L. – López y Rivas, G. (coord.), o. c., p. 47-112.
474. **Lora Cam, Jorge (2008).** *Ecuador: la descolonización sigue en debate*. En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Setiembre.
475. **Löwy, Michael (2001).** *Historia abierta y dialéctica del progreso en Marx*. Fundación Andreu Nin.
476. **Lucas, Kintto (2006).** *Un país entrampado. Del Plan Patriota al TLC con enroque presidencial incluido*. Ed. Abya Yala. Quito.
477. **Lucero, José Antonio (2007).** *Fanon, Reinaga y los orígenes 'africanos' del indianismo*. En Saavedra, J., o. c., p. 319-334.
478. **Luhmann, Niklas (1973).** *Ilustración sociológica y otros ensayos*. Ed. Sur. Buenos Aires.
479. **Lyotard, Jean-François (1993).** *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Ed. Planeta-Agostini. Barcelona.
480. ----- (1996). *Reescribir la modernidad*. *Revista de Occidente*. N° 66. Noviembre 1966.
481. **Llasag Fernández, Raúl (2002).** *Derechos colectivos y administración de justicia indígena*. En Salgado, J. (comp.), o. c., p. 125-136.
482. **Lluco Tixe, Miguel (2001a).** *El movimiento indígena y la Construcción de una Democracia Radical*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 143-147.

483. ----- (2001b). *La responsabilidad de construir una sociedad plurinacional está en nuestras manos*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 160-162.
484. ----- (2001c). *Proceso histórico del movimiento indígena ecuatoriano*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 243-246.
485. **Macas, Luis (2001a)**. *¿Cómo se forjó la Universidad intercultural?*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 106-108.
486. ----- (2001b). *Diez años del levantamiento del Inti Raymi de junio de 1990. Un balance provisional*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 171-177.
487. ----- (1997). *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*. En Almeida, I. et al., o. c., p. 17-36.
488. ----- (2001c). *Es necesario un verdadero diálogo nacional para superar la crisis*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 157-159.
489. ----- (2001d). *Instituciones indígenas: la comuna como eje histórico*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 92-93.
490. ----- (2005). *La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales*. En Dávalos, Pablo (comp.). *Pueblos indígenas, Estado y Democracia*, CLACSO. Buenos Aires. p. 35-42.
491. ----- (2001d). *La resistencia cultural*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 93-94.
492. ----- (2001e). *Los desafíos del movimiento indígena frente a la crisis*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 139-142.
493. ----- (2001f). *Movimiento indígena ecuatoriano. Una evaluación necesaria*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 209-214.
494. ----- (1993). "Tenemos alma desde 1637". En Albán Gómez, E. et al., o. c., p. 111-134.
495. **Macpherson, Crawford (1970)**. *La Teoría Política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Ed. Fontanella. Barcelona.
496. **Machuca, Jesús Antonio (1998)**. *La democracia radical: originalidad y actualidad política del zapatismo de fin de siglo XX*. En Kanoussi, D. (comp.), o. c., p. 15-54.
497. **Maffesoli, Michel (2004)**. *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Siglo XXI ed. México.

498. **Maira, Luis (2007).** *Dilemas internas y espacios internacionales en el gobierno de Evo Morales.* En *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina.* Fundación Friedrich Ebert. N° 209. Mayo-junio. p. 66-81.
499. **Maíz, Ramón (2005).** *Prólogo.* En Porras Velasco, A., o. c., p. 17-19.
500. **Maldonado Torres, Nelson (2007).** *Pensamiento crítico desde la sub-alteridad: los estudios étnicos como ciencias descoloniales o hacia la transformación de las humanidades y las ciencias sociales en el siglo veintiuno.* En Saavedra, J., o. c., p. 145-174.
501. **Malo González, Claudio (2002).** *Cultura e interculturalidad.* En Salgado, J. (comp.), o. c., p. 15-22.
502. **Mallon, Florencia (2007).** *Indian Communities, Political cultures, and the State in Latin America, 1780-1990.* Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
503. **Mamani Condorí, Carlos (2007a).** *El camino y la descolonización.* En Saavedra, J., o. c., p. 335-346.
504. ----- **(2007b).** *Memoria y reconstitución.* En Zapata Silva, C. (comp.), o. c., p. 285-310.
505. **Mamani Ramírez, Pablo (2008).** *Bolivia tiene élites enfermas.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura.* Octubre.
506. ----- **(2003).** *Declaración de guerra civil indígena en Warisata, Bolivia.* En *Revista Mallki*, año 1, n° 7. La Paz.
507. ----- **(2004).** *El rugir de la multitud: levantamiento de la ciudad aymara de El Alto y caída del gobierno de Sánchez de Lozada.* En *Revista OSAL.* N° 12. CLACSO. Buenos Aires. Febrero.
508. ----- **(2009).** *Tierra-territorio y el poder indígena-popular en Bolivia.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura.* Noviembre.
509. **Manin, Bernard (1992).** *Metamorfosis de la representación.* En Dos Santos, M. (coord.). *¿Qué queda de la representación política?* CLACSO. Ed. Nueva Sociedad. Buenos Aires, p-9-40.
510. **Mann, Michael (2004).** *La crisis del Estado-Nación en América Latina.* En *Desarrollo Económico*, vol. 44, N° 174, julio-diciembre. P. 179-198.
511. **Mansilla, H. C. F. (2006).** *Apuntes dispersos sobre la izquierda boliviana en su relación con los intelectuales y el movimiento étnico.* En *Revista Ecuador Debate* N° 67, Quito, abril.

512. ----- (2009). *La revolución de 1952 en Bolivia: un intento reformista de modernización*. Disponible en: http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/3/REPNE_017_114.pdf
http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/3/REPNE_017_114.pdf
513. **Marés, Carlos – Ricardo, Beto – Santilli, Márcio (2005)**. *Autonomías indígenas y desarrollo sostenible en Brasil*. En Gabriel, L. – López y Rivas, G. (coord.), o. c., p. 427-492.
514. **Mariátegui, José Carlos (1979)**. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho. Caracas.
515. **Marín Ospina, Carlos (2008)**. *John Locke, Estado de Naturaleza*. En *Logos. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*. N° 013. Universidad de La Salle. Bogotá. p. 7-23.
516. **Martiarena, Oscar (2001)**. *El indio como objeto de conocimiento*. En Bitrán, Y., o. c., p. 37-78.
517. **Martínez, Benjamín (2005)**. *Religiosidad indígena y Estado pluriétnico: de lo ancestral a la V República*. En *Revista de Antropología Experimental*. N° 5. Texto 12. Universidad de Jaén. Jaén.
518. **Martínez, Esperanza (2005)**. *Ecuador: contra la globalización de las transnacionales*. En *Revista OSAL*. N° 17. CLACSO. Buenos Aires. Agosto.
519. **Martínez Andrade, Luis (1981)**. *La reconfiguración de la colonialidad del poder y la construcción del Estado-nación en América Latina*. Disponible en: <http://alhim.revues.org/index2878.html>
520. **Martínez Casas, Regina (2003)**. *De la orilla de la eternidad informacional a la atemporalidad del ritual: indígenas urbanos del siglo XXI*. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XLVI, núm. 188-189, mayo-diciembre. P. 191-211. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. México.
521. **Martino, Antonio (1999)**. *Sistemas electorales*. Advocatus. Córdoba.
522. **Marx, Karl – Engels, Friedrich (1998)**. *Manifiesto Comunista*. Ed. Crítica. Barcelona.
523. **Marzal, Manuel (1989)**. *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Anthropos ed. Barcelona.
524. ----- (1994). *Introducción general*. En Marzal, M. (ed.). *El rostro indio de Dios*. CRT-Universidad Iberoamericana. México. P. 3-22
525. **Masaquiza Masaquiza, José (1995)**. *Los salasacas*. En Almeida Vinuesa, J. (coord.), o. c., p. 213-246.

