



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

CAMPO DE CONOCIMIENTO:

FILOSOFÍAS, HISTORIA DE LAS IDEAS
E IDEOLOGÍAS EN AMÉRICA LATINA

TÍTULO:

IDENTIDADES MODERNAS Y FILOSOFÍA POLÍTICA
EN LATINOAMÉRICA: CASOS MÉXICO Y ECUADOR

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

CÉSAR MIGUEL SANDOVAL LAURRABAQUIO ALVARADO

TUTOR:

MARIO MAGALLÓN ANAYA

CIALC, UNAM.

CIUDAD DE MÉXICO, AGOSTO DE 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN:	7
a) Los términos del sujeto de estudio	7
b) Delimitación de la investigación	16
CAPÍTULO I: ENTRE EL PODER Y EL VALOR, DIALÉCTICA DE LO CULTURAL Y LO POLÍTICO	21
1.1 Postulados para una dialéctica de la identidad cultural y política de los pueblos originarios	23
1.2 Identidad: Del horizonte epistémico al fenomenológico	34
1.3 Horizontes para el análisis de la identidad cultural	40
1.4 Horizonte político	46
1.5 Horizonte histórico ideológico	52
1.6 Horizonte económico-político: La identidad como juego de espejos	54
CAPÍTULO II LA DIALÉCTICA DE LO CULTURAL Y LO POLÍTICO EN LA CONFEDERACIÓN DE NACIONALIDADES INDÍGENAS DEL ECUADOR (CONAIE)	59
2.1 Momentos históricos de la identidad política y cultural de la CONAIE	59
2.2 Circunstancia de la CONAIE	62
2.3 Momentos de la historicidad identitaria de la CONAIE	65
2.4 Corrientes políticas e ideológicas de la CONAIE	73
2.5 Proyectos de Estado e ideas de nación y nacionalidades en Ecuador	81
2.6. Contradicciones en el tránsito al Estado Plurinacional	89
CAPÍTULO III DIALÉCTICA DE LA IDENTIDAD DEL NEOZAPATISMO EN CHIAPAS: CONTINUIDADES Y TRANSFORMACIONES	100
3.1 La utopía de los mundos posibles	100
3.2 El sujeto de la historia neozapatista	101
3.3 Momentos de la circunstancia e identidad de la propuesta ético-política neozapatista	116
3.4 Lengua mestiza y política rebelde: la identidad de la cultura neozapatista. Un acercamiento desde la filosofía política	126
CONCLUSIONES	137
BIBLIOGRAFÍA	146

Tutor:

Dr. Mario Magallón Anaya

Sinodales:

Dra. Ana Luisa Guerrero
Dr. Miguel Ángel Esquivel
Dr. Victorico Muñoz
Dr. Arturo Vilchis

Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos de ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas. Pensamos en lo que nos es más o menos cuestión. Por eso decimos que tenemos estas o las otras ideas; pero nuestras creencias, más que tenerlas, las somos.
(José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, 1941)

La frase de Ortega y Gasset: “somos nuestras creencias”, me lleva a pensar que ese “somos”, en plural, me recuerda a aquellos con los que he compartido camino, y que, en mi paso, muchas de sus vivencias y pensamientos, amor y solidaridad me interpelan, al punto de asimilar todo ello como parte de mi ser. Así, aunque mis andares son distintos a los suyos, nunca me siento abandonado.

El presente trabajo no es una excepción, y su culminación significa “lo corto” de “la larga historia” pasada y por venir de mi vocación por la filosofía. Algo de mi amor sea expresado en las presentes palabras, reconociendo a los que fueron compañía, testigos, guías y apoyo en mi vida y formación profesional.

Dedico este trabajo a mi madre, referente intelectual y moral, mujer incansable de la que puedo presumir ser hijo y compañero de clases y viajes. Por su interlocución, apoyo y por su amor, que ha desarrollado lo mejor de mí. Su capacidad para traspasar el límite de lo que otros consideran imposible se ha vuelto un reto personal bastante contagioso, referente forzado en mi vida con quien comparto logros. Quien supo ver mi vocación por la enseñanza al saberme legar sus ideas. A cambio de darme la *República* de Platón me hizo prometer darle el mejor uso posible. Espero seguir intentando hacerlo, te amo.

A mi padre, aunque distintos nuestros caminos, siempre ha apoyado y respetado mis decisiones y sueños. Por su cuidado a mi ser y mi salud, así como de las personas que frecuento, enseñándome que es posible la ayuda incondicional. Recuerdo a mis 15 años haber ido a verlo y contarle sobre mi clase de ética. Me regaló un viejo tomo de los *Diálogos* de Platón y la *Ética* de Aristóteles. Esos viejos tomos ahora me han ayudado a alumbrar las ideas de mis alumnos.

A mi hermana Nadia, ejemplo, referente y socia. Por ayudarme a descifrar que el trabajo y la disciplina son la condición necesaria de los logros. Por seguir abriendo camino para el mundo de la ciencia, y por demostrar que existen experiencias más allá de la noción convencional de éxito. Aun tengo un tomo de *El Segundo Sexo* que tomé prestado, sea pretexto el libro y tu ejemplo para seguir pensando la condición de la mujer.

A mi hermana Mirelle, en quien he visto nacer y renacer el amor por la creatividad. Por su apoyo solidario en mis trabajos. Por compartir alegrías y desvelos. Recuerdo el regalo de un tesoro preciado, un pequeño tomo de la *Crítica de la Razón Pura*. Ese libro y tu compañía me ha ayudado a armar y desarmar la racionalidad más de una vez.

A mis sobrinas, Maya y Mar, quienes me ayudan a quebrar la seriedad, por quienes siempre he podido volver a pensar desde el principio. En ellas recuerdo libros infantiles, releerlos me ha permitido releerme.

A mis tíos y tías, afortunadamente incontables. Por sus ánimos, por enseñarme a compartir y a alegrarme de los logros de las personas que amas; lo festivo de la vida, y a tomar un tiempo para los demás. Mis logros profesionales sean una manera de retornar un poco de lo mucho que han dado.

A los que se fueron y conservo a través de sus tradiciones. Los poemas de mi abuela me recuerdan el vínculo de la cultura, la política y la personalidad.

A mis primos, por compartir risas, cariño, caminos y apoyo. Por la colaboración conjunta y solidaria que me hizo comprender la frase zapatista “para todos todo”. Incontables los logros y recuerdos, y espero sean también incontables los que se hallen en nuestro porvenir.

A mis amigos. A los nuevos y a los incondicionales de siempre. Por el acompañamiento emocional, intelectual y festivo. Por su escucha y consejos. Especialmente a Manuel y a Sandra, por compartir el proceso de maestría, por hacerlo invaluable e inolvidable, sigo leyendo con cariño el libro y la dedicatoria del “Sueños de los Héroes” de Bioy Casares, con él y con ustedes seguiré pensando el destino.

A mis alumnos, por devolverme la vocación y el amor por la filosofía. Por enseñarme a educar, en quienes mi afán de engañarlos con que “la vida sin filosofía no merece ser vivida” se ha vuelto una realidad que constituirá algunas de las cartas de alguien que ha pretendido enseñar.

A mi tutor, el Dr. Mario Magallón Anaya, filósofo y profesor a quien quiero, estimo y admiro. Por enseñarme entre otras cosas que “los principios no se negocian”, a “filosofar con cabeza propia” y a cuestionar críticamente todo, así lo diga “Dios del cielo”. Por su confianza absoluta en mi trabajo y potencial. Por sus enseñanzas interminables. Este trabajo procura corresponder a lo que me ha ayudado a ser.

A mi tutora en el Ecuador, la Dra. Meysis Carmenati González. Por su ayuda invaluable en mi proceso de investigación. Por su apoyo, cariño, confianza y amistad. Por demostrar con hechos que la solidaridad de Latinoamérica y del Caribe es posible. Filósofa y persona a quien admiro y agradezco haber encontrado en mi camino, y por la cual se puede afirmar que “otro mundo es posible”.

A la Dra. Ana Luisa Guerrero, por la cordialidad de sus ideas y enseñanzas, que espero seguir compartiendo en mi desarrollo. Por el diálogo inteligente y por su honestidad intelectual sin la cual mi formación se hallaría incompleta.

Al Dr. Miguel Ángel Esquivel, por su interlocución y acompañamiento fraterno y profesional en la construcción del presente trabajo. Por su apoyo para ayudarme a pulir ideas.

Profesionalmente agradezco el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), por la beca que me otorgó durante mi maestría en el Programa de Posgrado de Estudios Latinoamericanos (PELA) de la Universidad Nacional Autónoma de México UNAM.

A la Universidad de las Américas (UDLA) del Ecuador, por su apoyo y recibimiento durante mi estancia de investigación.

A la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) por el lugar que se me otorgó para formarme como maestro en Estudios Latinoamericanos, a través del Programa de Posgrado de Estudios Latinoamericanos (PELA) de la Universidad Nacional Autónoma de México UNAM. Por los apoyos materiales y profesionales.

Al Ecuador y a su gente, por permitirme enriquecer mis conocimientos sobre la realidad y la humanidad. A mi país, y a los mexicanos con los que comparto realidad.

Gracias en general a todos a los que debo mi circunstancia, y mi lucha por transformarla.

Atentamente: César Miguel Sandoval Laurrabaquio Alvarado.

“Por mi Raza hablará el Espíritu”

México, Ciudad de México, agosto de 2018.

INTRODUCCIÓN

a) Los términos del “sujeto” de estudio

La elección del término que expresa al sujeto de estudio de la presente investigación es un problema ontológico que se torna político.¹ En el curso de 2016 de *Teoría de la cultura* de Rossana Cassigoli, la antropóloga señaló que el discurso es una relación dialéctica entre la objetividad y la subjetividad.²

La objetividad como principio de las ciencias sociales proviene de su aproximación positivista; los fenómenos que explica están sujetos a la verificación de estructuras y a la cuantificación de sus expresiones, con el fin de fijar leyes a la realidad social. Por otra parte, el carácter de las humanidades es cualitativo, éstas explican desde sus fundamentos el sentido que constituye la realidad social.³ Así, discursos como el de la historia pretenden ser “objetivos”, pero, en su construcción siempre influye la “subjetividad”, por ejemplo, la relación entre memoria e historia. La hermenéutica como método de las ciencias del espíritu aborda los fenómenos desde un “*locus de interpretación*”, una “*ética discursiva*” que media entre lo objetivo y lo subjetivo.⁴

La filosofía como parte estructural de las humanidades fundamenta distintas disciplinas como la filología; la hermenéutica; la fenomenología; la lingüística; la poética y la estética, entre otras. Actualmente, cuando la determinación de la filosofía se centra en el análisis de los fenómenos sociales, se expresan términos clásicos que procuran la comprensión de la condición humana: la relación de lo uno y múltiple, así como de lo particular y lo universal.

Otra reflexión pertinente del curso de Rossana Cassigoli: ¿Es posible la teoría de la cultura sin la barbarie del siglo XX? En el ensayo “el castillo de barba azul”, George Steiner

¹ La relación entre la unidad y la diversidad es una reflexión cosmológica que proviene de los orígenes del pensamiento filosófico. En Grecia con Heráclito de Éfeso y Parménides, en oriente con la concepción del cosmos en Lao Tsé, y, en los pueblos prehispánicos con la filosofía náhuatl en la concepción de un dios dual y único, Ométeotl.

² Notas sobre el “Curso de Teoría de la Cultura”, Posgrado en Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2016.

³ Algunos problemas en torno a la realidad social y su explicación. Por ejemplo, la relación entre lo trascendental y lo contingente; el problema epistemológico o de nuestro acercamiento a fenómenos como el de la percepción; el trabajo del sujeto en relación con el sistema de la lengua, así como la interpretación de la realidad social, entre otros.

⁴ De este concepto se derivan dos relaciones discursivas en la interpretación: el lugar de enunciación, así como la voz o voces que constituyen el discurso.

aborda el problema del sujeto europeo y la cultura de forma autocrítica.⁵ Destaca la condición de la cultura europea después de la Primera y Segunda Guerra Mundial, y contrasta el “aburrimiento y paz del siglo XIX”, desbordado en el siglo XX como un problema característico de la condición del sujeto europeo actual, que expresa el rechazo a las nociones modernas de progreso, humanismo, utopía, razón instrumental y cultura.

Los estudios culturales hasta el siglo XX se organizaron a través de términos expresados con criterios civilizatorios que clasificaron a las sociedades bajo parámetros jerárquicos, como civilización-barbarie, culto-primitivo, donde la cultura europea se colocó como dominante. Para George Steiner, las sociedades modernas desplazaron la “capacidad de asombro” frente a lo otro, humano y natural, por un realismo violento que despoja a la realidad de sus referentes simbólicos.

La educación actual ha enfatizado la razón instrumental, relegando el aporte humanístico y de las artes en la formación integral del ser humano. Destaca la visión progresista frente a la poética de la temporalidad; el desarrollo lineal frente al tiempo circular del mito, la poesía, el juego y el arte.⁶ Se puede contraponer la perspectiva del mundo a través de la concepción matemática moderna y medieval; por ejemplo, entre el álgebra (equilibrio) y el cálculo diferencial (cambio, diferencia). Para George Steiner la razón instrumental se expresó en problemas como el colonialismo, la identidad excluyente y la visión de la naturaleza como espacio de explotación.

Así, el investigador de las ciencias sociales y humanidades es consciente de que el acto de referir implica una expresión de poder. Se han criticado términos como “ser humano” por abstractos, o gentilicios como “originario de” por sus implicaciones raciales o excluyentes. Por ejemplo, para Silvia Rivera Cusicanqui, los científicos sociales: “Al pensar en términos homogéneos y sincrónicos; al pensar en los indios como “campesinos” están negando activamente su “otredad” y contribuyendo a reforzar la opresión colonial -basada,

⁵ Steiner, George, *En el Castillo de Barba Azul, Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, en “En el Castillo de Barba Azul”, Gedisa, España, 1992.

⁶ Para Steiner, el arte contemporáneo no cubre con la posibilidad de ocupar la experiencia artística como espacio de religión (*re-ligatio*). Asimismo, el lugar del genio ha sido desplazado en el arte contemporáneo.

precisamente, en la negación y exclusión”⁷. En el caso de la filosofía, aunque el uso de los términos pareciera un mero uso nominal, se infieren problemas de carácter ético y político.

Nominal porque la forma de nombrar indica, o bien, significa a un ente en el mundo. Si no se asume un realismo filosófico, el nombre no constituye la esencia de lo que se nombra. Pero, si un término no sustancializa, determina el horizonte de sentido en el que se inscribe, y orienta la acción sobre aquello que nombra. Es Político porque nombrar, ser nombrado y nombrarse implican una relación, un acto consciente de identificación, relación que, a decir con Michelle Foucault, indica un ejercicio de poder.⁸ Pero el poder no es sólo dominio, puede ser un acto de resistencia, como lo indica Luis Villoro, un contrapoder. Finalmente, nombrar implica una relación con lo otro, con los otros y con uno mismo; una forma de valorizar lo que nombramos, por lo que la conciencia de este acto debe asumirse con responsabilidad.

Entonces: ¿cuál o cuáles son los términos correctos para referir al sujeto de estudio de la presente investigación? ¿indígenas, pueblos originarios, aborígenes, campesinos, proletarios, o bien, aquellos términos con que el sujeto individual o social se identifica?

El artículo de La Jornada de Ilán Semo *¿indígenas o pueblos originarios?* señala que la genealogía del término “indígena” viene del siglo XVI, utilizado por cronistas españoles y mensajeros. “Indio” proviene de la llegada de Cristóbal Colón, quien creía haber llegado a las Indias, en cambio indígena: “proviene del latín *inde* (del país o la región) y *genos* (originario o nacido)”.⁹

El sentido de nacimiento, región o país implica un problema fundamental para la filosofía política. Rousseau sostuvo que el origen de la desigualdad entre los hombres proviene de la noción de propiedad.¹⁰ El origen por nacimiento (*ius sanguini*) o por región (*ius soli*) implica dos sentidos y condiciones de la ciudadanía política moderna, la del Estado-nación liberal. Afirma Mario Magallón: “El *criterio civilizatorio* del Estado-nación y su

⁷Revista Peri-Feria, No. 4. Neiva, agosto-diciembre de 2004, Rivera, Cusicanqui Silvia, “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”, La Paz.

⁸ Cfr., Foucault, Michel, *Microfísica del Poder*, Madrid, la Piqueta, 1989.

⁹La jornada, Ilán Semo en “indígenas o pueblos originarios”, consultado el 10 de abril de 2018, 10:00 pm: <http://www.jornada.unam.mx/2017/03/11/opinion/015a1pol>

¹⁰ Cfr., Rousseau, Juan Jacobo, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Ciudad de México, Porrúa, décimo cuarta edición, 2004., p.165. “El primero que, habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir: Esto me pertenece, y halló gentes bastante sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil”.

visión antropológico-jurídica del indígena, derivan de un enfoque basado en el *contrato social* del Estado, sin considerar la enorme variedad de hechos sociales que determinan el pluralismo étnico-cultural de los pueblos indígenas”.¹¹

La noción de indígena refiere, en favor y en contra, un sentido de control y dominio sobre un espacio que puede asociarse con territorio o propiedad, por lo que el término indígena otorga la legitimidad de una sociedad sobre un espacio del que era originario antes del Estado-nación moderno. Respecto a “pueblos originarios” dice Ilán Semo:

“Fue precisamente durante los años 90 que la noción de pueblo originario comenzó a cobrar consenso. Su origen es vago. Probablemente data de los años 20, cuando empezó la discusión sobre derechos públicos y de propiedad en Canadá. Pero lo que importa en los signos que definen al otro nunca es su origen, sino la fuerza que tienen para significar la actualidad”.¹²

La distinción de ambos términos es vaga salvo por una dimensión temporal. Sí “la fuerza para significar” es lo que constituye el derecho de los “pueblos originarios”, y el contexto es la lucha por derechos públicos y de propiedad, entonces el término continúa enunciando poder, posesión, derecho y valorización, y lo que queda es la distinción entre la genealogía de la Conquista española para el primero, y la lucha por el derecho del territorio de la segunda. Por tanto, ambos conceptos son un universal genérico sobre comunidades con territorio que se identifican o los identifican en una historia determinada.

Si la solución no se halla en la precisión genealógica de uno u otro término, queda el camino de la dimensión del valor que se da, es decir, un asunto de elección frente a términos que responden a un carácter de poder, y como tal, éste puede ser dominio o liberación, en el mejor de los casos una “igualación”.

El Consejo Nacional de la Cultura y las Artes de Chile en “Recomendaciones para nombrar y escribir sobre Pueblos Indígenas” señala para el caso chileno algo que se puede considerar analógicamente: “Es importante respetar la autodenominación, es decir, las formas en que los distintos pueblos prefieren ser llamados (...)”.¹³

¹¹ Magallón, Anaya Mario, *la democracia en América Latina*, Ciudad de México, UNAM, CIALC, 2ª edición, 2008., 309.

¹² Semo, Ilán, *op. cit.* Sin embargo, el término pueblos originarios es utilizado también por el antropólogo Darcy Ribeiro en *El proceso civilizatorio: etapas de evolución socio-cultural* de 1978.

¹³ Consejo Nacional de la Cultura y las Artes de Chile “Recomendaciones para nombrar y escribir sobre Pueblos Indígenas” Fuente de pdf. Consultada el 10 de abril de 2018: <http://www.cultura.gob.cl/wp-content/uploads/2016/11/guia-recomendaciones-pueblos-indigenas.pdf>

Esta vía indica que lo correcto es utilizar “pueblo o pueblos” antes del gentilicio con que una sociedad se nombra, pero esto vale sólo para contextos descriptivos, o como referentes de identificación y luchas de poder y contrapoder parciales, y ahora el problema pasa al concepto “pueblo”. Muchos de los nombres de pueblos y culturas sólo cambian la lengua que les identifica, pero la connotación o sentido puede ser también la de un origen sanguíneo o de territorio, por lo que el problema racial y de poder no es menor.

Para Ana Luisa Guerrero, los tratados internacionales sobre Derechos Humanos han sido difusos respecto a la diferenciación conceptual entre pueblos, pueblos originarios y minorías. Lo anterior denuncia la tensión entre un derecho centrado en el individualismo político como base, que se identifica con Estados-nacionales homogéneos:

La modernidad se identificó con la superación de los estamentos y grupos separados para lograr una sociedad cohesionada, las minorías fueron una fuerza en sentido contrario, no protagonizaron la evolución de las relaciones políticas modernas, sino, en algunos casos, representaron un compás de espera para ser asimiladas, en otros, para ser asimiladas o exterminadas.¹⁴

Desde el surgimiento de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 1986, en documentos como *Nuestro proceso organizativo* de 1988 se muestra la reivindicación del carácter diverso del Ecuador, expresado en el término de nacionalidades, por lo que la lucha por la autonomía es anterior a instrumentos jurídicos internacionales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Por tanto, la relación entre los conceptos “nación” y “naciones” provienen de otra trayectoria histórica.

En un texto de 1994 titulado *Proyecto Político*, la CONAIE asume como instrumento jurídico en su lucha por un *Estado plurinacional* la necesidad de que en Ecuador se implemente y ratifique el Convenio 169, luchando sobre esta base por el reconocimiento de sus territorios, así como de su identidad cultural, diferenciado la referencia de los pueblos originarios con el de minorías. En este documento se lee: “Porque somos: Pueblos indígenas y No minorías étnicas; Nacionalidades y No tribus; Shuar y no jíbaros; Huaorani y No aucas; Tsachilas y No colorados. Chachís y No Cayapas. Cofanes y No yumbos, Awa y No cabezones. Siona-Secoyas y No aucas. Quichuas y No longos”.¹⁵

¹⁴ Guerrero, Guerrero Ana Luisa, *Filosofía y Pueblos Indígenas*, Ciudad de México, UNAM, CIALC, 2016., p.35.

¹⁵ CONAIE, *Proyecto político de la CONAIE*, Quito, CONAIE, 1992., p.24.

