

LA POTENCIALIDAD DEL MOVIMIENTO INDÍGENA COMO RESIGNIFICADOR DE LA POLÍTICA LATINOAMERICANA.

*A POTENCIALIDADE DO MOVIMENTO INDÍGENA COMO
RESIGNIFICADORA DA POLITICA LATINO-AMERICANA.*

Félix Pablo FRIGGERI¹

Recibido: 26/02/2015

Aceptado: 23/07/2015

¹ Profesor Adjunto en el Área de Relaciones Internacionales e Integración y en la Maestría en Integración Contemporánea Latinoamericana (ICAL) y Director del Instituto Latinoamericano de Economía, Sociedad y Política (ILAESP) en la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA) de Foz do Iguazu (Estado de Paraná, Brasil). fpfriggeri@yahoo.com.ar

RESUMEN

En este trabajo presento brevemente un panorama de la riqueza del potencial revolucionario del planteo epistémico-político que viene expresando el Movimiento Indígena en América Latina tanto para la vida política como para la teoría política en nuestro continente. Insisto especialmente en la importancia de la incorporación de estos contenidos en el nuevo constitucionalismo latinoamericano, en el valor de los aportes que surgen desde las formas decisionales indígenas para nuestras democracias y en los desafíos y dificultades que se presentan para su concreción en la vida política y económica de nuestros países.

Palabras claves: Movimiento Indígena, Resignificación de la política, Nuevo constitucionalismo latinoamericano

RESUMO

Neste trabalho apresento brevemente um panorama da riqueza do potencial revolucionário da proposta epistémico-política que vem expressando o Movimento Indígena na América Latina tanto para a vida política como para a teoria política em nosso continente. Insisto especialmente na importância da incorporação desses conteúdos no novo constitucionalismo latino-americano, no valor das propostas que surgem desde as formas decisórias indígenas para nossas democracias e nos desafios e dificuldades que se apresentam para sua concreção na política e na economia de nossos países.

Palavras-chaves: Movimento Indígena, Resignificação da política, Novo constitucionalismo latino-americano

INTRODUCCIÓN

Pensar la política, en lo teórico y en lo práctico, desde América Latina es una vieja deuda pendiente que encuentra hoy un momento particularmente interesante para hacerlo.

Aquel planteo mariateguiano de que la política latinoamericana no sea 'ni calco, ni copia' de otros modelos recurrentemente referenciales –principalmente europeos y norteamericanos– está hoy, según entiendo, ante una oportunidad histórica que, como dijera el Martín Fierro de Hernández (1968), 'hay que machacar en caliente'. Esa ansiedad idiota por copiar –en la práctica política y en la teorización y la docencia académica– era y es parte de la estructuración colonial genocida y etnocida que desde su primer manifestación ibérica pasó a la anglosajona en sus dos versiones (inglesa y yanqui) –aunque en algunos momentos estuvo acompañada por cierta colonialidad cultural principalmente francesa y alemana–. Contó –y cuenta todavía en muchos casos–, generosamente, con la complicidad de oligarquías políticas y académicas que sólo se valoraban y se valoran desde su referencialidad y reverencialidad a estas metrópolis.

El inédito contexto contemporáneo latinoamericano de una era política que –con límites y ambigüedades– empieza a mostrar otras tendencias para el subcontinente, es sumamente adecuado para profundizar en un planteo resignificador tanto de las prácticas como de las teorizaciones políticas que realizamos en nuestra Patria Grande.

Pero para pensar 'originalmente' la política desde América Latina es clave hacerlo teniendo como referencia nuclear lo indígena, especialmente toda esta resignificación de la política que ha venido haciendo el Movimiento Indígena en las últimas décadas, sobre todo con su emergencia como actor fundamental de la contestación a la orgía neoliberal que vivió nuestra Patria Grande. 'Originalmente' en dos sentidos: en primer lugar desde un pensamiento propio –creativo y enraizado a la vez–, y, junto a esto, desde lo más auténticamente latinoamericano, desde lo que viene del origen más profundo de nuestras culturas.

Al hablar del Movimiento Indígena entiendo importante hacer una aclaración. De hecho referirme al 'Movimiento Indígena Latinoamericano' implica una construcción que pretende abarcar el fenómeno que signifi-

ca la presencia de distintos movimientos de carácter nacional o regional, movimientos que son distintos en su magnitud, organización y en aspectos de sus planteos y de su práctica. Pero entiendo que puede hablarse en estos términos ya que las ideas y planteos básicos configuran –a mi juicio– un común denominador suficiente como para reconocerlo como un fenómeno particular, vivo e identificable en el ámbito político latinoamericano. No existe como institución coordinada orgánicamente, aunque las redes de enlace entre las distintas agrupaciones se vienen multiplicando y van logrando, trabajosamente, una comunicación y coordinación en muchos aspectos. De todas formas es real que “la ideología indianista no es un ‘todo concluido’, estructurado y coherente, sino que se encuentra en proceso de construcción. Sin embargo, existen ciertos pilares comunes en los que se asientan estos discursos producidos por los sujetos sociales indígenas sobre la realidad indígena.” (Gómez Suárez, 2007: 24). Además, en el mismo trabajo de proyección política de estos movimientos “se ha buscado la construcción de la identidad indígena panétnica (...) para sustentar demandas en todas las escalas espaciales utilizando como referente identitario la definición de pueblo indígena recogida en el Convenio 169 de la OIT” (De la Fuente, 2007). Y ya que “la identidad es algo construido: no es una condición natural, ni perpetua” (García Linera, 2006: 27), entiendo que estamos asistiendo a un tipo de construcción que tiene como una de sus referencias la dimensión latinoamericana.