526. **Mateos-Vega, Mónica (2005).** *EZLN dio a Fox la opción del cambio, pero él la rechazó. Entrevista a Immanuel Wallerstein, sociólogo.* Publicado en La Jornada. México, 23 de junio.
527. **Mato, Daniel (2005).** *No hay saber "universal", la colaboración intercultural en la producción de conocimiento es imprescindible.* En *Yachaykuna*. Instituto Científico de las Culturas Indígenas y de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador – CONAIE. Caracas, abril.
528. **Mattiace, Shannan (2007).** *Indian autonomy in Mexico: separate nations or renegotiated nationalism?*. Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
529. **Mayorga, Fernando (2008).** *El gobierno de Evo Morales: cambio político y transición estatal en Bolivia.* En Center for Integrates Areas Studies. *Tendencias políticas actuales en los países andinos.* Kyoto University. Kyoto. Capítulo 2. p. 21-39.
530. ----- **(2006).** *El gobierno de Evo Morales: entre nacionalismo e indigenismo.* En *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina.* Fundación Friedrich Ebert. N° 206. Noviembre-diciembre. p. 4-14.
531. ----- **(2005).** *La izquierda campesina e indígena en Bolivia. El Movimiento al Socialismo (MAS).* En *Revista Venezolana de Ciencia Política.* N° 28. Julio-diciembre. p. 91-119.
532. **Meiksins Word, Ellen (2004).** *El imperio capitalista y el Estado-Nación: ¿Un nuevo imperialismo norteamericano?* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura.* Abril.
533. **Mejía, Andrés (2002).** *Partidos políticos: el eslabón perdido de la representación.* Fundación Konrad Adenauer. Quito.
534. **Meléndez, Carlos (2007a).** *Análisis comparado de las agrupaciones políticas de los Países Andinos.* En Roncagliolo, R.-Meléndez, C. (ed.), o. c., p. 41-74.
535. ----- **(2007b).** *Los nuevos escenarios políticos en los Países Andinos.* En Roncagliolo, R.-Meléndez, C. (ed.), o. c., p. 303-312.
536. ----- **(2007c).** *Partidos y sistema de partidos en el Perú.* En Roncagliolo, R.-Meléndez, C. (ed.), o. c., p. 213-272.
537. **Meliá, Bartomeu (1980).** *El guaraní conquistado y reducido.* Centro de Estudios Antropológicos Universidad Católica. Asunción.
538. ----- **(1988).** *Los Guaraní-Chiriguano. Ñande Reko nuestro modo de ser.* CIPCA. La Paz.

539. **Mignolo, Walter (2007).** *Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial.* En Saavedra, J., o. c., p. 55-86.
540. ----- (2006a). *El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial.* En Walsh, C. – Mignolo, W. – García Linera, A., *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, o. c., p. 9-20.
541. ----- (2006b). *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto.* En Walsh, C. – Mignolo, W. – García Linera, A., *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, o. c., p. 83-110.
542. ----- (2002). *El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui.* En Mato, D., *Estudios ...*, o. c., p. 201-212.
543. ----- (1996). *Herencias coloniales y teorías postcoloniales.* En Gonzáles Stephan, Beatriz. *Cultura y Tercer Mundo. I. Cambios en el sector académico.* Cap. IV. Nueva Sociedad. Caracas. p. 99-136.
544. ----- (2003). *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad.* En Lander, E. *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas.* CLACSO. Buenos Aires. p.55-76.
545. **Ministerio de Transparencia Institucional y Lucha contra la Corrupción de Bolivia (2009).** *Informe: Tercera Ronda mecanismo de seguimiento de la implementación de la Convención Interamericana contra la corrupción.* La Paz.
546. **Modonesi, Máximo (2008).** *Crisis hegemónica y movimientos antagonistas en América Latina. Una lectura gramsciana del cambio de época.* En *A contra corriente.* Una revista de Historia Social y Literatura en América Latina. Vol. 5. N° 2. Invierno. p. 115-140.
547. **Mokrani Chávez, Dunia (2008).** *Reflexiones sobre la democracia y el significado de un gobierno de los movimientos sociales en Bolivia.* CLACSO. Buenos Aires. P. 191-213.
Dispon. en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/gavia/08reflex.pdf>
548. **Moldiz, Hugo (2008).** *La otra cara de la violencia racista y clasista en Santa Cruz.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura.* Setiembre.
549. **Molina, Fernando (2008).** *Bolivia: la geografía de un conflicto.* En *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina.* Fund. F.Ebert. N° 218. Noviembre-diciembre. p. 4-13.
550. **Monasterios, Karin (2007).** *Condiciones de posibilidad del feminismo en contextos de colonialismo interno y de lucha por la descolonización.* En Monasterios, K.-Stefanoni, P.-Do Alto, H. (ed.), o. c., p. 111-146.

551. **Monsalve Pozo, Luis (2006).** *El indio. Cuestiones de su vida y su pasión.* Ed. La Tierra. Quito.
552. **Montemayor, Carlos (2001).** *La literatura mexicana más allá de la lengua española.* En Bitrán, Y. (coord.), o. c., p. 379-395.
553. **Mora Curriao, Maribel (2007).** *Identidad mapuche desde el umbral (o la búsqueda de la mismidad étnica en el Chile de los noventa).* En Zapata Silva, C. (comp.), o. c., p. 29-44.
554. **Mora Nawrath, Héctor (2010).** *El método etnográfico: origen y fundamentos de una aproximación multitécnica.* En *Forum: Qualitative Social Research.* Vol. 11. N° 2. Art. 10. Mayo.
555. **Morales, Evo (2008).** *Bolivia, el poder del pueblo.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura.* Agosto.
556. ----- (2006). *Discurso de Posesión.* Sitio web Presidencia de Bolivia. Disponible en http://www.presidencia.gov.bo/prensa/marc_prd.asp?id=200601227.
557. ----- (2007). *Respetemos a nuestra madre tierra.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura.* Setiembre.
558. **Morales, Juan Antonio (2006).** *Bolivia en el mundo: sus relaciones económicas internacionales.* En *Documento de Trabajo 06/08 – Instituto de Investigaciones Socio Económicas.* Universidad Católica Boliviana. La Paz, octubre.
559. **Moreano, Alejandro (2006).** *Ecuador en la encrucijada.* En *OSAL,* Vol. VII, N° 19. Buenos Aires. enero-abril. p. 65-74.
560. ----- (1993). *El movimiento indio y el Estado multinacional.* En Albán Gómez, E. et al., o. c., p. 215-256.
561. **Moreno Morales, Daniel (1999).** *Municipio, Ciudadanía y Construcción Nacional en Cliza y Tarata (Bolivia).* Disp. en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/1999/moreno.pdf>
562. **Morlino, Leonardo (1994).** *Problemas y opciones en la comparación.* En Sartori, G.-Morlino, L.. *La comparación en las ciencias sociales.* En Alianza Ed..
563. **Morresi, Sergio (2000).** *Pactos y política. El modelo lockeano y el ocultamiento del conflicto.* En Borón, A. *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx.* CLACSO. Buenos Aires. P. 381-399.
564. ----- (2009). *Releyendo al “Padre del liberalismo”.* En Rinesi, E. (ed.). *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke.* Ed. Gorla. Buenos Aires. P. 175-244.

565. **Mosonyi, Esteban Emilio (1995).** *Amerindia e Indoamérica ante el colapso neoliberal.* En Grünberg, G. (ed.), o. c., p. 55-72.
566. **Mouriaux, René – Beroud, Sophie (2000).** *Para una definición del concepto de “movimiento social”.* En Revista OSAL. Observatorio Social de América Latina. Nº 1. OSAL-CLACSO. Buenos Aires, junio. p. 119-124,
567. **Muraca, Matías (2007).** *Hegemonía y discurso político en Argentina, 1976-1985.* En Rinesi, Eduardo – Nardacchione, Gabriel – Vommaro, Gabriel (eds.). *Los lentes de Víctor Hugo. Transformaciones políticas y desafíos teóricos en la Argentina reciente.* Prometeo Libros Ed.. Buenos Aires, 2007. p. 57-102.
568. **Murra, John (1989).** *La organización económica del Estado Inca.* Siglo XXI ed.. 6ta edición.
569. **Nahmad, Salomón (1995a).** *Guillermo Bonfil: un visionario de la sociedad multiétnica mexicana.* En Grünberg, G. (ed.), o. c., p. 393-402.
570. ----- **(1995b).** *Violencia, violación a los Derechos Humanos, democracia y crisis económica en México: su impacto en los pueblos indígenas.* En Grünberg, G. (ed.), o. c., p. 257-312.
571. **Najmanovich, Denise (2010a).** *Adios a Planolandia. Abandonando el reino de las dicotomías.* Disponible en: www.denisenajmanovich.com.
572. ----- **(2010b).** *Del “cuerpo-máquina” al “cuerpo-entramado”.* Disponible en loc. cit.
573. ----- **(2010c).** *Desamurallar la Educación: hacia nuevos paisajes educativos.* Disponible en loc. cit.
574. ----- **(2010d).** *Dinámica familiar: lo que se crea en el juego.* Disponible en loc. cit.
575. ----- **(2010e).** *El desafío de la complejidad: redes, cartografías dinámicas y mundos implicados.* Disponible en loc. cit.
576. ----- **(2010f).** *Estética de la complejidad.* Disponible en loc. cit.
577. ----- **(2010g).** *¿Existen los nuevos paradigmas?.* Disponible en loc. cit.
578. ----- **(2010h).** *Henry Atlan un pensador multifacético.* Disponible en loc. cit.
579. ----- **(2010i).** *Inteligencia única o múltiple: un debate a mitad de camino.* Disponible en loc. cit.