En términos como pueblos, minorías nacionales y entidades indígenas hay ambigüedad de sus referencias en tratados internacionales y constitucionales, así como la limitación de las ideologías liberales que sustentan en el sujeto individual al depositario de derechos. En este sentido afirma Ana Luisa Guerrero en *Filosofía política y pueblos indígenas*:

En lo que se refiere a los derechos, las minorías han puesto de relieve tradicionalmente su derecho a que se proteja su existencia como grupo, a que se reconozca su identidad y su participación efectiva en la vida pública y a que salvaguarde su pluralismo cultural, religioso y lingüístico. En cuanto a los pueblos indígenas, también han puesto de relieve tales derechos, pero asimismo han propugnado tradicionalmente el reconocimiento de sus derechos a la tierra y los recursos, de su derecho a la libre determinación y de su derecho a participar en la adopción de decisiones sobre las cuestiones que los afectan.¹⁶

El convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) data de 1989, pero es hasta 1998 durante el gobierno interino de Fabián Alarcón cuando Ecuador lo firma. Lo anterior resulta interesante, pues después de la movilización en la marcha de la CONAIE de 1992 se logra el reconocimiento parcial de algunos territorios para las naciones indígenas, aun cuando el documento mencionado no estaba reconocido.

Aunque en el Estado mexicano el Convenio 169 entra en vigor desde 1990, fue entre los años 1996 y 1997 cuando la negociación entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) con el gobierno federal abre la posibilidad de reconocer derechos para la autonomía de los pueblos originarios. En consecuencia, se firma el documento conocido como Acuerdos de San Andrés Larráinzar. En virtud de lo anterior, se crea la Comisión para la Concordia y Pacificación (COCOPA), cuya propuesta de ley desconoció gran parte de las demandas contenidas en los Acuerdos de San Andrés, por lo que las negociaciones se cerraron.

En el mismo año que entra en vigor el convenio 169 en Ecuador también se da una nueva Constitución ecuatoriana, las luchas de los pueblos originarios y movilizaciones sociales contienen un avance cuya expresión se halla en el artículo primero: Art. 1.- “El Ecuador es un estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático,

¹⁶ Guerrero, Guerrero Ana Luisa, *Filosofía y Pueblos Indígenas*, op. cit. p.48.

pluricultural y multiétnico. Su gobierno es Republicano, presidencial, electivo, representativo, responsable, alternativo, participativo y de administración descentralizada”.¹⁷

Por parte del EZLN, fue hasta el año 2000 cuando se retoman las negociaciones de la iniciativa de ley, aunque dicha negociación resulta una vez más limitada, ya que la propuesta modifica las demandas principales del EZLN y el Congreso Nacional Indígena. Resultado de este proceso, se reforma el artículo segundo constitucional, donde se reconoce la composición del Estado mexicano como “pluricultural”, aunque en el caso de los pueblos originarios, no se les otorga la posibilidad de ser sujetos de derecho, sino sujetos de interés público.

Hasta este momento, tanto en el Estado mexicano como en el ecuatoriano el carácter de su composición cultural queda como pluricultural, no obstante, aunque en la constitución de 2008 del Ecuador se reconoce el carácter plurinacional del Ecuador, este concepto tiene una larga data anterior a las demandas de la CONAIE. Para Mario Magallón:

Una de las fuentes de las diversidades culturales es su coexistencia en un Estado determinado, que contiene dentro de sí más de una nación, donde “nación” es entendida como una comunidad histórica completa de manera institucional, con un territorio determinado y que comparte una lengua y culturas diferenciadas. La noción de nación en este sentido sociológico está estrechamente vinculada con el de pueblo o de cultura; podemos decir que, de hecho, ambos conceptos resultan intercambiables.¹⁸

En el caso ecuatoriano, el desarrollo de los conceptos nación y nacionalidades como lucha por la autonomía viene de 1927 de ideas socialistas y comunistas. En un artículo de Marc Becker de 2013 intitulado “Construcciones de Nacionalidades Indígenas en el pensamiento marxista ecuatoriano” el historiador elabora una investigación documentada en la que procura desmontar la idea de que la idea de Estado plurinacional y nacionalidades es un aporte propio de la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), así afirma: “A diferencia de la suposición de muchos académicos, los líderes indígenas no recuperaron una identidad como nacionalidad por su propia cuenta, sino más bien fue una contribución de los intelectuales marxistas que mantuvieron vivas estas ideas a lo largo del siglo XX”.¹⁹

¹⁷ Constitución de Ecuador de 1998, art. 1, Quito, 1998., p.1.

¹⁸ Magallón, Mario, *La democracia en América Latina, op. cit.*, p.312.

¹⁹ Becker, Marc, “Construcciones de nacionalidades indígenas en el pensamiento marxista ecuatoriano” en *Revista R*, febrero de 2013, año 5, número 11, Quito (pdf)., p.29.

Según Becker, la idea de nacionalidades indígenas tiene al menos cuatro referentes histórico-políticos. El primero de *larga data* proviene de la colonización. Siguiendo el pensamiento de Juan Botasso, Becker afirma que durante el siglo XVII se les llamaba naciones a las comunidades indígenas, entendido como aquellas entidades que compartían lengua, territorio y costumbre, además de ser entidades no evangelizadas. El referente en este sentido es religioso, donde la relación del término naciones combina tanto a sociedades indígenas y afroamericanas, así como de otro tipo, cuyo parámetro determina como naciones o minorías a aquellas sociedades fuera de la comunidad religiosa.

El segundo uso del término proviene de las ideas liberales del siglo XIX, donde naciones se refiere a aquellas minorías que no participan de la ciudadanía, por lo que deben ser asimiladas bajo la idea de una nación única y perteneciente a la construcción de la ciudadanía del Estado.

El tercer sentido es el que interesa a Becker, donde la idea de nación proviene del pensamiento socialista y comunista, y se usa por primera vez en 1932. Desde la fundación de los partidos socialista y comunista del Ecuador, se hizo uso de la idea de nación y naciones como propuesta política por la liberación los pueblos originarios desde un enfoque de lucha de clases:

En el Sexto Congreso en 1928, el Comintern reconoció el potencial revolucionario de las luchas anticoloniales. Sobre la base de las interpretaciones de Vladimir Lenin sobre las cuestiones nacionales y coloniales, el Comintern defendió a los derechos de autodeterminación de las minorías nacionales, incluyendo el derecho de separarse de las estructuras estatales opresivas. A pesar de que esos debates se iniciaron en Sudáfrica y los Estados Unidos, pronto se extendieron a América Latina con la propuesta del Comintern a tallar una república indígena de quechuas y aymaras en los Andes. Esta posición controversial provocó intensos debates polémicos entre los comunistas sobre si las poblaciones étnicas ubicadas dentro de las naciones-estados formaban minorías nacionales o raciales, lo cual dio paso a preguntas en cuanto a su relación con la lucha de clases.²⁰

Los movimientos políticos e ideologías en Ecuador se desarrollarán al menos sobre cuatro enfoques: 1) indigenista proveniente del discurso de Estado, 2) clasista de los movimientos de izquierda, 3) patriarcal desde las ideologías religiosas, y 4) indianista proveniente de las luchas y resistencia indígena, de los cuales tanto la idea de Nación como proceso de homogeneidad del Ecuador, así como la idea de naciones como reconocimiento

²⁰ *Ibid.*, p.24

de la diversidad irá cobrando diversos matices. Por ejemplo, para Becker, antes de la conformación de la CONAIE, la idea de naciones estaba presente en intelectuales de izquierda, donde surge el debate sobre la autonomía indígena en el Ecuador:

Almeida sostiene que los izquierdistas trajeron el concepto de nacionalidades al regresar de estudiar en la Unión Soviética en la década de los setenta y lo introdujeron a las organizaciones indígenas en ciernes en el Ecuador. En particular, el antropólogo ruso Yuri Zubritski fue el responsable de programas en la lengua Kichwa en Radio Moscú, que hablaron sobre la formación de un proletariado indígena. Zubritski discutió sobre cómo el desarrollo capitalista en América Latina dio lugar a la opresión nacional. También organizó encuentros con jóvenes líderes indígenas y arregló becas para que ellos pudieran estudiar en la Unión Soviética.²¹

Aunque Ileana Almeida acepta que la relación entre nación y nacionalidades proviene de la ideología europea, señala que la apropiación de esta discusión en el seno de los movimientos indígenas, en especial la CONAIE, ha cobrado un discurso distinto que se articula en las luchas políticas de los pueblos originarios en el Ecuador:

El concepto de Estado Plurinacional ha demostrado en la práctica ser adecuado y beneficioso para los intereses de los pueblos indígenas del Ecuador, no solo lleva a reforzar la identidad sino también a equiparar a todas las nacionalidades en el curso de una lucha común; permite además cuestionar el carácter y la función del Estado ecuatoriano, así como su relación con el sistema capitalista y liberal.²²

Si todas las vías son problemáticas, y no hay explícitamente un término más adecuado a otro, la elección se da en función de si lo que se busca es connotar la anterioridad al Estado moderno, o el vínculo de una comunidad en un territorio. Se parte de que los genéricos son signos de referencia, cuya utilización requiere entonces de un criterio hermenéutico y circunstancial, es decir, si del nombrar o ser nombrado se infiere un sentido de poder, también es necesaria la valorización, y esto conecta con el principio del planteamiento, utilizar “indígenas” o “pueblos originarios” es un problema que fenomenológicamente procura simbolizar unidad, y que son múltiples los gentilicios de la condición de diversidad, y entonces el problema permea lo ético y lo político.

Un criterio hermenéutico de la presente investigación considera otorgar el poder y valorización a quien decide denominarse de una u otra manera en su circunstancia, por lo que

²¹ *Ibid.*, pp. 29-30.

²² Almeida, Ileana, *Estado Plurinacional y el Sumak Kawsay*, en La línea de Fuego, pensamiento crítico, artículo revisado el 12-06-2017 a las 16:50: <https://lalineadefuego.info/2012/03/09/estado-plurinacional-y-el-sumak-kausay-por-ileana-almeida/>

las implicaciones del genérico responden a la responsabilidad y lucha de quien se identifica con cualquiera de éstos. La denominación partirá como base de la relación comparativa con las fuentes utilizadas en el análisis de los sujetos de estudio.

Por ejemplo, los términos mayas, o tsetsales, tzotziles, tojolabales en los comunicados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional connotan diversidad, pero el uso de términos por éstos y en intelectuales que los refieren con el término “pueblos originarios” para el caso de México, en ocasiones tienen un sentido de mera extensión y comprensión, otros para singularizar, pero, en documentos donde se constituyen asociaciones como el Congreso Nacional Indígena, o Ejército Zapatista de Liberación Nacional, neozapatistas, o comunidades de base zapatista, son genéricos con intenciones políticas y de valorización. La propuesta es que el sentido parte de la base de los documentos, y, desde ahí, se interpreta la intención con que se utiliza.

El mismo caso ocurre Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. Para algunos documentos “indígenas” es una reivindicación y “pueblos originarios” puede referir a una lucha conjunta por la unidad en la diversidad, por el Estado plurinacional. Es necesario precisar que los neozapatistas no renuncian a ser parte mexicanos, ni los miembros de la CONAIE a ser ecuatorianos, del mismo modo siguen siendo mayas, kichwas o Tsáchilas, por ejemplo.

El problema es cómo el poder es institucionalizado, y en el cual la lucha por sus derechos y territorios debe ser reconocida y esto no se soluciona con la elección terminológica, sólo indica un conflicto ante el cual es necesario criticar y posicionarse. Por tanto, el uso del término sí dirige una intencionalidad, y el problema de la referencia es la comprensión y crítica de una cultura como lo postuló el filósofo Luis Villoro, por lo que el problema clásico de la unidad y diversidad, del poder y valor es la identidad, y constituye así el punto de partida de la presente tesis de investigación.

b) Delimitación de la investigación

La presente investigación desarrolla una propuesta teórica de explicación de hechos históricos, políticos y culturales de los pueblos originarios que se expresan de finales del siglo XX a la actualidad: la dialéctica la identidad cultural y política. Se aplica concretamente

a dos casos: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).²³

Las disciplinas utilizadas en el proyecto están dirigidas por el enfoque filosófico a través de dos conceptos: La identidad cultural y la identidad política.

El problema central es explicar de qué manera la dialéctica de la identidad cultural y la identidad política permite comprender el fenómeno de movimientos sociales, cuyos sujetos son los pueblos originarios ante el gobierno de Estado y el capitalismo. Específicamente, cómo la dialéctica de la identidad cultural y política explica dos casos con estas características: el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional o neozapatismo en México, y de la Confederación de Nacionalidades Indígenas (CONAIE) en Ecuador.

Un problema derivado de lo anterior es fundamentar cómo los problemas histórico-sociales, políticos, culturales de la CONAIE y el EZLN muestran continuidades y transformaciones de su identidad, y cómo sus orígenes permiten comprender su *praxis* desde su expresión pública en los años 90 y hasta la actualidad.

Por tanto, el primer capítulo aborda las siguientes interrogantes: ¿Qué es la dialéctica de la identidad cultural y la identidad política? ¿De qué manera la identidad cultural y la identidad política organizan la comprensión de movimientos sociales donde el sujeto son los pueblos originarios y su relación con el Estado y el capitalismo?

Este capítulo es una explicación teórica de filosofía política, su enfoque, método y posicionamiento se da a través del sentido de la dialéctica de la identidad cultural y la identidad política como conceptos fundamentales que determinan el análisis del fenómeno neozapatista y de la CONAIE.

El capítulo segundo aplica la dialéctica de la identidad cultural y la identidad política en la realidad de los pueblos originarios en Ecuador, específicamente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Explicando la relación entre la CONAIE, sociedad civil y Estado, su desarrollo hasta la transformación de sus momentos identitarios, desde el levantamiento de los años 90, pasando por su formación en partido político, así como su papel en la formulación de una constitución impregnada por los ideales indígenas.

²³ La investigación se constituye como continuación de la tesis de licenciatura en filosofía “La identidad latinoamericana desde el *ethos barroco*”. El objetivo es profundizar el alcance teórico, integrando casos concretos y temas a las conclusiones y problemas del trabajo anterior.

El tercer capítulo aplica la dialéctica de la identidad cultural y la identidad política en la identidad del fenómeno neozapatista, su ideología, política y circunstancia que permiten reflexionar los momentos identitarios como históricos en el desarrollo de su circunstancia, a través de los contextos económico, político, ideológico y cultural.

Los conceptos de identidad cultural y política como base para el análisis de las identidades de los pueblos originarios atraviesan transversalmente la explicación de la relación que se estableció entre los pueblos originarios y la política del gobierno de Estado y sus instituciones. En ambos casos, se sitúa el lugar de los pueblos originarios en las posibilidades de sus proyectos políticos, económicos y culturales frente a realidad capitalista, dando cuenta de las estrategias que los pueblos originarios desarrollan frente a sus circunstancias en la transformación o continuidad de los principios, medios y fines de su identidad.

La conclusión de la tesis establece un balance reflexivo sobre la dialéctica de la identidad cultural y política en los pueblos originarios, en los casos del EZLN en México y la CONAIE en Ecuador, sobre sus circunstancias similares y distintas que conllevan a ambos movimientos por cambios y rumbos distintos. Por, lo anterior, la tesis no es un análisis comparativo, sino la explicación de una propuesta teórica en dos fenómenos de América Latina y el Caribe, donde los sujetos de la historia son los pueblos originarios. Se considera la realidad política de los pueblos originarios y sus elecciones frente a sus circunstancias, a través de vías políticas de resistencia o lucha, de violencia o revolución, concretando los resultados del análisis de estos fenómenos.

El emplazamiento de la investigación es el análisis y explicación de la identidad política y cultural del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México, y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en Ecuador, desde finales del siglo XX a la actualidad a través de la dialéctica de la identidad cultural y la identidad política.

Las interrogantes son:

I. ¿Qué es la identidad cultural y la identidad política, y qué posibilidad ofrecen estos conceptos para la comprensión de los pueblos originarios? ¿Qué delimitaciones teóricas y metodológicas son necesarias para establecer la relación entre la identidad cultural y la identidad política? (capítulo I)

II. ¿Cómo se expresa la dialéctica de la identidad cultural y la identidad política en el Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador en Ecuador? ¿Qué continuidades y transformaciones de los contenidos sociopolíticos, epistemológicos e históricos se desarrollan en la identidad de la CONAIE? ¿Qué elementos identitarios de la *praxis* de la CONAIE permiten la construcción de una alternativa para los pueblos originarios? (Capítulo II)

III. ¿Cómo se expresa la dialéctica de la identidad cultural y la identidad política en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México? ¿Qué continuidades y transformaciones de los contenidos sociopolíticos, epistemológicos e históricos se desarrollan en la identidad del neozapatismo? ¿Qué elementos identitarios de la *praxis* del EZLN permiten la construcción de una alternativa para los pueblos originarios? (capítulo III)

IV. ¿Qué alcances han tenido los procesos del EZLN en México, y la CONAIE en Ecuador para una *praxis* alternativa de las identidades de los pueblos originarios en Latinoamérica y el Caribe? ¿Qué peligros o posibilidades ofrecen estos procesos a la realidad latinoamericana ante el capitalismo? (Conclusión)

Hipotéticamente, se afirma que la construcción de la identidad contiene dos sentidos complementarios, la igualdad y la diferencia, ya que ésta se da sobre la base de la sociabilidad humana en el contexto específico de la cultura. Al ser un fenómeno social, una identidad se constituye desde relaciones de poder y valor, por lo que la filosofía de Luis Villoro ofrece ideas para el desarrollo de un análisis dialéctico de la cultura y la política de los pueblos originarios.

Las sociedades y los sujetos individuales crean y recrean su identidad a través de una serie de elecciones libres o impuestas, constituyendo las posibilidades y límites de su circunstancia. Por lo anterior, el problema de la identidad es la tensión entre la diversidad y unidad, diversidad por la realidad de sus sujetos individuales y sociales, unidad por el análisis explicativo y teórico, y por la propuesta de una política estatal y solidaria que consideran los pueblos originarios, así como por la comunalidad que combina en los horizontes de las ideologías y utopías que el sujeto individual o social proyecta o afirma como base del sentido de su *praxis* ante su circunstancia.

En el contexto actual, el proyecto moderno en las distintas sociedades no es único es diverso, por lo que las identidades de los sujetos deben enfrentarse, reconocerse, construir y

ampliar el horizonte de la identidad política y cultural, pues éstas, junto con las condiciones del sistema de la modernidad capitalista, restringen la diversidad y las prácticas libres. En este contexto la identidad de los pueblos originarios se expresa en contradicciones y transformaciones con ideas políticas como el liberalismo, socialismo, comunitarismo y anarquismo entre otras posibilidades.

La dialéctica entre la identidad cultural y política está construida sobre una base ético-política, que permea, modifica; intenta destruir o resistir la imposición de las condiciones políticas liberales y de la modernidad capitalista. Por ello, las identidades de los sujetos individuales y sociales de los pueblos originarios expresan un *ethos* de resistencia, estabilización o derrumbamiento de las condiciones establecidas.

Es propio del sujeto moderno la radicalidad de una transformación política y cultural que constituye el sentido de la unidad en la diversidad. En identidades como las de los pueblos originarios constituyen luchas históricas y simbólicas que van de la conquista a la actualidad.

En relación con los sujetos políticos de la condición occidental y urbana, desarrollan contradicciones y relaciones políticas y solidarias, críticas y de toma de postura en la búsqueda de la mejor forma de la *praxis* del espacio en común, donde cabe la utopía neozapatista de “un mundo donde quepan muchos mundos”.

Lo anterior sólo se logra señalando las contradicciones de la condición humana, las condiciones de injusticia, desigualdad y exclusión de lo político. Es decir, las identidades diversas deben modificar la base de las relaciones sociales sobre un horizonte ético y político. Lo político al ser constitutivo de nuestro ser, debe procurar restablecer las condiciones del pacto político, donde la identidad puede ser traducida en las prácticas y condiciones incluyentes, justas y solidarias.

Cuando estas relaciones resultan mermadas por malas prácticas políticas, las identidades culturales y políticas de los pueblos originarios han optado y optarán por las vías de la violencia, la anarquía y la revolución, como emergencia por la necesidad material de la reconfiguración de nuestra circunstancia.

CAPÍTULO I: ENTRE EL PODER Y EL VALOR: DIALÉCTICA DE LO CULTURAL Y LO POLÍTICO

El presente capítulo es una propuesta teórica para la filosofía política para el análisis de la realidad de los pueblos originarios, donde se fundamenta el enfoque, método, términos y categorías que son aplicadas en los capítulos II y III. La tesis está transida por la relación dialéctica de los conceptos de identidad cultural e identidad política en el análisis de dos fenómenos: El Ejército Zapatista de Liberación (EZLN) o neozapatismo en México, y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

La identidad cultural y la identidad política expresan la relación entre el sujeto individual o social y su circunstancia, cuyo contenido son los elementos simbólicos de un *ethos*: el contexto histórico-social, la lengua, las tradiciones, la ética, la política, los modos económicos, los sistemas de creencias y valores, los cuales se expresan objetivamente en sus instituciones y objetos. Identificados con estos elementos, las sociedades forman naciones, etnias, pueblos y comunidades, idealmente en libertad.

No obstante, es necesario considerar todas las posibilidades del poder. Tanto al interior como al exterior de una comunidad existen condiciones que intervienen en el desarrollo de su *ethos*, y, en ocasiones impiden la realización de la autarquía y la autonomía.

La cultura y la política son una relación concomitante: la primera es general y constituye el sentido del mundo que significa y da valor a las actividades del ser humano ante la realidad y su transformación. La identidad política, por su parte, concreta la organización de la vida social, distribuyendo el ejercicio del poder. *Lo político* se entiende como término de la filosofía política que expresa la relación entre la reflexión formal (lo político) sobre la *praxis* en común (la política)²⁴. En la modernidad temprana del siglo XVI, la organización política se institucionaliza en la figura del Estado-nacional, siendo ésta la figura que condiciona la posibilidad del desarrollo de la cultura.²⁵

²⁴ Se entienden los términos “lo político” y “la política” desde la filosofía, donde “la política” es la actividad social efectiva de las sociedades, “lo político” es la reflexión crítica y teórico- metodológica sobre la realidad política. Cfr., Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Ciudad de México, Siglo XXI editores, 2003, tercera reimpresión 2013. Adolfo Sánchez Vázquez a través del materialismo histórico plantea esta relación entre función de teoría y *praxis*.

