

DOI: 10.21057/10.21057/repamv%vn%i.%Y.26449

Recibido: 16-07-2017

Aprovado: 19-10-2017

Algunas Claves del Aporte de los Intelectuales Indígenas para Pensar desde América Latina

Félix Pablo Friggeri¹

Resumen

Se presentan aquí elementos considerados claves del aporte de los llamados intelectuales indígenas -categoría que incluye a los que, reconociéndose como indígenas y ligados a los movimientos étnicos, dan el debate en el ámbito académico, pero también a los líderes y comunicadores que aportan elementos a este debate y al político- a la problemática epistémico-política en América Latina. Para esto se utilizan materiales bibliográficos y de trabajo de campo. El trabajo se estructura en cinco secciones fundamentales: la problemática de la intelectualidad indígena; la politización de lo étnico; la espacio-temporalidad; el dilema Buen Vivir / Desarrollo y el Nuevo Constitucionalismo y los principios indígenas. Se concluye con una valoración de este aporte en la búsqueda de un pensamiento original y autónomo para las Ciencias Sociales y para la praxis política en nuestra región.

Palabras clave: intelectuales indígenas - politización de lo étnico – Buen Vivir – Nuevo Constitucionalismo

Algumas Chaves da Contribuição dos Intelectuais Indígenas para Pensar desde América Latina.

Resumo

Apresentam-se aqui elementos considerados chaves do aporte dos chamados intelectuais indígenas -categoria que inclui os que, reconhecendo-se como indígenas e ligados aos movimentos étnicos, realizam o debate no âmbito acadêmico, mas também às lideranças e comunicadores que contribuem com elementos para este e para o debate político- à problemática epistêmico-política em América Latina. Para isto utilizam-se materiais bibliográficos e de trabalho de campo. O trabalho estrutura-se em cinco seções fundamentais: a problemática da intelectualidade indígena; a politização do étnico; a espaço-temporalidade; o dilema Bom Viver / Desenvolvimento e o Novo Constitucionalismo e os princípios indígenas. Conclui-se com uma valorização deste aporte na busca de um pensamento original e autônomo para as Ciências Sociais e para a práxis política na nossa região.

Palavras chave: intelectuais indígenas – politização do étnico – Bom Viver – Novo Constitucionalismo

Some Keys to the Contribution of the Indigenous Intellectuals to Think from Latin America

Abstract

Here are presented key elements of the contribution of the indigenous intellectuals - a category that includes those who recognize themselves as indigenous and are connected to ethnic movements and hold the debate in the academic arena and leaders and communicators who contribute to this debate and also to the political one - to the epistemic-political problematics in Latin America. For this, bibliographical materials and fieldwork are used. The work is structured in five fundamental sections: the problematics of the indigenous intellectuality; the politization of the ethnic; the space-temporality; the dilemma of Good versus Development and the New Constitutionalism and the indigenous principles. This paper concludes with an appreciation of this contribution in the search for an original and autonomous thought to the Social Sciences and to the political praxis in our region.

Key-words: indigenous intellectuals – politization of the ethnic – Good Living ou Buen Vivir – New Constitutionalism

Introducción

Existe en nuestra América Latina el desafío de construir el conocimiento y de elaborar los proyectos políticos que respondan popularmente a su realidad desde un pensamiento propio, autónomo, creativo, original.

Esta búsqueda de originalidad latinoamericana requiere una referencialidad nuclear hacia lo indígena y tiene fundamentalmente dos sentidos. El primero es la generación de un pensamiento propio con la calidad de ser, a la vez, creativo y enraizado. En una analogía con lo que pedía José Carlos Mariátegui (2005, p. 452) para la construcción del socialismo indoamericano, podemos hablar de una “creación heroica” que no sea “ni calco, ni copia”. El segundo sentido tendría que ver con la referencialidad con lo que viene desde el origen más profundo de nuestras culturas, y, allí, principalmente con los pueblos originarios.

¹Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA) – Foz do Iguacu (Paraná-Brasil) Email: fpfriggeri@hotmail.com

Es un desafío histórico que ha reverdecido en las últimas décadas en torno a una confluencia de hechos de los cuales destacaría dos: la contestación a la hegemonía neoliberal en la región y los quinientos años de la invasión colonial europea.

En ambos hechos aparecen como uno de sus sujetos históricos claves la presencia de los intelectuales indígenas. Un concepto polémico, para el mundo intelectual occidentalizado, pero también para el ámbito de los Movimientos Indígenas y sus comunidades.

Antes de seguir avanzando, conviene decir que al hablar de los Movimientos Indígenas a nivel latinoamericano es necesaria una breve aclaración. Entiendo que puede llegar a hablarse de un “Movimiento Indígena Latinoamericano” que no es una organización concreta, ni una realidad institucional. Sí entiendo que es legítima una construcción intelectual que pretenda abarcar un diverso y plural colectivo de movimientos indígenas de toda la región, distintos en sus formas de organización, en sus raíces étnicas, en muchos de sus planteos y prácticas, en su magnitud, pero que los une, además de su característica de surgir de pueblos originarios, una especie de denominador común en sus cosmovisiones. Esta es una realidad parcial, sí, pero que es capaz de abarcar coincidencias y solidaridades en elementos básicos de las mismas. Este común denominador resulta suficiente para identificarlo como un fenómeno particular, vivo e identificable tanto en el ámbito político como en el de la construcción de conocimiento en nuestra América Latina (Cf.

Gómez S., 2007, p. 24). A esto se une una ya extendida red de vínculos entre los distintos movimientos que con mucha lucha vienen multiplicando sus contactos, sus trabajos en conjuntos, su intercambio, y han avanzado en comunicación y en coordinación. Es un camino político en el que “se ha buscado la construcción de la identidad indígena panétnica” (De la Fuente, 2007). Como parte de esta construcción de identidad que presenta distintos niveles y espacios, existe, una clara referencia a la dimensión latinoamericana del movimiento.

Hecha esta aclaración, presento en este trabajo algunos puntos que entiendo claves del aporte que los Movimientos Indígenas en América Latina y sus intelectuales están haciendo para pensar América Latina originalmente, para “replantear el problema del pensamiento desde el subsuelo” de América Latina como lo planteara, ya hace unos años, el genial Rodolfo Kusch (1978, p. 73).

Para esto planteo brevemente algunos elementos de la problemática de los intelectuales indígenas y luego abordo varios aspectos de sus aportes: el de la politización de lo étnico, concepto que tiene como una de sus virtudes el de unir indisolublemente las problemáticas políticas y epistémicas; el de la espacio / temporalidad que subyace y es expresada desde este pensamiento; el del Buen Vivir como alternativa frente al Desarrollo constituyendo lo que me animo a llamar el gran dilema de la política popular latinoamericana en el contexto de la contestación al neoliberalismo; y el del Nuevo Constitucionalismo y el aporte dado

especialmente por la incorporación de los principios indígenas en él.

Por supuesto que estos son solamente algunos de los aportes que el Movimiento Indígena ha puesto en discusión y enriquecido con la sabiduría de sus reflexiones. Hay otros temas muy importantes que merecerían ser tratados, pero opto por éstos por una limitación lógica de espacio y entiendo ver en ellos un aporte profundo para mantener el planteo conjunto de lo epistémico y lo político en el debate que generan.

Potencialidades y Límites de la Intelectualidad Indígena

Hay ya una serie de trabajos interesantes en este tema (Fernández, 2010; Prieto y Gualán, 2013; Rappaport, 2007; Zapata S., 2005), así que me voy a limitar a destacar solamente algunos puntos que entiendo interesantes para una mejor comprensión de los aportes que destaco posteriormente.

Un primer punto es la discusión en torno al concepto de “intelectuales indígenas”. Éste se utiliza en el movimiento indígena aunque también genera ciertas reticencias que tienen una justificación que hay que considerar.

En esta controversia está implícita una crítica a la forma en que se concibe el conocimiento en la visión occidental predominante. Una visión ligada a “la razón” que predominó en la conformación moderna del discurso científico y que tenía como base la escisión razón / corporalidad, escisión inexistente en las cosmovisiones indígenas.

Además de la separación de la razón, hay una apropiación de ella por parte de la cultura occidental. Esta apropiación fue tal que es ilustrativo lo que relata Castillo Gómez (2003, p. 274-276) 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. Otra expresión clarísima de esta mentalidad puede verse en lo que me relataba el comunicador social de la red kichwa Santiago Naula sobre las represiones que sufrieron en Radio Latacunga, en Cotopaxi, una de las emisoras que fue fundamental en el apoyo al Movimiento Indígena en el Ecuador:

(...) 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)

Podemos tomar como referencia primera para entender de qué estamos hablando con este concepto esta definición:

Al hablar de los 'intelectuales indígenas', entonces, nos estamos refiriendo necesariamente a aquellos indígenas que han logrado conocer la lengua hegemónica y que desarrollan destrezas en este ámbito, más específicamente aquellos que han cursado estudios formales en la escuela y universidad y que hacen uso de los conocimientos adquiridos para la defensa de sus derechos como pueblo, diferenciándolos así de muchos profesionales indígenas, exitosos en sus áreas, pero que no reconocen una identidad étnica. (Flores C., 2005, p. 25-26).