580. ----- (2010j). *Interdisciplina. Riesgos y beneficios del arte dialógico*. Disponible en loc. cit.
581. ----- (2010k). *Interdisciplina y Nuevos Paradigmas. La ciencia de fin de siglo*. Disponible en loc. cit.
582. ----- (2010l). *La complejidad: de los paradigmas a las figuras del pensar*. Disponible en loc. cit.
583. ----- (2010ll). *Metamorfosis de fin de siglo: Crisis, Cambio y Complejidad. Conociendo el conocimiento del conocimiento*. Disponible en loc. cit.
584. ----- (2010m). *Pensar-actuar-vivir otros paisajes éticos*. Disponible en loc. cit.
585. ----- (2010n). *Redes y modelización dinámica de la gestión*. Disponible en loc. cit.
586. **Naveda Félix, Igidio (2007)**. *Reconstitución de pueblos indígenas en la región andina y el rol de los intelectuales indígenas*. En Zapata Silva, C. (comp.), o. c., p. 311-332.
587. **Nelen, Ivette (1999)**. *El gobierno local y la formación del Estado en México, siglo XIX: el caso de San Pablo Apetatitlán, Tlaxcala*. En Assies, W. et al., o. c., p. 271-288.
588. **Nieto, Santiago (1993)**. *El problema indígena*. En Albán Gómez, E. et al., o. c., p. 61-86.
589. **Nisbet, Robert (1997)**. *La formación del pensamiento sociológico. Tomo 1*. Amorrortu ed. Bs. As..
590. **Nohlen, Dieter (2006)**. *El Método Comparativo. Distribución por Ciudad Política*. Disponible en: www.ciudadpolitica.org.
591. **Novaro, Marcos (1995)**. *El debate contemporáneo sobre la representación política*. En *Desarrollo Económico*. N° 137. Buenos Aires.
592. ----- (1996). *Los populismos latinoamericanos transfigurados*. En *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*. Fund.F.Ebert. N° 144, Julio-agosto, p. 90-103.
593. **Nun, José (2004)**. *Variaciones sobre un tema de Hegel*. Top-Publicaciones. Bs. As..
594. **O'Donnell, Guillermo (1982)**. *1966-1973. El Estado Burocrático Autoritario. Triunfos, derrotas y crisis*. Editorial de Belgrano. Bs. As..
595. ----- (2004). *Ciencias Sociales en América Latina. Mirando hacia el pasado y atisbando el futuro*. En *Revista Iberoamericana de Análisis Político*. Año 1. Número 1. Bs. As., Verano. P. 110-123.

596. ----- (1997). *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Ed. Paidós. Bs. As..
597. **Ochoa Antich, Nancy (2008)**. *Razón filosófica, Mito e Ideología*. En *Revista de Filosofía "Sophía"*. Nº 3. Quito, 2008.
598. **Oliveira, João Pacheco de (1995)**. *Las estadísticas sobre tierras indígenas en Brasil: una evaluación crítica*. En Grünberg, G. (ed.), o. c., p. 175-196.
599. **Ojeda Segovia, Lautaro (2005)**. *Análisis politológico del proceso de construcción de la autonomía multicultural en el Ecuador*. En Gabriel, L. – López y Rivas, G. (coord.), o. c., p. 331-426.
600. **Orellana Aillón, Lorgio (2006a)**. *Hacia una caracterización del gobierno de Evo Morales*. En *OSAL*. Año VII, Nº 19. Buenos Aires, enero-abril. p. 47-54.
601. ----- (2006b). *Nacionalismo, populismo y régimen de acumulación en Bolivia. Hacia una caracterización del gobierno de Evo Morales*. CEDLA. La Paz. Disp. en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/bolivia/cedla/coyun11.pdf>
602. **Orellana Halkyer, René (1999)**. *Municipalización de pueblos indígenas en Bolivia: impactos y perspectivas*. En Assies, W. et al., o. c., p. 315-340.
603. **Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (2004)**. *Yasarekomo. Una experiencia de comunicación indígena en Bolivia*. FAO. Roma, 2004.
604. **Ornelas Delgado, Jaime (2004)**. *La imposición económica, cultural y política del neoliberalismo en la globalización capitalista*. En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Agosto.
605. **Ortega Hegg, Manuel (2005)**. *La autonomía regional en Nicaragua*. En Gabriel, L. – López y Rivas, G. (coord.), o. c., p. 195-264.
606. **Ortiz, Pablo (2005)**. *Protestas locales amazónicas y modelo petrolero en Ecuador*. En *Revista OSAL*. Nº 17. CLACSO. Buenos Aires. Agosto.
607. **Ortiz Crespo, Gonzalo (1997)**. *El problema indígena y el gobierno*. En Almeida, I. et al., o. c., p. 99-178.
608. **Ospina, Pablo (2000)**. *La vuelta a un día de ochenta mundos*. En *Revista OSAL*. Observatorio Social de América Latina. Nº 1. OSAL-CLACSO. Buenos Aires, junio.
609. **Ostrensky, Eunice (2009)**. "Otro Locke". En Rinesi, E. (ed.). *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*. Ed. Gorla. Buenos Aires. P. 247-301.

610. **Otten, Matthias – Geppert, Judith (2009).** *Mapping the Landscape of Qualitative Research on Intercultural Communication. A Hitchhiker's Guide to the Methodological Galaxy.* En *Forum: Qualitative Social Research.* Volumen 10. N° 1. Art. 52. Berlín, enero.
611. **Pacari, Nina (2002).** *Pluralidad jurídica: una realidad constitucionalmente reconocida.* En Salgado, J. (comp.), o. c., p. 83-90.
612. **Pachano, Simón (1993).** *Imagen, identidad, desigualdad.* En Albán Gómez, E. et al., o. c., p. 171-190.
613. ----- (2007). *Partido y sistema de partidos en el Ecuador.* En Roncagliolo, R.-Meléndez, C. (ed.), o. c., p. 161-212.
614. **Pagés Larraya, Antonio (1987).** *Prosas del Martín Fierro.* Ed. Hyspamérica. Buenos Aires.
615. **Panizza, Francisco (2008).** *Fisuras entre Populismo y Democracia en América Latina.* En *Stockholm Review of Latin American Studies.* N° 3. Estocolmo, diciembre. p. 81-93.
616. **Paoli, Antonio (2001).** *Lekil kuxlejäl. Aproximaciones al ideal de vida entre los tseltales.* En *Revista Chiapas* N° 12. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.
617. **Paramio, Ludolfo (2007).** *Apostando por la democracia: ni caudillismo populista antipolítico, ni democracia delegada antipartidista. Problemas de la consolidación democrática en América Latina.* Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
618. **Parsons, John Talcott (1974a).** *Interacción social.* En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales.* Ed. Aguilar. Madrid.
619. **Parsons, John Talcott (1974b).** *Sistemas sociales.* En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales.* Ed. Aguilar. Madrid.
620. **Pati Paco, Pelagio (2005).** *Reflexiones sobre "Municipio indígena".* Diario Los Tiempos. Cochabamba, 29 de diciembre.
621. **Paz Zamora, Jaime (1989).** *Nueva mayoría y proyecto nacional del MIR en Bolivia.* En *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina.* Fund.F.Ebert. N° 101, Mayo-Junio, p. 146-153.
622. **Pearse, Andrew (2001).** *Campesinado y revolución: el caso de Bolivia.* En UDISHAL, *Teoría de las Revoluciones y Revoluciones Latinoamericanas.* Buenos Aires, Colección del Nuevo Siglo. Serie electrónica, volumen 0/1.
623. **Pérez Arteta, Ignacio (1997).** *El levantamiento indígena visto por los hacendados.* En Almeida, I. et al., o. c., p. 37-60.

624. **Pérez Esquivel, Adolfo – Menchú, Rigoberta et al. (2008).** *Declaración de intelectuales del mundo en apoyo al proceso constitucional de Bolivia: La conspiración para dividir Bolivia debe ser denunciada.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura.* Abril.
625. **Pérez Soto, Carlos (2004).** *Diferencias epistemológicas, marxismo y ciencias sociales.* Centro de Estudios Miguel Enríquez (CEME). Archivo Chile. Santiago de Chile. Noviembre. Disp. en: www.archivochile.com/Ideas_Autores/perez_s_c/peres_s_c00003.pdf
626. ----- (1998). *Sobre un concepto histórico de ciencia. De la epistemología actual a la dialéctica.* Universidad ARCIS. Santiago de Chile, 1998.
627. **Petras, James (2006a).** *Evo Morales y Bolivia: gestos populistas y fondo neoliberal.* En *Rebelión.* 6 de enero.
628. ----- (2000). *La izquierda contraataca. Conflicto de clases en América Latina en la era del neoliberalismo.* Ed. Akal. Madrid.
629. ----- (2006b). *Nuevos vientos desde la izquierda o aire caliente desde la nueva derecha.* En *Rebelión.* Noviembre. Disponible en: <http://www.insumisos.com/bibliotecanew/Nuevos%20vientos%20desde%20la%20izquierda%20o%20aire%20caliente%20desde%20una%20.pdf>
630. ----- (2002). *¿Reforma o revolución? Una discusión en las condiciones actuales de América Latina.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura.* Febrero.
631. **Petrich, Blanche (2005).** *Montemayor: hay riesgo inminente de violencia.* Publicado en *La Jornada.* México, 21 de junio.
632. **Pinto, María Teresa (2005).** *Las élites y el pueblo, sus alianzas y sus divisiones. Estudio comparativo de las coaliciones democráticas en Bolivia (1952 y 1985).* En *Análisis Político*, v. 18, n° 54, Bogotá, mayo.
633. **Pinto Ocampo, María Teresa (2006).** *Un viaje por el proceso político que eligió a Evo Morales Presidente de Bolivia.* En *Desafíos.* N° 14. Universidad del Rosario. Bogotá, primer semestre. p. 10-39.
634. **Plant, Roger (1999).** *Los derechos indígenas y el multiculturalismo latinoamericano: lecciones del proceso de paz en Guatemala.* En Assies, W. et al., o. c., p. 57-98.
635. **Pont Vidal, Josep (2009).** *Análisis cualitativo por teorización. Estudio socio-político en los enclaves minero-metalúrgicos de la Amazonía.* En *Forum: Qualitative Social Research.* Volumen 10. N° 1. Art. 14. Berlín, enero.