²⁵ Al respecto véase las críticas políticas a la relación Estado-Nación-Ciudadano, abordada desde la filosofía y los derechos humanos. Cfr. Revista Mirador Latinoamericano número 51, en, mayo-junio de 2010. ,Guerrero, Guerrero, Ana Luisa, *Derechos humanos y ciudadanía en América Latina*.

La política expresa la gubernetabilidad de las sociedades modernas donde se positivizan o niegan libertades y derechos. El Estado nacional como poder soberano hegemoniza el uso de la violencia para preservarse; regula las relaciones individuales y sociales, y crea mecanismos de coerción y vigilancia para el cumplimiento de la vida civil. En el postulado utópico liberal, mediante la voluntad general la sociedad pacta la pertenencia al Estado, éste es un ejercicio racional de la libertad que contempla el bien común.

No obstante, la política moderna oculta la imposición de un particular grupo social, que, en la idea de nación, procura subsumir al resto de las sociedades. Por lo anterior, en defensa de la identidad del Estado-nación, se limita y excluye, o bien se asimila o elimina la diversidad de identidades culturales y políticas de los pueblos, etnias, comunidades y otras figuras de lo social que comparten un espacio común.

La ideología de nación única se identifica con el Estado, que, aunque postula la igualdad de los sujetos sociales e individuales, permite una economía capitalista donde sólo una clase social es beneficiada. La positivación de las leyes en su beneficio expresa injusticias que afectan la condición humana. Luis Villoro categorizó este fenómeno como *Estado homogéneo*.²⁶

La identidad cultural expresa identificación del sujeto individual y social con un proyecto ético, político y económico ante su circunstancia, es de diversas características por la naturaleza de las sociedades. Un ideal de la identidad cultural es que ésta se constituya de forma significativa, plural y abierta. Cuando se relaciona con otros proyectos individuales y sociales, debe polemizar en el espacio de lo político para hallar la mejor forma de gobierno para todos, con principios ético-políticos como la unidad en la diversidad, o bien, de “un mundo donde quepan muchos mundos”.

La cultura es tanto una expresión de relaciones de poder y de valor entre las sociedades e individuos; éstas pueden ser de colaboración u oposición; con sujetos que interpelan desde la exterioridad y la exclusión, al ser a quienes se les niega la posibilidad de ser. Entonces, la naturaleza de lo político expresa una tensión de intereses para ampliar o reducir el espacio en común; modificarlo parcial o estructuralmente, o bien, destruirlo para

²⁶ De la filosofía de Luis Villoro se toma el concepto de *Estado homogéneo* y su crítica al Estado-nación. Cfr. Villoro, Luis, *Estado Plural, pluralidad de culturas*, Ciudad de México, PAIDÓS, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, 1998., *El poder y el Valor, fundamentos de una ética política*, Ciudad de México, FCE, 1997. *Los retos de la sociedad por venir*, Ciudad de México, FCE, 2007.

constituir un nuevo modo donde todos se sientan identificados a través de relaciones ético-políticas, donde se articulen las diversas identidades culturales y sus proyectos económico-políticos, individuales, sociales y comunitarios.²⁷

El análisis teórico de la identidad permite demostrar cómo la formación de ésta tiene un componente cultural que se expresa en lo político, y, a la inversa, las relaciones de poder que atraviesan a los sujetos y sus sociedades delimitan, restringen o posibilitan el desarrollo de la cultura como forma de vida.

Por tanto, las preguntas que nos ocupan son: ¿Qué es la identidad, cultural y política? ¿Qué fenómenos sociales pueden explicar estos conceptos en el contexto de la *praxis política*? ¿Por qué es necesaria una teoría del análisis de la identidad cultural y la identidad política?

1.1 Postulados para una teoría dialéctica de la identidad cultural y política de los pueblos originarios

Un problema que compete a disciplinas como la filosofía política, la historia, la economía y la sociología, entre otras, es el de una teoría que explique fenómenos sociales donde los referentes son los pueblos originarios de Nuestra-América y el mundo.

En una categorización económico-política, la obra *Desde arriba desde Debajo* de Katu Arkonada y Paula Kachko muestra un panorama de las luchas, de posturas populares tanto de izquierda como de derecha en la región de nuestroamericana y del Caribe entre los siglos XX y XXI. Sin considerar en concreto la trayectoria de pueblos originarios o indígenas, la categorización les incluye entre luchas insurreccionales y populares, donde se hallan juntos por ejemplo el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México y el Movimiento de los Sin Tierra (MST) en Brasil. Por su parte, fenómenos como el de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, son invisibilizados al ser abstraídos en la categoría de gobiernos progresistas del Ecuador, cuyo referente es la Revolución Cubana, donde se

²⁷ La idea se basa en la postura de Mario Magallón Anaya, *Cfr.*, La democracia en América Latina, *op. cit.*, donde afirma que la política requiere del derecho al disenso y no sólo del acuerdo. Metaforizado en el *pólemos* y resemantizado en la alegoría de la filosofía de Heráclito, *pólemos* es la madre de todas las cosas, significa movimiento y cambio, devenir, en la política resistencias y luchas al procurar la realización del mejor espacio en común y el mejor de los mundos posibles.

incluyen gobiernos como Venezuela y Bolivia. Así, tanto los movimientos sociales como comunidades originarias son ubicados como como luchas de izquierda.

Para Atilio Borón y Arkonada estos movimientos indican una oposición al imperialismo norteamericano expresado en sus cambios constituyentes, así como reformas económicas y políticas que otorgan soberanía a sus naciones. No obstante, son criticados porque su modelo económico está sostenido por modelos extractivistas que no son una efectiva lucha contra el desarrollo de la acumulación capitalista. Así:

Con diferentes características, ritmos e intensidades en gran parte de nuestro territorio latinoamericano, el resultado de los ciclos de lucha que se desarrollan hasta mediados de la década de 2000 es la conformación de fuerzas social-políticas (alianzas de fracciones de distintas clases sociales) de carácter popular, antineoliberal, nacionales, con fuertes elementos de antiimperialismo.²⁸

Para posturas como la de Atilio Borón, el neozapatismo en México no es una fuerza política considerable porque no concreta un proyecto de izquierda internacional.²⁹ Lo anterior no representa un juicio a profundidad de la relevancia de este fenómeno. Una postura maniquea de izquierda de la que se distanció el EZLN fue la de forzar la identificación del término de clase proletaria a las luchas y reivindicaciones sociales de lo político de los pueblos originarios. En este sentido, ante el problema de términos como nación, etnias y Estado, Omer Buatu Batubengue indicó: “El primer enfoque es el de la vertiente del dogmatismo marxista, que niega toda relevancia social o política a la etnia por haber privilegiado demasiado la vertiente economicista. Su resultado es la simple sustitución de la etnia por la clase”.³⁰

Los movimientos sociales de los pueblos originarios o indígenas en América Latina y el Caribe tienen en finales del siglo XX dos antecedentes: la vía guerrillera y la vía democrática. Países como Perú, Guatemala, Colombia, el Salvador y Nicaragua se ubican más desde un enfoque de guerrilla. Por su parte, la experiencia de países como México,

²⁸ Arkonada, Katu y Paula Clachko, *Desde abajo desde Arriba, de la resistencia a los gobiernos populares: Escenarios y horizontes del cambio de época en América Latina*, La Habana, Editorial Caminos, 2016. pp. 100-101. En el mismo sentido se halla la postura de Erick Hobsbawm, en su obra *Rebeldes primitivos* de 1959.

²⁹ Cfr., Borón, Atilio, “El debate sobre Negri, Hardt y Holloway”, en Albertani, Claudio (coordinador), *Imperio y movimiento sociales en la edad global*, UCM, Ciudad de México, 2004.

³⁰ Buatu, Batubengue, Omer, “El impacto social de la democracia convivencial”, en *Democracia convivencial, paradigma incluyente para África y América Latina, El caso de la Conferencia Nacional sobre África*, en Ciudad de México, Universidad de Colima, 2011. p.388.

Bolivia y Ecuador sería la transición entre la vía de lucha política, con excepción del EZLN, quien pasa de un contexto de guerrilla a una transformación por vía política. Luis Villoro afirma en los *Retos de la sociedad por venir*: “(...) frente a esas corrientes revolucionarias, contrarias a la democracia, hay otras con rasgos que difieren radicalmente de las viejas posturas guerrilleras. Es el caso de los movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia, y, en México, del movimiento neozapatista”.³¹

Para Katu Arkonada y Paula Kachko el EZLN es el primer referente de una oleada de luchas políticas de los pueblos originarios. Lo anterior es una confusión histórica por la que es importante señalar que existió una trayectoria paralela, incluso unos años anterior en Bolivia y Ecuador.³²

Para abordar problemas en torno a los pueblos originarios es necesario plantear una perspectiva que no se reduzca a una categorización de izquierda, clase o de gobierno de Estado-nacional. En virtud de lo anterior, se establecen algunos postulados para el análisis de fenómenos políticos donde los pueblos originarios son los sujetos en sus luchas por la autonomía.

a) ¿Principio de identidad “sujetiva”?

El principio de una verdad lógica es el de identidad, que enuncia que cualquier análisis o interpretación sobre un objeto requiere de características o datos constantes sin los cuales el objeto en cuestión no corresponde con él mismo.³³ Esta verdad objetiva, expresada irónicamente en el “Poema sobre el ser” de Parménides, nos refiere a una analítica en el campo lógico-formal, de la cual se puede hablar de objeto u objetos de investigación³⁴. Así

³¹ Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir*, op. cit., p.118.

³² En el caso de Ecuador el levantamiento político de la Confederación de las Naciones Indígenas del Ecuador (CONAIE) es en 1990, dos años antes del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994.

³³ El principio lógico de identidad: “A debe ser idéntico a A”.

³⁴ En término clásico proviene del filósofo Parménides, quien postuló la identidad como un concepto de orden metafísico. Dicho postulado estableció un ordenamiento de lo real, que separa el Ser del No-Ser, lo racional de lo irracional, lo existente de lo inexistente. Cfr., Parménides, *poema ontológico sobre el Ser*, García Bacca, Juan David(Compilador), Ciudad de México, FCE, 2ª ed., décima reimpresión, 2007.

la identidad se sustenta como la imposibilidad de predicar diferencias radicales de un ente respecto a sí mismo.³⁵

La identidad en tanto igualdad es una organización objetiva, sin embargo, la contraparte de un juicio formal que complementa la identidad es la predicación de lo distinto. La distinción permite predicar lo accidental, la diferencia. La accidentalidad de los entes permite afirmar que en su existencia son imperfectos, y, por tanto, la identidad absoluta es un postulado formal más que característica total del ser de los entes, sean estos psicológicos u objetivos. Una filosofía distinta a la de Parménides es la de Heráclito, que indicaba una relación dialéctica también universal, pero centrada en la relación de la transformación de lo idéntico, es decir, la realidad como unidad diversa en constante transformación.³⁶

Un análisis social, sea éste comparativo entre dos o más sociedades, o bien, sobre un mismo referente en distintos momentos históricos, es una analogía entre las similitudes y diferencias de un ente respecto a otro. Para atravesar transversalmente los problemas de la identidad política y cultural de los pueblos originarios, se requiere de una teoría dialéctica.

Si el término “ser humano” no es viable por presuponer una esencia, partir de la condición humana en tanto existencia requiere un cambio de método donde es considerada como objeto de estudio, entonces se debe referir a ésta en tanto sujeto. El sujeto individual y social es un ente existencial, entendido como libre, y, por tanto, se transforma en el horizonte del tiempo.

Filósofos como Erick Fromm afirman que la filosofía judeocristiana nos lega elementos del sentido de la existencia de la condición humana, su libertad o determinación, y la subjetividad es el punto de partida de la interpretación. Con los cambios paulatinos de las filosofías renacentistas y modernas, el desarrollo de la filosofía adquiere interpretaciones desde un sujeto concreto, social e histórico, expresado en teorías vitalistas, historicistas y

³⁵ Es un juicio relacional que indica la correspondencia entre realidad, pensamiento y palabra (*logos*). La identidad absoluta era sólo atributo para el Ser en cuanto que ser, es la esencia y existencia, en síntesis, la totalidad de lo real.

³⁶ Estos dos modos del ordenamiento de lo real no se agotarán tópicos metafísicos, siglos de crítica permitieron despojar la identidad y la diferencia, lo singular y lo universal de este carácter. Lo anterior lo refiere la relación entre la filosofía y la historia de las sociedades occidentales. Estas categorías, articuladas en su carácter onto-epistémico han permeando la explicación de la realidad social y natural en los diversos campos de la filosofía: por ejemplo, en la ética, la estética, la epistemología, la ontología, la política y la historia entre otros.

existencialistas. La filosofía desde la historia de las ideas es heredera del problema del ser humano en la historia, de su existencia, cultura e identidad circunstanciada.

Si es correcta la afirmación de Luis Villoro, de que un sujeto individual o social se halla fenoménicamente entre relaciones de poder y valor, una investigación en el horizonte de la identidad o diferencia humana debe considerar el contenido cultural y político que indica su sentido de ser.

Las sociedades que las investigaciones refieren en términos como etnias, pueblos; comunidades culturales; pueblos originarios y naciones indígenas, entre otros, son categorías que parten sólo la postura de quien investiga desde una particular ideología, por lo que, los términos deberían expresar y comprender los denominativos con los que éstos sujetos se identifican. En la vía contraria se hallan estudios con posturas donde a través del postulado de que el nombre indica un acto de asimilación o imposición de una identidad ajena, la investigación, comprensión, análisis y crítica de estos fenómenos sociales queda imposibilitada por un investigador ajeno a sociedades de las que no es parte. Por lo anterior, es más adecuado postular un análisis del sujeto individual y social desde una circunstancia.

b) Circunstancia.

Una historia de las ideas desde el horizonte nuestroamericano ante el problema de la identidad comprende al sujeto en los niveles personal, social y humano como lo expresó Leopoldo Zea. La relación entre identidad e historia permiten comprender la historia económica, política y cultural en nuestra circunstancia, pregunta constante que, a decir con el filósofo Arturo Andrés Roig, se responde cada vez que descubrimos en nuestro ser un referente valioso de conocer.³⁷ “Sujetividad” llamó Roig a la categoría histórica de un sujeto que, ante su circunstancia, realiza la pregunta sobre su identidad en la historia; cabría la distinción por niveles de Zea: personal, social y humana.³⁸

Si bien la identidad humana no responde cabalmente a un principio lógico como un objeto inmutable, esto no quiere decir que no conserve características análogas durante periodos largos de tiempo que refieran rasgos continuos en su *eticidad*, por lo cual, la condición

³⁷ Cfr., Roig, Andrés Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Ciudad de México, FCE, 1981.

³⁸ Cfr. Zea, Leopoldo, *América como conciencia*, Ciudad de México, UNAM, 1972.

humana es una pregunta por la identidad que se debe considerar tanto en sus similitudes como en sus diferencias. Si un objeto puede permanecer idéntico a sí mismo, no así la condición humana. Si el ser humano es libre, condenado a serlo como lo expresó Sarte, es su circunstancia en la historia lo que le enuncia.³⁹ Por tanto, la identidad histórica de un sujeto individual o social requiere de un rastreo de las características de su hacer en el mundo, es decir, de su historicidad en la que es sujeto de *praxis*.

c) Principios, medios y fines de la sujetividad de los pueblos en el horizonte de su praxis en la historia

Si es la *praxis del sujeto* en su historicidad el punto de partida para la enunciación de su identidad cabe la distinción aristotélica de tres momentos de la acción: principios, medios y fines; en el análisis de los pueblos originarios permite organizar características constantes y variables. Los principios responderían así a un análisis de las ideas como constantes fundamentos de la *eticidad* de las sociedades e individuos.

En este momento podría ubicarse el lugar de la ideología independientemente del sentido que se asuma. Por ejemplo, para Luis Villoro, la ideología constituye las ideas que impiden la libertad económica, política y cultural de una sociedad⁴⁰, en cambio para Leopoldo Zea la ideología representa una condición que acompaña las decisiones del ser humano, aunque éste no es reducible a ella.⁴¹ Para Adolfo Sánchez Vázquez en cambio, la ideología es una falsa conciencia que el conocimiento científico como crítica debe eliminar. Ya sea que las ideologías sean “falsas conciencias”, o bien condición de la *praxis*, se halla en el nivel de los principios de una forma identitaria que se expresa en la acción ético, política y cultural.⁴²

Un parámetro de crítica de la identidad estaría en la congruencia del sujeto individual o social entre sus principios y su *praxis*. Son elementos identitarios aquellos principios que permanecen en la *praxis* de las sociedades a través de su historia, su “larga duración”; son

³⁹ Cfr., Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2009.

⁴⁰ Cfr., Villoro, Luis, *El concepto de ideología y otros ensayos*, Ciudad de México, FCE, 1985.

⁴¹ Cfr., Zea, Leopoldo, *Filosofía, “Ideología y política en América Latina”*, en Leopoldo Zea (1912-2004) Un proceso intelectual, en torno a una filosofía americana, Dos etapas en el pensamiento de Hispanoamérica, Ciudad de México, ediciones facsimilares, El Colegio México, 2012.

⁴² Cfr., Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Ciudad de México, Siglo XXI editores, primera edición 2003, tercera reimpresión, 2013.

rasgos de “corta duración” o diferencia aquellos principios que transforman o abandonan, o bien, aquellas acciones que no responden a principios, ante lo cual es necesario un juicio: ético, estético, económico o político entre otros.

Un segundo momento está en los medios, es decir, las condiciones materiales que determinan o posibilitan la acción individual y social en la historia. Ante esto Carlos Marx señaló: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidos por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado”.⁴³ Para filósofos como Ortega y Gasset, si bien las circunstancias nos determinan, nuestra libertad las modifica siempre, es decir, sobre el ser humano se desarrollan posibilidades de lo que puede ser, pues las circunstancias: “Que tampoco me son regaladas, sino que tengo que inventármelas, sea originalmente, sea por recepción de los demás hombres, incluso en el ámbito de mi vida. Invento proyectos de ser y de hacer en vista de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia”.⁴⁴ En este sentido las condiciones materiales constituyen las condiciones que permiten o impiden la continuidad de la identidad en su *praxis*.

Los principios están condicionados por los medios, por lo cual, la identidad como congruencia de una sociedad en el tiempo debe ser juzgada desde una hermenéutica que determina hasta qué punto se halla la permanencia o transformación del *ethos* de la identidad político o cultural de una sociedad, pueblo, etnia, o nación, y si este cambio es un abandono de principios, o una adaptación de su *praxis* en virtud de las condiciones materiales.

La esfera de los fines es la perspectiva esperada y que dirige la *praxis*. Se debe considerar si el sujeto personal o social en su circunstancia histórica ha logrado o no, y hasta qué punto, aquellos fines o proyectos acordes a su *eticidad*.

Tanto los principios como los fines se reactualizan o permanecen en función de los medios. Esta dialéctica descrita en términos de un proyecto y la realidad, marcan la pauta de una dialéctica entre las condiciones materiales y de las reformulaciones que el sujeto hace,

⁴³ Marx, Karl, *El 18 Brumario de José Luis Bonaparte 1860*, Madrid, Fundación Federico Engels Madrid, 2003., p.10.

⁴⁴ Ortega y Gasset José, *La Historia como sistema*, 1941, Madrid, El arquero, 1970., p.39.

procurando que dicha transformación no constituya un abandono de principios o fines: éticos, políticos, estéticos y culturales.⁴⁵

d) El problema del sujeto en el análisis de los pueblos originarios.

La filosofía materialista reflexionó sobre el problema del “papel del individuo en la historia”. Este tema en el análisis de los pueblos originarios podría señalar el cuidado de no centrar en protagonismos el fundamento de transformación de su circunstancia. Algunas teorías que pretenden recargar la interpretación de los hechos o las ideologías en torno a la postura teórica del investigador, o bien, a personalidades individuales que confunden factores con la relevancia un fenómeno histórico.⁴⁶

Problema similar es atribuir a partidos o instituciones la identidad total de la *praxis* de los pueblos originarios; en estos mismos casos el análisis se centra, ya sea en la figura del ejército o del partido político; en factores ideológicos como la Teología de la Liberación, el comunismo y socialismo que influyen en los pueblos originarios. El análisis debe centrarse entre los sujetos sociales y su circunstancia, y sólo desde ahí es posible clasificar el grado de determinación de los líderes, ideologías, partidos y gobiernos, como factores, si lo que se procura es comprender la identidad de los pueblos originarios. De lo contrario, la imagen de su historia será siempre opacada por el investigador, el líder, el partido o la ideología.

e) “La mistificación del sujeto de estudio”

Una última pauta para el análisis identitario de los pueblos originarios deriva del cuidado del juicio de investigación que atribuye esencialismos. Quedó ya determinado que la identidad humana, como libre e histórica es referente a la congruencia entre principios, medios y fines, y no a una inmutabilidad del sujeto o sociedad que se estudia. Lo anterior entiende la identidad, económico, política, estética y cultural, como una *praxis* dialéctica del sujeto individual o social frente a su circunstancia, y no un objeto de investigación, inerte e inmutable.

⁴⁵ Sánchez, Vázquez, *Filosofía de la praxis, op. cit.*

⁴⁶ Por ejemplo, en el neo-zapatismo se fija el desarrollo de su *praxis* en la figura de Sebastián Guillén/Subcomandante Marcos/Subcomandante Galeano; en el caso de los análisis sobre la CONAIE en Luis Macas o Nina Pacari, Humberto Cholango o Floresmilo Simbaña, entre otros; en el caso boliviano con Felipe Quispe, Reinaga, Evo Morales o Álvaro García Linera.

Las teorías “descoloniales”, De-coloniales, o bien algunas posturas indianista-kataristas, hacen de la identidad de los pueblos originarios una imagen de víctima, de bondad o politicidad liberadora innata, o de a-historicidad, por lo que estos análisis mistifican a un sujeto libre, que actúa y se expresa de múltiples maneras. Una investigación debe reconocer la postura a través de la que interpreta, y que desde esa base enjuicia a los sujetos individuales y sociales en torno a su identidad.

Una filosofía, ética, política, estética o cultural, depende de razonamientos, sustentados en fuentes donde se expresa la condición y perspectiva de los pueblos originarios. De lo contrario, la investigación dista de ser un análisis filosófico y se vuelve un análisis que recae en el nivel descriptivo, o en la imposición de características que refuerzan la propaganda ideológica del investigador.