Encuentro al potencial teórico y práctico que viene expresado en el camino realizado por el Movimiento Indígena en América Latina, en sus cuestionamientos y aportes a la democracia, como particularmente importante para repensar nuestra estructuración política y para replantear lo que habitualmente se designa como Teoría Política desde otros fundamentos que emergen con una riqueza admirable.

Intento, en este trabajo, presentar brevemente un panorama de ese potencial.

DOS ‘RACIONALIDADES’ ENFRENTADAS

Al comenzar haciendo una presentación que destaca aspectos negativos de la racionalidad moderno-liberal no pretendo negar los que se han

dado en llamar sus “contenidos emancipatorios” que forman parte de su tradición y que continúan estando presentes -aunque sea muy parcialmente-. Tampoco pretendo hacer afirmaciones “esencialistas” sobre ninguno de los “dos tipos” de racionalidades que son expuestas. Simplemente quiero establecer una base de comparación y de referencia que muestre las distancias básicas que marcan un profundo hiato entre ellas y que constituyen el gran desafío a superar en lo que abordo más al final del trabajo: el diálogo de saberes.

Tenemos en la racionalidad moderno-liberal, que impregnó nuestra institucionalidad política y la teorización científica que la acompañó, un importante proceso de dogmatización tendiente a defender los poderes que se fueron estableciendo y que como “ficción interesada” elaboró “falsa ciencia” con el fin de producir “falsa conciencia” (Bourdieu, 1999). Se partió para esto de una “pretensión de universalidad” que invalidó alteridades y diferencias, de tal manera que se puede describir la constitución de la modernidad en relación al fenómeno de colonialidad inaugurado con el “descubrimiento” de América, ya que la identidad moderna se forja en el enfrentamiento con una alteridad, una diferencia que es procesada como desigualdad (Quijano, 2007; Ansaldi, 1992; Mignolo, 2006; Dávalos, 2005; Lechner, 2006). Esta cultura moderna al volverse hegemónica se configura como invasora y dominante, tan “monomaniática” que es capaz de negar al otro, y por eso de someterlo, invisibilizarlo, matarlo (Lajo, 2002). Más todavía, colocada en soberbia primacía con la consolidación capitalista y desde una supuesta base científica, se afirma -en medio del reinado del paradigma evolucionista- como “ilusión normativa” que equipara “el poder económico y militar superior” a una pretendida “superioridad moral”, transformando la “adaptación” evolucionista en un hecho de ‘mera fuerza’ (Giddens, 1995)². Este tipo de racionalidad y sus productos políticos y científicos subyacen en nuestra institucionalidad.

² Giddens recuerda como bajo la consigna spenceriana de la “supervivencia del más apto” que entendía la historia como “un proceso inevitable por el que las variedades de hombres más adaptadas a la vida social suplantaron a las variedades menos adaptadas” el planteo evolucionista era proclive “a una ilusión normativa” equiparando el poder económico y militar superior a una “superioridad moral” dentro de “una escala evolutiva”. O sea que “adaptación” termina significando “mera fuerza” (1995: 264 y 269).

Frente a esta racionalidad imperante, ha emergido a la “superficie” política y académica latinoamericana, otro tipo de “racionalidad” en lo indígena³. Hablo de racionalidad a los efectos de establecer la comparación, aunque entiendo que el término es bastante pobre para expresar algo que desde el Movimiento Indígena más bien se nombra como “cosmovisión” ante la necesidad de usar palabras occidentales. Podemos ubicar este potencial resignificador de la política de lo indígena dentro de aquella “matriz autónoma de pensamiento popular latinoamericano” de la que hablara Argumedo (2004: 18) cuya existencia –para la autora– “sugiere interrogarse acerca del potencial teórico inmenso en las experiencias históricas y en las fuentes culturales de las clases sometidas”, a lo que sumaría la reflexión de muchos latinoamericanos que, comprometidos con la suerte de sus pueblos, los eligieron como lugar epistemológico desde donde teorizar y proponer.

A esta racionalidad/cosmovisión indígena la podríamos caracterizar brevemente desde algunos elementos claves.

El primer elemento es su estructuración simbólica. Es que “el pensamiento indígena organiza la realidad histórica y política en estructuras simbólicas y las mantiene como instrumentos válidos para enfrentar el momento actual” (J. Rappaport en Botero Villegas, 2001: 57). Esto concuerda con lo que expresa la Universidad Intercultural Amawtay Wasi⁴ como “principio vivencial simbólico”, y es explicitado sosteniendo que “el comportamiento del *runa* es un comportamiento simbólico que se expresa mediante una gestualidad simbólica; se puede decir que los *runa cuna* simbolizan, esto es, confieren significados a los fenómenos físicos en casi todos los aspectos de la vida diaria” (2004: 167)⁵. Hay una capacidad del pensamiento simbólico para ser “puente relacional”, y esto

³ Esta emergencia podemos situarla -fundamentalmente- en torno al proceso que se da en relación a los quinientos años de la invasión europea que engarzan con el proceso de contestación al neoliberalismo en la región.

⁴ Esta Universidad, con sede central en Quito, fue impulsada por la CONAIE, que es la confederación que reúne los movimientos indígenas en Ecuador. Actualmente vive una dura disputa con el gobierno.