636. **Porras Velasco, Angélica (2005).** *Tiempo de indios. La construcción de la identidad política colectiva del movimiento indio ecuatoriano (Las movilizaciones de 1990, 1992 y 1997)*. Ed. Abya Yala. Quito.
637. **Portantiero, Juan Carlos (2005).** *Crisis de las Ciencias Sociales de la Argentina en Crisis*. Ed. Prometeo. Bs. As.. P. 17-26.
638. ----- (1985). *La consolidación de la democracia en sociedades conflictivas*. En *Crítica & Utopía Latinoamericana de Ciencias Sociales*. N° 13. Buenos Aires. Diciembre.
639. ----- (1984). *La sociología clásica: Durkheim y Weber*. Centro Editor de América Latina. Bs. As..
640. **Poy Solano, Laura (2006).** *La movilización popular, clave en la defensa de recursos: Oscar Oliveira*. En *La Jornada*. México. 20 de marzo.
641. **Prada Alcoreza, Raúl (2004).** Perfiles del movimiento social contemporáneo: el conflicto social y político en Bolivia. Las jornadas de setiembre-octubre de 2003. En *Revista OSAL*. N° 12. CLACSO. Buenos Aires. Febrero. p. 35-47.
642. **Prats i Catalá, Joan (2006).** Autonomías para qué. Autonomías territoriales e indígenas en Bolivia. *Revista del Institut Internacional de Governabilitat de Catalunya*. N° 12. 24 de junio.
643. **Prieto, Mercedes (2004).** *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial (1895-1950)*. FLACSO – Abya Yala. Quito.
644. **Quijano, Aníbal (2000a).** *Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina*. En Lander, Edgardo (comp.). *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires. p. 201 s..
645. ----- (2000b). *Colonialidad del poder y clasificación social*. En *Journal of World-Systems Research*, VI, 2. Summer/Fall. p. 342-386.
646. ----- (2007). *Don Quijote y los molinos de viento en América Latina*. En Kozlarek, Oliver (coord.). *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*. Ed. Biblos. Buenos Aires. P. 123-143.
647. ----- (2000c). *El fantasma del desarrollo en América Latina*. En *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol. 6, N° 2. Caracas. p. 73-90.
648. ----- (2006). *Estado-Nación y “movimientos indígenas” en la Región Andina: cuestiones abiertas*. En *OSAL*. Año VII, N° 19. Buenos Aires, enero-abril. p. 15-24.
649. ----- (2000d). *Los movimientos campesinos contemporáneos en América Latina*. En *Revista OSAL*. N° 2. CLACSO. Buenos Aires. Setiembre.

650. ----- (1981). *José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate*. En Mariátegui, J. C., o. c., p. IX-LXXXII.
651. **Quinatoa Cotacachi, Estelina (2007)**. *Intelectuales indígenas del Ecuador*. En Zapata Silva, C. (comp.), o. c., p. 169-180.
652. **Quinde, Isidoro (2001)**. *Valores, costumbres y símbolos indígenas*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 85-91.
653. **Quintana Taborda, Juan Ramón (2005)**. *Bolivia, entre la crisis y el caos: ¿existe una salida negociada?*. En *Análise de Coyuntura OPSA*. N° 11. Observatorio Político Sul-Americano. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro. IUPERJ/UCAM. Rio de Janeiro, octubre.
654. **Quiroga, José Antonio (2004)**. *Descentralización y reconfiguración territorial del Estado boliviano*. ILDIS. La Paz. P. 285-317.
655. **Quispe, Felipe (2003)**. *El Mallku seguirá en pie de lucha*. Entrevista realizada por Altercom, el 18 de octubre. Disp. en: <http://qollasuyu.indymedia.org/es/2003/10/375.shtml>
656. **Quispe, Jaime (2005)**. *Bolivia: ¿Qué busca la oligarquía extranjera asentada en Santa Cruz?* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Junio.
657. **Quispe, María Teresa (2005)**. *Venezuela: gobiernos locales y pueblos indígenas*. IWGIA. Lima.
658. **Raby, Diane (2006)**. *El liderazgo carismático en los movimientos populares y revolucionarios*. En *Cuadernos del CENDES*. Año 23. N° 62. Tercera Época. Caracas, mayo-agosto. p. 59-72.
659. **Ramírez Eras, Angel (2001)**. *Problemas teóricos del conocimiento indígena. Presupuestos e inquietudes epistemológicos de base*. En *Revista Yachaikuna*, N° 1, marzo. Disponible en: <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/1/ramirez.pdf>
660. **Ramírez Gallegos, Franklin (2000)**. *El 21 de enero del 2000*. En *Revista OSAL*. Observatorio Social de América Latina. N° 1. OSAL-CLACSO. Buenos Aires, junio.
661. **Ramírez Gallegos, Franklin – Stefanoni, Pablo (2005)**. *Potencia societal, empate catastrófico y contrahegemonía en Bolivia*. En *Argumentos* (Revista de la Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco), n° especial 48-49, p. 91-105. México D.F..
662. **Ramón Valarezo, Galo (1997)**. *Ese secreto poder de la escritura*. En Almeida, I. et al., o. c., p. 351-372.
663. **Ramos, Lorenzo – Ramos, Benito – Martínez, Antonio (1984)**. *El canto resplandeciente. Ayvú Rendy Verá. Plegarias de los mbyá-guaraní de Misiones*. Ediciones del Sol. Buenos Aires.

664. **Rappaport, Joanne – Ramos Pacho, Abelardo (2005).** *Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico.* En *Historia crítica*, N° 29. Enero-junio.
Disponible en:
http://historiacritica.uniandes.edu.co/datos/pdf/data/H_Critica_29/03_H_Critica_29.pdf
665. **Rea Campos, Carmen (2002).** *Conflictos y alianzas alrededor de lo indio en la construcción democrática de Bolivia como nación: Movimientos y luchas indias preelectorales* 2002. Disponible en:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/sin%20usar/JOV%2002%20MOVIMIEN TOS%20SOCIALES/rea%20campos%20art%EDculo.doc>
666. **Regalsky, Pablo (2008).** *Propuestas autonómicas y crisis de gobernabilidad en Bolivia en un contexto de globalización y etnicidad.* Disponible en:
<http://www.culturayreligion.cl/samples/articulos/articulo%20Regalsky.pdf>
667. **Remache, Estuardo (2001).** *El Proyecto Estratégico de la Nación Kichwa.* En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 148-152.
668. **Rendón, Catherine (2001).** *Dos escritores mayas se aproximan a su historia: Santiago Domínguez Aké y Domingo Gómez Gutiérrez.* En Bitrán, Y. (coord.), o. c., p. 361-378.
669. **Restrepo, Eduardo (2007).** *Modernidades, subalternidades y escuela.* En Saavedra, J., o. c., p. 277-290.
670. **Revesz, Bruno (2006).** *La irrupción de Ollanta Humala en la escena electoral peruana.* En *OSAL*, Vol. VII, N° 19. Buenos Aires, enero-abril. p. 85-94.
671. **Revilla Blanco, Marisa (2005).** *Ciudadanía y acción colectiva en América Latina. Tendencias recientes.* En *Estudios Políticos*. N° 27. IEP, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Antioquía. Medellín, julio-diciembre 2005. p. 29-41.
672. **Ribeiro, Darcy (1998).** *Amerindia hacia el tercer milenio.* Oficina Regional de Cultura de la UNESCO para América Latina y el Caribe (ORCALC). *Oralidad. Lenguas, identidad y memoria de América.* Anuario N° 9. UNESCO. La Habana. P. 6-14.
673. **Ribeiro, Darcy (1993).** *Los indios y el estado nacional.* En Colombres, Adolfo. *América Latina, el desafío del tercer milenio.* Ed. Colihue. Buenos Aires. P. 65-78.
674. **Ribeiro, Darcy – Gomes, Mercio (1995).** *Etnicidad y civilización.* En Grünberg, G. (ed.), o. c., p. 29-54.
675. **Rinesi, Eduardo (2009).** *Who shall be judge? Individualismo posesivo, humanismo cívico y elogio de la tolerancia.* En Rinesi, E. (ed.). *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke.* Ed. Gorla. Buenos Aires. P. 9-76.