Frente a este punto, la presente investigación parte de los elementos para el análisis de una cultura de Luis Villoro: “Para comprender una cultura e identificarla, tenemos que considerarla en dos dimensiones: la dimensión del poder y la dimensión del valor. Cualquier cultura podría comprenderse en esa doble dimensión”.⁴⁷

La dimensión del poder tiene como centro una expresión política, independiente de su naturaleza constructiva o destructiva, de dominio o resistencia. A su vez, la dimensión del valor comprende una cultura, es decir, una matriz sociohistórica que inscribe a un sujeto individual o social en una circunstancia. Al ser toda valoración la expresión de un mundo cultural, una teoría de la identidad puede ser un eje transversal de ambas dimensiones (poder y valor).

La dimensión del valor permite ubicar en qué condiciones un sujeto individual o social considera valioso a un sujeto, actitud u objeto, y comprender así la expresión material, institucional y axiológica de su *eticidad*. En el mismo sentido, la dimensión del poder permite no atribuir una bondad o maldad ontológica a la *praxis* del sujeto, sino determinar los principios y relaciones que intervienen en su politicidad. Ambas dimensiones de análisis comprenden al individuo y a la sociedad ante el sentido de su compromiso en la formación y transformación de su identidad.

f) Pendientes

⁴⁷ Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir*, op. cit., p.141.

Por motivos de tiempo en los requerimientos para la entrega de la investigación, no fue posible agotar los temas, problemas y autores en torno a los fenómenos estudiados, sin embargo, se señalan a continuación algunos referentes como motivo para una futura profundización teórica y temática del sujeto de estudio.

Entre las obras que analizan tanto al EZLN en México como la CONAIE en Ecuador, en la investigación desde México es pertinente la obra de Isabel de la Rosa Quiñones *Movimientos indígenas contemporáneos en Ecuador y México*, quien categoriza como movimientos sociales indígenas a ambos fenómenos y los analiza desde esta perspectiva. En el mismo entorno se hallan las obras de Silvia Soriano, especialmente *El sentido de la disidencia. Indígenas y democracia en Ecuador*, donde el fundamento del análisis son los avances y retrocesos de la democracia, producto de los pueblos indígenas del Ecuador.⁴⁸ Para un acercamiento al neozapatismo desde la propuesta de una educación crítica es Pinheiro Barbosa, Lía, *Educación, resistencia y movimientos sociales: la praxis educativo-política de los Sin Tierra y de los Zapatistas*. En el caso ecuatoriano, la obra más completa hasta el 2005 es el problema de la autonomía es la investigación conjunta de Ileana Almeida, Nidia Arrobo Rodas y Lautaro Ojeda Segovia, *Autonomía Indígena frente al Estado Nación y a la globalización neoliberal*.

Dos investigadores que se consideran referentes para el análisis contemporáneo del Ecuador son Pablo Dávalos y Pablo Ospina, por ejemplo, su investigación coordinada en *Pueblos indígenas, Estado y Democracia*.⁴⁹ Aunque podría considerarse que son preferibles los trabajos de los autores mencionados por ofrecer fuentes más actuales, pese al tiempo de su publicación, la investigación utilizada como base de comprensión de la identidad política de la CONAIE en Ecuador es la de Alicia Ibarra desde 1987. A la luz de las investigaciones de Alicia Ibarra, pueden leerse artículos políticos y de historia sobre la CONAIE, tanto de los intelectuales de la confederación, así como de investigadores e intelectuales que se acercan en la actualidad al tema. Los planteamientos con Ibarra en ocasiones son reconocidos, y en otras sólo es posible comparar su cercanía.

⁴⁸ Isabel De la Rosas Quiñones. "Movimientos indígenas contemporáneos en Ecuador y México", Ciudad de México, UNAM, CIALC, 2010.

⁴⁹ Dávalos, Pablo y Ospina, (Comp.) Pueblos indígenas, Estado y Democracia. Buenos Aires, CLACSO, 2005.

Dado que, el motivo fundamental de la tesis fue la construcción y aplicación de la dialéctica de la identidad cultural y política para el análisis de los pueblos originarios en el contexto contemporáneo, la investigación para Ecuador se distanció de la influencia de otros modelos de análisis. Además de razones teóricas, por el conflicto entre los gobiernos en turno y las diferencias con los pueblos originarios donde las propuestas teóricas resultan incongruentes con sus principios postulados.

Sería motivo de un análisis crítico a detalle la relación entre el horizonte teórico de Boaventura de Souza Santos y su cercanía con el gobierno ecuatoriano y boliviano. Su obra teórica no coincide necesariamente con el apoyo a los pueblos originarios más que a los gobiernos denominados “progresistas”, o dentro de la categoría de “socialismo del siglo XXI”. Puede revisarse principalmente *Refundación del Estado en América Latina, Perspectivas desde una epistemología del Sur* en 2010, así como un análisis social con un equipo de trabajo con el título *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en el Ecuador*. Estas obras e investigaciones se realizaban a la par de la decisión del presidente Rafael Correa de eliminar de las mesas de propuestas para la nueva constitución política a la CONAIE, así como a Alberto Acosta. En el mismo escenario el presidente Rafael Correa publica en colaboración con investigadores sociales reconocidos, una entrevista donde tilda de “atrasados a los indígenas de Ecuador” en *Por fin América Latina se atreve a generar pensamiento propio: El Socialismo del siglo XXI*.

A partir de este suceso, puede rastrearse la colaboración con miembros de la CONAIE con Alberto Acosta, obras cercanas a esta temporalidad desde la perspectiva economicista de del investigador apoyando las decisiones políticas de los pueblos originarios son *Estado plurinacional puerta a una sociedad democrática*, así como el libro en colaboración con Esperanza Martínez, *La plurinacionalidad: un paradigma de transformación social*”, *Plurinacionalidad. Democracia en diversidad*.

En el seno del origen de términos como la *plurinacionalidad* y *buen vivir*, así como en la ubicación del desarrollo e influencias de la CONAIE, un referente es Altmann, Philipp, en su artículo “Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador” y *Buen Vivir como propuesta política integral: Dimensiones del Sumak Kawsay*.

La única razón para no integrar las ideas de este investigador es que en la tesis pretendía añadir un análisis sobre el desarrollo del *Sumak Kawsay* originado del debate sobre el parque

Yasuní, así como en el caso mexicano el desarrollo de los principios neozapatistas, el concepto de “mandar obedeciendo” y la utopía política de “los mundos posibles”. Además de Altmann se recomienda revisar las obras de intelectuales de la CONAIE como Floresmilto Simbaña, Nina Pacari, Luis Macas y Humberto Cholango principalmente. De Alberto Acosta *Buen Vivir y Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, publicada en 2012. Lo anterior requiere de una conjunción de antropología filosófica y cultural, para la comprensión de las dimensiones políticas, económicas, culturales, estéticas y cosmológicas de los términos mencionados. Motivación que queda en el tintero, como proceso por venir de futuras reflexiones.

Así, como base antropológica de la relación de las culturas andinas con Perú y Bolivia se recomienda a Shady, Ruth y Carlos Leyva en *La ciudad sagrada de caral-supe, los orígenes de la civilización andina y la formación del estado prístino en el antiguo Perú*, así como de Pablo Mejía Huamán *hacia una filosofía Andina, doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Como desarrollo de la influencia política indianista-katarista que llega hasta el Argentina, a Sergio, Serulnikov, *Revolución en los Andes, la era de Túpac Amaru*. Para la comprensión del fenómeno neozapatista, podrían revisarse todas las compilaciones de sus documentos y comunicados, así como los textos recientes de la escuelita zapatista. Para la comprensión antropológica filosófica de las culturas mayas, sería necesaria la revisión de la obra filosófica de Carlos Lenkersdorf. Finalmente, un vínculo de ambas perspectivas podría atravesarlo Luis Alberto Reyes, en *el pensamiento indígena en América, los antiguos andinos, mayas y nahuas* en 2008.

Resta la hipótesis respecto a la identidad política y cultural de los pueblos, de que toda identidad es tanto una igualdad como una diferencia. Desde los elementos mencionados, en este breve bosquejo para una analítica de la identidad de los pueblos originarios, se postula una base dialéctica; entre el sujeto y su circunstancia, el poder y el valor, como bases para el análisis crítico de fenómenos sociales contemporáneas, que requieren de una reestructuración para ser comprendidos en un sentido más completo. Referidos así, los límites, postulados y directrices teóricos de la investigación, se da razón de la propuesta propia.

1.2 Identidad: del horizonte Onto-epistémico al fenomenológico

La psicología social, como psicología, coincide necesariamente con las preguntas del filósofo ¿qué es otro hombre? ¿qué es un acontecimiento histórico? ¿Dónde está el acontecimiento histórico o el Estado? - y no

puede colocar de antemano la historia y a los otros hombres entre los >>objetos>> o >>estímulos>>Ella no trata de frente tales cuestiones: son asunto de la filosofía. (Merleau Ponty, lo Visible y lo invisible, p.35)

La objetividad respecto a fenómenos sociales es de naturaleza distinta a la del estudio de los conocimientos científicos naturales, ya que, la historicidad del ser humano como condición de su ser, le otorga una libertad de acción que hace de la comprensión de su existencia un asunto distinto al de aplicar o dictar leyes. La crítica de Merleau Ponty respecto al tratamiento de los fenómenos sociales es que la partida de un análisis de lo social no implica fijar como un objeto al sujeto social ni su realidad. Pero lo anterior no implica el abandono del estudio del hombre, por el contrario, exige un análisis dialéctico entre lo constante y su transformación, así el pasaje citado al principio continúa diciendo, que la psicología social como ciencia objetiva, es errónea al analizar a las sociedades:

Las trata lateralmente, por la manera en que inviste su objeto de estudio y progresa hacia él. Y no vuelve inútil, sino que exige, por el contrario, un esclarecimiento ontológico en lo que las concierne. Por no aceptar decididamente las reglas de la objetividad verdadera en el campo del hombre y por no admitir que las leyes de la dependencia funcional son allí una manera de delimitar lo irracional más que de eliminarlo, la psicología social sólo dará de las sociedades que estudia una visión abstracta y superficial comparada con la que puede ofrecer la historia, y es de hecho lo que ocurre frecuentemente.⁵⁰

Así, la identidad como término que refiere a los sujetos individuales y sociales es distinto al de un análisis del objeto. En este sentido en el ensayo *sobre la identidad de los pueblos* Luis Villoro indica dos sentidos del término identidad: señalar las notas distintivas de un ente respecto a otro (singularizar); y señalar las notas que identifican lo que permanece a través del tiempo (diferenciar)- ¿y el espacio? – .

El término identidad en la filosofía antigua griega es un principio onto-epistémico que establece un ordenamiento metafísico de la realidad, para Parménides es lo que divide ser de no-ser, lo racional de lo irracional, lo existente de lo inexistente⁵¹. La identidad formal expresa la imposibilidad de predicar que algo es y no es al mismo tiempo, no cabe la diferencia, es juicio un relacional que indica la correspondencia entre realidad, pensamiento y palabra (*logos*). La identidad es sólo atributo para el Ser en tanto ser, es la esencia y

⁵⁰ Merleau Ponty, *lo visible y lo invisible*, traducción de Estela Consigli y Bernard Capdevielle, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010., p.36.

⁵¹ Cfr., Parménides, *poema ontológico o sobre el Ser*, op. cit.

existencia, en síntesis, la totalidad de lo real. La identidad absoluta resulta sólo un postulado formal más que una cualidad característica de los entes, sean estos sujetos, u objetos psicológicos o concretos.

La identidad permite ubicar la esencia de los entes, sin embargo, toda definición se completa por una diferencia, es decir, la distinción entre entes. La predicación de lo accidental refiere a los rasgos no esenciales de un ente como objeto. Sin embargo, los seres humanos en su existencia impiden que la identidad como esencia sea su naturaleza, pues también en la diferencia constituye la diversidad de su ser.

La identidad absoluta es la realidad del ser; de los entes su esencia y accidentes; y de los seres humanos su existencia. Aunque la existencia cambia en la continuidad del tiempo, contiene rasgos que permanecen y que permiten su identificación. El término que se expresa la identidad como igualdad y diferencia es la semejanza.

La semejanza se constituye entre sujetos que se reconocen con rasgos iguales. De la misma naturaleza es la distinción, de la igualdad y la diferencia también se da la conciencia de la otredad. La semejanza enfatiza las propiedades de identidad entre dos o más entes; por su parte, la diferencia se centra en los rasgos distintivos. Lo igual o idéntico y lo diferente, lo semejante y lo otro son juicios intersubjetivos que constituyen la comprensión del mundo en su fenomenicidad.

Ahora bien, ningún juicio de contenido analítico o sintético es posible sin su ubicación en un espacio y un tiempo. Una fenomenología no sólo indica la descripción de los juicios onto-epistémicos, sino las condiciones de posibilidad de éstos. Para juzgar objetos o sujetos se requiere establecer su existencia como continuidad de momentos en el tiempo y en el espacio.

Por su parte, los juicios de la realidad social pueden ser de sentido valorativo (ético); sobre sus relaciones de poder (político); sobre la afección de éstos en el horizonte de la sensibilidad (estético); o bien, sobre la continuidad de acciones de las sociedades en el horizonte espaciotemporal (histórico/geográfico); por lo que una teoría de la identidad es un análisis de la cultura de los sujetos de la condición humana en su existencia.

La clasificación indica un juicio valorativo en condiciones circunstanciadas, es decir, una historicidad que permite dar sentido a lo que se juzga. Por lo anterior, es en el mundo constituido como cultura donde se halla la identidad, y las consecuencias de un

juicio sobre la realidad social se concretan en el orden (político, ético, económico, etc.) de la *praxis*.

Una filosofía distinta a la de Parménides, la de Heráclito, indicaba una relación dialéctica universal que se centró en la diversidad de lo real. Estos dos modos de dar cuenta de lo real no se agotarán como problemas metafísicos; si siglos de crítica permitieron despojar la identidad y la diferencia, lo singular y lo universal de este carácter: ¿por qué una reflexión ontológica en un análisis de lo político?

En la historia de la epistemología de las sociedades occidentales, estas categorías de carácter onto-epistémico como recurso de comprensión, clasificación y análisis permearon a las áreas de la filosofía y otras disciplinas en su interés por la explicación de la realidad social: la filosofía, la antropología, la sociología, la historia, la geografía y la economía, entre otras.

La propuesta del presente trabajo es justificar una teoría que permita atravesar transversalmente los problemas de la realidad social expresada en la *praxis*, una dialéctica de la identidad cultural y política. Se asume el reto de Luis Villoro cuando señaló: “Una teoría de la interculturalidad comprendería varios pasos. En primer lugar, trataría de identificar cada cultura en su singularidad y en sus semejanzas y diferencias con otras culturas. En segundo lugar, intentaría comprenderla”.⁵²

a) Identidad cultural

La identidad como término de antropología filosófica indica una particular forma de concreción de lo humano ante múltiples posibilidades. A diferencia de otras formas de vida, una de las cualidades del ser humano es la conciencia de estar en un mundo, se comprende como un ser de cultura. Hegel expresaba esta idea como resultado dialéctico entre Naturaleza y Espíritu, donde Naturaleza es aquella realidad que existe y se constituye independiente de que el ser humano exista o no. No obstante, lo contrario no es posible, el mundo cultural entendido como lo espiritual, es la relación dialéctica entre lo humano y la Naturaleza, es espíritu la conciencia del ser humano que integra lo que conoce como constitutivo de su mundo a la realidad natural y la relación con otras consciencias.

⁵² Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir*, op. cit., pp. 139-140.

Si la categoría de Hegel es Espíritu, es preferible el término cultura. En principio, cultura es aquel plano que constituye el mundo de lo humano y que le permite comprenderse como semejante, pero distinto al horizonte de necesidad del plano natural, es decir, la *politicidad* como segunda naturaleza de Aristóteles. La razón para hablar de cultura la da Norbert Elías, quien brinda un horizonte claro respecto a la definición y contexto histórico de nociones como espíritu, cultura y civilización.⁵³

Ser culto es, para la filosofía alemana, la diferenciación entre la civilidad inglesa y francesa respecto de la alemana. Adolfo Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis* indicó en su interpretación de la *praxis* en Hegel⁵⁴, que Alemania procuraba elaborar la revolución en la teoría, diferente a los franceses que la habían llevado a cabo en la práctica. Norbert Elías también indica, por ejemplo, que Kant utiliza la relación del espíritu como cultura, referido a las acciones intelectuales y humanísticas del hombre ilustrado:

Nos encontramos aquí, por lo tanto, con una clase social excluida en general de toda participación política, que apenas piensa en categorías políticas y sólo de un modo tímido en categorías nacionales y cuya legitimación reside fundamentalmente en sus realizaciones espirituales, científicas o artísticas. Frente a ella se encuentra una clase alta que, desde el punto de vista de la otra, no «rinde» nada y para la cual el comportamiento distinguido y distintivo constituye el punto central de su autoconciencia y de su autojustificación. Y esta es la clase en la que piensa Kant cuando habla de que «estamos exageradamente civilizados por todo tipo de deferencias y de buenas maneras sociales» y del «pundonor (...) que sólo tienen un parecido externo con la moral». Es la polémica entre el sector intelectual alemán de clase media y los buenos modales de la clase alta cortesana dominante; polémica responsable de la antítesis conceptual entre cultura y civilización en Alemania que es más antigua y más amplia de lo que traslucen estos dos conceptos.⁵⁵

⁵³ La noción de culto o civilizado contienen una relación con el desarrollo de la modernidad inglesa, francesa y alemana principalmente. Para los ingleses del siglo XVI, por ejemplo, ser civilizado contiene referencia a los seres humanos con modales de la corte, después a sociedades burguesas que siguen las reglas de la *civilité*, de los hombres libres y de sus actividades, la economía capitalista.

⁵⁴ Respecto a la relación histórica entre la filosofía del espíritu y la política alemana comenta Sánchez Vázquez respecto a Hegel: La filosofía idealista alemana es una actividad de la conciencia del espíritu. Este activismo espiritual no deje de estar en relación –y Hegel como veremos, es consciente de ello– con circunstancias históricas, concretas, reales tanto en Alemania como fuera de ella. La primacía que se da a la actividad espiritual, teórica, tiene lugar justamente en un país –Alemania– y en un tiempo –segunda mitad del siglo XVIII y primeros decenios del XIX– que en esta primacía de lo teórico y con el despliegue de la filosofía alemana, se observa una enorme pobreza en el terreno de la actividad práctica revolucionaria. *Loc. Cit.*, Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, *op. cit.*, p. 73.

⁵⁵ Elías, Norbert, *El proceso de la civilización, investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, traducción de Ramón García Cotarelo, Madrid, FCE, 1987., pp.61-62.

Una noción de cultura distinta parte desde las implicaciones de la crítica de Marx a la filosofía hegeliana; pues si éste afirma que es el Espíritu absoluto quien determina al sujeto, Marx afirmaba que el sujeto a través del trabajo determina la cultura, el ser humano concreto en relaciones de producción. La anterior noción ayuda a comprender la cultura como aquello que el ser humano constituye relacionándose con la naturaleza a través del trabajo, es decir, una *praxis*. Así, cabe la definición de cultura asumida en la tesis de licenciatura: La cultura refiere al sujeto como ser histórico, inmerso en símbolos identitarios y particulares para interpretar el sentido del mundo; una herencia, características de un espacio y un tiempo determinado, así como una serie de acontecimientos que atraviesan su ser.

La cultura dota al individuo de códigos culturales, de condiciones histórico-sociales y económicas, donde se desarrollará su identidad personal, y en lo colectivo, los símbolos culturales, si dan características similares entre unos individuos y otros se articulan las sociedades, las etnias, comunidades, las naciones, los países, las familias e instituciones. La racionalidad está condicionada por discursos y comportamientos sociales peculiaridades de una u otra cultura, de un tiempo epistémico y una eticidad determinada. La formación del *ethos*, como símbolo que resguarda la identidad de los individuos, les dota de sentido, y condiciona el horizonte histórico y epistémico donde se piensa y se actúa.⁵⁶

Se puede afirmar entonces que la identidad cultural es un horizonte simbólico que expresa nuestras relaciones entre seres humanos, seres vivos y no vivos. Lo universal sólo indica lo genérico de la condición humana, pero son distintas las concreciones de la identidad. Identidad cultural es entonces la identificación de un sujeto individual o social con una comunidad cultural en una circunstancia.

b) Identidad política.

Si la cultura es donde se expresa el sentido de la condición humana, la política es la construcción del espacio común donde son posibles las relaciones sociales. El término mundo entiende la organización de la *praxis* con sentido y significación organizado en un sistema. La cultura como totalidad se constituye de sistemas de prácticas determinadas, como el sistema económico, el sistema político, educativo etc. Éstos responden a comunidades

⁵⁶ Cfr., *La Identidad como ontología desde el ethos barroco*, César Miguel Sandoval Laurrabaquio Alvarado, tesis de licenciatura, UNAM, México, marzo de 2014, p.107-108.

particulares, o se extienden por las condiciones históricas a otras sociedades. El sistema político, como parte del sistema-mundo, comprende la organización, distribución y delimitación de lo político.

La identidad política se constituye idealmente en la participación libre y consciente, desde la que un sujeto realiza tanto lo político como la política, siendo lo político el sistema que organiza y distribuye las relaciones de poder y con las que un sujeto o sociedad participan y deciden pertenecer.

No obstante, se halla la parte que opone la libertad como exclusiva característica de lo político, pues responde la identidad política a circunstancias históricas de los sujetos o sociedades. En el contexto de la modernidad, el sistema político se delimita en la relación ciudadanía-Estado, y sólo aquel integrado dentro del Estado-Nación está identificado por el Estado como miembro del contrato social, es decir, como ciudadano.

En la circunstancia actual, la identidad política se transforma por la crisis del Estado moderno ante el fracaso del capitalismo nacional. A partir del neoliberalismo, la figura del Estado no se identifica con el proyecto de nación liberal como en sus inicios, ni siquiera a los sistemas socialistas, sino que la economía subsume la política y la relación capitalismo neoliberal y Estado se dirigen por la relación económico-política, dejando a un lado la ética en las prácticas políticas.