⁵ *Runa* en el idioma Kichwa es hombre, en principio, pero, como en muchos otros idiomas, pasó a designar al indígena luego de la invasión europea. *Runa cuna* significa aquí “los pueblos indígenas”.

deviene en “su función mediadora y cohesionadora, su potencial fecundador y generador de vida, de vivencialidad, de relacionalidad” (ib.: 171). Esta “función” tiene que ver con aquello que planteara Mariátegui sobre el papel de la imaginación para el conocimiento de la sociedad y sobre la potencialidad revolucionaria del mito (Germaná, 2005: 183-188) en cuanto –como nos lo recuerda Kusch (1978: 34)- es más el despliegue de un poder que solo un relato.

Un segundo elemento lo podemos denominar como “centralidad del sujeto comunitario”, el cual aparece tanto en el principio de paridad complementaria andino (Lajo, 2002), como en el *tekó* guaraníco⁶. Este aspecto va a repercutir en todos los ámbitos del planteo político indígena, pero quiero destacar especialmente dos: su repercusión económica sobre todo frente al sistema de propiedad imperante y su repercusión jurídica planteando la importancia del reconocimiento de un sujeto jurídico comunitario tanto en la portación de derechos como en el ejercicio de otro tipo de “poder judicial”.

Un tercer elemento es el “principio de relacionalidad”, por el cual existe 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). Es un “pensamiento unificador en torno a la vida” (Sarango M., 2009), ya que la vida es el gran elemento totalizante y relacional. Aquí está también la base para una crítica radical a la compartimentación del saber propuesta desde la matriz moderno-occidental y para la cercanía con lo que Gudynas (2010) llama “paradigma biocéntrico” que será muy importante, especialmente, en las reformas constitucionales⁷.

Un cuarto elemento lo podemos ubicar en lo que denominaríamos “pertenencia a la *Pachamama*”, en cuanto dadora de bienestar, un bienestar que es inescindible uno del otro (el humano del de la *Pachamama*), porque de ella brota la vida y la raíz de la identidad y hay una relación de reciprocidad con ella que constituye al hombre y a la sociedad (García Miranda, 2007).

⁶ *Tekó* podríamos traducirlo como vida, aunque destacando su sentido comunitario, de convivir.

⁷ Fundamentalmente en las de Ecuador y Bolivia.

Un quinto elemento es el de la concepción de temporalidad/espacialidad que me animaría a describir como fundamentalmente en forma espiralada, es un mirar hacia atrás para ir hacia delante (Mamani C., 2007), si lo vemos acentuando más desde lo que podríamos llamar “lo temporal”, pero que también marca la dinámica política, sobre todo la dialéctica dirigentes/comunidades donde es claro que para avanzar hay que volver a las bases (Vargas, 2009; Guitarra, 2009). Este elemento da otra dimensión y contenido a lo que la visión moderno occidental entiende por ‘progreso’, porque se trata de una cultura dinámica, pero no ‘apurada’, que es capaz de volver atrás (hacia los antiguos, hacia lo ancestral) para poder avanzar, y que es capaz de volver a las bases para tomar decisiones claves del más “alto” nivel. Por eso es capaz de movilizar, porque implica en su dinamismo un proceso de reflexión, comprensión, diálogo, deliberación, decisión y planificación comunitarias (Pucha, 2009).

Un sexto elemento, relacionado íntimamente a este último, 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 Fernández, 2005). Esta memoria, original, es el sustento del alto grado de autonomía de las luchas y de las propuestas (García Linera, 2001) y hace posible el intelecto general autónomo y politizado que evidencia la lucha indígena (Prada Alcoreza, 2004). Por eso puede decirse que como sustento de la capacidad de proponer políticamente está claramente la revalorización de la sabiduría ancestral. Es ésta sabiduría propia la que le da a estas propuestas su originalidad y su capacidad de ser alternativas claramente distintas. En buena parte, por provenir de las culturas más sometidas y también de la reflexión hecha durante cientos de años de opresión, la sabiduría ancestral constantemente actualizada tiene un carácter revolucionario.

Frente a tamaña diferencia entre las dos racionalidades, diferencia de características pero también de poder, la pregunta es si hay alguna posibilidad de diálogo entre ellas. Touraine se pregunta si se pueden combinar liberalismo y comunidad, mercado e identidad cultural (Tou-

raíne, 1999). Pablo Dávalos da una pista de posibilidad cuando reconoce contenidos emancipatorios en el legado moderno liberal (Dávalos, 2005) pero hay que entender que éstos han sido opacados hasta la invisibilización y casi inexistencia práctica en la medida en que este legado se fue infectando de los criterios capitalistas. Pero para caminar hacia ese diálogo de saberes también hay otros elementos importantes. Uno es lo que podríamos llamar una impronta de las Ciencias Sociales latinoamericanas, las cuales, por lo menos parcialmente, contienen coordenadas fundamentales que estarían en sintonía con algunas líneas claves de la reflexión indígena. Según Guillermo O'Donnell (2004) aquellas contienen, en general, un fuerte espíritu crítico frente a los poderes existentes y se configuraron priorizando una posición muy cercana a la política y a los conflictos. Habría que reconocer, por otro lado, que ellas mantienen una matriz epistemológica ligada a lo moderno-occidental, pero esto, si bien marca una distancia con el pensamiento indígena, puede ser útil al diálogo de saberes al tener la potencialidad de establecer puentes conceptuales entre nuestra realidad y la configuración científica occidental. Pero el diálogo –tanto en lo político como en lo académico– requiere poner en cuestión la legitimidad de la dominación y de las relaciones de poder existentes y un reconocimiento explícito del valor epistémico-político de la racionalidad indígena; requiere entonces que lo moderno se despoje del “corazón” capitalista; que se desapropie de la razón. El diálogo solo podrá hacerse, entonces, bajo el principio de la interculturalidad. Requerirá mucha buena conciencia, pero, indudablemente requerirá también de ‘presión’ (institucional y extra-institucional) para que se ablanden algunas voluntades que tendrán que intervenir⁸. Es que la interculturalidad es un planteo político que tomada en la integralidad de sus consecuencias hace estallar las relaciones de subalternidad y colonialidad de las configuraciones científicas (Walsh, 2002), una lucha cultural que es política (Macas, 2005) e implica ‘un eje horizontal’ (Sarango M., 2009) e implica, también, la posibilidad de fortalecer espacios donde sigan madurando las propuestas desde el mundo indígena (Bustos, 2003).