676. **Rinesi, Eduardo – Nardacchione, Gabriel (2007).** *Teoría y práctica de la democracia argentina.* En Rinesi, Eduardo – Nardacchione, Gabriel – Vommaro, Gabriel (eds.). *Los lentes de Víctor Hugo. Transformaciones políticas y desafíos teóricos en la Argentina reciente.* Prometeo Libros Ed.. Buenos Aires. p. 9-55.
677. **Rivera Cusicanqui, Silvia (2006).** *Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* En Yupi, Mario (comp.). *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del seminario Internacional.* U-PIEB-IFEA. La Paz. P. 3-16.
678. **Roberts, Kenneth (2002).** *El sistema de partidos y la transformación de la representación política en la era neoliberal latinoamericana.* En Cavarozzi, Marcelo – Abal Medina, Juan (h) (comp.). *El asedio a la política. Los partidos latinoamericanos en la era neoliberal.* Ed. Homo Sapiens. P. 55-76.
679. **Robles, Ricardo (1994).** *Los Rarámuri-Pagótuame.* En Marzal, M. (ed.), o. c., p. 23-65.
680. **Rodrigo Alsina, Miquel (1999).** *La comunicación intercultural.* Anthropos ed.. Barcelona.
681. **Rodríguez Carmona, Antonio (2006).** *Evo Morales: el renacer boliviano en clave regional.* En *Papeles.* N° 93, p. 111-120.
682. **Rojas Bolaños, Manuel (2005).** *Costa Rica: procesos sociopolíticos recientes.* En Emmerich, Gustavo (coord.). *Procesos políticos en las Américas.* Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. División de Ciencias Sociales y Humanidades. P. 137-151.
683. **Rojas Hernández, Ireneo (2001).** *Historia sucinta de un proyecto de cultura indígena.* En Bitrán, Y. (coord.), o. c., p. 327-360.
684. **Romao, José Eustaquio (2006).** *Razones oprimidas.* UID OPECE. UI&D Observatório de Políticas de Educação e de Contextos Educativos. Grupo Lusófono. Lisboa. Disponible en:
http://www.grupolusofona.pt/portal/page?_pageid=654,1499530,654_1499531&_dad=portal&_schema=PORTAL
685. **Roncagliolo, Rafael (2007a).** *La agenda pendiente: los partidos andinos entre la crisis y el cambio.* En Roncagliolo, R.-Meléndez, C. (ed.), o. c., p. 313-326.
686. ----- (2007b). *Los Partidos Andinos: entre la crisis y el cambio.* En Roncagliolo, R.-Meléndez, C. (ed.), o. c., p. 11-18.
687. **Rosero, Fernando (1997).** *Defensa y recuperación de la tierra: campesinado, identidad etnocultural y nación.* En Almeida, I. et al., o. c., p. 419-448.

688. **Rossell, Pablo (2009).** *El proyecto de Evo Morales más allá del 2010.* En *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina.* Fund. F.Ebert. N° 221. Caracas, mayo-junio. p.23-32.
689. **Ruiz, Lucy (1997).** *Pueblos indígenas y etnicidad en la Amazonía.* En Almeida, I. et al., o. c., p. 449-498.
690. **Rumrill, Roger (2009).** *Los indígenas han forjado la alianza andino-amazónica que marca una inflexión en la historia del Perú.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura.* Junio.
691. **Rupailaf Maichin, Raúl (2006).** *Reseña de "La mirada com-unitaria. Vínculos entre la ciencia occidental post-moderna y las sabidurías ancestrales aymara y mapuche" de Patricia Yunge.* En *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana,* año/vol. 5, N° 015, Universidad Bolivariana. Santiago de Chile.
692. **Sader, Emir (2003).** *América Latina no século XXI. Perspectivas e desafios para o futuro.* En *Revista OSAL.* N° 9. CLACSO. Buenos Aires. Enero.
693. ----- (2001). *La izquierda latinoamericana en el Siglo XXI.* En *Revista Chiapas* N° 12. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.
694. ----- (2005). *Reflexoes sobre a luta antineoliberal.* En *Revista OSAL.* N° 15. OSAL. CLACSO. Buenos Aires. Enero.
695. **Sampay, Arturo (1975).** *Las constituciones de la Argentina (1810-1972).* EUDEBA. Buenos Aires.
696. **Sánchez Parga, José (2009).** *El estado del Estado en la sociedad de mercado.* En *Nueva Sociedad.* N° 221. Fundación Friedrich Ebert. Mayo-junio. P. 100-119.
697. **Sandoval Palacios, Juan Manuel (1998).** *Las estrategias político-militares del estado mexicano y del EZLN: Seguridad nacional vs. Soberanía nacional.* En Kanoussi, D. (comp.), o. c., p. 105-167.
698. **Sanjinés, Javier (2004).** *Movimientos sociales y cambio político en Bolivia.* En *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales.* Universidad Central de Venezuela. Caracas. Vol 10, n° 001. P. 203-218.
699. **Santos, Boaventura de Sousa (1998).** *De la mano de Alicia.* Siglo del Hombre ed.. Bogotá.
700. ----- (2006). *Evo Morales e a democracia.* En *OSAL.* Año VII, N° 19. Buenos Aires, enero-abril. p. 33-35.

701. ----- (2007). *La reinención del Estado y el Estado Plurinacional*. En *Revista OSAL*. Año VIII. N° 22. CLACSO. Buenos Aires. Setiembre. P. 25-46.
702. ----- (2004). *Reinventar la democracia: reinventar el estado*. Ed. Abya Yala. Quito.
703. **Santoyo, Antonio (2001)**. *Indios vs. Progreso y Nación. Visiones de la cuestión indígena en los hombres de letras, durante la consumación del triunfo liberal en México (1867-1880)*. En Bitrán, Y. (coord.), o. c., p. 179-211.
704. **Sarango Macas, Luis Fernando (2006)**. *Comentario del Dr. Luis Fernando Sarango Macas, Rector de la Universidad en VII Seminario Cultura y Política Exterior, Mesa Redonda La proyección multicultural del Ecuador*. Ministerio de Relaciones Exteriores. República del Ecuador. Plan Nacional de Política Exterior 2006-2020. Disponible en: http://www.mmrree.gov.ec/mre/documentos/ministerio/planex/comen_ponencias_6.pdf
705. ----- (2008a). *Informe de actividades de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas 'Amawtay Wasi' al III Congreso de las Nacionalidades y Pueblos*. Santo Domingo de los Tsáchilas, enero. En Sitio Web de la CONAIE. Disponible en: <http://www.conaie.org/IIIConaie/uinpi.html>
706. ----- (2008b). *La experiencia de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas 'Amawtay Wasi' (Ecuador)*. En Mato, Daniel. *Diversidad cultural e interculturalidad en Educación Superior*. IESALC-UNESCO. Disponible en: <http://www.iesalc.unesco.org.ve/images/stories/ecuador.pdf>
707. ----- (2008c). *La plurinacionalidad y el susto de la derecha*. En *Boletín Digital. Universidad Intercultural 'Amawtay Wasi'*. N° 10. Quito, mayo. Disponible en: <http://www.amawtaywasi.edu.ec/boletinelectronico/boletin1segundaetapatercero.html>
708. ----- (1995). *Los saraguros*. En Almeida Vinuesa, J. (coord.), o. c., p. 339-370.
709. ----- (2005). *Universidad indígena en Ecuador*. Entrevista de Alejandra Chorolque. En *Renacer*. Disponible en: http://www.renacerbol.com.ar/ed104/abya_yala05.htm
710. **Sartori, Giovanni (1992)**. *Comparación y método comparativo*. En Sartori, G.-Morlino, L.. *La comparación en las ciencias sociales*. En Alianza Ed., p. 29-49.
711. ----- (1984). *La Política. Lógica y método en las Ciencias Sociales*. Fondo de Cultura Económica. México, 1984.