1.3 Horizontes para el análisis de la dialéctica de la identidad política y cultural

¿Quién decide cuándo va a ser zapatista? Los pueblos. ¿Quién dice cómo ser zapatista? Los pueblos. ¿Quién dice hasta cuándo deja de ser zapatista? Hasta que muera cumpliendo en el sagrado deber de liberar al pueblo explotado. (Palabras del subcomandante insurgente Moisés en el Homenaje a los compañeros Luis Villoro Toranzo y maestro zapatista Galeano, 2 de mayo de 2015, El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista I)

De la tan trillada tesis 11 sobre Feuerbach de Marx: “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de maneras diferentes, ahora lo que importa es transformarlo”,⁵⁷ la vida y obra de Villoro bien podría expresar, que es posible transformar e interpretar el mundo al mismo tiempo. En febrero de 2011, Luis Villoro Toranzo recibió y respondió tres cartas del difunto subcomandante Insurgente Marcos en torno al tema Ética y política.⁵⁸ Las ideas ahí

⁵⁷ Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach*, en Marx, estudio introductorio de Jacobo Muñoz, Madrid, Editorial Gredos, 2012, p.158.

⁵⁸ Cfr., Revista Rebeldía, números 76, 77, 78 y 79.

expresadas dan una clave interpretativa para el análisis de tres de las últimas obras del filósofo: *Estado plural, pluralidad de culturas, Los retos de la sociedad por venir, El poder y el valor*.⁵⁹

La lectura de Ana Luisa Guerrero rescata los elementos de Villoro en una propuesta de filosofía política que aborda la relación entre principios éticos y comunidades políticas. Para ésta, Villoro propone en sus obras políticas principios éticos para asociaciones pluriétnicas apoyado en su experiencia en las comunidades zapatistas.⁶⁰ Para Raúl Trejo Villalobos, en cambio, la filosofía de Villoro podría comprenderse como el tránsito de una epistemología, una ética y una política.⁶¹

Para la presente investigación, la intención del diálogo con la filosofía de Luis Villoro es el desarrollo de una propuesta teórica para explicar la relación política entre diversidades culturales, específicamente de identidades indígenas o de pueblos originarios, donde la base transversal del problema cultural, ético y político es la identidad.

En *los retos de la sociedad por venir* Luis Villoro postuló: “Para comprender una cultura e identificarla, tenemos que considerarla en dos dimensiones: la dimensión del poder y la dimensión del valor. Cualquier cultura podría comprenderse en esa doble dimensión”.⁶² Más que una esencialización, Villoro expresa una interpretación del ser humano determinada del ejercicio del poder.

La antropología filosófica de Juan David García Bacca refiere los diferentes modos de ser del humano Occidental: el griego, el judeo-cristiano y el hombre moderno. Éstos se caracterizan por la búsqueda de un fundamento para la comprensión de lo humano. La

⁵⁹ Reflexionando sobre la realidad política mexicana en torno a las elecciones presidenciales del 2012, así como de la violencia estructural de la economía capitalista, la postura de Luis Villoro ofrece la relación de sus ideas filosóficas con el contexto del Estado-nacional mexicano.

⁶⁰ El orden sería: *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, op. cit.; *Estado plural, pluralidad de Culturas*, op. cit.; *De la libertad a la comunidad*, Ciudad de México, Tecnológico de Monterrey, Ariel 2001; *Los retos de la sociedad por venir*, op. cit., *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralismo*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2009; *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, Ciudad de México, FCE, 2015).

⁶¹ Sería una continuidad de investigación que parte de *Creer, saber, conocer* (1982); El concepto de ideología y otros ensayos, (1985); *El poder y el valor* (1997); *Estado plural* (1998); *De la libertad a la comunidad* (2001); *Los retos de la sociedad por venir* (2007); *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralismo* (2009); *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio* (2015).

⁶² Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir*, op. cit., p.141.

diferencia entre una antropología filosófica clásica y moderna se marca por la reflexión del hombre como tema para el primero, y la reflexión del hombre como problema en el segundo.

Desde la posición anterior, la antropología filosófica clásica para García Bacca es una fundamentación metafísica, dada por la comprensión del lugar que el ser humano ocupa, mediante un ejercicio de asombro y descubrimiento. En el caso de una antropología moderna, el derrotero del conocimiento científico elimina la comprensión del hombre desde un orden metafísico dado, por lo que el lugar del ser humano, al ser incierto, se torna problema:

Empleo la distinción entre tema y problema, y digo: Hasta la concepción moderna del Universo, por tanto, hasta la nuestra, el hombre ha sido problema, a saber: algo perfectamente determinado, según la fuerza de la palabra griega; algo definido, estable y permanente. Pero la concepción moderna del Universo, en la que estamos todos sumergidos y empapados, considera al hombre, y se siente, como problema, en todos los órdenes.⁶³

La antropología filosófica desde Kant hasta la actualidad se centra en la dignificación de la condición humana de una sola parte de la humanidad: la occidental. Fue hasta la *Filosofía Náhuatl* de Miguel León Portilla, o bien *la Filosofía Tojolabal* de Lenkersdorf, cuando la reflexión de una antropología filosófica se dirige a otras expresiones de matriz diversa a la Occidental. No así lo fueron en su inicio las ciencias sociales: economía, antropología, historia, etnología, entre otras, cuando la investigación por las sociedades pasadas y presentes, se vuelcan como conocimiento de justificación del orden occidental y de subordinación de lo no-occidental, lo cual se expresa en una forma discursiva de ejercicio del poder y valor. En este sentido afirma Elman Service:

Las diversas clases de sociedades del mundo han sido clasificadas de muchas maneras: tecnológicamente, como en la tricotomía de sociedades de cazadores, de pastoreo y agrícolas; geográficamente, por corrientes o por >>áreas culturales>> más pequeños; racialmente, como indios cobrizos, europeos blancos, africanos negros y asiáticos amarillos; lingüísticamente como arios, malayo-polinesios, suyanos; y quizás en primer lugar, y de forma más difundida, según sus instituciones sociopolíticas. Esta última clasificación distinguía principalmente entre pueblos con alguna clase de gobierno formal y pueblos sin este tipo de gobierno.⁶⁴

⁶³ García, Bacca Juan David, *Antropología filosófica contemporánea*, España, Ánthropos, 1997., p.31.

⁶⁴ Service, Elman, *Los orígenes del Estado y la Civilización*, Madrid, Alianza, 1984., p.65.

Para Service la responsabilidad de este prejuicio epistemológico se inicia en las ideas de los filósofos europeos del siglo XVII y XVIII, cuya ignorancia de las condiciones históricas de las sociedades, presentes y pasadas, se reflejaron en la naturalización ontológica de la condición humana para la justificación del Estado-nación moderno: buena para Rousseau, mala para Hobbes.

Para investigadores como Marshall Sahlins, la naturaleza humana no es sólo una metafísica justificada por la filosofía moderna, sino que ésta responde a una constante epistemológica de las diferentes disciplinas sociales y científicas, así como a una formación histórica anterior a la modernidad, Grecia y Roma, de la cual el conocimiento moderno retoma, ahora científica y no metafísicamente, la fundamentación de la naturaleza humana como justificación del orden político. Por ejemplo, afirmando que Hobbes es heredero de las ideas de Tucídides indica:

De hecho lo es, en la medida en que Hobbes fue el primero en traducir a Tucídides directamente del griego al inglés. Si Tucídides era Hobbesiano es porque Hobbes era tucidídeo. En su traducción de 1628 de la Guerra del Peloponeso Hobbes alabó a Tucídides como “el historiador político que jamás haya escrito”, colocando en este sentido a la par de Homero en la poesía, Aristóteles en la filosofía y Demóstenes en la oratoria. - y continúa después- Los académicos tanto académicos como hobbesianos han visto en la narrativa de Tucídides de la estasis de Cócira una fuente fundamental de la concepción de Hobbes sobre el Estado de Naturaleza.⁶⁵

En cambio, para Luis Villoro, el poder como factor de toda organización social refiere a la dimensión política, éste es un concepto multívoco del cual se pueden expresar dos sentidos básicos: el poder es medio para la construcción de relaciones sociales, o bien, es un medio para la opresión o destrucción de otro ser humano o sociedad. En una acepción general: ““Poder” se utiliza, en el lenguaje ordinario, con significados variables. Puede tener un significado análogo a “fuerza”, “capacidad”, “dominio”, “violencia” según los contextos. En este significado vago y general, podríamos entender por “poder” simplemente la capacidad de algo de causar efectos, alterando la realidad”.⁶⁶

⁶⁵ Sahlins, Marshall, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, Ciudad de México, FCE, 2014., p.27.

⁶⁶ Villoro, Luis, *El poder y el Valor, fundamentos de una ética política*, op. cit., p.80.

La segunda dimensión de la cultura, la del valor, comprende una relación de *praxis* que se dirige a dos modos fundamentales: sobre la naturaleza o aquello no humano, o bien, una relación intersubjetiva entre dos o más seres humanos. Ambas relaciones son horizontes que condicionan la valoración de lo humano y lo no humano: como relación material (económica) y como relación valorativa (ética). El valor constituye que todo ser humano inscrito en una circunstancia histórica responde por ello a una determinada expresión cultural, la cual le ofrece formas de construir y valorar sujetos, objetos y situaciones.

Tanto el poder como el valor son dimensiones de la cultura que se concretan en una temporalidad y una espacialidad. Esta relación hace del ser humano un ser de historicidad. La relación de una idea de lo humano se expresa, entre otras formas, con su organización política. La comprensión de la identidad es la relación entre la política y la cultura en la condición humana.

a) Horizonte Ético (valor)

Para la antropología filosófica la condición humana Occidental es el referente de fundamentación del orden político. Para las antropologías modernas primeras, el ser humano no-occidental es objeto de conocimiento para su control y dominio. Entre estas dos formas de conocimiento podemos constatar la relación poder-valor de la filosofía de Villoro.

Ahora bien, si la condición humana está inscrita en relaciones históricas de poder, el poder tiene dos posibilidades, ya sea como dominio, o bien, como liberación. Para Villoro, la primera acepción es poder y la segunda contrapoder: “La voluntad de poder y la búsqueda del valor se nos han revelado contrarias; sin embargo, no pueden prescindir la una de la otra. Si el poder tiene que acudir al valor para justificarse, el valor requiere del contrapoder para realizarse”.⁶⁷

Para Marshall Sahlins las ideas políticas como formas de justificación de la razón de Estado, han sido apropiadas para un ejercicio de poder dominante que ha pasado por el desarrollo del pensamiento occidental. El contenido de esta afirmación es que en Hobbes se

⁶⁷*Ibid.*, p.91.

halla la cristalización de una ideología política de dominio, de una época anterior a la modernidad, y que por ello una antropología crítica debe analizar sus antecedentes, así como el pensamiento que le precedió y permitió formar ideologías imperiales.

Para Sahlins, el liberalismo podría distinguirse en el conflicto entre la idea de jerarquía e igualdad. La igualdad en la jerarquía es propia de la fundamentación política monárquica que defiende Hobbes, que se enfrenta a una concepción de Estado republicana. Cuando iguala el mismo derecho a todo, funda la guerra como motivo permanente. Donde la política es lucha dialéctica entre la naturaleza (necesidad) y lo humano (cultural). Así afirma: “Pero para regresar al Estado hobbesiano original: guiados por la razón y motivados por el miedo, los hombres aceptan finalmente renunciar a su derecho privado a usar la fuerza en favor de un poder soberano que los protegerá y ejercerá su fuerza en pro de la defensa y la paz colectiva.”⁶⁸

Desde filósofos como Aristóteles y Hegel, la naturalización de las formas sociales como la familia y la ciudadanía, responden en sus reflexiones políticas a una justificación de dominio, al naturalizar una forma particular de política y de ciudadanía y organizarla como diferenciación de los sujetos que no pertenecen a dicho orden. Para el primero es por un orden natural metafísico, para el segundo una lucha dialéctica. Así, la jerarquización de las sociedades y su desarrollo viene acompañado por la complejidad de sus niveles de politicidad. En la *Filosofía del derecho* de Hegel: la familia, la sociedad burguesa y la sociedad civil o política. A dichos niveles de politicidad se asciende por una lucha. Lo afirma en su *Fenomenología del espíritu* en el pasaje de la relación entre dos autoconciencias:

La disolución de aquella unidad simple es el resultado de la primera experiencia; mediante ella, se ponen una autoconciencia pura y una conciencia, que no es puramente para sí sino para otra, es decir, como conciencia que es o conciencia en la figura de la coseidad. Ambos momentos son esenciales; pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aun, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo.⁶⁹

⁶⁸ Sahlins, Marshall, La ilusión occidental de la naturaleza humana, *op. cit.*, p.30.

⁶⁹ Hegel, G. W. F., *La fenomenología del Espíritu*, primera edición en alemán de 1807, sexta reimposición en español de 1985, traducción de Wenceslao Roses, colaboración de Ricardo Guerra, Madrid, FCE, 1985.

Ante el reconocimiento de semejanza y la diferencia, la *praxis* puede expresar diferentes caminos, pues en el encuentro con el otro surge la posibilidad de que éste sea parte de mi mundo como amigo o enemigo, esta relación de poder sobre violencia y dominio se naturalizó en el pensamiento moderno. El semejante implica una amenaza al estar en igualdad de condiciones respecto a mí, caso que describe Hegel en el pasaje de *la Dialéctica del Amo y el esclavo de la Fenomenología del Espíritu*.⁷⁰ Un camino distinto, sobre el horizonte del valor me puede mostrar que el diferente me complementa y me permite modificar mi ser, interpela mi individualidad y abre la posibilidad de una relación en la *proxemia*, como lo afirma Enrique Dussel desarrollando dicha categoría de Levinas en su *Filosofía de la Liberación*:

El otro se revela realmente como otro en toda la acuidad de su exterioridad, cuando irrumpe como lo más extremadamente distinto, como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario, lo enorme (fuera de la norma) (E. Levinas), como el pobre, el oprimido; el que a la vera del camino, fuera del sistema, muestra su rostro, sufriente y sin embargo desafiante: “Tengo hambre”, Tengo derecho a comer” El derecho del otro, fuera del sistema, no es un derecho que se justifique por el proyecto del sistema o por sus leyes. Su derecho absoluto, por ser alguien, libre, sagrado, se funda en su propia exterioridad, en la constitución real de la dignidad humana.⁷¹

1.4 Horizonte Político (poder)

Y si es verdad que en las fases finales de totalitarismo aparece éste como un mal absoluto (absoluto porque ya no puede ser deducido de motivos humanamente comprensibles), también es cierto que sin el totalitarismo podíamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal. (Hannah Arendt, Los orígenes del Totalitarismo, 1951)

⁷⁰ Afirma Hegel respecto a la descripción fenomenológica de la relación entre dos autoconciencias: La disolución de aquella unidad simple es el resultado de la primera experiencia; mediante ella, se ponen una autoconciencia pura y una conciencia, que no es puramente para sí sino para otra, es decir, como conciencia que es o conciencia en la figura de la coseidad. Ambos momentos son esenciales; pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aun, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo.

⁷¹ Dussel, Enrique, *Filosofía de la Liberación*, Ciudad de México, FCE, colección breviaros, 2011., 2.44, Interpelación del otro, p.81.

La lógica de *lo político* como dominación no queda cancelada por los siglos XVII y XVIII, sino que se mantiene hasta la actualidad: Por ejemplo, en el libro *Sobre lo político* Carl Schmitt establece una hipótesis respecto a la definición de *lo político* que es necesario considerar: La política es el arte de la guerra, la guerra es la identificación y delimitación del amigo y del enemigo. Desde esta afirmación Carl Schmitt teoriza en un ámbito que permite caracterizar la política moderna totalitaria. Si la política es la esfera donde se posibilita el ejercicio de la violencia al enemigo, la tesis no está lejos de ser lo que en el siglo XVII Hobbes planteó en el *Leviatán*: si es verdad que el “hombre es lobo del hombre” se podría deducir que la formación de la comunidad política es el ejercicio del poder sobre la administración de la vida; el temor del monstruo soberano que hace necesario el respeto a las leyes, el costo por romper el Contrato Social; la delimitación del enemigo, donde se deposita la dignidad del ser humano en la figura del ciudadano:

El enemigo no es, pues, el competidor o el opositor en general. Tampoco es enemigo un adversario privado al cual se odia por motivos emocionales de antipatía. "Enemigo" es sólo un conjunto de personas que, por lo menos de un modo eventual — esto es: de acuerdo con las posibilidades reales — puede combatir a un conjunto idéntico que se le opone. Enemigo es solamente el enemigo público, porque lo que se relaciona con un conjunto semejante de personas — y en especial con todo un pueblo — se vuelve público por la misma relación. El enemigo es el *hostis*, no el *inimicus* en un sentido amplio; el *polemios*, no el *echthros*.⁷²

En este sentido, el pensamiento de Carl Schmitt diagnostica la política moderna: el Estado moderno es un espacio geopolítico con finalidades de delimitación; administración; ejercicio y control del dentro y el fuera del Estado. La política es la guerra racionalizada que categoriza entre amigo/enemigo. La propuesta de Schmitt simboliza la crisis de lo político desde la modernidad del siglo XX, y que despliega una interpretación utilitarista gestada desde el pensamiento de Nicolás de Maquiavelo: que la política es un ejercicio autónomo respecto de la ética.

Carl Schmitt afirma que un juicio en lo político es, en su naturaleza misma, ajena a cualquier otro juicio donde se establezca su sentido, así como el alcance y delimitación teórico-práctico de su ejercicio, pues lo político para Schmitt es tan autónomo como lo ético, lo estético y lo epistemológico. Lo anterior procura ampliar la postura de los límites y

⁷² Schmitt, Carl, *Sobre el concepto de lo político*, traducción de Dénes Martos, Ciudad de México, 1963., p.16.

alcances del juicio de la filosofía kantiana, donde lo bueno y lo malo, lo bello o lo sublime, sino lo político, constituye una esfera privada de juicio: la consciente enunciación amigo/ el enemigo:

La diferenciación específicamente política, con la cual se pueden relacionar los actos y las motivaciones políticas, es la diferenciación entre el amigo y el enemigo. Esta diferenciación ofrece una definición conceptual, entendida en el sentido de un criterio y no como una definición exhaustiva ni como una expresión de contenidos. En la medida en que no es derivable de otros criterios, representa para lo político el mismo criterio relativamente autónomo de otras contraposiciones tales como el bien y el mal en lo moral; lo bello y lo feo en lo estético.⁷³

El esfuerzo analítico de Schmitt por dar una esfera autónoma a lo político devela una política pragmática que implica la separación de la ética y la política, postura que expresa las condiciones de la crisis del pensamiento político, así como de sus excesivas prácticas autoritarias y violentas desde el siglo XX hasta la actualidad. En palabras de Walter Benjamín, nos encontramos en un momento donde el “estado de excepción” se transforma en la regla.

En el mismo sentido, algunos antropólogos procuran evadir el problema político como parámetro de lo moderno. Por ejemplo, con base en una visión más materialista, el parámetro de una sociedad moderna es la división del trabajo. No obstante, investigaciones como las de Hernando Almudena no logran destruir la diferenciación jerárquica de valoración de lo occidental como mejor, complejo y progresivo, lo no occidental como simple, y atrasado. Afirma Almudena que la identidad grupal sirve para proteger al individuo del mundo exterior, por lo que el estudio de sociedades menos complejas en el presente ayuda a establecer parámetros para conocer las sociedades del pasado:

“Mi argumento es que existe una relación estructural entre complejidad socio-económica y modo de representación de la realidad. Por tanto, parto del convencimiento, de que el estudio de la precepción-representación de la realidad en sociedades del presente escasamente complejas (en términos de división de funciones y especialización del trabajo) puede ayudarnos a comprender dicho aspecto en sociedades de nuestro pasado⁷⁴”

⁷³ *Ibid.*, p.14.

⁷⁴ Almudena, Hernando, *Arqueología de la identidad*, Madrid, Akal, 2002., p. 50.

La realidad temporal para Almudena es propia del tipo de discurso histórico, mientras que la realidad temporal lo es del discurso antropológico. Para desarrollar el conocimiento de nuestra Identidad Cultural, la Antropología y la Historia podrían orientarse por la necesidad de la definición de la identidad del sujeto moderno. Para dicha tarea se requiere del conocimiento por negación, es decir, el conocimiento de aquellas sociedades que no son las nuestras, “definir a los otros”.

Si la identidad, al estar condicionada por la inscripción de un sujeto individual y social en una cultura, cuya idea de hombre como de las relaciones de poder delimitan un horizonte de valoración, tanto de nosotros como de aquello que establecemos como los otros, entonces el fenómeno de la condición humana está ligado a la circunstancia.

El presente trabajo postula una tesis diferente a Schmitt: le ética como forma de expresión del valor no puede ser separada de la política, el derecho es una interpretación de la condición humana regulada por leyes. Frente al pragmatismo político, se debe analizar y criticar los fenómenos de concreción del proyecto político moderno en sus fases liberal y totalitario, que se desarrolló desde los siglos XVI y XVII, hasta llegar a sus expresiones del siglo XX: real-socialismo, fascismo, nacional socialismo y liberalismo, y que en la actualidad procura empatar el proyecto del liberalismo político con la economía capitalista, es decir, el neoliberalismo.

Si la política como poder puede entenderse como la administración, creación y articulación de lazos comunitarios, y contiene por la naturaleza de su práctica la posibilidad de la violencia de Estado que crea enemigos políticos susceptibles de su ejercicio. La política desde el contrapoder proyecta una política que se opone al terror que fuerza el contrato social, en virtud de una asociación que no debe ser consecuencia de la asociación egoísta de individuos, sino una la política articulada desde el horizonte de la comunidad, sobre bases y lazos identitarios y solidarios respetuosos de la diversidad.

Regresando a Villoro, podemos hallar que la justificación del poder político es expresada en la imposición de nuestra valoración del otro, es decir, “denominación”. La imposición de una cultura ajena como identidad impuesta es característica de una condición colonial; extrínseca a los sujetos que nombramos. Para Villoro, la concepción de la identidad como contrapoder cobra dos sentidos, como valorización autónoma del sujeto individual y social, así como contraria respecto a una situación de dominación política. El contrapoder

para Villoro no es contradecir su idea de que toda cultura se comprende como fenómeno de poder y valor, si no que el contrapoder es asumir la defensa de identidad individual y social como una lucha política por la liberación.