⁸ Fundamentalmente me refiero aquí a todo el mundo político-burocrático y, también, al académico, altamente occidentalizados y colonizados.

EN EL NUEVO CONSTITUCIONALISMO LATINOAMERICANO

La conformación del constitucionalismo en América Latina ha tenido como característica su coherencia con el constitucionalismo moderno-liberal el cual ha llevado siempre como eje vertebrador el resguardo de la gran propiedad privada. La práctica demostró la absoluta prioridad de este eje por sobre todo una arquitectura de elementos jurídicos que, en la medida que lo contradecían, entraban en un proceso de formalización vacía. La incorporación de otros elementos con contenidos sociales o defensores de la soberanía nacional en constituciones de la etapa populista del siglo veinte, fue –cuando no borrada totalmente- volviéndose abstracta sobre todo con la legislación que acompañó la orgía neoliberal en América Latina de la mano de las dictaduras impuestas por el imperialismo norteamericano primero, y de las democracias que adhirieron a este imperialismo después bajo el vergonzoso discurso de la “vía única”. Pero cuando se da –al decir de Svampa (2006)- la “crisis del consenso liberal” surgen, paralelamente, una serie de constituciones nuevas que, en varias ocasiones, incorporan principios del pensamiento indígena, resultando estos elementos para nuestro constitucionalismo tan novedosos como sanamente incoherentes con los anteriores paquetes moderno-liberales que conformaban nuestras leyes madres.

Hasta aquí el constitucionalismo latinoamericano había recorrido, en relación a lo indígena, dos etapas. Una primera que podríamos llamarla “tutelar”, donde bajo el supuesto de una inferioridad de condición, se ponía en manos de la Iglesia, del empresariado o del Estado, una especie de “protección” que implicaba un ejercicio más o menos velado de dominación sobre el mundo indígena. La segunda, más reciente y unida fundamentalmente al retorno de las democracias luego de la etapa de predominio de las dictaduras militares, comenzó a recorrer un camino de reconocimiento de derechos, en forma más o menos profunda, pero, en general, devino en la posibilidad de avances en las posibilidades de organización indígena. En esta nueva etapa, a la que podríamos llamar tercera, se da lo que viene a ser como una especie de núcleo fundamental del nuevo constitucionalismo: la incorporación de los principios indígenas como “nueva filosofía” constitucional, expresando así un “rechazo

frente a tradiciones constitucionales de raíces individualistas/elitistas” (Gargarella-Courtis, 2009: 21). Es cierto, sin embargo que muchos de los brotes de esas raíces siguen presentes en las constituciones conformando cuerpos constitucionales marcados por una incoherencia a la que considero, en principio, un hermoso desafío para el pensamiento y para la lucha popular latinoamericana. Al coexistir ‘concepciones constitucionales diferentes’ esto crea “tensiones” (Íd: 23) que de una u otra forma tenderán a resolverse.

Alberto Acosta (2008), protagonista de una de esas constituciones –la ecuatoriana-, sostiene que hay un cambio en el “principio estructurador” de la constitución de su país, que ahora empieza a ser el *Sumak Kawsay* o –según la traducción que la misma constitución presenta- Buen Vivir. También ocupa un lugar central, aunque hay que reconocer que –hoy por hoy- más por su dimensión novedosa que por su potencialidad revolucionaria para rever dimensiones claves de la vida social –entre ellas la economía-, el reconocimiento de los Derechos de la *Pachamama*, del cual me ocupo un poco más detalladamente más abajo. El *Suma qamaña* aymara, presente en la Constitución Boliviana, análogo al primer principio ecuatoriano, plantea que no sea simplemente el desarrollo el concepto básico para pensar el camino de nuestros países. Yampara (2007) apunta claramente a diferenciar ambos conceptos, sobre todo entiende que la vida mejor a la que, en principio, ambos términos apuntan, no es igual porque en el *Suma Qamaña* “nunca es mejor si no es con todos”, lo que implicaría que no cualquier desarrollo estaría en sintonía con este principio. Esta búsqueda del Buen Vivir en las raíces de los pueblos indígenas genera autonomía, autenticidad y originalidad de pensamiento y práctica y su inseparable sentido comunitario es algo revolucionario frente a la centralidad capitalista de nuestras constituciones, porque como lo afirma Tapia (2007a) ‘donde hay comunidad no hay capitalismo’. El equilibrio central del sistema político deja de ser el equilibrio intraoligárquico de los tres poderes y es, sobre todo, el equilibrio con la *Pachamama* y con los demás seres (CONAMAQ, 2008). Por esto, el *Qhapaj Ñan*, como camino de la verdad, es, sobre todo, camino vital que cuida la creación de vida y la biodiversidad (Lajo, 2002). El *Ñande rekó* guaraní, que señala el modo propio comunitario de ser, es, en su configuración histórica, también una identidad contrastiva frente al modo de ser colonial y su ‘mal

vivir'. A esta forma también se opone el principio chiriguano del *Tekó kavi*, que guarda cierta similitud con los principios andinos del *Sumak Kawsay* y del *Suma Qamaña*, como expresión del Buen Vivir. A estos principios se suma el del *Yvy Marae'i*, que es la "Tierra sin males", indicando también una búsqueda del espacio de comunión con la comunidad y la naturaleza para poder vivir el *Nande reko*, espacio mucho más difícil de encontrar en la medida del avance del "progreso" occidental.