Conuerdo en principio con esta definición, remarcando que en el universo a tener en cuenta deben estar también todos los líderes y

comunicadores que expresan los contenidos de la praxis de lucha y de la reflexión indígena.

Hay algunos elementos epistémicos importantes que aparecen en aspectos de esta puesta en cuestión del concepto. El desafío que tienen los intelectuales indígenas tiene una referencialidad hacia afuera del mundo indígena y en forma clave como interpelación y desafío al mundo académico:

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 (Macas, 2005, p. 41).

Pero también hay una referencialidad hacia adentro de las comunidades. Entre otras cosas con la idea de mantener y acrecentar la valoración de los sabios en las comunidades. Valoración que incluye la conciencia de que el saber que se posee -desde el paso por instituciones occidentales de enseñanza- tiene características distintas y que es un saber que pierde su valor y su base si se desprende de la sabiduría ancestral que guía la vida de las comunidades y de sus animadores principales. Hay aquí un elemento fundamental para la valoración del conocimiento que es la defensa del carácter sapiencial del conocimiento y de la Ancestralidad del Saber, conceptos que explico más abajo.

Otro elemento a tener en cuenta son las condiciones en que aparece este fenómeno. Rappaport (2007, p. 616) destaca -para el caso

andino- "una constelación común de condiciones" para la emergencia de lo que hoy es reconocido como "intelectualidad indígena". Esas condiciones las describe como: el retorno de la democracia liberal, el surgimiento de movimientos étnicos, la proliferación de ONGs con financiación externa, espacios que se abren para la investigación, la redacción y la publicación, la extensión de la educación secundaria y superior para los campesinos e indígenas, el crecimiento de canales electrónicos de comunicación controlados por sectores indígenas y "finalmente, el quinto centenario de la invasión de las Américas ha provisto un catalizador y un espacio de reflexión por los escritores y políticos nativos".

Faltaría aquí hacer notar el apoyo de Cuba primero y Venezuela después, el apoyo de parte de la Iglesia Católica, el fortalecimiento de la educación indígena. Así me decía Fausto Vargas, responsable de educación de la CONAIE:

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).

Clave: politización de lo étnico, lo epistémico-político.

Entiendo como un concepto clave para captar el corazón del proceso que fue dando relevancia al Movimiento Indígena y a sus intelectuales en el pensamiento y en la acción política en América Latina al de "Politización de

lo Étnico”.

Este concepto describe el proceso por el cual el Movimiento Indígena en América Latina unió ambos aspectos, el político y el étnico, frente a los peligros de folclorización que tenía la acentuación de lo étnico y de pérdida de identidad que tenía la acentuación de lo político. Por medio de él y de su operativización, la praxis política y la producción de conocimiento propio quedaron indisolublemente unidas y en una interacción dialéctica por la cual se enriquecen mutuamente los dos aspectos.

Para entenderlo me parece oportuno colocar dos descripciones que sin nombrarlo así, describen lo fundamental de este concepto.

Bélgica Chela (2009), dirigente indígena de Bolívar, me decía en Riobamba hace unos años:

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.

Es interesante ver como este concepto viene a dar respuesta, entre otras cosas, a una vieja controversia que muchas veces hizo desencontrar a algunos movimientos de izquierda con las comunidades y movimientos indígenas.

Pero era una respuesta que había sido planteada hace mucho por alguien tan valioso como desoído. Por eso el otro texto que me parece importante tener en cuenta para comprender cómo viene siendo planteado algo que recién parece haber madurado con claridad en estas últimas décadas, es algo dicho hace muchos años:

La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla -esto es para adquirir realidad, corporeidad-, necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado. (Mariátegui, 2005, p. 403)

Desde su militancia de izquierda, Byron Cuaces, quien trabajaba como obrero petrolero en la Amazonía ecuatoriana, me decía:

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 sí sin caer en el extremo de folclorizarse. (Entrevista).

Esta integración de la lectura de clases en la conceptualización de la politización de lo étnico puede facilitar también, a nivel práctico, la consolidación de articulaciones políticas populares y también el diálogo de saberes entre corrientes revolucionarias de pensamiento.

En cuanto a la potencialidad epistémica de este concepto podemos expresar algunos puntos claves.

Uno es que su fuerza para la construcción del conocimiento es que implica claramente la

negación de la pretensión de neutralidad científica que es la que opera como legitimación de la principal componente de la colonialidad del saber: la pretensión de universalidad del discurso eurocéntrico dominante.

Además, desemboca en un sentido de compromiso revolucionario / transformador que exige también la actividad de construcción del conocimiento. Por otro lado, apunta a encarar la realidad de la estructura del racismo de clase que caracteriza la dominación capitalista / colonial que padecemos en el continente.

Otro aspecto es la potencialidad de considerar a la sabiduría y la praxis indígena como una fuente clave para una alternatividad epistémica con características revolucionarias, lo cual tiene que ver con aquella “positiva exterioridad cultural” de la que habla Dussel (1977, p. 69) cuando se refería al concepto de “liberación”: “Liberación (...) es tener la creatividad de ser realmente capaces de construir la novedad, un nuevo momento histórico desde la positiva exterioridad cultural de nuestro pueblo”. Dentro de nuestro pueblo latinoamericano podría afirmarse que la más clara “positiva exterioridad cultural” al sistema dominante se da en el mundo indígena y de una manera particular en la expresión de sus movimientos políticos e intelectuales. Sobre todo -y siguiendo el planteo dusseliano- el mundo académico occidentalizado experimenta claramente al mundo indígena -y a sus intelectuales- como un “Otro” que lo interpela y que hace necesario por parte de aquel mundo - mayoritariamente ajeno e ignorante de la vida, la praxis y la reflexión indígenas- una actitud de

“disciplinado” como comienzo de un camino descolonizador y liberador para la construcción de pensamiento latinoamericano.

Uno de los aspectos que considero más importantes que surgen desde el cuestionamiento que realiza la politización de lo étnico en lo epistémico es volver a considerar la centralidad del carácter sapiencial del conocimiento. Aquí tendríamos que considerar lo sapiencial en relación al conocimiento cosmovisional que cuenta, a la vez, con la abarcatividad de ser una visión del mundo y la concreticidad de estar constantemente referido a la praxis ancestral y cotidiana de crianza y cuidado de la vida siempre comunitaria y cósmicamente entendida. Es un conocimiento que siempre está relacionado a sus fundamentos que implican opciones éticas de vida gestadas también comunitariamente. Conocimiento de raíces ancestrales y, a la vez, dotado de la dinamicidad que da el responder continua y cotidianamente a su ligazón a la vida concreta.

La importancia de este carácter sapiencial pasa por distintos aspectos. Su valoración permite encontrar elementos de continuidad y comunión entre el saber tradicional de las comunidades y las reflexiones de los intelectuales indígenas que pasaron por ámbitos académicos occidentalizados. Además aporta al cuestionamiento de la compartimentación del saber y a la necesidad de que relativizar la tendencia a la “especialización” desde el requerimiento de un conocimiento comprometido con la vida concreta, con una visión coherente del mundo, con los contenidos éticos que la

fundamentan y con el planteo político de conjunto.

Unido a esto está lo que propongo denominar como “Ancestralidad del Saber” que tiene que ver con la validación del saber desde la experiencia milenaria de convivencia y de praxis de lucha por la vida reflexionada comunitariamente, arraigada en la vida comunitaria la cual implica también una comunidad con la “naturaleza” (entendida como Pachamama), y que es transmitida como herencia como un saber dinámico, historizado donde son posibles brotes nuevos, pero cuya fecundidad está relacionada a su comunicación con la raíz.

El valor que encuentra en este concepto tiene que ver con que este es un criterio central en la validación del conocimiento en las comunidades indígenas y, también, en buena parte de los sectores populares latinoamericanos. También tiene la capacidad de cuestionar el modelo evolucionista del conocimiento y la pretensión de universalidad occidental, haciéndolo desde una de sus bases de sustento clave como es el modelo de temporalidad que subyace en ambos. Otro elemento que lo cualifica es el potencial transdisciplinario que conlleva para un replanteo epistemológico básico para toda nuestra conformación científica latinoamericana. También tiene la potencialidad de constituir un elemento común para el diálogo Sur-Sur, junto a otras sabidurías ancestrales del Sur Político, un aporte latinoamericano a este diálogo de saberes, pero también para todos los pueblos del mundo que quieran volver a enfocarse en la sabiduría popular como fuente de conocimiento válida y

fundante, luego de su marginación y minimización por buena parte de la academia colonizada.