Los juicios sobre la semejanza y la diversidad, en los ámbitos ético y político pueden cobrar consecuencias contradictorias en la *praxis*. Por ejemplo, un sujeto semejante puede integrarse a mi mundo como amigo y el diferente como mi enemigo.

El poder como ejercicio de violencia y dominio se procuró naturalizar en algunas filosofías del pensamiento político moderno. Por otro lado, el contrapoder sostiene que el otro complementa y transforma mi ser, al interpelar abre la posibilidad de una relación de colaboración. El esfuerzo del trabajo antropológico de Marshall Sahlins es desmontar en las ideas de parentesco, tanto la negación de una politicidad distinta, como la diversidad de expresiones culturales que permiten vislumbrar formas históricamente existentes de politicidad. Por ejemplo, respecto a la familia afirma:

En resumen, y en general, en las relaciones de parentesco, otros se vuelven predicados de la propia existencia, y viceversa. No me refiero al intercambio de puntos de vista, que es una característica de relaciones sociales directas, según los fenomenólogos. Me refiero a la integración de ciertas relaciones, y por lo tanto a la participación de ciertos otros en el propio ser de uno. Y si yo soy otro, el otro es también mi propio propósito.⁷⁵

La obra antropológica de Sahlins y las ideas filosófico-políticas de Luis Villoro invitan a reconocer formas realmente existentes de politicidad humana, basadas en formas de valorización diversas a una ideología de la naturaleza humana como fundamentación dominante y excluyente.

Si por un lado la política como poder contiene por la naturaleza de su práctica la posibilidad de la violencia de un Estado que crea enemigos políticos susceptibles de su ejercicio, puede entenderse también desde un contrapoder, o luchas por una liberación la vía para la administración, creación y articulación de lazos comunitarios. Una posibilidad del conocimiento histórico, antropológico y filosófico es comprender expresiones diversas de lo humano para desarrollar planteamientos distintos de organización política.

⁷⁵ Sahlins, Marshall, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, op. cit., p.95.

La identidad y la diferencia son actos epistemológicos, en su dimensión política y cultural permite crear y recrear nuestro ser, individual y social, cuyas concreciones señalan la elección de la diversidad de formas civilizatorias de la historicidad de lo humano.

Paradójicamente, la totalidad de las determinaciones del mundo es aprehendida en su abstracción y comprensible en su fragmentación, articulando relaciones cuantitativas y cualitativas que atraviesan el fenómeno de la identidad: Lo individual y lo social; local, nacional, regional y universal, son operaciones con fines de análisis.

En conjunto, todos los elementos y relaciones sociales son complejos en su fenomenicidad, encajonados en nuestras distinciones disciplinarias: científicas, sociales y humanísticas; o bien, técnicas y profesionales, todos dispositivos de conocimiento constitutivos de la racionalidad moderna.

Resta señalar que una forma política que logra la identidad absoluta de sujetos individuales y sociales es un imposible, una categoría trascendente, que no indica más que un ideal regulativo o postulado como reto ético-político para para armonizar la relación de los sujetos sociales entre la igualdad y la diferencia bajo una forma política.

Así, la identidad humana, en tanto relación intersubjetiva y accidental, adquiere relevancia, tanto para un ideal de igualdad regulativo, como un reconocimiento de la diferencia que es igualmente constitutivo de toda relación humana, y que como tal, la identidad humana, como praxis ético-política, debe entenderse a la luz de esta ambivalencia; del género humano como una igualdad, de su expresión diversa de un individuo y sociedad, expresado en su fenomenicidad en la historia.

Por lo anterior, los conceptos de identidad cultural e identidad política son la base dialéctica explicativa de la presente investigación, la cual será puesta a prueba en dos fenómenos histórico-políticos: El neo-zapatismo en México (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) y la CONAIE en Ecuador (Confederación Nacional de Identidades Indígenas del Ecuador). Señalado lo anterior, baste para el presente texto explicar algunas categorías, conceptos y presupuestos clave para la interpretación, es decir, la naturaleza teórico-formal donde se apuesta la interpretación de los fenómenos señalados. (arriba)

1.5 Horizonte histórico/ideológico. Historia de corta y larga duración, formación de la identidad cultural.

Al establecer que un sujeto individual o social se identifica entre relaciones de poder y valor, como lo postulaba el filósofo Luis Villoro, es necesario que toda investigación en el horizonte de la identidad o diferencia tome en cuenta el contenido cultural y político que inscribe en un sentido aquello que se estudia. Para el caso de sociedades caracterizadas como etnias, pueblos, comunidades culturales y pueblos originarios; naciones indígenas entre otros, es necesario comprender que las categorías diversas que procuran significar su existencia sean aquellas con las que éstos sujetos sociales se identifican. Por vía contraria podríamos identificar estudios indigenistas, cuya imposición del nombre indica un acto de asimilación o imposición de una identidad ajena.

Para algunas sociedades, los mismos términos impuestos son asumidos como una crítica del lugar donde se les ha procurado inscribir, por lo que el mismo término “indígenas” o “pueblos originarios” por ejemplo, pueden ser asumidos como horizonte de lucha común entre distintos sujetos sociales.

Al ser el acto de identificación, tanto el señalar las notas características de la singularidad de una sociedad o individuo, así como las semejanzas; tanto un proyecto como una reivindicación de la tradición, es necesario asumir que la circunstancia se devela siempre en el horizonte de la historia, cuyo sentido e interpretación de lo dado altera las identidades y diferencias de quienes se asumen, niegan o pelean.

En el caso de las sociedades neozapatistas, así como de la CONAIE, la historia, tanto concientizada desde un horizonte político, como desde una interpretación simbólica, es la combinación de elementos estéticos donde la historia corre en dos sentidos conjuntos. Por ejemplo, la alusión por 500 años de resistencia indígena es un hecho histórico, aunque la continuidad de los pueblos originarios impide una identificación del proceso en su complejidad. Por lo anterior, la historia como símbolo de larga duración, podría describirse previamente bajo la caracterización que le otorgó el historiador Fernand Braudel; por otra parte, corre el horizonte corto, que permite ser un referente concreto, verificable y racional que da cuenta de la formación y demanda de los pueblos originarios. Ambos escenarios, tanto el de la historia larga como corta, son identificaciones cargadas de valoración y relaciones de poder.

El proceso histórico simbólico de *larga duración* sirve como rememoración de luchas ancestrales de los pueblos originarios por su liberación, es un ejercicio de identificación con la historia, cuyo horizonte devela el sentido de una identidad cultural. El segundo horizonte, como relación de historia reciente, halla en la lucha concreta una identidad diversa, de distintos pueblos originarios bajo las condiciones políticas actuales, por lo que tanto la afirmación de lo indígena en general sirve como estrategia para derechos iguales, como la afirmación de la diversidad o diferencia, que procura afirmar la autonomía, autogestión, bajo la bandera de derechos de las comunidades. Al ser éste, propio de identidades con una intención de lucha en el espacio del Estado, el gobierno y sus instituciones, por la regulación de las leyes, se devela el contenido propio de la identidad política.

Para comprender las relaciones políticas entre el Estado, sociedad civil y los pueblos originarios, podríamos esbozar brevemente tres matrices donde se gestan conflictos y transformaciones identitarias.

Un primer momento sería la época colonial, donde el proyecto moderno hispánico se inserta. El proyecto de la modernidad iberoamericana implica un proceso de transformación violenta sobre la subjetividad, caso del adoctrinamiento cristiano; un cambio político, donde se estructura la distribución del trabajo a través del sistema de castas, tras la masacre a las sociedades indígenas. El sistema de castas implicará la construcción de la identidad española, la criolla, la identidad india y la identidad negra.

En un segundo momento, como matriz del proceso de la Independencia española, así como del tránsito a la construcción del Estado, podríamos ubicar la construcción de la identidad nacional homogénea, y como contracara de su posibilidad, la identidad de los pueblos originarios. El desarrollo de lo nacional implica la realización de la independencia del Estado, apegado a los ideales desarrollistas del capitalismo inglés, o bien, la vuelta conservadora a la corona española. La asunción del indio como enemigo será su idealización como lastre del progreso de la nación moderna y mestiza, por lo que las estrategias serán su asimilación, o destrucción.

Un tercer momento, estaría ubicado en la diversidad que implicó el desarrollo del Estado moderno del siglo XX y los conflictos que implica su subordinación con otros Estados en el capitalismo: La nación moderna se constituye como un pacto político, un ideal, más que como su realización dadas las circunstancias que lo impedían; la oligarquía nacional, la

nación mestiza, con divisiones de clase entre proletarios, indígenas y campesinos, lo cual mostrará los conflictos y tensiones expresadas en las constituciones del siglo XX.

Finalmente, el contexto actual que explicaría el levantamiento de pueblos originarios como el neozapatista y la CONAIE serán las políticas del capitalismo neoliberal, que inicia por la privatización de los territorios nacionales, por las cuales se amenazan las condiciones de posibilidad de pueblos originarios y campesinos. Estos conflictos indican las contradicciones de la estructura clásica de la política moderna: Estado y nación, ante la exclusión de la identidad indígena, con el proyecto de Estado neoliberal e identidad indígena de los pueblos originarios y campesinos.

1.6 Horizonte Económico-político: La identidad como juego de espejos

Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos. (Marx, Karl, El capital, Tomo I, capítulo 1)

Se trata de recuperar la realidad perdida por el fundamentalismo del mercado, tanto en la acción política y económica como en el pensamiento. Para la dogmática que nos domina, no cuentan realidades sino abstracciones de un pensamiento único, de imaginaciones de monstruos. Y todo encubre el ansia de hacer ganancias olvidándose que los dólares no se pueden comer y las tasas de crecimiento tampoco. Y el verde del dólar no puede sustituir al verde de la naturaleza. Tenemos que recuperar la realidad. (Hinkelammert, Franz, Hacia una crítica de la razón mítica, el laberinto de la modernidad, materiales para la discusión)

En el libro primero sobre *El capital*, indicaba Marx una de las descripciones más simples, y por tanto más fundamentales del capitalismo; la expresión identitaria que encierra la contradicción de la mercancía en su relación *valor de uso* y *valor de cambio*. Donde el *valor de uso* refiere la forma cualitativa, y el *valor de cambio* su forma cuantitativa.

El dinero, como la mercancía universal entre los objetos, permite reflejar en cada mercancía su valor. Paradójicamente, el dinero es la mercancía cuya no identidad funciona para reflejar en las mercancías su valor en tanto *valor de cambio*. La forma dineraria opera como un espejo, cuya imagen refleja a la mercancía su *valor de cambio*, su imagen en el mundo de las mercancías: “Una mercancía no parece transformarse en dinero porque todas las demás mercancías representen en ella sus valores, sino que, a la inversa, éstas parecen representar en ella sus valores porque ella es dinero”.⁷⁶

⁷⁶ Marx, Karl, *El Capital*, El Capital, Ciudad de México, Siglo XXI editores, traducción de Pedro Scaron, undécima reimpresión, 1986., p. 113.

Este espejismo contiene dos problemas identitarios. El primero es que la imagen representada del *valor de cambio* dinerario oculta el origen real de la mercancía; la abstracción del objeto como producto de trabajo abstracto, es producto de la desposesión del trabajador de su obra. En un segundo problema el dinero, al ser espejo de representación de las mercancías, su identidad vacía nunca se revela. De esta forma, el problema de la contradicción *valor de uso/valor de cambio* puede ser analizado en dos terrenos: El estructural, hallado en la crítica a la economía capitalista, como también en el juego de espejos supraestructural o de la ideología como imagen de la estructura.

La identidad vacía del dinero, le permite ser equivalencia universal de las mercancías. Un fenómeno paralelo se ubica en la estructura de la política moderna. La identidad nacional, como imagen del individuo moderno, no hace más que constatar que debajo de ésta subyace el contenido de las contradicciones de la política liberal, asentada en el contrato jurídico.⁷⁷ La igualdad del hombre ciudadano es la identidad homogénea del ser humano a través del contrato: “Esta *relación jurídica*, cuya forma es el *contrato* –legalmente formulado o no- es una *relación entre voluntades* en la que se refleja la relación económica. El *contenido* de tal *relación jurídica* o *entre voluntades* queda *dado* por la relación económica misma”.⁷⁸

Para René Zavaleta, tanto la economía capitalista como la política del Estado homogéneo son sistemas de instituciones y mecanismos sociales que funcionan con lógicas paralelas. La democracia liberal expresa el sustento jurídico de la acumulación capitalista, donde la clase burguesa y el proletariado son formas de la libertad del hombre moderno. Zavaleta afirma que “La libertad es necesaria para la democracia y el capitalismo, es decir, en la construcción de la individualidad”.

Entre el proceso productivo se expresa la libertad desigual del burgués y el proletario; uno es propietario de los medios de producción, el otro de sólo su fuerza de trabajo. En el trabajo productivo se incorpora al sujeto proletario bajo un contrato donde éste vende su cuerpo como fuerza de trabajo a cambio del salario. Del mismo modo, la democracia es un

⁷⁷En ambas interpretaciones del contrato social, la de Hobbes *Cfr. Leviatán*, y la de Rousseau *Cfr. El espíritu de las leyes*. La razón moderna justifica, por terror o practicidad la constitución de la soberanía de Estado, donde el desarrollo de la condición humana conlleva la necesidad de un pacto social. Incluso en la diferenciación de la condición inglesa como francesa de la vida moderna, ambas representan argumentos del liberalismo político y la democracia, garantizados por el poder de Estado.

⁷⁸ Marx, Karl, *El capital*, *op. cit.*, p.103.

negocio a través del contrato social donde el hombre se subsume a la soberanía del Estado a cambio de la seguridad.

Así como el Estado institucionaliza el paso de la libertad individual a la colectiva, la fábrica integra el paso del obrero como trabajador individual a las cadenas de producción: “O sea: eres libre en la medida que respetes (y quizás sacrifiques) la lógica de la fábrica. En otras palabras, en tanto aceptes como una petición de principio la consecuencia ideológica del núcleo corpóreo que es la supeditación real”.⁷⁹

Quizás valga el símil entre la conciencia de clase del proletariado con la conciencia política. La primera es la forma moderna de la libertad individual donde el trabajador es despojado de su producción, se constituye la alienación del modo de producción capitalista en beneficio de la clase burguesa. Para el marxismo clásico los proletarios son los sujetos oprimidos, también la base para la negación del capitalismo, en tanto se constituya el momento de la conciencia de clase, donde: “Internidad, no obstante, no significa incapacidad de externidad. Todo lo contrario: es el que pertenece plenamente al capitalismo el que construye su negación; cierto que sin saberlo ni desearlo”.⁸⁰

La identidad nacional fue la contradicción que el Estado homogéneo albergó desde la historia de su gestación. El Estado moderno nunca pudo identificar en el valor nacional la totalidad de sus relaciones; lo anterior porque la construcción de la imagen del mestizo moderno se hallaba desde su formación en contradicción con las formas de resistencia de modos de vida contradictorios, la uniformidad del ciudadano-mestizo nunca fue posible. La tesis del reflejo de Carlos Marx señala analógicamente las dimensiones sociales que le dan sentido, como lo indica Hinkelammert:

Se puede ampliar el punto de vista de Marx y parece necesario hacerlo. No solamente la relación jurídica, que acompaña a las relaciones mercantiles es un espejo, en el cual se refleja la relación económica. Se trata de mucho más. Todo sistema institucional es un espejo, en el cual se refleja todo el mundo y no podemos ver el mundo sino como mundo reflejado en este espejo de la institucionalidad. Lo que no se ve en el espejo, es la ausencia de otro mundo, que siempre está presente en ausencia. Y siempre es válido que si no se logra hacer presente los vestigios del otro mundo en el interior del mundo que conocemos a través del espejo, este mundo deja de ser sostenible. Hay una trascendencia en el interior de la inmanencia, cuyo

⁷⁹ Zavaleta, René, “Cuatro conceptos de la democracia”, en Luis Tapia (comp.), La autodeterminación de las masas. Antología de René Zavaleta, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/CLACSO, 2009., p.14.

⁸⁰ *Ibid.*, P.15.

reconocimiento práctico es condición de la sostenibilidad de la inmanencia. Marx no da este paso, aunque está en la lógica de su pensamiento.⁸¹

La identidad de los pueblos originarios y de sociedades campesinas no se reconocen en el contrato social, su historicidad no expresa necesariamente en la propiedad privada el sustento de su ser, sino en una relación dialéctica donde la explotación para la acumulación no es el fundamento de la relación naturaleza-hombre. Lo anterior fue motivo de exclusión, violencia, desterritorialización o asimilación indigenista, pues estas identidades no modernas acorde con la imagen y semejanza de la modernidad burguesa, imposibilitaron la total constitución de la idea de nación. Con el término *blanquitud*, señala críticamente Bolívar Echeverría: “Son precisamente aquellas determinaciones identitarias que estorban en la construcción del nuevo tipo de ser humano requerido para el mejor funcionamiento de la producción capitalista de mercancías y deben ser sustituidas o reconstruidas de acuerdo con la versión realista, o protestante-calvinista del *ethos* histórico capitalista”.⁸²

La concreción del trabajo humano comentaba Hegel, es la conciencia del esclavo, que le permite hallar en el trabajo la relación fundamental de la humanización: la espiritualización de la naturaleza. No son ajenos estos argumentos para la filosofía de Marx, razón por la que el invertir los términos históricos del desarrollo de Hegel, y ubicarlos en su concreción fundamental permitió el despliegue de la historia como historia de la realización de la libertad del hombre concreto a través del trabajo. Herbert Marcuse llama dialéctica constructiva a la realización de lo humano en una relación con lo natural.

La imagen de la identidad nacional expresa en la idea de mestizaje las sociedades modernas como distintas de las identidades indias, la contradicción se halla en que estos segundos ligan la concreción fundamental de su ser en la propiedad comunal. Por lo anterior, la tesis sobre el capítulo XXIV *sobre la acumulación originaria* de Marx no fue ajeno al pensamiento latinoamericano, pues esta necesidad del capital por su expansión continua donde la violencia, el destierro, la masacre y la desposesión, no son más que el contenido concreto del progreso del capital.⁸³

⁸¹ Hinkelammert, Franz, *Hacia una crítica de la razón mítica, el laberinto de la modernidad, materiales para la discusión*, San José, Ed. Arlekin, 2007., p. 148.

⁸² Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, Ciudad de México, Era, 2010., pp. 58-59.

⁸³ Para el análisis del desarrollo histórico del capitalismo europeo, podemos ubicar la tesis que daría luz al desarrollo sobre la acumulación originaria en América Latina y Europa, cfr., Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I, Vol.3, Cap. XXIV, Sobre la llamada acumulación originaria, Ciudad de México, Siglo XXI editores, traducción

En la reestructuración de la economía global, Agustín Cueva ubica cómo la oligarquía capitalista era desplazada por el capitalismo neoliberal. Este cambio afectó una dinámica entre la imposibilidad de la imagen de la nación, diversificada en indios, campesino, ciudadanos mestizos y burguesías locales, es decir, las contradicciones identitarias, producto por una relación contradictoria entre el desarrollo del Estado moderno, sus negociaciones y resistencias.⁸⁴

de Pedro Scaron, undécima reimpresión, México, 1986. ; para el término “Larga duración” *Cfr.*, Braudel Fernand “La Dinámica del Capitalismo” Ciudad de México, FCE, Breviarios 1993.

⁸⁴ La referencia entre el capitalismo oligárquico y el capitalismo neoliberal fue un tópico de economistas latinoamericanos como el ecuatoriano Agustín Cueva. y está referida con más precisión en *Cfr.*, Bulmer-Thomas Víctor, *La Historia Económica de América Latina desde la Independencia*, México, FCE, 1998.

CAPÍTULO II

2.1 Momentos históricos de la identidad política y cultural de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

a) Ideologías de la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)

En 1989, Alicia Ibarra publicó la primera versión de *Los indígenas y el Estado en Ecuador*.⁸⁵Un año antes del levantamiento indígena de la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador, su investigación daría luces sobre la realidad indígena en la historia ecuatoriana. El libro es una reconstrucción de la relación entre las sociedades indígenas y el alcance político en la organización de sus demandas, su concientización y desarrollo frente al Estado ecuatoriano en el siglo XX.

La autora evidencia tres posturas ideológicas externas, y dos internas a las luchas indígenas de relaciones económicas, políticas y culturales; tales discursos provienen del Estado, las instituciones políticas y la gubernetabilidad, con efectos prácticos en la realidad de las comunidades indígenas. Como ideologías externas se halla el indigenismo; el etnicismo y el clasismo.

Para la ideología indigenista la modernidad es opuesta a los pueblos originarios. Sus formas de existencia “premodernas” son antagónicas al Estado-nación, la ciudadanía y el capitalismo. Su forma de reproducción social es contradictoria de una de las bases del liberalismo moderno: la propiedad privada. Las políticas del siglo XX hacia las sociedades de los pueblos originarios se basan en medidas asistencialistas, procurando la “integración” de los sectores marginales en el desarrollo del capitalismo de Estado.

Como problema étnico, la reproducción cultural de los pueblos originarios es subsumida como folclor e integrada como elemento turístico, o bien, en la invención del pasado común de la ciudadanía ecuatoriana. Asimismo, las sociedades indígenas son expropiadas de su territorio y excluidas de las decisiones políticas y económicas. Estas sociedades intentan ser proletarizadas, mezcladas con los sectores obreros y campesinos,

⁸⁵Ibarra, Alicia, *Los indígenas y el Estado en el Ecuador, La práctica indigenista*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1987.

emigrados a la periferia de las ciudades, o expuestos a la continuidad de los trabajos en las haciendas, y evangelizados por órdenes eclesiásticas católicas y protestantes.