En cuanto al reconocimiento de los derechos de la *Pachamama*, marca un hecho pionero a nivel mundial (Acosta, 2010: 11), e implica que ya no puede verse a la "naturaleza" desde una visión –por lo menos exclusivamente– occidental. La redacción de la Constitución Ecuatoriana coloca un importantísimo "o" uniendo ambos conceptos. Esto da lugar a pensar de que se entiende a la 'Naturaleza' como *Pachamama*. Se entendería así que el concepto occidental de naturaleza, que es paciente de diversas interpretaciones, debe ser interpretado desde el concepto indígena de *Pachamama*. En este caso, como en el de los anteriores, queda tácitamente planteado que cuando deba interpretarse algunos de estos conceptos propios del mundo indígena, su aclaración, explicación y aplicación debe ser protagonizada por las mismas nacionalidades y pueblos indígenas que los gestaron y nunca solamente por juristas occidentalizados con una formación y una práctica ajena al mundo cultural desde donde emergieron.

Dos elementos claves marcan todos estos principios: la centralidad de lo comunitario entendido bajo un eje evidentemente igualitario y la armonía con la naturaleza entendida como un alguien, lleno de vida, con el cual el hombre está unido. Estos dos elementos tienen un profundísimo potencial revolucionario frente a un capitalismo que basó su obsesión de acumulación para muy pocos en la explotación del hombre y de la naturaleza.

En este potencial está su valor. Pero este mismo potencial lo condena –por la contraposición que genera– a un permanente peligro de intentos de anulación, minimización, folclorización vacía, con tal de despojarlos del mismo. Gargarella-Courtis hablan del peligro de una "reforma diluida". El problema es que las constituciones latinoamericanas constituyen un "cuerpo receptor genéticamente asociado al proyecto liberal-conservador" y que éste se encuentra "bien preparado para obstaculizar la 'importación' de aquellos cuerpos extraños" esto provoca que muchas veces "pasan a quedar en manos de jueces y tribunales" en la resolución de las

contradicciones. Lo cual al decir de Nino implica estar en las manos y reforzar el poder más claramente contra mayoritario, ya que éste decide participando “de la ideología del orden por encima de la justicia social” (Gargarella-Courtis, 2009).

Boaventura de Sousa Santos describe certeramente el panorama conflictivo que acarrea la implementación efectiva de este nuevo constitucionalismo:

(...) el proceso político será turbulento y habrá resistencias ilegales. No va a ser fácil compatibilizar la práctica política radical que estuvo en la base del proceso constituyente transformador y la lógica institucional una vez aprobada la nueva Constitución, por más que sea una Constitución transformadora. Las resistencias vendrán, por supuesto, de los grupos históricamente privilegiados, siempre que su pérdida de viejos privilegios no sea compensada por nuevos privilegios (materiales o simbólicos); pero vendrán también de los grupos sociales históricamente oprimidos siempre que los cambios queden atrás de sus expectativas y sus organizaciones tengan recursos para movilizar la frustración. En el Estado capitalista colonial, la práctica fue siempre reprimir con mucho más violencia el segundo tipo de resistencias ilegales que el primero. En el proceso de refundación el Estado, este no podrá pretender ser neutro ante los diferentes tipos de ilegalidades. La neutralidad del Estado fue siempre el arma de las clases dominantes cuando momentáneamente dejaron de controlar el poder del Estado. (Santos, 2010: 132).

LOS APORTES DEL MOVIMIENTO INDÍGENA A LA POLÍTICA

Teniendo en cuenta lo anterior, quisiera referirme a algunas formas decisorias políticas del mundo indígena que entiendo como inspiradoras para repensar –teórica y prácticamente- la política latinoamericana.

El primer gran aporte que aparece por parte del Movimiento Indígena a la política latinoamericana es el valor de la asamblea. La asamblea es un poder real en la base, un poder al que se someten las autoridades

(Cholango, 2009). Esto se relaciona con el lema zapatista del “mandar obedeciendo” que se volvió casi un símbolo en los pedidos de renovación de la política regional. La asamblea es sagrada porque en ella se expresa “la razón de la gente”, “el corazón común” (EZLN en Ceceña, 2001). García Linera (2001) la relaciona con una auténtica “democracia deliberativa”, porque detrás de cada mandato hay mucha reflexión y ésta es la raíz de la capacidad de movilizar, el punto de partida de la acción colectiva que se sostiene en estructuras comunitarias (Mokrani Chávez, 2009).