712. **Sayer, Derek (1994).** *Capitalismo y Modernidad. Una lectura de Marx y Weber.* Ed. Losada. Bs. As..
713. **Schabus, Nicole (2005).** *Autonomía indígena: statu quo o desafío.* En Gabriel, L. – López y Rivas, G. (coord.), o. c., p. 493-540.
714. **Scheuzger, Stephan (2001).** *La izquierda mexicana y la cuestión indígena. ¿Caminos al desencuentro?.* En Bitrán, Y. (coord.), o. c., p. 299-325.
715. **Segovia Corvalán, Jerónimo (2004).** *Cultura campesina y poder político en Paraguay.* En Zemelman, H. (coord.), o. c., p. 177-206.
716. **Sennett, Richard (2000).** *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo.* Ed. Anagrama. Barcelona.
717. **Seoane, José (2005).** *Rebelión, dignidad, autonomía y democracia. Voces compartidas desde el sur.* Material del Curso de Posgrado “Neoliberalismo y Movimientos Sociales: La configuración de la protesta social”. CLACSO. Buenos Aires.
718. **Seoane, José – Taddei, Emilio (2005).** *Movimientos sociales, democracia y gobernabilidad neoliberal.* En *Revista OSAL*. Nº 15. CLACSO. Buenos Aires. Enero.
719. **Sicilia, Luis (2007).** *José Carlos Mariátegui, un marxismo indígena.* Ed. Capital Intelectual. Buenos Aires, 2007.
720. **Sigal, Silvia (1985).** *América Latina y sus intelectuales. Conversaciones con Touraine.* En *Crítica & Utopía Latinoamericana de Ciencias Sociales*. Nº 13. Buenos Aires. Diciembre.
721. **Silva, Érika (2004).** *Ecuador: el dilema de la identidad nacional.* En Zemelman, H. (coord.), o. c., p. 116-140.
722. **Simbaña, Floresmilo (2001).** *Lecciones de marzo y julio.* En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 183-188.
723. ----- (2005). *Plurinacionalidad y derechos colectivos. El caso ecuatoriano.* En Dávalos, P., *Pueblos indígenas, Estado y democracia.* CLACSO. Buenos Aires. p. 197-215.
724. **Simbaña, José Alberto (1995).** *Comunidades indígenas de Calderón.* En Almeida Vinuesa, J. (coord.), o. c., p. 187-212.
725. **Skocpol, Theda (2001).** *La explicación de las revoluciones sociales: otras teorías.* En UDISHAL, *Teoría de las Revoluciones y Revoluciones Latinoamericanas.* Buenos Aires, Colección del Nuevo Siglo. Serie electrónica, volumen 0/1.

726. **Soruco Sologuren, Ximena (2009).** *Estado Plurinacional-pueblo, una construcción inédita en Bolivia.* En *Revista OSAL.* Año X. N° 26. CLACSO. Buenos Aires. Octubre. P. 19-33.

727. ----- (2002). *Teatro popular en Bolivia. La afirmación de la identidad chola a través de la metáfora de la hija pródiga.* Instituto de Estudios Peruanos. Lima. Disponible en: <http://www.iep.org.pe/textos/DDT/DDT143.pdf>

728. **Souza, Yoko Nitahara (2008).** *“Mostrando nossa cara de índio”: Autonomia Indígena e Instrumentalização da Cultura.* En da Silva, Christian Teófilo – Campos Muñoz, Luis Eugenio (coord.). VII RAM – UFRGS. *Violencia Estatal, Indigenismo e Povos Indígenas.* Porto Alegre.

729. **Spencer, Herbert (1892).** *La evolución de las sociedades.* En *Sociology.* Appleton and Co.. Nueva York.

730. **Stefanoni, Pablo (2007).** *Bolivia, bajo el signo del nacionalismo indígena. Seis preguntas y seis respuestas sobre el gobierno de Evo Morales.* En Monasterios, K.-Stefanoni, P.-Do Alto, H. (ed.), o. c., p. 23-46.

731. ----- (2003). *Conflicto social, crisis hegemónica e identidades políticas en Bolivia: La emergencia del MAS-IPSP.* Informe final de beca CLACSO-ASDI. CLACSO. Buenos Aires.

732. ----- (2006). *El nacionalismo indígena en el poder.* En *OSAL.* Año VII, N° 19. Buenos Aires, enero-abril. p. 37-38.

733. ----- (2005). *Las nuevas fronteras de la democracia boliviana.* En *Nómadas.* N° 22. Universidad Central – Colombia. Bogotá, abril. p. 269-278.

734. ----- (2004). *MAS-IPSP: la emergencia del nacionalismo plebeyo.* En *Revista OSAL.* N° 12. CLACSO. Buenos Aires. Febrero. p. 57-68.

735. ----- (2007). *Siete preguntas y siete respuestas sobre la Bolivia de Evo Morales.* *Revista Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina.* Fundación Friedrich Ebert. N° 209, mayo-junio. P. 46-55.

736. **Steinsleger, José (1994).** *La guerra del Sexto Sol (Crónica de Chiapas).* En De Lella, C. – Ezcurrea, A., o. c..

737. **Strasser, Carlos (2004).** *Algunas precisiones (y perspectivas) sobre equidad, democracia y gobernabilidad a principios del Siglo XXI.* FLACSO. Buenos Aires, 2004. Disponible en:

738. ----- (1980). *A propósito de la acumulación de conocimiento. Una nota sobre Locke y la democracia*. En *Crítica & Utopía Latinoamericana de Ciencias Sociales*. N° 2. Buenos Aires. Abril.
739. ----- (1999). *Democracia & Desigualdad. Sobre la “democracia real” a fines del siglo XX*. CLACSO. Bs. As..
740. ----- (2003). *La vida en la sociedad contemporánea. Una mirada política*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
741. ----- (1990). *Para una teoría de la democracia posible. Primera parte: Idealizaciones y teoría política*. Grupo Editor Latinoamericano. Buenos Aires.
742. ----- (1991). *Para una teoría de la democracia posible. Segunda parte: La democracia y lo democrático*. Grupo Editor Latinoamericano. Buenos Aires.
743. **Ströbele-Gregor, Juliana (2005)**. *La cooperación para el desarrollo en Europa ha descubierto a los indígenas*. En Gabriel, L. – López y Rivas, G. (coord.), o. c., p. 541-587.
744. **Stu, Oriel María (2007)**. *Es tiempo de descolonizar nuestra academia*. En Saavedra, J., o. c., p. 309-318.
745. **Subcomandante Marcos (1994a)**. *Carta a Gaspar Morquecho Escamilla del 2 de febrero de 1994*. En De Lella, C. – Ezcurra, A., o. c..
746. ----- (2005a). *Carta a la Sociedad Civil nacional e internacional del 21 de junio de 2005*. Disponible en <http://nodo50.org/raz/>
747. ----- (1994b). *Chiapas: El Sureste en dos Vientos. Una Tormenta y una Profecía*. En De Lella, C. – Ezcurra, A., o. c..
748. ----- (2005b). *La (imposible) ¿geometría? del Poder en México*. En *La Jornada*. México, 20 de junio. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2005/06/20/008n1pol.php>
749. ----- (2000). *¡Oximorón! (La derecha intelectual y el fascismo liberal)*. En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Mayo 2000.
750. **Symmes Coll, Constanza (2007)**. *El problema de la fundación*. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos. Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile. Santiago, julio.
751. **Tapia, Luis (2007a)**. *El triple descentramiento. Igualdad y cogobierno en Bolivia*. En Monasterios, K.-Stefanoni, P.-Do Alto, H. (ed.), o. c., p. 37-70.
752. ----- (2000). *La crisis política de abril*. En *Revista OSAL*. N° 2. CLACSO. Buenos Aires. Setiembre.

753. ----- (2005). *La cuarta derrota del neoliberalismo en Bolivia*. En *Revista OSAL*. N° 17. CLACSO. Buenos Aires. Agosto.
754. ----- (2007b). *La reforma del sentido común en la dominación neoliberal y en la constitución de nuevos bloques históricos nacional-populares*. En Ceceña, A. (coord.). *De los saberes de la emancipación y de la dominación*. CLACSO. Buenos Aires. P. 101-113.
755. ----- (2009). *Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política*. En *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*. N° 11. CLACSO. Buenos Aires, marzo.
756. ----- (2007c). *Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional*. En *OSAL*. CLACSO. Año VIII. N° 22. Buenos Aires, setiembre. p. 47-63.
757. **Tapuy, Bertha (1995)**. *El centro "Capirona" en el Napo*. En Almeida Vinueza, J. (coord.), o. c., p. 101-122.
758. **Tapuyo, Raúl (1995)**. *El pueblo Chachi*. En Almeida Vinueza, J. (coord.), o. c., p. 371-402.
759. **Tarcus, Horacio (2008)**. *¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la Teoría del Progreso y la 'Cuestión Rusa'*. En *Andamios. Revista de Investigación Social*. N° 8. p. 7-32.
760. **Tenesaca, Pedro (1995)**. *Testimonio del pueblo indígena de "La Merced" (Chimborazo)*. En Almeida Vinueza, J. (coord.), o. c., p. 273-306.
761. **Terán, Oscar (2007)**. *Prólogo*. En Sicilia, L., o. c., p. 9-16.
762. **Tercera reunión de Barbados (2007)**. *Declaración Barbados III*. Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
763. **Tharrow, Sydney (1997)**. *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza ed.. Madrid, 1997.
764. **Tibán, Lourdes (2001)**. *El Proyecto de Mujeres de la UNOCAM: una iniciativa para el desarrollo local*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 127-138.
765. **Ticona Alejo, Esteban (2006)**. *"Evo presidente" de Bolivia. Avances y retos*. En *Entre voces*, N° 5, enero. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/ecuador/iee/entrevo/entrevo5.pdf#page=75>
766. **Ticona Mamani, Elías (2007)**. *La lengua aymara como esencia del mundo andino*. En Zapata Silva, C. (comp.), o. c., p. 45-72.
767. **Tinel, François-Xavier (2008)**. *Las voces del silencio. Resistencia indígena en Chimborazo en tiempos de León Febres Cordero (1984-1988)*. FLACSO – Abya Yala. Quito.