A través de la visión de clase, las sociedades indígenas son apoyadas por los sectores proletarios, aunque invisibilizadas en su expresión identitaria, apoyadas como sujetos de un sector marginal de la lucha de clases. Desde una visión tosca de la historia, el indígena debe ser guiado en su proceso de modernización, es decir, del "feudalismo" al capitalismo, y entrado un proceso de "concientización" como elemento de la lucha proletaria, tomarán su lugar en la lucha de clases. Como crítica al lugar de la izquierda en realidad de los pueblos originarios en la primera mitad del siglo XX, Roberto Santana indicó:

La larga experiencia vivida por la FEI y la PCE fuera de mostrar sus limitaciones estratégicas y prácticas, específicas a su naturaleza, permite poner de relieve también un punto de validez más general, es decir, las vallas casi insalvablemente opuestas a la implantación de aparatos u organizaciones que no sean de los propios indígenas, que no estén bajo su control, y que no funden su acción sobre lo propiamente indígena.⁸⁶

En las formas ideológicas internas se hallan las posiciones de clase y etnicista⁸⁷ de los movimientos indígenas en el Ecuador, que inician desde principios del siglo XX y que previamente se concentrarían en 1986 en la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Alicia Ibarra considera que en el desarrollo de la politización de los pueblos originarios

(...) se va perfilando lo sustancial de la polémica entre la posición clasista y la etnicista donde aparecen evidentes los términos de la oposición: ante un mismo problema (el indígena) las interpretaciones varían. Las diferencias se dan en torno a la concepción de las formas de lucha de conciencia y de proyectos políticos frente a la sociedad.⁸⁸

La ideología interna de clase sitúa la realidad de los pueblos originarios en el desarrollo de su lucha como un problema económico-político, producto de la lucha de clases, aunque específico de la historia de los indígenas. De este modo, las luchas campesinas y obreras se configuran en conjunto, cuyo objetivo es la oposición al desarrollo del capitalismo. El Estado

⁸⁶ Santana, Roberto, *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*, Centro Andino de Acción Popular, Cuaderno de Difusión Popular no.7, Quito 1983, p.165.

⁸⁷ Al ser expresiones propias de las organizaciones indígenas, y para diferenciarlas de las ideologías externas, resulta más adecuado desplazar los términos utilizados por Alicia Ibarra, y siguiendo el eje de análisis de la tesis entre la identidad política y cultural, utilizar los términos ideología de clase e ideología cultural.

⁸⁸ Ibarra, *op. cit.*, 2da ed., p. 121.

desde esta visión es una institución burguesa, que, por su lógica capitalista y liberal resulta imposible de coincidir con la posibilidad de desarrollo de los sectores marginales.

La ideología cultural o étnica no niega el proceso global del desarrollo capitalista, aunque en su especificidad, el sector indígena ve en la naturaleza no sólo la condición material, o propiedad, sino la reproducción cultural de una forma específica de civilización. Para esta postura el reconocimiento, el autogobierno y la autonomía son el eje central de sus demandas. Por su parte, el Estado es un espacio en disputa cuya lucha por el reconocimiento y la propiedad atraviesa también etapas de negociación, enfrentamiento y control del poder.⁸⁹

En la segunda edición del libro en 1992, a dos años del levantamiento de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) de junio en la Catedral de Santo Domingo el estudio de Ibarra cobra relevancia. Alicia Ibarra sin añadir contenido nuevo al texto más que el prólogo en la segunda edición señaló que

El creciente desarrollo organizativo indígena a nivel regional y nacional y la definitiva conformación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), en reemplazo del anterior CONACNIE (Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), constituyeron al respecto pasos importantes en la configuración y definición de los objetivos y estrategias a seguir, donde ya se percibía claramente la fusión de las perspectivas de “clase” y “etnicidad” a su interior.⁹⁰

Alicia Ibarra afirma que, al ser diferenciado el capitalismo ecuatoriano y las políticas liberales, las disputas internas de la CONAIE expresan diferencias entre la identidad étnica y cultural. Las zonas que dividen la geopolítica ecuatoriana marcan también los rumbos y relaciones de poder entre el Estado, el capitalismo y las sociedades de los pueblos originarios. Esta relación se expresa entre las tres regiones del Ecuador: Costa, Sierra y Amazonía u Oriente.⁹¹ Por ejemplo, en la Sierra se encuentra más la ideología de clase, mientras que en la Costa y la Amazonía la reivindicación es étnica.

Además del registro económico-político, los abordajes teóricos de los pueblos originarios en las ideas guardan esta relación como problema de clase para los intelectuales marxistas y de izquierda, o étnico para antropólogos e indigenistas. El fin del siglo XX

⁸⁹ Ibarra, *op. cit.*, 2da ed., p. 139

⁹⁰ *Ibid.*, Introducción, p. XIV.

⁹¹ También se encuentra la región de los Galápagos, aunque como análisis geopolítico en relación con los pueblos originarios, se ubican sólo las tres regiones mencionadas.

expresa la relevancia de los pueblos originarios en la historia de los movimientos en América Latina, éstos causaron una hendidura en las teorías sociales y humanísticas que requerían ser resemantizadas. Alicia Ibarra desde la perspectiva marxista considera que

El vanguardismo de la clase obrera y la operativización de la realidad a partir del uso exclusivo del paradigma económico-productivo, definitivamente, tienen que ser replanteados. La identidad y la cultura no pueden seguir siendo considerados como meros epifenómenos de lo económico, sino como factores de extraordinaria incidencia en la realidad y el futuro de nuestros pueblos. Aceptarlo, no significa claudicar, sino avanzar en el conocimiento y su implementación efectivamente humanista y revolucionaria en los ámbitos sociales a que se debe.⁹²

Así, el presente análisis de la CONAIE y su relación con lo cultural y lo político procura reconstruir las imágenes históricas presentes en el proceso organizativo de las identidades indígenas del Ecuador, sus contradicciones y críticas. Actualizar la mirada a fenómenos de *larga data* que actualmente se tornan relevantes en los estudios humanistas y sociales, así como en la vida política de principios del siglo XXI, implica resemantizar la explicación del papel de los pueblos originarios en América Latina a la luz de un fenómeno que abarca los campos económico-político e ideológico-cultural en una relación concomitante no exenta de contradicciones, aunque abordadas de forma crítica.

2.2 Circunstancia de la CONAIE

Toda relación política se halla atravesada de contenidos culturales, los cuales son reconocidos y asumidos por los individuos y las sociedades como constitutivos de su ser, y pueden ser expresados tanto en valores objetivos como en relaciones de poder, transversales a las relaciones humanas, siguiendo la filosofía de Luis Villoro: “No hay cultura que no ejerza formas de poder; no hay poder que se manifieste en múltiples valores”.⁹³

Si la identidad de una sociedad, individuo o comunidad responde a características impuestas, se podría señalar que la formación de identidades, tanto culturales como políticas son ideológicas en su sentido negativo de “falsas conciencias”, o bien modos donde el ejercicio de poder crea una relación donde: “La servidumbre en cambio, sí implica

⁹² *Ibid.*, p. XII.

⁹³ Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir, Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, op. cit., p.141.

dominación cuando el fin común le es impuesto al sujeto, cuando su servicio, arrancado, es dictado por el otro, cuando ya no es don sino coacción. El compromiso que constituye el servicio puede, por lo tanto, ser o no sujeción”.⁹⁴

En este sentido, las ideas que asumen libremente las sociedades como propias en su imaginario se distancian de ser imposiciones inconscientes. Al delimitar un comportamiento cultural, se debe contemplar la posibilidad de que el desarrollo existencial del sujeto individual y social, éste es consciente o inconsciente y se constituye en una identidad asumida o impuesta, cuya identificación puede servir como rebeldía o resignación, como estrategia o propaganda, siendo la forma de asumir los contenidos culturales una respuesta a las circunstancias donde se forma la identidad. Para la CONAIE, la identidad cultural:

Esta dada por un conjunto de características que permiten distinguir a un grupo humano del resto de la sociedad y por la identificación de un conjunto de elementos que permiten a este grupo autodefinirse como tal. La identidad de un pueblo se manifiesta cuando una persona se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo. La identidad no es otra cosa que el reconocimiento de un pueblo como sí mismo.⁹⁵

Este problema expresado en Nuestra América es relevante ante el análisis de las demandas de las nacionalidades indígenas del Ecuador ubicándolas como ideologías internas y externas, de clase o culturales. En sus inicios, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) luchó por el reconocimiento de su especificidad cultural, sin por ello renunciar al horizonte material de las demandas económico-políticas. A su vez, estas demandas atraviesan las circunstancias locales, regionales y globales de los pueblos originarios. Locales por las políticas de Estado, el racismo y la exclusión de la sociedad civil, así como de las condiciones en que se fue desarrollando el capitalismo de Estado según la zona Sierra, Oriental o de la Costa.

Asimismo, la relación entre la coordinación de los sectores indígenas del Ecuador constituye la unidad regional con éstos y otras expresiones latinoamericanas como Perú, Bolivia y Colombia principalmente. A nivel global se da una relación transversal, donde la neoliberalización del Ecuador es un cambio en el proyecto político de Estado, que procura avanzar a través de los Tratados de Libre Comercio; economía de capitalismo mundial donde

⁹⁴ Villoro, Luis, *El poder y el Valor, Fundamentos de una ética política, op. cit.*, p.362.

⁹⁵ CONAIE, *Proyecto Político para la Construcción del Estado Plurinacional e Intercultural, propuesta desde la visión de la CONAIE 2012*, Quito, CONAIE,2013., p.119.

los sectores indígenas enfrentan problemas similares en América Latina. Pablo Dávalos, asesor de la CONAIE expresó:

En los años noventa, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México, los avances del movimiento indígena en Bolivia y el movimiento indígena encabezado por la Conaie en Ecuador fueron un “factor de desestabilización política” considerados una amenaza para los intereses de Estados Unidos y de las empresas transnacionales en la región.⁹⁶

Aun cuando la cultura comprende toda expresión de lo humano, la política, a partir de la modernidad es una condición de posibilidad de su concreción. De modo tal, la formación de las ideas que constituyen la identidad nacional, cultural o comunitaria, no están completamente delimitadas o disociadas, aunque asumidas y concretadas de modo crítico e ideologizado.

Transversal a lo político y cultural, las categorías políticas (Estado, ciudadanía) como las culturales (etnia, nación), fueron utilizadas y correspondieron tanto a una *praxis* reivindicativa como instrumento de homogeneización, ideología o *ethos autocrítico*. En su desarrollo histórico, una misma lucha social puede dividirse, contradecirse, o tomar una trayectoria distinta al punto de partida, producto tanto de sus contradicciones ideológicas internas o externas. En el mismo sentido, influye el lugar de enunciación de las ideas y las acciones donde se lucha por el poder. Es decir, en la medida en que un sujeto político se entiende dentro del espacio político del Estado, o por fuera de éste.

No obstante, tanto la identidad cultural como política pueden devenir en sus formas extremistas, e impedir las relaciones políticas con el Estado o bien ser subsumidas por la lógica de éste.

En el pronunciamiento en la catedral de Santo Domingo de Quito en junio de 1990⁹⁷, diversas nacionalidades indígenas del Ecuador expresaron un conflicto económico-político,

⁹⁶ Dávalos Pablo, *Pueblos indígenas, Estado y Democracia, en Movimiento Indígena en América Latina: Resistencia y proyecto Alternativo*, Volumen II, Raquel Gutiérrez y Fabiola Escárzaga Coordinadoras, Quito, FLACSO, Buenos Aires: CLACSO, 2005.p.200.

⁹⁷ Un antecedente del levantamiento Inti Raymi de 1990 de la CONAIE, cuando el presidente de la CONAIE era Marlon Santi, es la Marcha Nacional Campesina e Indígena de Confederaciones indígenas en octubre de 1980. *Cfr.*, Ibarra, *op. cit.*, p.100. “Luego de esta marcha, se intentó estructurar un movimiento campesino Indígena a nivel nacional, congregando a las organizaciones de la sierra, costa y oriente; aspecto que, bajo la iniciativa del ECUARUNARI, La FEI y la FENOC, cristalizó en la creación del Frente Único de Lucha Campesina (FULC), que buscaba “definir una política unitaria para el sector campesino”, formando posteriormente el Frente Único de Lucha Campesina e Indígena (FULCI).” De este encuentro se daría la formación de la CONACNIE que para 1986 sería la CONAIE.

producto de las reformas Agrarias de 1960 y 1973, donde la sociedad indígena y campesina sufrió consecuencias de las divisiones de clase: pequeños propietarios de tierra comunal, familiar y agraria, frente a empresarios y hacendados protegidos por las leyes de propiedad privada y el Estado.⁹⁸ Para el caso de la región de la Amazonía, en una investigación conjunta entre Silvia Chiriboga, Francisca Luengo y Jimena Leiva se indica: “La exploración y explotación petrolera y los flujos de inmigración de colonos, suscitados a partir de la expedición de las Leyes de Reforma Agraria y Colonización (1964 y 1973) y la Ley de Colonización de la región Amazónica (1977), son otros procesos que influyeron sobre el cambio de los patrones de ocupación indígena en la región”.⁹⁹

Asimismo, la CONAIE demandó su derecho al reconocimiento; a mantener su identidad y la posibilidad material de su desarrollo. La sociedad civil interpretaba dos imágenes diferentes del indígena; la visión homogénea del Estado, donde se produjo la estratificación entre los ciudadanos modernos, blancos-mestizos, y ciudadanos de segunda clase, indígenas, campesinos y afroecuatorianos; así como la de nacionalidades indígenas modernas que optaron por su reconocimiento, contra la neoliberalización y la reforma del Estado.

El levantamiento en la catedral de Santo domingo en junio de 1990 reivindicó demandas económico-políticas, a través de la lucha por la tierra y por la autodeterminación; así como culturales, en las ideas que conforman la concepción de autogobierno, así como la alternativa de un proyecto de Estado diverso: plurinacional, pluriétnico y pluricultural.¹⁰⁰

2.3 Momentos de la historicidad identitaria de la CONAIE

⁹⁸ La primera Reforma Agraria del Ecuador se da en 1960, la segunda en 1973, creando el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC). Formación de la CONFENAIE, aglutinada desde la Federación Shuar. En la costa surge la Asociación de Cooperativas del Litoral (ACAL) y Asociación de Cooperativas Agrícolas del Ecuador (ACAE). *Cfr.*, Ibarra, Alicia, *op. cit.*

⁹⁹ Chiriboga, Silvia, Francisca Luengo y Jimena Leiva, *Memoria histórica de la Nacionalidad Kichwa Amazónica de Limoncocha*, Quito, Universidad Internacional SEK, Dirección de Investigación e Innovación y Facultad de Ciencias de la Comunicación, 2013., p.56.

¹⁰⁰ En el 2013, en un conversatorio en Quito Luis Macas afirmó al respecto: “Se confrontan dos paradigmas distintos: por un lado, el sistema en el que vivimos, sus leyes y el poder político: por el otro, el sistema comunitario, que es el nuestro, que cuenta con sus reglas y donde priman la colectividad, los valores, las decisiones colectivas”. *Cfr.*, Macas Luis, y Humberto Cholango, “Diálogos con representantes de la CONAIE”, en *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales.*, Antonio Negri, Michel Hardt y Sandro Mezzadra, Quito, Flacso-Ecuador, 2013., p.113.

La contradicción entre la ideología interna de la CONAIE se refleja en las ideas de su historicidad, de modo que la posición de clase o cultural da la clave interpretativa del fenómeno histórico de los pueblos originarios y la CONAIE. En el 2012, con la actualización del programa político de la CONAIE se consideran integralmente ambas propuestas, que expresan una visión larga y corta de su historia:

En la perspectiva larga de la historia, es el acumulado de 520 años; y, desde una perspectiva corta, el Proyecto Político empezó a constituirse desde los años 70, sobre todo a partir de que las organizaciones indígenas de la sierra y la Amazonía primero y luego de la costa ecuatoriana empezáramos a caminar juntos, llegando a constituir, el 16 de noviembre de 1986, la CONAIE y lidera en 1990 el primer gran levantamiento indígena de la era moderna.¹⁰¹

Explicado a través de una imagen de “larga duración”, retomando elementos históricos de la historia de las luchas indígenas y su relación política en la historia del Ecuador, o bien, a través de una serie de expresiones políticas concretadas en las demandas indígenas frente al Estado. La cultural por la vía histórica de los pueblos originarios en general, la clasista por sus expresiones políticas concretadas en la lucha de clases, se conforma la genealogía e ideología de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Como un ejemplo de la postura cultural, podemos indicar la visión de Luis Macas:

Algunos dicen que nuestras luchas empezaron en los años noventa, sin embargo, creo que fue mucho antes. No sólo la lucha por la tierra y la identidad, sino muchas más, aunque es innegable que estas fueron los pilares del movimiento indígena.

(...)

Sin embargo, la óptica ha sido siempre la lucha estratégica, desde las rebeliones y las guerras de Tupac Amaru.¹⁰²

Para Luis Macas y algunos representantes de la CONAIE su lucha procede de una historia de más de quinientos años de opresión a los pueblos originarios, estructurada desde las culturas preincaicas. Asimismo, la Conquista, evangelización y colonización, a través del sistema de encomienda, del trabajo en la mita; la desterritorialización y masacre de los pueblos indios, no erradicada con la formación del Estado independiente del Ecuador en 1830.

¹⁰¹ CONAIE, Proyecto político para la construcción del Estado Plurinacional e intercultural, propuesta desde la visión de la CONAIE 2012, *op. cit.*, p.10.

¹⁰² *Ibid.*, p.112.

En la segunda mitad del siglo XX, la relación entre comunidades indígenas y el Estado moderno ecuatoriano no resuelta fue agravada por el paso del modelo de capitalismo desarrollista de Estado a la neoliberalización en el Ecuador. Se agudiza el conflicto entre dos proyectos civilizatorios del Ecuador, el de las naciones y etnias que le constituyen y el del Estado mestizo. Desde una estratificación racial y de clase, la sociedad del Ecuador divide blancos y mestizos, de indígenas, campesinos y afroecuatorianos.¹⁰³ En respuesta, el proyecto de la CONAIE se anunciaba como la articulación de la unidad en lo diverso; integrador de las naciones y cultura ecuatorianas, contra la racialización, asistencialismo, desposesión y estratificación.

De forma general, las imágenes de la historicidad de la CONAIE acompañan la de los pueblos originarios del Ecuador, es vista a través de momentos. Por ejemplo, el primero para Luis Macas¹⁰⁴ va de la Conquista española del siglo XVI hasta 1920. En esta etapa se da la explotación de indígenas a través del sistema de cacicazgo y en las mitas, posteriormente con el establecimiento de mayorales.

Por otra parte, la ideología clasista de la CONAIE ve un corte de expresión política. Visiones como la de Miguel Guatemal indican que el primer momento: “(...) es la creación de la Federación de Indios del Ecuador en 1946, impulsada por el Partido Comunista”.¹⁰⁵ Con el objetivo de formar agrupaciones sindicales campesinas, sin formar la parte ideológica

¹⁰³ En 1998, Andrés Guerrero publicó en la revista *Íconos* sobre un estudio de Carola Lentz en Otavalo donde comentaba: “Sin embargo, como ejemplo de la Colonia, bajo la República persistió en su calidad de sitio tácitamente prohibido para los indígenas. Todavía sigue fresca en la memoria de algunos otavaleños que hace unas dos o tres décadas las infracciones recibían el castigo público de “quitar le prenda” (un sombrero por lo general) y la imposición de un rescate humillante que redibujaba la frontera como prohibición y lugar de violencia. La persona, señalada en su condición de inferioridad, debía barrer la plaza: se le recordaba la distinción entre quienes tienen derecho y quiénes no. Con plena igualdad de atribuciones, el escarmiento no lo ejecutaba ninguna autoridad del Estado ni tampoco un funcionario de la municipalidad, estaba a cargo de un otavaleño anónimo: una persona masculina blanco-mestiza que, testigo de la trasgresión, cumplía un deber ciudadano. Simplemente obedecía a un sentido práctico colonialmente estructurado: el ejercicio de un poder y la imposición del acto humillante recreaban, en una compulsión binaria, a la vez ciudadano blanco-mestizo y al indígena. Guerrero Andrés, “Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria”, en *Íconos* 4, diciembre-marzo 1998, FLACSO-Ecuador, Quito.

¹⁰⁴ Luis Macas, presidente de la CONAIE entre 1990 y 1996, y diputado de Pachakutik de 1996 a 1998.

¹⁰⁵ *Guatemal, Miguel*, “La situación del movimiento indígena en Ecuador”, en Gutiérrez, Raquel, Fabiola Escárzaga (Coordinadores), *Movimiento Indígena en América Latina: Resistencia y proyecto alternativo. Volumen II*, Ciudad de México, Casa Juan Pablos, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos, Gobierno del Distrito Federal, Universidad Autónoma Metropolitana, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, DIAKONIA, Centro de Investigación en Desarrollo, Universidad de San Andrés, Universidad Pública de El Alto, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006., p. 197.

de plurinacionalidad ni pluriculturalidad de los pueblos indígenas”. Al respecto Alicia Ibarra Indica que a este período correspondió

(...) la formación de sindicatos campesinos localizados tanto en la costa como en la sierra, (básicamente años 1920-30-35 hasta 45) la emergencia del incipiente movimiento obrero (1922) y el auge de la lucha popular (1930). Por otro lado, a nivel del campesinado indígena, este período se caracterizó por la lucha por litigios comunales y laborales y por la reforma agraria (1945-1964). La que tuvo una respuesta tanto en la violenta represión contra las movilizaciones indígenas (que estuvo a cargo de la acción terrateniente), como en la acción estatal, institucionalizándose el control y subordinación legal de las movilizaciones indígenas.¹⁰⁶

Para Luis Macas, sólo después de los años noventa y del período constituyente, la CONAIE adquiere un lugar en la vida política institucional, estrategia para demandar el reconocimiento cultural de las nacionalidades indígenas del Ecuador, así como la resolución de sus problemas de desarrollo económico.¹⁰⁷ Para Miguel Guatemal, el desarrollo de la CONAIE proviene de la experiencia de formación política a partir de los sindicatos campesinos donde se ubicaban también las naciones indígenas.

Un segundo momento para Luis Macas es la de formación de Sindicatos, donde se integraban comunidades indígenas con apoyo de comunistas y de sectores progresistas de la iglesia y campesinos, la cual corresponde a la visión sobre la primera etapa de Guatemal, de 1920 a 1960. Para Guatemal

se da alrededor de los años setenta, con la creación de Ecuarunari y la influencia de la líder cayambe (nuestra compañera Dolores Cacuango, también socialista), cuando se estableció un mayor número de federaciones y se empezó a fortalecer la articulación regional (tanto en la sierra como en la amazonía), con la Confeniae. La crisis del sistema de haciendas, la influencia de la corriente progresista de la Iglesia católica con monseñor Proaño y la maduración de una generación de líderes permitió en 1986 la creación de la Conaie.¹⁰⁸

Estos hechos a su vez, para Luis Macas están ubicados entre los años 70 y 80, período de proletarización donde se relaciona entre los cuadros marxistas a comunidades indígenas. El tercer momento es de formación de organizaciones propiamente indígenas que va de 1960 a 1986. Con excepción de las ideas de Pío Jaramillo en defensa de los pueblos originarios desde 1920, el período es concomitante con la producción histórica y social, donde las ideas

¹⁰⁶Ibarra, Alicia, *Los indígenas y el Estado*, op. cit., p.86.