Junto a esto, y relacionando esta centralidad asamblearia con otras instancias, está la dinámica de ida y vuelta como un camino constante (Chancoso, 2009), expresando aquella dinámica espacio/temporal en espiral. Esta dinámica es la herramienta para la transcripción de la lógica asamblearia al mundo de la política institucionalizada. En la medida de que este mundo político está situado en ámbitos regionales, nacionales e internacionales es muy importante el papel de la cadena intermedia que pasa –fundamentalmente– por las organizaciones de segundo grado, de su capacidad de transmisión hacia abajo y hacia arriba depende mucho de su eficacia. Se trata de una circulación-rotación de las decisiones entre bases y dirigentes y posibilita que la legitimidad de la representatividad de los líderes esté ligada a los consensos logrados en la base comunitaria. Así, la representatividad, manteniendo su preponderancia ‘mandataria’, integra subordinadamente un componente ‘fiduciario’ con posibilidades de un alto y constante grado de legitimación de base. Esta dinámica es una herramienta para evitar la elitización de la política y de los políticos, y para que la agenda que manejan los dirigentes y difunden en otros espacios esté cargada por las demandas concretas de la base. Hay dos elementos claves para que esta dinámica funcione: participación y organización, que son dos cualidades que caracterizan, en especial, al mundo indígena andino. Quizás ésta sea una de las claves que explica la importancia que los movimientos ecuatoriano y boliviano adquirieron a nivel continental. Detrás de esta dinámica está la idea de que la conducción y el “magisterio” corresponden al pueblo, a las comunidades, no principalmente a los dirigentes. Esto estará expresado, también, en el sistema rotativo de conducción que predomina en el mundo andino. Una de las dificultades que tiene este aspecto, sobre todo frente a la dinámica institucionalizada de la política actual, puede ser la no coincidencia de los tiempos que exigen

algunas decisiones de la política institucional y de los que requiere este camino de ida y vuelta. Aquí funciona, en parte, esa dinámica “fiduciaria” subordinada de la representatividad, pero también una resistencia a dejarse manejar los tiempos desde afuera, lo cual requiere de mucha astucia política. No es fácil de implementar y menos de mantener en su verdadero espíritu, pero ha tenido y tiene resultados muy importantes. No obstante carga, fundamentalmente, con la fragilidad propia de las redes humanas y, especialmente, de las redes hechas entre pobres. Paradójicamente, esto mismo es la fuente de su inmensa potencialidad. Aparece como una respuesta hacia el déficit inmenso que contiene la representatividad en nuestras democracias.

Estas dos primeras características van unidas al reconocimiento de los liderazgos. El liderazgo no se ve como opuesto a estos dos elementos anteriores en la medida que sea fiel a ellos. El líder es, primeramente, un portavoz, como lo expresara Bourdieu (2001), él carga con decisiones de la base comunal con la cual es indispensable que siempre tenga lazos profundos. Se pretende que los líderes vayan a otros espacios con la visión propia. Es, también, el momento unificador de las inquietudes comunitarias y, en otro nivel, de sus redes. Su legitimación tiene que ver, sobre todo, con su trayecto de vida. Esto tiene que ver con su carácter paulatino. También se tiende fuertemente a la rotación, elemento que tiende a afirmar las características anteriores. Su formación político-ética parte, fundamentalmente, de la propia comunidad. Y están siendo fundamentales en la elaboración de un admirabilísimo discurso cohesionador. No obstante, se experimentan una serie de dificultades. La migración de la que participan y, muchas veces de forma preeminente, es una de ellas. También la cooptación por entes externos de distinto tipo (partidos políticos, iglesias, ONGs, organismos estatales). Y, en esta línea, la intromisión de organizaciones que les otorgan responsabilidades que en algunas ocasiones los colocan en situaciones complicadas para sus prácticas habituales, como el manejo de fondos de proyectos sin los resguardos adecuados (capacitación adecuada en el tipo de administración occidental, reaseguros de control comunitario claramente establecidos, etc.).

Un cuarto elemento es que la política es concebida desde la vida cotidiana, es una creación cotidiana donde se proyectan las tradicionales experiencias de gestión comunitaria. Es que la vida cotidiana se ha cons-

tituido democráticamente y esto implica la apertura de la vida política al control de las bases, a la discusión y la crítica públicas, lo cual garantiza una fuerza ética distintiva. Es, también, una configuración a nivel micro de una contestación al poder opresor. Porque en el mundo indígena la política no está autonomizada en relación a la resolución global del resto de la vida social, son naciones de matriz comunitaria que no contienen en su seno la forma estatal (Tapia, 2007b). Esta misma proyección de la vida cotidiana se ve en las metodologías de lucha, como, por ejemplo, el sistema de turnos –típicamente andino- utilizado en las manifestaciones bolivianas (Zibechi, 2003). Las relaciones primordiales juegan, entonces, un papel clave en la conformación de lo político, funcionando como matrices de enlace social (Botero Villegas, 2001).

Un quinto elemento es el de la búsqueda del consenso. Hay claros puntos de partida pero están abiertos a la universalidad. Así las “minorías” no pierden derecho a la disidencia, y pueden esperar, con confianza, un cambio en la correlación de fuerzas para hacer valer sus planteos (García Linera, 2001). Pero existen dos grandes diferencias con la imagen del consenso que se maneja en el sistema político habitual. La primera es que nunca el consenso es entendido como un acuerdo de cúpulas, sino que la dirigencia acepta un consenso formado desde las bases. Por eso, y aquí la segunda diferencia, muchas veces las decisiones son las más duras y marcadas por un heroísmo de lucha hasta las últimas consecuencias, en lugar de las soluciones intermedias que caracterizan los consensos de la política tradicional. De todas formas esta forma política de búsqueda de consenso guarda una íntima relación con la vida comunitaria y con la economía de reciprocidad, lo cual es fuente de su fortaleza, pero también plantea interrogantes sobre su aplicabilidad en ámbitos distintos.