Además desde el punto de vista de la potencialidad política de un replanteo epistémico popular es base para la lucha política. Me decía Fausto Vargas (2009):

(...) 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.

Su capacidad movilizadora es interpretada como revolucionaria y como fuente de temor para los partidarios del *statu quo*:

Los gobiernos de turno que han sido la expresión del Estado neocolonial se preocupan por impedir que otras ideologías, que surgen desde otra concepción de vida, nacidas desde una cosmovisión originaria ancestral desde los pueblos y nacionalidades, tomen cuerpo y sean el dispositivo que moviliza a los pueblos y la sociedad hacia cambios más profundos. (Tenesaca, 2013, p. 13)

Esta reivindicación revolucionaria de la tradición tiene que ver con una característica del mundo popular que es la vinculación de saberes, memoria y capacidad de lucha. Sin duda la pervivencia de la situación colonial opera como contexto adecuado para que la reconstrucción de la memoria se engarce potentemente como respuesta a la realidad actual. En esta memoria pueden distinguirse analíticamente una memoria larga que trae continuamente antiguos saberes y luchas y una memoria corta de las actuales reflexiones y potentes luchas antineoliberales (Cabezas F, 2005). Esta memoria, original, es el sustento del alto grado de autonomía de las luchas

y de las propuestas (García L., 2001) y hace posible el intelecto general autónomo y politizado que evidencia la lucha indígena (Prada A., 2004). Como sustento de la capacidad de proponer políticamente está claramente la revalorización de la sabiduría ancestral como sabiduría propia 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 y de lucha contra ella, la sabiduría ancestral constantemente actualizada tiene un carácter revolucionario.

Otro elemento pasa por la visión comunitaria de la construcción del conocimiento que tiene que ver con esto. Hay una comprensión comunitaria de la forma de ser y también de la forma de conocer. La visión del mundo andino en este sentido es descrita así por Lajo (2007, p. 9), 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.

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, p. 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, p. 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, p. 89-90).

Pero esta respuesta es fundamentalmente vida compartida, como lo recuerda la paremia tradicional que nos presenta el antropólogo quechua García Miranda (2007, p. 77) en *runashimi*:

Ruraqman chayaspa, ruraparikuna;
mikuqman chayaspa, mikuparikuna;
tusuqman chayaspa, tusuparikuna;
yachaqman chayaspa, yachaparikuna2

² "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)".

Estos principios se viven con mucha fuerza en las comunidades, sobre todo en las rurales. Así me lo expresaba Bélgica Chela (2009):

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', 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.

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.

En cuanto al aporte indígena a la vida política latinoamericana éste conlleva un enorme potencial teórico y práctico expresado en el camino que viene realizando el Movimiento Indígena en América Latina.

La experiencia y reflexión indígena es fundamental para repensar la democracia en una

perspectiva descolonizada, que supere la preponderancia formal que terminó dándole su base liberal y que enfrente y venza los límites que le impone la ligazón al capitalismo que terminaron desfigurando su carácter de gobierno del pueblo.

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, 2009).

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, p. 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*³. Esta norma

³ “Una cabeza, un corazón, una mano; hablando lo que debe

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, p. 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 entretejido 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 (2009), 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:

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

ser, haciendo lo que debe ser; para vivir bien y juntos” (la traducción es de García Miranda).

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 mi 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!’.

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., 2009).

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., 2009). Es la vida el gran elemento totalizante y relacional.

Quizás el gran elemento político -aunque no solamente político- clave es el valor de la asamblea.

Así valoriza Julián Pucha (2009) 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.

Y esto me decía Humberto Cholango (2009) en la entrevista que le realicé en la Ecuarunari:

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 Ecuarunari, 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.

Entendida así como el poder real en la base, como un poder al que se someten las autoridades se relaciona con el lema que difundió fuertemente el zapatismo de “mandar obedeciendo” como espíritu de la autoridad democrática, y que fue adoptado en el discurso de varios líderes populares latinoamericanos en las últimas décadas. Tiene un carácter sagrado, en ella se expresa “el corazón común” (EZLN en Ceceña, 2001). El volumen de la reflexión que allí se acumula es la raíz de la capacidad de movilizar (García L., 2001), el punto de partida de la acción colectiva que se sostiene en estructuras comunitarias (Mokrani Ch., 2009). Para describir esta unión entre el carácter sagrado de la asamblea (en guaraní *Aty Guasu*) y su capacidad de movilizar para la lucha me parece adecuado lo que dice este intelectual kaiowa:

As táticas de reocupação dos territórios tradicionais (*jaha jaike jevy*) se tornaram temas discutidos e deliberados amplamente no *Aty Guasu*. A expressão “*Jaha jaike jevy*” significa “Vamos a entrar a recuperar”. E *jevny* tem o significado de “repetir”, “ativar” novamente ou uma vez mais. Por essa razão, a expressão *jaha jaike jevy* significa “vamos entrar a recuperar (outra vez ou de novo)”. Serve também para dizer algo parecido com “vamos entrar e morar outra vez nas terras tradicionais”, e é marcadamente uma resposta ou reação, organizada através do *Aty Guasu*, para fazer frente à expulsão (no passado e em

contextos atuais) dos territórios reivindicados. Todos se unen nos grandes rituais religiosos (*jeroky guasu*) realizados nos *Aty Guasu*, o que é fundamental para efetivar o processo de reocupação dos territórios perdidos, como é entendido pelas famílias indígenas de modo geral, sendo também entendido como uma forma de proteção contra as violências dos fazendeiros. Assim, a realização dos rituais religiosos durante os *Aty Guasu* é para buscar a proteção dos *ñanderyke'y* (“nossos irmãos [invisíveis]”) do cosmos e dos *tekoha jara kuera* (“guardiões das terras”). (Benites, 2014, p. 30).

Este valor de la asamblea se relaciona con un segundo elemento clave que es la dinámica de ida y vuelta como camino constante (Chancoso, 2009) que une el accionar político -que abarca las relaciones con el mundo no indígena también- con la vida comunitaria. Se constituye así en una herramienta para transcribir la lógica asamblearia al mundo de la política institucionalizada. Uno de los desafíos para la eficacia de esta dinámica es su capacidad de transmisión hacia abajo y hacia arriba ya que el mundo político abarca espacios regionales, nacionales e internacionales que se van alejando de la base comunitaria. Si la dinámica de ida y vuelta logra impregnar toda esta cadena intermedia que pasa por organizaciones de distinto grado logra ser un aporte clave a lo que podríamos denominar como transición de una democracia representativa a una participativa. Esta circulación de la decisión política entre bases y dirigentes dota de legitimidad a la representatividad de los líderes que quedan ligados a consensos populares logrados en las bases comunitarias. Esa representatividad que tiene una caracterización preponderantemente “mandataria”, también hace una integración subordinada de un componente

“fiduciario” con una legitimación que viene del no perder el contacto con la base. Así pasa a ser un antídoto para evitar la elitización de la política y de los políticos y para que la agenda que los dirigentes manejan en espacios “lejanos” esté siempre cargada por las demandas concretas surgidas en la base. Por supuesto que esto es una lucha, cargada de contradicciones, ambigüedades, peligros y, seguramente también, errores. Pero su eficacia depende de dos grandes elementos: participación y organización. Esto, por lo menos en el caso del mundo indígena andino, son dos características importantes de su praxis. Quizás aquí está una de las claves de la trascendencia política de los movimientos ecuatoriano y boliviano especialmente.

Subyace aquí una concepción por la cual tanto la conducción política como el “magisterio” doctrinal corresponden al pueblo, a las comunidades y no fundamental y principalmente a los dirigentes. 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 mi 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).

Es algo que queda expresado, por lo menos en parte, por el sistema rotativo de conducción que predomina en el mundo indígena andino.

Esta dinámica expresa, también, políticamente la concepción espacio / temporal en espiral que explico más abajo. Pero, justamente,

en esta dimensión espacio y, sobre todo, temporal está una de las dificultades que tiene esta dinámica. Es que la dinámica institucionalizada de la política, actual espacio en el que deben darse gran parte de las luchas del Movimiento Indígena, no coincide con el ritmo que esta dinámica requiere para el Movimiento. Los tiempos que exigen algunas decisiones de la política institucional no darían lugar al desarrollo de esta dinámica por lo menos en buena parte de los casos. Es cierto, también, que aquí funciona, por lo menos parcialmente, el aspecto “fiduciario” que está presente también en la dinámica expuesta. Pero existe una lucha, que no siempre llega a ser exitosa, para que no se impongan desde afuera los tiempos, para que esta dinámica pueda ser mantenida e implementada en su verdadero espíritu con los tiempos que necesitan en el Movimiento y las comunidades para poder realizarla.