768. **Tischler, Sergio (2001).** *La crisis del sujeto leninista y la circunstancia zapatista.* En *Revista Chiapas* N° 12. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas. México.
769. **Toranzo Roca, Carlos (2005).** *Bolivia, revolución democrática.* Diario La Razón. La Paz, 31 de diciembre. Disponible en http://www.la-razon.com/versiones/20051229_005405/
770. **Torrice, Erick (1990).** *Bolivia: el rediseño violento de la sociedad global.* En *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina.* Fund.F.Ebert. N° 105, p. 153-163, enero-febrero.
771. **Touraine, Alain (2006).** *Entre Bachelet y Morales: ¿existe una izquierda en América Latina?.* En *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina.* Fundación Friedrich Ebert. N° 205. Setiembre-octubre. p. 47-55.
772. ----- (1989). *Los problemas de una sociología propia de América Latina.* En *Revista Mexicana de Sociología.* Año LI/N° 3. México, Julio-Setiembre. P. 3-22.
773. ----- (1999). *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: el destino del hombre en la Aldea Global.* Fondo de Cultura Económica. San Pablo.
774. **Toussaint, Eric (2008).** *De las resistencias a las alternativas.* En *Revista Pueblos.* Disponible en: <http://alainet.org/active/22523&lang=es>
775. **Traffano, Daniela (2001).** *Los indígenas en su tiempo: Iglesia, comunidad e individuo entre política y conciencia personal. Oaxaca, siglo XIX.* En Bitrán, Y. (coord.), o. c., p. 99-130.
776. **Trent, John (2008).** *Issues and trends in Political Science at the beginning of the 21st Century: preliminary perspectives from the World of Political Science Book series.* International Political Science Association Conference. Montreal, abril-mayo.
777. **Trujillo, Julio César (2002).** *Administración de justicia indígena.* En Salgado, J. (comp.), o. c., p. 91-104.
778. **Tsolakis, Andreas (2007).** *Una perspectiva histórica sobre la nueva nacionalización de los hidrocarburos en Bolivia.* En Espasandín, Jesús – Iglesias, Pablo. *Bolivia en movimiento: Acción colectiva y poder político.* Madrid. El Viejo Topo.
779. **Turqui, Juliana (2006).** *Trabajadores indígenas en la ciudad de Guatemala y el movimiento maya. Explorando la representación de demandas étnicas y laborales.* Instituto de Estudios Interétnicos – Universidad de San Carlos de Guatemala. Serviprensa S.A. Guatemala.
780. **Umajinga, Baltasar (1995).** *Zumbahua.* En Almeida Vinueza, J. (coord.), o. c., p. 247-272.

781. **Unda, Mario (2005).** *Quito en abril: los forajidos derrotan al coronel.* En *Revista OSAL*. N° 16. CLACSO. Buenos Aires. Junio.
782. **Universidad Intercultural Amawtay Wasi (2004).** *Sumak Yachaypi, alla Kawsaypipash Yachakuna.* Imprenta Mariscal. Quito.
783. **Urías Horcasitas, Beatriz (2001).** *De la inferioridad a la desigualdad: el estudio etnológico de las razas en la Sociedad Indianista Mexicana (1910-1914).* En Bitrán, Y. (coord.), o. c., p. 213-242.
784. **Urioste, Miguel (2007).** *Reconducción comunitaria de la reforma agraria en Bolivia: balance de un año y perspectivas.* La Paz, octubre.
785. **Urteaga Crovetto, Patricia (1999).** *Derechos territoriales y Ley Indígena: una aproximación alternativa.* En Assies, W. et al., o. c., p. 469-503.
786. **Vacaflares, Víctor (2003).** *Migración interna e intraregional en Bolivia. Una de las caras del neoliberalismo.* En *Revista Aportes Andinos*. N° 7. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito. Octubre.
787. **Vacaflares Rivero, Carlos (2009).** *La lucha por la tierra es la lucha por el territorio.* Comunidad de Estudios Jaina (Bolivia) – Comunidad NERA/UNESP (Brasil). Abril.
788. **Van Cott, Donna Lee (2007).** *Explaining Ethnic Autonomy Regimes in Latin America.* Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
789. **Varese, Stéfano (2005).** *Derechos étnicos en Perú.* Material del curso de posgrado “Neoliberalismo y Movimientos Sociales: la configuración de la protesta social”. CLACSO. Buenos Aires.
790. ----- (1995). *Pueblos indígenas y globalización en el umbral del tercer milenio.* En Grünberg, G. (ed.), o. c., p. 123-160.
791. ----- (1996). *Parroquianismo y globalización. Las Etnicidades Indígenas ante el Tercer Milenio.* En Varese, S. (coord.). *Pueblos indios, soberanía y globalismo.* Ed. Abya Yala. Quito. P. 15-30.
792. **Vargas, Antonio (2001).** *La CONAIE participa de los cambios profundos de la sociedad ecuatoriana.* En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 154-156.
793. **Vargas Canelos, Luis Antonio (1995).** *La nacionalidad achuar del Ecuador.* En Almeida Vinuesa, J. (coord.), o. c., p. 23-46.
794. **Varnagy, Tomás (1999).** *El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo.* En Borón, A. (comp.). *Filosofía política clásica.* CLACSO. Buenos Aires. En Cap. II..., p. 41-76.

795. **Vasilachis de Gialdino, Irene (2007).** *El aporte de la epistemología del sujeto conocido al estudio cualitativo de las situaciones de pobreza, de la identidad y de las representaciones sociales.* En *Forum: Qualitative Social Research*. Volumen 8. N° 3. Art. 6. Setiembre.
796. **Velásquez Cepeda, María Cristina (1999).** *Fronteras de gobernabilidad municipal en Oaxaca, México: el reconocimiento jurídico de los “usos y costumbres” en la renovación de los ayuntamientos indígenas.* En Assies, W. et al., o. c., p. 289-314.
797. **Veres, Luis (2007).** *La frontera imaginaria en la narrativa indigenista: Gamaliel Churata.* Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
798. **Verger, Toni (2005).** *Què entenem per recerca activista?.* En *Collectiu Investigació, Recerca activista i moviments socials.* El Viejo Topo. España. p. 23-33.
799. **Vilas, Carlos (1988).** *El populismo latinoamericano: un enfoque estructural.* En *Desarrollo Económico*, V. 28, N° 111, oct-dic., Bs. As..
800. ----- (2005). *La izquierda latinoamericana y el surgimiento de regímenes nacional-populares.* En *Nueva Sociedad Democracia y política en América Latina.* Fundación Friedrich Ebert. N° 197. Mayo-Junio. p. 84-99.
801. ----- (1997). *La reforma del Estado como cuestión política.* En *Política y Cultura*, Primavera. N° 008. Universidad Autónoma Metropolitana. Xochimilco. D.F. México. p. 147-185.
802. **Villamil, Galo (1995).** *La identidad quichua en el Pastaza.* En Almeida Vinueza, J. (coord.), o. c., 79-100.
803. **Villavicencio Loor, Gaitán (2002).** *Pluriculturalidad e interculturalidad en el Ecuador: el reconocimiento constitucional de la justicia indígena.* En Salgado, J. (comp.), o. c., p. 37-48.
804. **Villegas Quiroga, Carlos (2004).** *Rebelión popular y los derechos de propiedad de los hidrocarburos.* En *Revista OSAL*. N° 12. CLACSO. Buenos Aires. Febrero.
805. **Villoro, Luis (2007).** *El Estado-Nación y las autonomías indígenas.* Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
806. **Viteri, Leonardo (2001).** *La lucha es por el respeto, la autogestión y la autonomía.* En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 153-154.
807. **Wagner, Peter – Weiss, Carol – Wittrock, Bjorn – Wollman, Hellmut (1999).** *La orientación hacia las políticas. Legado y promesa.* En Wagner, Peter – Weiss, Carol – Wittrock, Bjorn – Wollman, Hellmut (comp). *Ciencias sociales y Estados modernos.*

Experiencias nacionales e incidencias teóricas. Fondo de Cultura Económica. México, p. 41-69.

808. **Wagner, Peter – Wittrock, Bjorn – Wollman, Hellmut (1999)**. *Ciencia Social y Estado Moderno. El conocimiento de las políticas y las instituciones políticas en la Europa Occidental y los Estados Unidos*. En Wagner, Peter – Weiss, Carol – Wittrock, Bjorn – Wollman, Hellmut (comp). *Ciencias sociales y Estados modernos. Experiencias nacionales e incidencias teóricas*. Fondo de Cultura Económica. México, p. 70-134.

809. **Walker, Ignacio (2006)**. *Democracia en América Latina*. En CADAL (*Centro para la apertura y el desarrollo de América Latina*). Año IV. N° 54. Buenos Aires. Junio.

810. **Walsh, Catherine (2007a)**. *(De) colonialidad e interculturalidad epistémico: política, ciencia y sociedad de otro modo*. En Saavedra, J., o. c., p. 215-228.

811. ----- **(2002a)**. *(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negras en el Ecuador*. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/pdf/WalshGarcia.pdf>

812. ----- **(2002b)**. *Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico*. En Salgado, J. (comp.), o. c., p. 23-36.