EL MARCO DE LOS GOBIERNOS LATINOAMERICANOS ACTUALES Y SU PROBLEMÁTICA

Entiendo que nunca en la historia latinoamericana se había dado un contexto regional más claramente favorable –lo que no quita la presencia de poderosos límites, ambigüedades y clarificaciones pendientes- para que los cuestionamientos y propuestas indígenas tengan permeabilidad en

la institucionalidad pretendidamente democrática de nuestros sistemas políticos. El marco está dado por una conjunción –ya llamativamente duradera y estabilizada- de gobiernos a los que, en la mayoría de los casos, se los califica –sobre todo desde la derecha liberal- como “populistas”. Esta caracterización, de antigua tradición práctica y teórica en América Latina, tiene, a mi entender y a pesar de su extendida utilización con carácter negativo, la posibilidad de una interpretación positiva retomando elementos de análisis del fenómeno histórico y resignificándolos a partir de prácticas y de planteos actuales. Construyo así un concepto de populismo en el cual podrían articularse los cuestionamientos y propuestas indígenas enriqueciendo profundamente su contenido y su potencial revolucionario. Me refiere a un populismo que mantenga su centralidad en el pueblo, entendiendo este concepto no desde la univocidad sino desde la multiculturalidad y con un protagonismo evidente de las mayorías pobres, en el cual tenga un lugar nuclear lo indígena como raíz de autenticidad y potencialidad revolucionaria. Lo entiendo, revalorizando sus aportes históricos a la democratización de las sociedades, como portador de una capacidad de profundizar un camino de autenticación de la democracia en cuanto autogobierno popular institucionalizado desde una creatividad latinoamericana. Lo entiendo como afirmando un nacionalismo intercultural y antiimperialista, como oponiéndose al neoliberalismo y buscando, con realismo, propuestas de superación de la infección desigualitaria con que el capitalismo enfermó nuestras democracias. ¿Es realmente existente este tipo de populismo hoy en día en América Latina? Me animaría a decir que, en forma plena, no. Pero sí es real la posibilidad de un camino hacia él –sobre la base de muchos elementos ya presentes- en la medida que el camino de la integración latinoamericana esté marcado por una dimensión claramente contrahegemónica y por una fidelidad a una búsqueda principalmente endógena de las fuentes de la práctica y la teorización política.

De todas formas esta articulación encierra tensiones considerables. Entre ellas veo como una de las más importantes -y que contiene la posibilidad de uno de los debates más ricos y profundos- el de la controversia por el modelo de desarrollo. La definición de un modelo económico propio, con raíces latinoamericanas y claramente liberador en un aspecto central de la dominación como es lo económico. El debate y las luchas en

este tema tienen mayor impacto en los países donde el Movimiento Indígena tiene actualmente más repercusión en la política general: Bolivia y Ecuador. Aunque intento aquí simplificar algunos elementos en búsqueda de claridad, hay que arrancar recordando la complejidad profunda del tema, característica que no opaca su apasionante potencialidad. Primer elemento a recordar es que la producción extractivista habitual en América Latina no solo exportó materias primas sino que exportó –más claro: extrajo–, sobre todo, capitales. Esta dinámica se hizo desde una actitud “naturalmente” irresponsable bajo el perfil “ético” dominante y egoísta de los protagonistas de este modo productivo. Era saquear sin ningún miramiento, porque ese saqueo cuanto más grande era producía más riqueza para ellos, y generaba inversamente pobreza y desastre ambiental especialmente para las poblaciones más pobres, lo cual desde aquella postura no importaba. Pero la producción extractivista sobre la cual está todavía estructurada básicamente nuestra economía latinoamericana no parece que pueda ser detenida sin más sin ocasionar una turbulencia hoy inaguantable. Además la renta de la actividad extractivista si se logra reconducir hacia el propio país y sobre todo si esa renta reconducida es redistribuida a favor de las mayorías populares –hechos ambos que, por lo menos parcialmente, están siendo producidos por varios gobiernos latinoamericanos–, es una fuente clave para sostener el gasto social, la obra pública (factor clave en la creación de infraestructura y en la generación de empleo) y también para sostener una reconversión productiva orientada hacia una economía mixta con un adecuado porcentaje de producción industrial. Parecería que la única forma de ir caminando hacia no depender de este paradigma extractivista es ir reorientando su renta actual hacia un sector industrial con características –podríamos decir, con riesgo de parecer anticuados– ‘nacionales’. Este proceso, que requiere tiempo, no es un proceso exento de contradicciones, ya que si se logra industrializar con sentido nacional –y enmarcándose en el proceso de integración regional– se obtendrán importantes ventajas (mayor valor agregado, mayor empleo, desarrollo tecnológico, etc.), pero el impacto de la industrialización sobre el ambiente sigue siendo un problema a resolver, y con su crecimiento un problema mayor a resolver. Además, un crecimiento industrial adecuado necesita una expansión de la infraestructura vial y energética, lo cual también acarrea problemáticas ambientales y comunitarias de importancia.

Una prueba es la controversia en torno a la ruta que atraviesa el TIPNIS en Bolivia, pero hay pruebas de ello en toda América Latina.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Respetar primero, abrirse a la interpelación después y, finalmente, inspirarse en lo indígena en América Latina, es una deuda pendiente, una riqueza autonegada para la vida política y para la teoría política latinoamericana. Este 'momento' continental es clave para poder hacerlo y para poder aportar 'desde' América Latina no solo a nuestra vida política e intelectual, sino a todo el planeta y hacerlo con un sentido descolonizador que autentique ambas. La fuente primera debe ser el propio Movimiento Indígena, pero el mundo académico tiene mucha responsabilidad en abrir puertas tanto en sus propias 'casas' como en el mundo político para que esto se haga realidad y esa realización no solo mantenga sino también profundice su potencial revolucionario. La movilización popular es otro factor clave que tiene que acompañar este proceso, precisamente por el potencial que contiene y porque el alto nivel de oposición que suscita en la medida en que cobra importancia requiere de una presión extra para que penetre y se instale prioritariamente en las variadas agendas políticas.