La otra gran dificultad de esta dinámica, y que no está totalmente separada de la anterior, es que tiene la fragilidad propia de las redes humanas, sobre todo, de las redes hechas entre pobres. Sin embargo, y paradójicamente, esto mismo es fuente de su inmensa potencialidad.

Siguiendo esta lógica, un tercer elemento que viene íntimamente ligado al anterior es el tipo de liderazgo que se espera lograr y se intenta gestar. Aparece fundamental la fidelidad de los liderazgos a los dos elementos anteriormente descritos. El líder carga con las decisiones de la base comunal y por es indispensable que mantenga siempre lazos profundos con ella. Conscientes de que los líderes deben actuar en

ámbitos bien distintos a los de las comunidades es fundamental asegurar que ellos defiendan en esos espacios la visión propia del mundo indígena. El trayecto de vida que realiza es el gran elemento legitimador. En este trayecto es importante la formación ético-política que fundamentalmente parte de las propias comunidades. Es este trayecto el que posibilita también que pueda llegar a ser elemento de unificación de las inquietudes comunitarias y de las redes que se forman entre comunidades. Por eso, en general, el liderazgo se va gestando paulatinamente. Entiendo que esta ligazón de los líderes a las comunidades tiene mucho que ver con la elaboración de un admirabilísimo discurso cohesionador a nivel continental. En el tema que estamos tratando esto es especialmente importante porque muchas veces el liderazgo y el papel de intelectual se unen en la misma persona. Hay también una serie de dificultades que están presentes en la calidad de este aporte. Muchos líderes, sobre todo de las bases, terminan participando de la migración que caracteriza a buena parte de la población indígena y no siempre reconstruyen en el nuevo lugar de vida la relación política con las comunidades. A veces, relacionado con esto está el tema de la cooptación por entes externos como son partidos políticos, iglesias, ONGs, organismos estatales. En esta misma línea, ocurre también que organizaciones externas les otorgan responsabilidades que en algunas ocasiones terminan ubicando a los líderes en situaciones sumamente delicadas y complicadas para armonizar con sus prácticas habituales. Aquí entran largos y reiterados viajes ausentándose de

su familia y su comunidad; manejo de fondos de proyectos sin los resguardos adecuados (capacitación adecuada en el tipo de administración occidental, reaseguros de control comunitario claramente establecidos, etc.). Esto trae muchas veces serios problemas familiares y comunitarios y ocasionan en repetidas ocasiones hasta el alejamiento físico de los líderes de sus propias comunidades.

Tenemos un cuarto elemento en el hecho de que la política es concebida desde los criterios de la vida cotidiana donde se proyectan las experiencias ancestrales de gestión comunitaria unida a una dinámica de respuesta creativa a los nuevos desafíos que va presentando la vida actual. Hay un fundamento clave para esto: se parte de una vida cotidiana constituida democráticamente. A la vez, se parte de una forma de vida que representa la oposición al estilo capitalista y por lo tanto tiene una carga política alternativa muy fuerte. Es que en el mundo indígena no existe una autonomización de la política con respecto a la resolución de toda la vida social, de allí nacen sus principios y la potencialidad política de los mismos:

(...) el núcleo básico de los significados asociados al Sumak Kawsay y al Alli Kawsay tiene su origen y fundamento en las reglas de la vida comunitaria, familiar y vecinal; en las normas, obligaciones y compromisos de la vida en común (Churuchumbi, 2014, p. 89).

Son naciones de matriz comunitaria (Tapia, 2007), por eso, las relaciones primordiales siguen jugando un papel importantísimo en la proyección política ya que terminan siendo las matrices del enlace social (Botero V., 2001). Esta

misma proyección de la vida cotidiana está expresada también en las metodologías de la lucha política. El sistema de turnos, típicamente andino, ha sido clave en las luchas dadas por los pueblos indígenas de esa región (Zibeche, 2003).

Otro elemento importante es la búsqueda de un consenso popular-comunitario en las decisiones. El desafío, asumido por las comunidades, es tener claros puntos de partida y mantener a la vez una apertura a la universalidad. La idea es que los que se encuentran en una situación minoritaria no pierdan el derecho a la disidencia y acepten esperar, con la confianza que da la continuidad comunitaria, un cambio posterior en la correlación de fuerzas para que sus planteos puedan concretarse (García L., 2001). Así, este tipo de búsqueda de consenso se diferencia con fuerza de otra imagen del consenso que se maneja habitualmente en la política. Primero porque el consenso no es entendido como acuerdo de cúpulas, lo nuclear va en otro sentido: es la dirigencia la que debe aceptar un consenso formado desde las bases. Segundo, porque muchas veces las decisiones que se toman por consenso en las bases son las más duras y extremas ya que habitualmente están enmarcadas por un heroísmo de lucha hasta las últimas consecuencias, oponiéndose claramente esto a la idea predominante en la forma política hegemónica que une consenso con “soluciones intermedias”. Creo importante relacionar esta búsqueda del consenso político tiene una profunda relación con la centralidad de la vida comunitaria y con la economía de reciprocidad. Esto, a la vez que le da fortaleza nos hace

plantearnos interrogantes sobre la posibilidad de la proyección política de este tipo de consenso comunitario-popular a otros ámbitos que no tienen culturalmente estas características.

Otro elemento de este planteo es que queda un camino abierto para la construcción de alternativas populares revolucionarias, para la construcción de un socialismo indoamericano como planteara Mariátegui. Hay una idea - cercana a la mariáteguiana- de que el mundo indígena vive un verdadero socialismo. Blanca Chancoso (2009) 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 retomarlos y vivirlos. No así los otros, porque no lo han vivido, a eso yo creo que se puede compartir una alternativa distinta.

Humberto Cholango (2009) 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).

Un último elemento que convendría agregar es el cuestionamiento radical al carácter colonial de la dominación capitalista y de la enorme dependencia que crea y mantiene sobre las decisiones políticas regionales y su conformación económico-social. En esto el Movimiento Indígena tiene una claridad difícil de encontrar en otros ámbitos. La continuidad de la dependencia colonial sigue claramente hasta hoy, así me decía Andrés Andrango (2009):

(...) 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?

Olga Carlosama (2009), 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.

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 (2009) 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: '¿porqué 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.

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., 2009). 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., 2009).

Y Julián Pucha (2009), dirigente puruwá 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 mí 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.

Incluso hay un racismo activo, militante que pude ver en las pintadas en las calles de Riobamba y que me relataba Juan Pérez (2009), 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 empezaron 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.

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.

La Espacio-Temporalidad.

Aunque el tema tiene distintas expresiones me animo a describir la concepción del mundo indígena en cuanto a la espacio / temporalidad como conformada “en espiral”.

Como ya planteamos, es una visión dinámica, pero no apresurada, no “apurada”, del tiempo y del espacio. Por eso es capaz de volver atrás: temporalmente, hacia los antiguos, hacia lo ancestral, para poder avanzar y, espacialmente, hacia las bases comunitarias cuando hay que

tomar decisiones en los “altos” niveles de la política. Este dinamismo motoriza, moviliza la lucha, porque implica que la praxis contiene un proceso de reflexión, de comprensión, de diálogo, de deliberación, de decisión y planificación comunitarias (Pucha, 2009). El planteo zapatista tiene también expresada este tipo de dinámica.

Hablando con respecto a los uros, pueblo ligado al Titicaca, sostiene Bautista (2005, p. 16) que “la vida siempre es un recorrido nuevo que no es nuevo”. 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 emerger.

Entre muchos ejemplos de esto podemos recordar aquí el principio aymara del *qhip nayra/quip ñawi*, que Mamani Condorí (2007, p. 304) define como “mirar atrás para ir hacia adelante”. Por esto es tan importante entender – como nos lo recuerda el agrónomo quechua Naveda Félix (2007, p. 315)- 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”.

Uno de los testimonios de esto es lo que me decía Fausto Vargas (2009):

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.

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 (2009) cuando 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.

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 (1978, p. 29) 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”.

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 Bautista (2005, p. 14) 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.

Ticona Mamani hace notar un elemento importante en 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” (Ticona M., 2007, p. 47). Así subraya la concepción indígena de esta continuidad con la naturaleza que está basada en la indisoluble relacionalidad.

Un elemento más está en la idea de cosmovisión adoptada para describir su concepción básica de la vida que es uno de esos términos hegemónicos transformados en contrahegemónicos coherente con esta concepción espacio-temporal. Un ejemplo de esta resignificación –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, p. 274).

Es este tipo de concepción de la espacio / temporalidad la que posibilita que la memoria tenga un alto contenido político. Es que es la memoria histórica “la fuerza interna que les permite reconocer sus capacidades para desarrollar planteamientos y aspiraciones propias” (Naveda F., 2007, p. 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 (2007, p.302):

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, Llalagua, 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.