813. ----- **(2007b)**. *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial*. En Saavedra, J., o. c., p. 175-214.

814. ----- **(2001)**. *¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano*. En Dávalos, P. (comp.-ed.), *Yuyarinakuy ...*, o. c., p. 109-118.

815. ----- **(2007c)**. *¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a epistemologías decoloniales*. En Saavedra, J., o. c., p. 229-244.

816. **Weber, Max (1978)**. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Ed. Amorrortu. Bs. As..

817. **Weffort, Francisco (1998)**. *El populismo en la política brasileña*. En Mackinon, Moira – Petrone, Mario. *Populismo y neopopulismo en América Latina*. Eudeba. Bs. As..

818. **Wehbe, Cristina (1997)**. *Metodologías cualitativas aplicadas al estudio del imaginario de los sanjuaninos: sector villas*. Ponencia para el 1er Congreso Internacional “Pobres y Pobreza en la Sociedad Argentina”. Universidad Nacional de Quilmes. Noviembre.

819. **Wolin, Sheldon (1983)**. *Los dos cuerpos políticos de la sociedad estadounidense*. En *Crítica & Utopía. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*. N° 9. Buenos Aires. Mayo.

820. **Yampara Huarachi, Simón (2007)**. *¿Cambio estructural del sistema educativo o remozamiento de lo mismo?*. En Saavedra, J., o. c., p. 347-354.

821. **Yashar, Deborah (2007).** *Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America.* Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.
822. **Yrigoyen Fajardo, Raquel (1999).** *El reconocimiento constitucional del derecho indígena en los países andinos.* En Assies, W. et al., o. c., p. 343-380.
823. **Yumbo, Abdón (1995).** *El pueblo A'i (Copán) del Ecuador.* En Almeida Vinuesa, J. (coord.), o. c., p. 123-156.
824. **Zalles Cueto, Alberto (2004).** *La encrucijada boliviana: ¿fin del 'entronque' y refundación societal?.* En *Nueva Sociedad. Democracia y política para América Latina.* N° 194. Fundación Friedrich Ebehr. Caracas. Noviembre/diciembre. p. 4-13.
825. **Zapata, Francisco (2002).** *Los mineros como actores sociales y políticos en Bolivia, Chile y Perú durante el siglo XX.* En *Estudios Atacameños,* N° 22, p. 91-103. San Pedro de Atacama.
826. **Zapata Silva, Claudia (comp.) (2007).** *Intelectuales indígenas piensan América Latina.* Ed. Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala-CECLA. Quito.
827. **Zárate Hernández, José Eduardo (1999).** *La reconstrucción de la Nación Purhépecha y el proceso de autonomía en Michoacán, México.* En Assies, W. et al., o. c., p. 245-268.
828. **Zeitlin, Irving (2001).** *Ideología y teoría sociológica.* Amorrortu ed.. Bs. As..
829. **Zemelman, Hugo (2000).** *Conocimiento social y conflicto en América Latina.* En *Revista OSAL. Observatorio Social de América Latina.* N° 1. OSAL-CLACSO. Buenos Aires, junio. p. 108-110.
830. ----- (coord.) (2004). *Cultura y política en América Latina.* Siglo Veintiuno ed. – Ed. de la Universidad de las Naciones Unidas. México.
831. **Zibecchi, Raúl (2007).** *Chile: la larga resistencia mapuche.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura.* Junio.
832. ----- (2006). *Dilemas electorales de la Conaie.* En *La Jornada.* México. 14 de abril.
833. ----- (2005). *El pavor de las élites.* En *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura.* Junio.
834. ----- (2003). *Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos.* En *Revista OSAL.* N° 9. CLACSO. Buenos Aires. Enero.
835. **Zovatto, Daniel (2005).** *El parto de una nueva Bolivia.* BBC Mundo. 26 de diciembre. Disponible en http://news.bbc.co.uk/low/spanish/latin_america/default.stm.

Entrevistas.

1. **Andrango, Andrés.** Dirigente Quitu-Kara y Presidente del CODENPE. *Entrevista realizada por el autor en el Parque del Arbolito.* Quito, 20 de enero de 2009.
2. **Bayardo Sánchez, Segundo.** Militante de izquierda de origen indígena. *Entrevista realizada en la casa de la familia Vallejos.* Quito, enero de 2009.
3. **Bustos, Mario.** Dirigente kichwa, ex vocero de la Ecuarunari. *Entrevista realizada por el autor en la casa de Vicente Martínez y Mabel Álvarez.* Quito, enero de 2009.
4. **Carlosama, Olga.** Secretaria Ejecutiva de la Casa de Formación de Misioneras Indígenas. *Entrevista realizada por el autor en la sede de la Casa de Formación.* San Antonio de Ibarra, enero de 2009.
5. **Criollo, Mercy.** Militante social en los barrios de Quito. *Entrevista realizada por el autor en la casa de Vicente Martínez y Mabel Álvarez.* Quito, enero de 2009.
6. **Cuaces, Byron.** Militante de izquierda y obrero petrolero en la Amazonía. *Entrevista realizada durante la Marcha contra la Ley Minera.* Quito, 20 de enero de 2009.
7. **Chancoso, Blanca.** Dirigente histórica de la CONAIE que coordina la Escuela de Formación Política de Mujeres “Dolores Cacuango”. *Entrevista realizada en la sede de la Escuela de Formación Política.* Quito, enero de 2009.
8. **Chauca, Elisabeth.** Presidente de la Casa de Formación de Misioneras Indígenas. *Entrevista realizada en la sede de la Casa de Formación.* San Antonio de Ibarra, enero de 2009.
9. **Chela, Bélgica.** Comunicadora kichwa y Directora de Radio ERPE. *Entrevista realizada en la sede de Radio ERPE.* Riobamba, enero de 2009.
10. **Cholango, Humberto.** Presidente de ECUARUNARI. *Entrevista realizada en la sede de Ecuarunari.* Quito, enero de 2009.
11. **Farinango, José.** Abogado del Consejo Quitu. *Entrevista realizada por el autor en la casa de Vicente Martínez y Mabel Álvarez.* Quito, enero de 2009.
12. **Gómez, Pedro.** Dirigente del pueblo Quitu de San Francisco de Oyacoto. *Entrevista realizada por el autor en la casa de Vicente Martínez y Mabel Álvarez.* Quito, enero de 2009.
13. **Guamangate, Gilberto.** Asambleísta Nacional por Cotopaxi del Movimiento Pachakutik. *Entrevista realizada en las oficinas de Pachakutik en la Asamblea Nacional.* Quito, enero de 2009.

14. **Guerrero, Eduardo.** Director de Radio Latacunga. *Entrevista realizada en la sede de Radio Latacunga.* Latacunga, enero de 2009.
15. **Guitarra, Rafael.** Dirigente kichwa de la UNORCAC y Concejal por Pachakutik en Cotacachi. *Entrevista realizada en la sede de la Alcaldía de Cotacachi.* Cotacachi, enero de 2009.
16. **Naula, Santiago.** Comunicador kichwa que dirige la Red Kichwa de Radio Latacunga. *Entrevista realizada en la sede de Radio Latacunga.* Latacunga, enero de 2009.
17. **Pérez, Juan.** Director de la Fundación ERPE. *Entrevista realizada por el autor en la sede de Radio ERPE.* Riobamba, enero de 2009.
18. **Pilatuna Zincango, Jaime.** Dirigente Quitú-Kara y Docente de la Universidad Intercultural Amawtay Wasy. *Entrevista realizada por el autor en el Parque del Arbolito.* Quito, 20 de enero de 2009.
19. **Pitantuña Ortega, Luis Alfonso.** Militante de las Asambleas Populares. *Entrevista realizada por el autor frente a la Asamblea Nacional.* Quito, 20 de enero de 2009.
20. **Pucha, Julián.** Dirigente del COMICH. *Entrevista realizada en la sede del COMICH.* Riobamba, enero de 2009.
21. **Sarango Macas, Luis Fernando.** Dirigente kichwa Saraguro y Rector de la Universidad Intercultural Amawtay Wasy. *Entrevista realizada por el autor en la Universidad Intercultural Amawtay Wasy.* Quito, enero de 2009.
22. **Tupac Yupanqui, Luis.** Militante social y funcionario del gobierno en la atención a los migrantes. *Entrevista realizada en la casa de Vicente Martínez y Mabel Álvarez.* Quito, enero de 2009.
23. **Vallejos, Alonso.** Director del Centro Riobamba de la Fundación Populorum Progressio. *Entrevista realizada en la sede de la Fundación Populorum Progressio.* Riobamba, enero de 2009.
24. **Vallejos, Fabricio.** Militante de izquierda. *Entrevista realizada en la casa de la familia Vallejos.* Quito, enero de 2009.
25. **Vallejos, Jorge Stalin.** Militante de izquierda. *Entrevista realizada en la casa de la familia Vallejos.* Quito, enero de 2009.
26. **Vargas, Fausto.** Dirigente de Educación de la CONAIE, kichwa amazónico. *Entrevista realizada por el autor en la sede de la CONAIE.* Quito, enero de 2009.