En el mundo de los movimientos indígenas también hay contradicciones que superar, aún cuando me animaría a decir que la mayoría de ellas han sido inducidas claramente desde fuera, y mucho por seguir creciendo sobre todo en su articulación. Da la impresión que, a pesar del discurso y de muchas realizaciones válidas, falta una priorización, por parte de nuestros gobiernos populares, de una política de clarísimo apoyo a su organización autónoma. Aquí es fundamental la solidaridad de los otros movimientos sociales y del mundo académico para empujar a los gobiernos en esta priorización.

Todo este panorama, no exento de dificultades y ambigüedades, constituye un hermoso desafío para América Latina en un tiempo que, aún con inmensas y duraderas heridas, se ha potenciado la esperanza.

BIBLIOGRAFÍA

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

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

Ansaldi, Waldo (1992), “Cristóbal Colón, un falso palomo: Entre los equívocos y la grandeza.”, CEFISa, n° 1 (II).

Argumedo, Alcira (2004), *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires, Colihue.

Bourdieu, Pierre (1999), *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, EUDEBA.

Bourdieu, Pierre (2001), *El campo político*, La Paz, Plural.

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

Bustos, Mario (2003), “Comunicación, política y cosmovisión”, en Bustos, Mario – Mato, Daniel (ed.), *Colección Entrevistas a Intelectuales Indígenas*, Caracas, CIPOST-FACES-UCV.

Cabezas Fernández, Marta (2005). “Bolivia: Tiempos rebeldes. Coyuntura y causas profundas de las Movilizaciones Indígena-Populares”, AIBR, *Revista de Antropología Iberoamericana*, Madrid, n° 41.

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

Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). (2008), *Plan Estratégico 2008-2013*, La Paz, CONAMAQ.

Chancoso, Blanca, 2009, 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.

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

Dávalos, Pablo (2005), “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.

De la Fuente, Rosa (2007), El discurso y la acción del sujeto político indígena, Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.

Freedman, Diego – Otero, Juan Manuel (2007). “Diálogo con Roberto Gargarella sobre Constitucionalismo popular”. Jura Gentium. Florencia, UNIFI, disponible en URL <http://www.juragentium.unifi.it/topics/latina/es/freeoter.pdf> (fecha de consulta: 13 de octubre de 2012).

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

García Linera, Álvaro (2001), “Multitud y comunidad. La insurgencia social en Bolivia.”, *Revista Chiapas*, 11.

García Miranda, Juan José (2007), “La etnonormativa andina”, en Zapata Silva, Claudia (ed.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Quito, Abya Yala, p. 73-96.

Gargarella, Roberto - Courtis, Cristhian. (2009), *El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes*, Santiago de Chile, CEPAL-ASDI.

Germaná, César (2005), “La promesa de la sociología latinoamericana: la ciencia social a construir”, *Investigaciones Sociales*, n° 15 (IX), p. 173-200.

Giddens, Anthony, (1995), *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.

Gómez Suárez, Águeda (2007), *Movimientos Sociales Indígenas en América Latina*, Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.

Guitarra, Rafael, 2009, *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.

Hernández, José (1968), *El gaucho Martín Fierro*, Buenos Aires, Ciorda.

Kusch, Rodolfo (1978), *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*, Buenos Aires, Castañeda.

Lajo, Javier (2002), *Qhápaq Kuna... más allá de la civilización. Reflexiones sobre la filosofía occidental y la sabiduría indígena*. Cusco, Grano de Arena.

Lechner, Norbert (1996), “La política ya no es lo que fue”, *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*, Caracas, Fundación Friedrich Elhers, n° 144.

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

Mamani Condorí, Carlos (2007). “Memoria y reconstitución”, en Zapata Silva, Claudia (ed.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Quito, Abya Yala, p. 285-310.

Mignolo, Walter (2006), “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”, en Walsh, Catherine – Mignolo, Walter – García Linera, Álvaro (ed.), *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Del Signo, p. 9-20.

Mokrani Chávez, Dunia (2009), “Reflexiones sobre la democracia y el significado de un gobierno de los movimientos sociales en Bolivia”, en 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.

O'Donnell, Guillermo (2004), “Ciencias Sociales en América Latina. Mirando hacia el pasado y atisbando el futuro.”, *Revista Iberoamericana de Análisis Político*, n° 1 (1), p. 110-123.

Prada Alcoreza, Raúl (2004), “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.

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

Quijano, Aníbal (2007), ‘Don Quijote y los molinos de viento en América Latina’, in O. Kozlarek (ed.), *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires, Biblos, p. 123-143.

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.

Svampa, Maristella (2006), “Movimientos sociales y escenario político: las nuevas inflexiones del paradigma neoliberal en América Latina”, *Sociohistórica*, n° 19/20, p. 141-155.

Tapia, Luis (2007^a), “Bolivia: ciclos y estructuras de la rebelión”, en Svampa, Maristella – Stefanoni, Pablo (ed.), *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales*, Buenos Aires, CLACSO – El Colectivo, p. 171-188.

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

Touraine, Alain (1999), *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: el destino del hombre en la Aldea Global*, San Pablo, Fondo de Cultura Económica.

Universidad Intercultural Amawtay Wasi (2004), *Sumak Yachaypi, alla Kawsaypipash Yachakuna*, Quito, Imprenta Mariscal.

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

Walsh, Catherine (2002), (De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador, disponible en URL <http://www.globalcult.org.ve/pdf/WalshGarcia.pdf> (fecha de consulta 12 de julio de 2012).

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

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