Con esto se hace una crítica a la visión moderno occidental que consagra el “progreso” desde una concepción unilineal y teleológica de la historia.

El Buen Vivir y el Cuestionamiento al Desarrollo

Podemos arriesgarnos a decir que las propuestas del Buen Vivir tienen una dimensión panétnica. Todas las cosmovisiones indígenas que voy alcanzando a conocer tienen una dimensión cercana a esta concepción ocupando un lugar fundante en las mismas. Posiblemente por eso va alcanzando la estatura de una propuesta surgida del mundo indígena latinoamericano pero que es ofrecida para repensar el modo de vivir y de organizar la economía y la política, en América Latina y el Caribe especialmente, pero también en todo el mundo.

Es importante destacar el carácter claramente adverso a la economía capitalista que este concepto encierra:

El *Sumak Kawsay* está llamado a romper la economía hegemónica basada en el lucro, en la explotación del trabajo y de la naturaleza;

el *Sumak Kawsay* cuestiona el capitalismo centralizado acaparador, depredador, egoísta, competitivo y excluyente. El *Sumak Kawsay* se basa en otra racionalidad, en la armonía entre las personas, entre las sociedades y la naturaleza, y para que haya una armonía necesitamos una economía comunitaria, recíproca, solidaria, con una visión de bienestar material y espiritual desde los pueblos y para los pueblos. (Tenesaca, 2013, p. 18)

La emergencia y la proyección de la propuesta del Buen Vivir fue convergente con el proceso de surgimiento de los gobiernos que contestaron al neoliberalismo en América Latina. Esa convergencia de ninguna manera fue casual, la importancia del aporte del Movimiento Indígena fue clave, y en algunos lugares absolutamente determinante. Bolivia y Ecuador son dos de esos lugares. El contexto político que se creó en estos países -con las variaciones propias del peso poblacional y organizacional de lo indígena en cada país y de la política implementada por cada uno de ellos en relación al mundo indígena- fue particularmente favorable para que las propuestas indígenas impacten en la política en general. Es cierto que hay una relativización de este impacto a nivel regional porque los tres países más grandes (Brasil, Argentina y México) tuvieron una política muy limitada en este sentido.

El otro impacto de esta propuesta está en el mundo intelectual latinoamericano.

La derecha neoliberal al ubicar como sus enemigos a estos gobiernos priorizó su catalogación como “populistas” en un sentido claramente despectivo, uniendo este término a una especie de sinónimo de demagogia. Estos gobiernos presentaron un gran potencial para

articular las propuestas indígenas aunque la realización de esta articulación fue parcial, en algunos casos con muchos elementos valiosos y en otros realmente pobre. Si tomamos una interpretación básicamente positiva del fenómeno populista -en relativa continuidad con el planteo laclausiano- la relación entre los movimientos indígenas y una revalorización de este “populismo” en línea democrática, revolucionaria y como expresión política de las mayorías populares latinoamericanas, la posibilidad de su enriquecimiento es notable, aunque se tiene que reconocer los límites de esta realización en muchos casos. La fuerza de este planteo está evidenciada en cómo en la búsqueda de nuevas alternativas al capitalismo opresor varias fuerzas europeas que representaron a la oposición al sistema de forma más radical se referenciaron en un “populismo” de este tipo: tanto Podemos en España, como Jean-Luc Mélenchon en Francia, como el Laborismo de Jeremy Corbyn en Inglaterra, le han dado un valor importante a estos planteos. A este populismo, entendido positivamente como respondiendo -más clara o ambiguamente según los casos y los aspectos a considerar- a las demandas populares como eje central de su propuesta política, el movimiento indígena lo puede enriquecer -y en varios casos lo hace concretamente- con elementos muy valiosos. Uno de esos elementos es que reafirmando su centralidad en el concepto de pueblo, lo haga desde la multiculturalidad, desde el protagonismo de las mayorías pobres donde lo indígena tenga un lugar nuclear que aporte a la autenticidad latinoamericana y a la potencialidad

revolucionaria de estos movimientos políticos. Otro elemento es su gran aporte a la democratización de nuestra vida política regional planteándola desde la idea del autogobierno popular desde la creatividad ancestral latinoamericana y en la búsqueda de una igualdad concreta de la cual nuestras democracias carecen. Otro es la afirmación de un “nacionalismo” intercultural y antiimperialista en oposición clara al neoliberalismo.

Uno de los problemas claves ha sido descrito como el del neoextractivismo. Una muestra emblemática de este dilema que puso y pone en tensión a los gobiernos denominados como populares y los Movimientos Indígenas fue la sanción de la Ley Minera en Ecuador en 2009.

Me decía el director del CODENPE – organismo estatal cuyos directivos eran elegidos por los pueblos indígenas para canalizar el apoyo gubernamental a las comunidades- Andrés Andrango (2009), 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.

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 (2009):

(...) 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.

Aquí está uno de los elementos de tensión, pero también fuente de un fecundo debate, rico y profundo en la proyección de un proceso latinoamericano con características propias pero de una enorme potencialidad multiplicadora e inspiradora a nivel mundial. La posibilidad de ir construyendo un modelo económico propio que tenga raíces latinoamericanas y que sea claramente liberador es un desafío para los Movimientos Indígenas y los gobiernos

populares. El debate, con estos protagonistas, es claramente más visible en Ecuador y Bolivia, una vez más, pero está presente en todos los países latinoamericanos. La conformación primario-exportadora que se construyó como modo productivo general para América Latina y el Caribe, en su ubicación periférica en la división internacional del trabajo, que maduró junto a la misma conformación de los Estados-Nación sigue fuertemente vigente a pesar de los procesos parciales de industrialización que, en distinta forma y magnitud, atravesaron sus países. Las características de saqueo que este modo productivo tomó en nuestra región siguen también vigentes a pesar de muchas luchas populares y muchos intentos políticos de revertirlas o morigerarlas. La dimensión del saqueo estaba en relación directa con la construcción de la desigualdad, la pobreza y la depredación ambiental acompañada de atropello a las comunidades locales en la región. Creo que puede afirmarse que pensar en un parate abrupto de la producción extractivista que forma parte de la estructura básica de la dinámica económica no parece algo realista y tampoco conveniente por la posibilidad de ocasionar una situación caótica en el funcionamiento económico de nuestros países. El neoextractivismo se caracterizaría por el hecho de que la renta de estas actividades, en el caso que pueda ser captada dentro del ingreso nacional y reconducida a la promoción de otras actividades económicas que favorezcan la búsqueda del pleno empleo (obra pública, fomento a la industrialización, mayor valor agregado, desarrollo tecnológico, etc.) y al “gasto social”

(salud, educación, vivienda, programas populares de apoyo a los sectores más vulnerables), no podría ser detenida sin ocasionar daños a estas actividades.

Paradójicamente, una de las formas de tratar de no depender de este paradigma extractivista es reorientando su renta hacia la promoción de la industria y a la necesaria infraestructura para su funcionamiento. Su discurso sostiene de que esto nos ayudaría a posibilitar una economía con mayor nivel de autonomía y a la consecución de pleno empleo y de mayor calidad salarial. Una clave parece ser que este sector industrial tenga características “nacionales” en cuanto a que la acumulación que produzca revierta en el movimiento económico de los propios países. Otra clave interesante es la articulación de esta industrialización a nivel regional de forma que signifiquen beneficios mutuos y una mayor autonomía. Pero frente a esto nos encontramos también con otros elementos polémicos del desarrollo. El impacto de la industrialización y de la infraestructura (especialmente la vial y la energética) para el medio ambiente, y, especialmente en el segundo caso, con las comunidades locales es un tema que no tiene muestras claras de resolución. Mucho más impacto tendría su crecimiento y expansión.

El Nuevo Constitucionalismo

Especialmente en la década del ochenta surgen en América Latina varias constituciones nuevas que, en unos cuantos casos, incorporan elementos reclamados por el pensamiento y la

lucha indígena. Con el período cercano al quinto centenario de la invasión europea, hay un doble movimiento que va confluyendo: el crecimiento de los movimientos indígenas y de la plasmación de sus reflexiones en propuestas pasibles de reflejarse en las legislaciones y, por otro lado, cierta sensibilización del mundo político por el tema. Fue clave la postura generalizada de los movimientos de oposición al auge neoliberal, no solamente desde la crítica sino generando una propuesta alternativa de la visión de la vida y de los principios que debían guiar el modelo político, social y económico a construir para superarlo.

Los dos grandes elementos que hacen de las constituciones ecuatoriana y boliviana el corazón del Nuevo Constitucionalismo latinoamericano y un paradigma de proyección planetaria en lo constitucional son la instauración del Estado Plurinacional y la incorporación de los principios indígenas proyectados como inspiradores de todo el texto y el espíritu constitucional.

La conversión de Ecuador y Bolivia en Estados Plurinacionales representa posiblemente el primer gran intento de modificar estructural y filosóficamente al Estado en América Latina desde el surgimiento de los Estados-Nación en la región. Representa también el mayor grado de institucionalización de la interculturalidad principio clave que lo operativiza a nivel social:

La base de la plurinacionalidad es la interculturalidad, que no es sino el reconocimiento y conocimiento pleno del otro, de su visión, de su historia, de su conocimiento, de su filosofía, de sus normas, de sus instituciones, de sus prácticas, de sus

propuestas, de sus aportes, de sus sueños. No hay Estado plurinacional sin sociedad intercultural. (Tenesaca, 2013, p. 20)

Así, después de muchas luchas, se terminan incorporando principios indígenas en las constituciones de Ecuador y Bolivia en su parte dogmática, principalmente. Esto deja a nuestras constituciones, conformadas en orden al resguardo de la gran propiedad privada y a criterios capitalistas de desarrollo⁴, en un estado que llamaría de “sana incoherencia”, en textos “tensionados” (Gargarella y Courtis, 2009: 23) pues la puja política que acompaña sus deliberaciones termina plasmando redacciones constitucionales donde ambas visiones claramente antagónicas se mixturán. Pero es cierto que esta presencia rompe la tan cuidada construcción monolítica en orden a principios liberales al servicio del capitalismo oligárquico, imperialista y colonial. Esto constituye un hermoso desafío para el pensamiento y para la lucha popular latinoamericana.

Uno de los elementos principales pasó por la relación entre el Estado y la población indígena. Las constituciones latinoamericanas en muchos casos venían reflejando una postura “tutelar” frente al mundo indígena, bajo un supuesto de inferioridad del mismo. Esta tutela

⁴Es cierto que las luchas populares y ciertos períodos con un mayor sentido democrático lograron la incorporación de derechos y afirmaciones de soberanía que contradicen, más terminante o más relativamente, este eje vertebrador. Pero lo que la práctica fue demostrando que éste fue logrando imponerse sobre esos elementos jurídicos en la medida que lo contradecían y los fue dejando configurados como una formalización vacía. Fue especialmente fuerte en este sentido tanto la legislación como la práctica política que produjeron las dictaduras militares y los gobiernos que adscribieron al neoliberalismo instalado en muchos de nuestros países gracias a aquellas dictaduras.

estaba presentada bajo una figura que indicaba una pretendida “protección” en una especie de minoridad ciudadana de la población indígena que se encargaba al mismo Estado o también a la Iglesia o el empresariado.

La ya mencionada incorporación de derechos en la etapa de apertura democrática de los ochenta realizó avances en algunos lugares significativos que posibilitaron el crecimiento de las organizaciones indígenas en varios casos, pero conservando la estructura y la fundamentación dogmática eurocéntrica de las constituciones.

Por eso la etapa inaugurada en medio del enfrentamiento al neoliberalismo, con un fuerte protagonismo indígena en varios países, abrió el camino de lo que se va a denominar Nuevo Constitucionalismo.

Si anteriormente podríamos considerar a la protección de la propiedad privada concentrada como eje estructurador de las constituciones, ahora podríamos ver con Alberto Acosta (2008), un personaje clave de la constituyente ecuatoriana, que el “principio estructurador” en la constitución de su país empieza a ser el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir -según la traducción que presenta la misma constitución-. El *Suma qamaña* de la Constitución Boliviana, al cual podemos considerar análogo al principio presente en la ecuatoriana, se plantea primordialmente en cuestionamiento explícito a la absolutización del concepto capitalista de desarrollo. Indica una vida mejor que “nunca es mejor si no es con todos” (Yampara, 2007).

La búsqueda del Buen Vivir en los pueblos indígenas genera autonomía, autenticidad

y originalidad de pensamiento y de praxis. Buscando un equilibrio comunitario con la *Pachamama* y con los demás seres (Conamaq, 2008) como elemento estructurante.

Muy cerca de estos principios quechua-aymaras del Buen Vivir o del Vivir Bien, en la traducción boliviana, están los principios guarani. El *Ñande reko* indica la afirmación de un modo propio comunitario de ser y se fue configurando históricamente como identidad contrastiva frente a la invasión y al intento de imposición de un modo de ser colonial y de su “mal vivir”. En relación íntima a este concepto está uno muy cercano al Vivir Bien en el ámbito guarani. Presente como uno de los principios en el texto constitucional boliviano, está expresado en la parcialidad chiriguana como *Teko kavi*. Este concepto está muy relacionado con el de *Teko Pora* del mundo guarani oriental, es la vida agradable de vivir, la vida linda, la vida buena. A estos principios guarani se suma el del *Yvy Marae'i* que se suele traducir como “Tierra sin males” que indica la búsqueda de ese espacio de armonía con la comunidad y con la naturaleza para poder vivir el *Ñande Reko*. La búsqueda este espacio se hace cada vez más dura en el brutal avance del “progreso” occidental.

Esta búsqueda es un camino de vida, representando en el principio andino del *Qhapaj Ñan*, presente en la Constitución Boliviana. Un camino centrado en el cuidado de la creación de vida y de la biodiversidad (Lajo, 2002), que es también camino de verdad.

El otro principio que pasó a ocupar un lugar clave, aunque quizás más por su

originalidad y por su carácter pionero a nivel constitucional en el mundo (Acosta, 2010, p. 11), es el de los Derechos de la *Pachamama*. Este planteo incluye una crítica fundamental a uno de los principios claves de la modernidad occidental / colonial / capitalista que es el de la ruptura entre hombre y naturaleza. La palabra “o”, que coloca la Constitución Ecuatoriana entre Naturaleza y *Pachamama*, habilita interpretar, entonces, a la naturaleza como *Pachamama*, por lo tanto da a entender que opta por la cosmovisión indígena sobre la misma, y la interpretación occidental de la naturaleza deja de ser exclusiva y predominante. El concepto occidental de naturaleza que podría tener diversas interpretaciones, debería ser interpretado desde el concepto indígena de *Pachamama*. Siendo esto así, queda planteado tácitamente que los que tienen que interpretar básicamente cuáles son los derechos de la naturaleza son los que pueden explicar qué es la *Pachamama*: los sabios indígenas. Esto debería ser tenido en cuenta especialmente en la creación de jurisprudencia con base en el texto constitucional. Sería contradictorio que su interpretación y aplicación dependa solamente de juristas occidentalizados ya que su formación y su práctica son abrumadoramente ajenas al mundo cultural desde donde emergen estos contenidos.

Lo que a veces en castellano se expresa como “tierra” se relaciona con esta misma conceptualización, así se relaciona con ella la vida y 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, p. 81).

En cercanía a esta concepción podemos citar las palabras del líder comunitario tseltal 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, p. 79).

Tiene así un sentido sagrado, que en esa relacionalidad toma características personales. Este sentido se debe seguir transmitiendo en la educación, como lo decía Delfín Tenesaca, líder puruwá del Chimborazo que fue presidente de Ecuarunari:

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 (en Botero V., 2001, p. 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 y van Kessel (2004, p. 36) 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 diálogo; resulta en una economía de lo suficiente y en una tecnología vigorosa, pero no-violenta; en cultivación, pero no en transformación del medio natural.

Como base de esta ligazón hay una relación de pertenencia: “pertenecemos 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 en Botero V., 2001, p. 55-56).

Por esta unión de los muertos con la tierra, es ella la que pide justicia. Hablando del resultado de la conquista europea, dice Chancoso (2007): “Millones de hermanos muertos, la *Allpa Mama* desde entonces clama por justicia para sus hijos (...)”. Por eso, “la tierra es ante todo un bien simbólico” (Botero V. 2001, p. 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, p. 4)

El principio de los Derechos de la *Pachamama* es así de una enorme potencialidad revolucionaria si se considera su proyección sobre la economía, sobre todo.

Si pensamos en los contenidos comunes de todos estos riquísimos principios hay que destacar en primera instancia la presencia conjunta y nuclear de dos elementos: la centralidad de lo comunitario entendida desde una visión fuertemente igualitaria y marcada por una ética de reciprocidad y la búsqueda de una armonía con la naturaleza entendida como un alguien, lleno de vida, con el hombre y la comunidad están unidos. Aquí hay un fuerte potencial revolucionario superador de un capitalismo que se basó en la explotación del hombre y de la naturaleza, en la destrucción de las comunidades y en el arrasamiento de la naturaleza, en la construcción de la idea del hombre-individuo y de su separación ontológica de la naturaleza.

Aquí está presente un cuestionamiento central para todo el pensamiento moderno, incluso buena parte del llamado de “izquierda”: el paso de un paradigma antropocéntrico a un paradigma biocéntrico. Si bien el concepto tiene antecedentes en planteos ecopolíticos eurocéntricos se puede decir que viene siendo resignificado desde lo indígena con una potencialidad de superación de la riqueza con la que había venido siendo trabajado. Desde lo indígena se podría decir que es un “pensamiento unificador en torno a la vida” (Sarango M., 2009) ya que la vida es el gran elemento totalizante y relacional. Este paradigma nos habla de una profunda relación entre las partes y el todo, entendiendo la unidad como encuentro de diversidades, y entendiendo el “estar siendo” como un “nudo de relaciones”, ya que la relación

es la verdadera “sustancia” (Universidad Intercultural Amawtay Wasi, 2004).

La Universidad Intercultural Amawtay Wasy (2004, p. 185) 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.

Es importante ver que desde el pensamiento indígena es muy difícil pensar en una división, de tipo occidental, entre seres animados e inanimados porque la vida expresa la total relacionalidad que hay en el Pacha. Así lo expresaba una investigación sobre el concepto de *Sumak Kawsay* en el uso del pueblo *Kayambi*:

(...) la expresión “*Kawsay*” significa vida, existencia, vivencia y convivencia, y se refiere a la vida de las personas, tanto como la de las plantas, animales, cerros o manantiales (Churuchumbi, 2014, p. 64)

La misma vida comunitaria ancestral de las comunidades está basada en este paradigma biocéntrico:

La matriz de organización de los *ayllus* es

heredada culturalmente desde los ancestros, quienes han desarrollado sus instituciones políticas y culturales guiados por las leyes de la *Pacha Mama*, de las montañas, de los ríos, de las plantas, entre otros referentes naturales. En la concepción de los *ayllus* los pueblos tienen la ley del origen de la vida, sostenida a manera de cuentos y leyendas que se transmiten de generación en generación. (Pilataxi; Ortiz, 2014, p. 42)

Hay que afirmar el potencial político y económico de este paradigma:

La propuesta de los pueblos de la nacionalidad *kichwa* es una transformación de toda la sociedad basada en la vida como eje central (biocéntrica), hay que acabar con el pensamiento colonial en todos los niveles de la vida social, en los procedimientos jurídicos, administrativos, en la vida cultural, económica, científica, social, espiritual y política. (Tenesaca, 2013, p. 20)

El inmenso valor del potencial epistémico y político de estos principios es justamente lo que lo condena a ser objeto de ataques que buscan anularlos, minimizarlos, ligarlos a una especie de folclorismo que lo vacíe de ese potencial.

Además de la acción política en este sentido contrario, opera cierta capacidad intrínseca de la misma institucionalidad constitucional moderno / liberal / capitalista: es un “cuerpo receptor genéticamente asociado al proyecto liberal-conservador” y se encuentra “bien preparado para obstaculizar la ‘importación’ de aquellos cuerpos extraños”, operativizando este rechazo al pasar a manos de los jueces la resolución de contradicciones lo cual -como sostenía Carlos Nino- significa potenciar al poder más claramente contra mayoritario de los tres poderes, poder que decide desde “la ideología del orden por encima de la justicia social” (Gargarella y Curtis, 2009). Esto ubicó a los gobiernos encargados de poner en práctica estas

constituciones a enfrentar una doble resistencia: la de los grandes poderes que temen ser afectados por la operativización de estos principios que son claramente contradictorios con el orden capitalista y la de los movimientos populares que participaron en su gestación que luchan por una implementación plena. Los gobiernos estarán obligados a elegir de qué lado estar (Santos, 2010, p. 132) y esto representa y representará continuamente dilemas que tendrán que resolver desde opciones éticas y políticas que no pierden el rumbo marcado por la constitución ni tampoco el sentido de la realidad coyuntural que enfrentan.

Consideraciones Finales.

Frente a la praxis y a la reflexión que refleja el trabajo de los intelectuales indígenas entiendo es importante una actitud que incluya tres grandes pasos. El primero pasa por un profundo respeto, base indispensable de la interculturalidad. El segundo pasa por un abrirse a su interpelación, a esa alteridad a lo occidental, a lo capitalista, a lo colonial, que cuestiona la estructuración epistémica y la estructuración política de nuestra región, desde lo más profundo y auténtico de sí misma. El tercero pasa por inspirarse en lo indígena, en esa alteridad revolucionaria, para tenerla como fuente indispensable en la construcción de conocimiento y de proyectos políticos auténticamente latinoamericanos.

Esta construcción sigue constituyendo una deuda consigo misma de la academia y de la política latinoamericana, una riqueza autonegada

en pro de la seguridad que da la renuncia a la originalidad, a la creatividad, a la independencia.

Podríamos sostener que estamos en un “momento” continental, regional, clave para poder dar pasos fundamentales en este sentido. Para poder aportar “desde” América Latina no solamente a nuestra conformación política e intelectual, sino también a la profundización de los vínculos Sur-Sur en el camino de descolonización, y también a todo el planeta que busca alternativas a la dominación cruel de la maximización de ganancias.

La responsabilidad del mundo académico no sólo de abrir sus puertas a los Movimientos Indígenas, sino, junto a ello, de estar dispuesto a cambiar estructuras institucionales y epistémicas en un diálogo profundo de saberes, es fundamental para el crecimiento de este aporte. Actualmente pueden verse muchos resultados interesantes donde hubo, por lo menos algo de eso. La incapacidad y consiguiente resistencia del mundo académico -generalmente ocultada, pero fuertemente existente- para asumir este desafío es muy grande todavía. Un cambio en este sentido tiene que ver, en principio, con una opción ético-política que no siempre se está dispuesto a hacer, sobre todo en el marco mercantilizador del neoliberalismo que pesa fuertemente, pero también desde tradiciones eurocéntricas afincadas de derecha y, llamativamente también, de izquierda. La movilización popular es clave en este sentido. La presencia indígena también es parte fundamental de la presencia de los movimientos populares en la universidad y del camino hacia universidades populares. El alto

nivel de oposición que suscita -generalmente disfrazada de obstáculos legales y reglamentarios- hace necesaria también una presión popular que ayude a abrir caminos institucionales en la academia.

Bibliografía.

ACOSTA, Alberto. “El Buen Vivir, una oportunidad por construir”, *Ecuador Debate*, Quito, FLACSO-Ecuador, n° 75, p. 33-48, 2008.

ACOSTA, Alberto. “El Buen Vivir, una utopía por (re)construir”, *Boletín ECOS*, 11. 2010.

ANDRANGO, Andrés. Dirigente Quito-Kara y Presidente del CODENPE. Entrevista realizada por el autor en el Parque del Arbolito. Quito. 2009.

BAUTISTA, Dulce María. Los Uros: apuntes para el estudio del comportamiento gestual y espacial de los indígenas aymara del lago Titicaca. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, Vol. XXXIV, núm. 1, 2005.

BENITES, Tónico. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tesis doctoral presentada en el Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro, 2014.

BOTERO VILLEGAS, Luis Fernando. *Movilización indígena, etnicidad y proceso de simbolización en Ecuador. El caso del líder indígena Lázaro Condo*. Quito, Abya Yala. 2001.

BUSTOS, Mario. “Comunicación, política y cosmovisión”. In BUSTOS, Mario; MATO, Daniel (ed.), *Colección Entrevistas a Intelectuales Indígenas*, Caracas, CIPOST-FACES-UCV. 2003.

CABEZAS FERNÁNDEZ, Marta. “Bolivia: Tiempos rebeldes. Coyuntura y causas profundas de las Movilizaciones Indígena-Populares.”. AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*,

Madrid, n° 41. 2004.

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. 2009.

CASTILLO GÓMEZ, Amaranta. Los estereotipos y las relaciones de la Costa Chica paxaqueña. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XLVI, núm. 188-189, México: UNAM, mayo-diciembre. 2003.

CECEÑA, Ana Esther. “Por la humanidad y contra el neoliberalismo. Líneas centrales del discurso zapatista.”, *Revista OSAL*, Buenos Aires, CLACSO, n° 3. 2001.

CONDORÍ CRUZ, Dionisio; VAN KESSEL, Juan. “Helada, granizada y viento en la agronomía andina. Los hermanos Chicotillo en mito y rito.” *Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina*. N° 18, Iquique: IECTA. 2004.

CONSEJO NACIONAL DE AYLLUS Y MARKAS DEL QULLASUYU (CONAMAQ). *Plan Estratégico 2008-2013*, La Paz, CONAMAQ. 2008.

CUACES, Byron. Militante de izquierda y obrero petrolero en la Amazonia. Entrevista realizada durante la Marcha contra la Ley Minera. Quito. 2009.

CHANCOSO, Blanca. *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>. 2007.

CHANCOSO, Blanca. Dirigente histórica de la CONAIE que coordina la Escuela de Formación Política de Mujeres “Dolores Cacuango”, entrevista realizada por el autor en la sede de la Escuela de Formación Política, Quito, enero. 2009.

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. 2009.

CHELA, Bélgica. Comunicadora kichwa y Directora de Radio ERPE. Entrevista realizada en la sede de Radio ERPE. Riobamba. 2009.

CHOLANGO, Humberto. *Movimiento Indígena del Ecuador. Su participación en la Asamblea Constituyente de Montecristi, y la lucha por el Estado Plurinacional*. Tesis de Licenciatura en Gestión para el Desarrollo Local Sostenible. Quito: Universidad Politécnica Salesiana. 2012.

CHOLANGO, Humberto. Presidente de ECUARUNARI, entrevista realizada por el autor en la sede de Ecuarunari, Quito, enero. 2009.

CHOQUE QUISPE, María Eugenia. Principios para la construcción de una democracia intercultural. In ZAPATA SILVA, Claudia (ed.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Quito, Abya Yala, pp. 273-282, 2007.

CHURUCHUMBI, Guillermo. *Usos cotidianos del término Sumak Kawsay en el territorio Kayambi*. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos. Cayambe: Universidad Andina Simón Bolívar – Ecuador, 2014.

DÁVALOS, Pablo. “Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra.”, en Dávalos, Pablo (ed.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires, CLACSO, p. 17-34. 2005.

DE LA FUENTE, Rosa. El discurso y la acción del sujeto político indígena, Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid. 2007.

DUSSEL, Enrique. *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. México, Extemporáneos, 1977.

FERNÁNDEZ, Blanca S. ¿Quiénes son los intelectuales indígenas ecuatorianos? Aportes para una construcción intercultural de saberes en América Latina. *A Parte Rei*, 71, septiembre. 2010.

FLORES CARLOS, Alejandra. *Intelectuales indígenas del Ecuador y su paso por la escuela y la universidad*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, mención Estudios Étnicos, Quito: FLACSO-Ecuador. 2005.

GARCÍA LINERA, Álvaro. “El evismo: lo nacional-popular en acción”, *Revista OSAL*, Buenos Aires, CLACSO, n° 19 (VII), p. 25-32. 2006.

GARCÍA LINERA, Álvaro. “Multitud y comunidad. La insurgencia social en Bolivia.”, *Revista Chiapas*, 11. 2001.

GARCÍA MIRANDA, Juan José. “La etnonormativa andina”, In ZAPATA SILVA, C. (ed.), o. c., p. 73-96. 2007.

GARGARELLA, Roberto y COURTIS, Cristhian. *El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes*, Santiago de Chile, CEPAL-ASDI. 2009.

GÓMEZ SUÁREZ, Águeda. *Movimientos Sociales Indígenas en América Latina*, Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid. 2007.

GUITARRA, Rafael. Dirigente kichwa de la UNORCAC y Concejal por Pachakutik en Cotacachi, entrevista realizada por el autor en la sede de la Alcaldía de Cotacachi, Cotacachi, enero. 2009.

KUSCH, Rodolfo. *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*, Buenos Aires, Castañeda. 1978.

LAJO, Javier. *Qhapaq Kuna ... más allá de la civilización. Reflexiones sobre la filosofía occidental y la sabiduría indígena*. Cusco, Grano de Arena. 2007.

MACAS, Luis. “La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales”, In DÁVALOS, Pablo (ed.), *Pueblos indígenas, Estado y Democracia*, Buenos Aires, CLACSO, p. 35-42. 2005.

MAMANI CONDORÍ, Carlos. *Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos*. La Paz: Aruwiyiri Chukiyawu. 1992.

MAMANI CONDORÍ, Carlos. “Memoria y reconstitución”, In ZAPATA SILVA, C. (ed.), o. c., p. 285-310. 2007.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Invitación a la vida heroica*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005.

MOKRANI CHÁVEZ, Dunia. “Reflexiones sobre la democracia y el significado de un gobierno de los movimientos sociales en Bolivia”. In FAVELA GAVIA, Margarita; GUILLÉN, Diana (ed.), *América Latina: los derechos y las prácticas ciudadanas a la luz de los movimientos populares*, Buenos Aires, CLACSO, p. 191-213. 2009.

NAULA, Santiago. Comunicador kichwa que dirige la Red Kichwa de Radio Latacunga. Entrevista realizada en la sede de Radio Latacunga. Latacunga. 2009.

NAVEDA FÉLIX, Igidio. “Reconstitución de pueblos indígenas en la región andina y el rol de los intelectuales indígenas”. In ZAPATA SILVA, C. (ed.), o. c., pp. 271-288, 2007.

PAOLI, Antonio. “Lekil kuxlejaj. Aproximaciones al ideal de vida entre los tseltales.”, *Revista Chiapas*, n° 12, México: ERA-Instituto de Investigaciones Económicas, 2001.

PÉREZ, Juan. Director de la Fundación ERPE. Entrevista realizada por el autor en la sede de Radio ERPE. Riobamba. 2009.

PILATAXI LECHÓN, César; ORTIZ, Pablo. *Sumak Kawsay, organización comunitaria y emprendimiento productivo. El caso de San Pablo Urku, Cayambe*. Quito: Abya Yala / Universidad Politécnica Salesiana, 2014.

PILATUNA ZINCANGO, Jaime. Dirigente Quito-kara y Docente de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi. Entrevista realizada por el autor en el Parque del Arbolito. Quito. 2009.

PRADA ALCOREZA, Raúl. “Perfiles del movimiento social contemporáneo: el conflicto social y político en Bolivia. Las jornadas de setiembre-octubre de 2003.”, *Revista OSAL*, Buenos Aires, CLACSO, n° 12, p. 35-47. 2004.

PRIETO, Mercedes, GUAJÁN, Verónica. Intelectuales indígenas en Ecuador: hablan y escriben mujeres kichwas. *Nueva Sociedad*, n.

245, mayo-junio, pp. 136-149. 2013.

PUCHA, Julián, 2009, Dirigente del COMICH, entrevista realizada por el autor en la sede del COMICH, Riobamba, enero. 2009.

RAPPAPORT, Joanne. Intelectuales públicos indígenas en América Latina: una aproximación comparativa. *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIII, núm. 220, julio-septiembre, pp. 615-630. 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2010), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad – Programa Democracia y Transformación Social.

SARANGO MACAS, Luis Fernando, 2009, Dirigente kichwa Saraguro y Rector de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, entrevista realizada por el autor en la Universidad Intercultural Amawtay Wasi. Quito, enero. 2009.-

TAPIA, Luis. Bolivia: ciclos y estructuras de la rebelión. In SVAMPA, Maristella; STEFANONI, Pablo (ed.). *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales*. Buenos Aires: CLACSO - El Colectivo, pp. 171-188, 2009.

TAPIA, Luis. “Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional”, *Revista OSAL*, Buenos Aires, CLACSO, n° 22 (VII), p. 47-63, 2007.

TENESACA CAGUANA, José Delfín. *Proceso organizativo de la Ecuarrunari: un análisis desde las Asambleas Plurinacionales 2009-2011*. Tesis de Licenciatura en Gestión para el Desarrollo Local Sustentable. Quito: Universidad Politécnica Salesiana. 2013.

TICONA MAMANI, Elías. “La lengua aymara como esencia del mundo andino”. In ZAPATA SILVA, C. (e d.), o. c., p. 45-72, 2007.

ULCUANGO, Neftalí. Antecedentes a la Organización Indígena en la Provincia. In Federación Indígena Pichinca Runacunapac Riccharimui, *Historia de la Organización Indígena en Pichincha*, Quito: Abya Yala. 1993, p. 5-10.

UNIVERSIDAD INTERCULTURAL
AMAWTAY WASI. *Sumak Yachaypi, alla
Kawsaypipash Yachakuna*. Quito: Imp.Mariscal.
2004.

VALLEJOS, Fabricio. Militante de izquierda.
Entrevista realizada por el autor en el barrio San
Juan. Quito. 2009.

VALLEJOS, Jorge Stalin. Militante de izquierda.
Entrevista realizada por el autor en el barrio San
Juan. Quito. 2009.

VARGAS, Fausto. Dirigente de Educación de la
CONAIE, kichwa amazónico, entrevista realizada
por el autor en la sede de la CONAIE, Quito,
enero. 2009.

YAMPARA HUARACHI, Simón. “¿Cambio
estructural del sistema educativo o remozamiento
de lo mismo?”, In J. Saavedra (ed.), Educación
superior, interculturalidad y descolonización, La
Paz, PIEB-CEUB, p. 347-354, 2007.

ZAPATA SILVA, Claudia. Origen y función de
los intelectuales indígenas. *Cuadernos
interculturales*. Vol. 3, núm. 4, enero-junio, Viña
del Mar: Universidad de Playa Ancha, pp. 65-87.
2005.

ZIBECHI, Raúl. “Los movimientos sociales
latinoamericanos: tendencias y desafíos”, Revista
OSAL, Buenos Aires, CLACSO, n° 9, 2003.