¹⁰⁷ El Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP) fue fundado en noviembre de 1995.

¹⁰⁸ Guatemal, Miguel, *La situación del movimiento indígena en el Ecuador*, op. cit., p.198.

de culturas diversas ocultas en la categoría indígena cobraban relevancia. En el Atlas etnográfico del Ecuador en un pasaje de la parte introductoria se lee: “En la década de los setenta, antropólogos y lingüistas, a través de su producción bibliográfica, empezaron a revelar el carácter plurilingüe y pluricultural de la sociedad ecuatoriana”.¹⁰⁹ Es también concomitante con la politización de los sectores indígenas, el reconocimiento intelectual de su diversidad histórica, donde tanto grupos comunistas, como cuadros progresistas de la Iglesia apoyaban las luchas jurídicas y económicas y a través de trabajos de concientización de los sectores de los pueblos originarios.¹¹⁰

Para Luis Macas el último momento que integra la actualidad es el de la formación de la CONAIE, en 1986. Por su parte, este acontecimiento corresponde un tercer momento desde la visión de Miguel Guatemal.

En la década de los ochenta entramos en un tercer momento, que va a cambiar la historia del movimiento indígena y del país: se forma la Coordinadora de Nacionalidades Indígenas del Ecuador y se realiza el congreso de creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador en 1986. (...) Proyecto nacional no sólo de corte indígena. El apareamiento en 1990 de la CONAIE, plantea un posicionamiento frente a la neoliberalización del Ecuador”.¹¹¹

Este desajuste de la visión histórica evidencia la relación entre las ideologías internas de la ideología de la CONAIE. Para defender la visión cultural se sintetiza histórica y

¹⁰⁹ Ethnos, Atlas Etnográfico del Ecuador, Quito, ALBA MOYA, proyecto de educación bilingüe intercultural, 1997., p.14.

¹¹⁰ Por ejemplo, en junio de 1972 se formó el Movimiento de Campesinos del Ecuador ECUARUNARI, para Alicia Ibarra, apoyado por la Iglesia progresista, pero desligado en 1975. Al respecto la página del movimiento indica: “El congreso fundacional del Ecuarrunari tuvo lugar en la comuna Tepeyac, provincia de Chimborazo y contó con la asistencia de más de 200 representantes de organizaciones indígenas y campesinas venidos de las provincias de Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Bolívar, Chimborazo y Cañar. En este evento se pusieron de manifiesto dos tendencias contrapuestas respecto a cuál debía ser la base social del Ecuarrunari: una que se proponía organizar conjuntamente sectores campesinos indios o no indios; y otra que planteaba que Ecuarrunari fuera una organización conformada únicamente por indios, opción esta última que salió triunfadora. Por ello, el Ecuarrunari se planteó en su congreso fundacional como una organización indígena. La Iglesia Católica tuvo una influencia relevante en la fundación del Ecuarrunari, debido al impulso de las ideas de la Teología de la Liberación y las tendencias al compromiso con los más pobres surgidas del Concilio Vaticano II y de la Conferencia Episcopal de Medellín”.

<http://www.llacta.org/organiz/ecuarunari/>, revisado el 23 de julio de 2016, a las 13:36 horas, en Quito.

¹¹¹ La investigación de Alicia Ibarra señala que la Formación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), se deriva del Primer Congreso de Nacionalidades Indígenas del Ecuador organizado por la CONACNIE, en Noviembre de 1986: En la zona de la sierra se encuentra la nacionalidad Kichwa, de tierras altas Ecuador Runakunapak Rikcharimui (Ecuarrunari); en la Amazonía la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confenaie) que representa nueve nacionalidades de tierras bajas, y Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (Conaice).

regionalmente la identidad del movimiento como heredero de las luchas de los pueblos originarios del Ecuador frente al Estado, así como de la relación histórica con otros países que comprenden la historia de los pueblos originarios en el sector del sur de América: Perú, Bolivia, Brasil, Venezuela y Colombia. En junio de 1990 al ser tomada la iglesia de Santo Domingo, la CONAIE denunciaba simbólicamente la respuesta a 500 años de Explotación indígena.

Por otra parte, la imagen clasista del movimiento requiere expresar la relación de la lucha de clases, para ello el proceso de la CONAIE va relacionado con los sectores obreros y campesinos en el Ecuador contra el Estado y el capitalismo, aunque subsumiendo la identidad cultural a la categoría de clase, globalizando el alcance de la propuesta, aunque invisibilizando lo particular.

Para Miguel Guatemal el proceso responde a contradicciones políticas que van reformando las demandas, perspectivas y momentos decisivos de la CONAIE. La presencia en la vida política institucional del Ecuador en la CONAIE constituye otro momento separado al de su formación; el de los logros políticos, donde se puede ubicar un cuarto momento que “ha sido la institucionalización de la Conaie”, logrando instituciones como:

Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (Dineib), el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (Codenpe), la Dirección Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas (DNSPI), el Fondo de Inversión de los Pueblos Indígenas (Fodepi) y la Defensoría de las Nacionalidades y Pueblos (Dinapin), con el propósito de implementar políticas nacionales en diferentes campos de acción.¹¹²

Otro cambio de rumbo de la CONAIE según Carlos Guatemal, está marcado por debilitamiento de la organización en su esfera ideológico-cultural, al quedar subsumidas las demandas de los indígenas en la dinámica interna de la política de Estado. La incursión política de la CONAIE como partido “Pachakutik”, o su lugar en las instituciones de Estado, para muchos no es sino la forma en que la política de Estado logró minimizar las demandas de las naciones indígenas, asimiladas a los calendarios y modos de la política.

En un conversatorio de Antonio Negri, Michel Hardt y Sandro Mezzadra con Luis Macas y Humberto Cholango, los representantes de la CONAIE afirman que un momento de crisis de la CONAIE se da entre la formación de su partido Pachakutik, en alianza con Nuevo

¹¹² Guatemal, Miguel, *La situación del movimiento indígena en el Ecuador*, op. cit., pp.199-200.

País, donde un conflicto con Lucio Gutiérrez en 2003 provoca la división, aunque después de estos años se da un proceso que se concreta con el período de la Constitución ecuatoriana de 2008, donde el gobierno de Rafael Correa enfrenta a los sectores indígenas, y donde se disputa la contradicción de dos proyectos que retoman como bandera ideológica la concepción del *Sumak Kawsay*:

Momento de gran agitación, productor de una Constitución formal e innovadora que incluye, entre otras cosas, la propuesta del “buen vivir”: en oposición al concepto colonial de desarrollo. Se indica una transición hacia una economía social, popular y solidaria junto con un sistema social basado en la soberanía alimentaria, la defensa de los derechos de la naturaleza y el Estado plurinacional.¹¹³

Miguel Guatemal, reconociendo este problema afirma en 2006: “Ahora estamos en un quinto momento, en el que fortalecemos nuestras organizaciones en los diferentes niveles y retomamos la lucha efectiva por el proyecto político de un Estado democrático y plurinacional para todos los ecuatorianos”.¹¹⁴

Tanto el proceso constituyente del Ecuador como su aprobación constituyen los dos últimos momentos del proceso de la CONAIE y la historia reciente del Ecuador. Como problemas de estos dos últimos momentos, se podría ubicar la contradicción entre la visión cultural de las nacionalidades indígenas con las políticas modernas, tanto de Rafael Correa como de la CONAIE constituida como partido político, donde la visión del *Sumak Kawsay*, permite contrastar ambas visiones, tanto en su jurisdicción como en su concreción real, donde el modelo neoliberal extractivo es paradójicamente impulsado como una respuesta al “buen vivir”.

Salvador Schavelzon afirma que

Frente a una importante marcha en 2012, el Gobierno de Correa organizaría una contra-marcha y un discurso minimizador de la movilización indígena, defendiendo la importancia de proyectos mineros (con “control ambiental”) y manifestando que era posible “buena agua y buena minería”.¹¹⁵ Comparando el desarrollo del Ecuador y Bolivia en sus periodos post-constituyentes, sus proyectos de desarrollo frente a las visiones de los pueblos originarios, continúa diciendo que “Los conflictos del TIPNIS en Bolivia, y del Yasuní en Ecuador, son emblemáticos para entender el

¹¹³ *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales, op. cit.*, 110.

¹¹⁴ Guatemal Miguel, *La situación del movimiento indígena en el Ecuador, op. cit.*

¹¹⁵ Schavelzon, Salvador, *Plurinacionalidad y vivir Bien/Buen vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*, Quito, Abya-Yala, Clacso, 2015., p.47.

cuadro político que se establece una vez afianzados los gobiernos progresistas de Correa y Morales.¹¹⁶

Sintetizando estos momentos, la propuesta de los cambios o momentos identitarios de la CONAIE podría responder a la siguiente propuesta: **1.** Como alusión histórico-ideológica, la relación entre los indígenas y su proceso de explotación en la Conquista, Colonia hasta la formación de la República del Ecuador. **2.** En principios del siglo XX, en la participación de los sectores indígenas integrados a Sindicatos obreros, apoyados por posturas comunistas y en relación con iglesias militantes, como la salesiana y la teología de la liberación. **3.** Formación de frentes y coaliciones propiamente indígenas, locales, regionales y nacionales, que ascienden hasta la formación de la CONAIE en 1986. **4.** La formación de la CONAIE como parte de la institución política de Estado, donde se dan logros en su participación en Institutos, así como su ruptura con Lucio Gutiérrez. **5** el período de la Constituyente en la integración del Buen Vivir, y el conflicto con el gobierno de Rafael Correa, en la utilización de esta cosmovisión, anclada en la estructuración de una economía basada en el extractivismo petrolero y minero principalmente. **6.** Actualidad, como balance entre la concepción de las nacionalidades indígenas del Ecuador, la CONAIE, y el desarrollo extractivista del Estado a través de las versiones de cada uno del concepto *sumak kawsay*.

De acuerdo con esta propuesta, el capítulo se desarrolla entre los horizontes ideológico-estético, ético-político, cultural y económico del desarrollo de la CONAIE. Ubica como guía los momentos históricos donde la identidad de este movimiento toma rumbos distintos, contradictorios o de cambio entre las nacionalidades indígenas, el Estado y el desarrollo neoliberal. Como parte de estos procesos, se problematiza con los elementos centrales que constituyen los acápites del capítulo:

El problema ideológico, político y cultural o de la relación entre la construcción de la organización de las naciones indígenas, y su cambio de rumbo o de identidad en la formación política del partido Pachakutik. Después, como problema económico-político, la concepción cultural del Sumak Kawsay y su tensión con el modelo desarrollista del modelo de Ecuador impulsado por los gobiernos, concretado por el gobierno de Correa, plasmado en la constituyente del 2008. Finalmente, como problema ético político la posibilidad o

¹¹⁶ *Ibid*, p.68.

imposibilidad de un Estado pluriétnico, pluricultural e intercultural, a la luz de las circunstancias de la relación entre el Estado ecuatoriano y las nacionalidades indígenas.

2.4 Corrientes políticas e ideológicas de la CONAIE

a) El conflicto entre la unidad y la diversidad

Y el inca, el encomendero, el fraile y el republicano han conspirado contra la independencia del indio con el título de ¡amparador! (Pío Jaramillo Alvarado, El indio ecuatoriano, 1922)

Es cada vez más evidente señalar el absurdo de una imagen de la modernidad como un proceso civilizatorio homogéneo. Este equívoco aborda sólo la dimensión global del proyecto moderno sin contemplar su concreción en las circunstancias particulares de una región, Estado-nacional o cultura. Frente a esta visión que contempla sólo la parte universal, en la teoría social se han producido posiciones maniqueas que tildan de los males contemporáneos a lo Occidental, denunciado en la filosofía política del siglo XX.¹¹⁷

Frente a la idea dominante de la modernidad capitalista occidental, se ha constituido su contraparte, lo Latinoamericano, así como binomios que se presentan como el enfrentamiento de lo opresor a lo liberador, constructos que sin contenido histórico o un análisis concreto pueden tornarse acrílicos, donde la abstracción de lo latinoamericano oculta los procesos históricos de la realidad de los Estados Nacionales, eludiendo la crítica hacia los males de su historia en lo Occidental. Un análisis de la historia latinoamericana evidencia también, que, dentro de la idea de lo latinoamericano se debe articular la crítica de los sectores excluidos de su proyecto, mostrando que la modernidad en América no sólo constituye su parte liberadora, sino también un proceso paternalista y excluyente. En esta idea concuerdan los estudios de Sergio Moreno Yáñez y José Figueroa donde señalan:

No es otra la ideología integracionista de casi todas las repúblicas latinoamericanas, incluyendo el Ecuador, según la cual el sistema colonial degradó y segregó al indígena al mantener dos pueblos diferentes en el mismo territorio, con discriminaciones de casta. Esta corriente demuestra un claro influjo de Francisco Pimentel y particularmente de José Vasconcelos, autores mexicanos, que

¹¹⁷La teoría crítica denunció la modernidad como un proceso ininterrumpido y constante, dominado por la razón instrumental y el afán de conquista, separado de su parte humanista que por su paso no deja más que la barbarie orientado por la acumulación de capital.

transformaron al mestizo en una figura luminosa, en la “raza cósmica”, en el portador de la cultura verdaderamente universal.¹¹⁸

La idea kantiana de la “mayoría de edad”, que para teóricos como Horkheimer y Adorno permite comprender el proyecto ilustrado, en el contexto de las modernidades en la historia de América Latina y el Caribe contrasta a la luz con los sectores indios y afrodescendientes, excluidos, asimilados o exterminados.¹¹⁹

Para los pueblos originarios el Estado ecuatoriano corresponde a una forma contradictoria, que contiene fundamentos modernos y circunstancias que impiden su concreción, donde la emancipación del ser humano al derribar el tutelaje de la religión, así como implementar una economía capitalista desarrollada resulta una ilusión. Frente a la imposibilidad de una política liberal y de un desarrollo efectivo del modelo capitalista, el tutelaje impuesto de la iglesia a los pueblos originarios reproduce la realidad de un Estado nacional excluyente y un capitalismo dependiente. Al instituirse la República del Estado ecuatoriano, el poder de las órdenes eclesiásticas impone también relaciones de explotación, aculturación y concertaje a los pueblos originarios, obreros, campesinos y afrodescendientes.

El problema de la filosofía clásica de la relación dialéctica entre la unidad y la diversidad, lo uno y lo múltiple, secularizado y adaptado a la modernidad, permea los horizontes de la cultura, la política y la historia. Los procesos históricos del Ecuador permiten una interpretación desde ese horizonte, que va de la Conquista, primero incaica y después española; la Colonia; la República y el tránsito de éste al Estado plurinacional. La historia política del Ecuador y su relación con los pueblos originarios expresa la imposición de una unidad homogénea, ejercido por los gobiernos e instituciones del Estado; así como la expresión de la diversidad donde se expresa la rebeldía de los pueblos originarios que optan por la constitución de un Estado plurinacional.

Como estrategia religiosa y política, la iglesia y sus diversas compañías han tenido presencia entre el Estado del Ecuador y los pueblos originarios. Al igual que en el Estado moderno desde 1830, la Colonización se impuso sobre la diversidad de culturas del sur de

¹¹⁸Moreno, Yáñez Segundo, José Figueroa, *El levantamiento indígena del inti Raymi de 1990*, Quito, FESO, Ediciones ABYA-YALA, 1992., p.49.

¹¹⁹ Cfr., Horkheimer, Max, y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, introducción y traducción de Juan José Sánchez, Madrid, Editorial Trotta, Colección Estructuras y Procesos, serie Filosofía, novena edición, 2009.

América desde la Conquista. La versión de un Dios único correspondió analógicamente con la de un dominio en lo económico, político y cultural expresado en la idea de unidad. Como lo indica Randi Kaarhus:

(...) La idea de que todos los fenómenos podían remitirse a “los conceptos universales”, en la medida en que estos existían universalmente, también puede haber sido una de las razones de tal empeño. “Dios debía también existir en el mundo andino; a Viracocha se le asignó el papel de la versión monoteísta del dios cristiano y, aun en nuestros días en las obras sobre los Incas, se le presenta como el dios incaico más importante”.¹²⁰

La imposición de un dominio, bajo la figura de la unidad homogénea e indiferenciada, atravesaría una *larga data*, que para investigadores como Holger Díaz, se extiende hasta el levantamiento indígena de 1990.¹²¹ Contradictorio con el sistema de organización existente entre las comunidades pre-incaicas e incaicas, en la Conquista se impone una política vertical y homogénea sobre el *ayllu*, sistema comunitario de carácter dual y mutualista, que aun se conserva en el imaginario social¹²²: “Después de la conquista española este sistema de dos curacas en cada grupo local fue desapareciendo, y se lo reemplazó con un sistema de un jefe, de acuerdo al modelo español”.¹²³

Por otra parte, se hallan posturas como la de Bartolomé de las Casas en defensa de la humanidad de los pueblos originarios, o bien las ideas de Fray Domingo de Santo Tomás en su gramática quichua, rescatadas por las investigaciones de Arturo Andrés Roig. Estos

¹²⁰ Kaarhus, Randi, *Historias en el tiempo, historias en el espacio, Dualismo en la cultura y lengua quechua/Quichua*, Quito, ediciones Tinkui/ Abya- Yala, Colección 500 años de resistencia india 1, 1989., p.58.

¹²¹ Cfr., Díaz, Salazar Holger, *El movimiento indígena como actor social a partir del levantamiento de 1990 en el Ecuador: Emergencia de una nueva institucionalidad entre los indígenas y el Estado entre 1990-1998*, Tesis de Maestría en Relaciones Internacionales, Área de Estudios Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, Tutor César Montufar, Quito, 2001, p.40: “En el contexto y enfoque de una única nación no era posible la existencia de diversidades sociales y culturales, ya que todos pertenecen a un único Estado soberano, el mestizo. Toda forma de género humano ecuatoriano debía entrar en ese proceso de asimilación e integración al Estado criollo y por supuesto de blanqueamiento. Esta es la posición que el Estado siempre mantuvo hasta la llegada del levantamiento indígena de 1990”.

¹²² Cfr., *Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: Contribuciones al debate*, Ernesto Albán Gómez, Alberto Andrago, Teodoro Bustamante, Blanca Chancoso, Ana Karina López, Luis Macas, Alejandro Moreano, Santiago Nieto, Simón Pachano, “prólogo” de Diego Cornejo Menacho, Quito, Ediciones ABYA-YALA, 1993., p.89. En entrevistas realizadas a dirigentes de la CONAIE se puede leer: “El imperio incaico, por ejemplo, si bien tenía una estructura política unificadora, poseía una dinámica que no negaba la diversidad, sino que desarrollaba una compleja relación de asimilación y mantenimiento de la diversidad. Las diferencias eran incluso manipuladas a través de instituciones como la mita. A nivel cultural, la diversidad también estaba presente, las naciones indias mantenían divinidades propias, sus lenguajes y variadas tradiciones a nivel de familia, derecho y similares”.

¹²³ Cfr., Kaarhus, Randi, *op. cit.*, p.83.

religiosos e intelectuales muestran una interpretación del indio, que no obstante de procurar una evangelización humanista, la circunstancia de un poder de Conquista se impone como modelo de la aculturación de los pueblos originarios bajo un esquema paternalista. En la reconstrucción de este imaginario Andrés Roig comenta con ironía: “Lógicamente estas nuevas criaturas debían ser evangelizadas y las relaciones entre quienes portaban las verdades desconocidas del Evangelio y los neófitos, se dieron bajo la figura “padre-hijo” con la que se pretendió desplazar la vigencia de otra, la generalizada e imperante, la de “amo-esclavo”.¹²⁴

Una forma de modernidad hispánica, en competencia con el desarrollo de una modernidad capitalista en desarrollo expresa cómo la imposición del sistema de encomienda fue desplazando la posición humanista, donde la figura de amo-esclavo se impuso sobre la realidad de los pueblos originarios del Ecuador, subsumiendo la evangelización ante la posibilidad del enriquecimiento a costa del dominio bajo el sistema de encomienda:

las mismas órdenes religiosas fueron cambiando de actitud en la medida que se beneficiaron del sistema encomendero y que fueron convirtiéndose, más tarde, al entrar en decadencia este sistema, en latifundistas y hacendarias, entrando a formar parte y la más importante, de la clase terrateniente. A lo dicho se debe agregar la puja, muchas veces violenta, entre las mismas órdenes, por la supremacía en el poder económico y político en una sociedad en que los valores religiosos constituían una eficazísima herramienta de poder social.¹²⁵

Frente a un dominio homogéneo y excluyente, se da también la historia de las resistencias y rebeliones de los pueblos originarios, algunas violentas, otras clandestinas, de pueblos que, desplazados en su territorio -formas políticas y economía- desarrollaron en la memoria de la lengua y en sus costumbres la sobrevivencia de su cultura. Luis Alberto Tuaza considera que:

El establecimiento del régimen de hacienda con la colonia y la explotación de los terratenientes, los blancos y cholos a través del cobro de impuestos, la imposición de trabajos pesados no remunerados, la discriminación suscitó en varias partes de América Latina el rechazo general de las poblaciones indígenas a través de levantamientos. En el Perú, Tupak Amaru, se reveló contra la corona española, lo mismo que Tupak Katari en Bolivia. En Columbe, los indígenas del anejo Pulucate protagonizaron el levantamiento que posteriormente influyó en la protesta sangrienta de los pueblos de Guamate, Punín y Licto, tal como presenta Segundo

¹²⁴ Roig, Andrés Arturo, *Humanismo en la segunda mitad del siglo XVII*, en capítulo II “Los tres humanismos”, Quito, Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional, 1984., p.29.

¹²⁵ *Ibid.*, p.30.

Moreno, en su obra “Sublevaciones Indígenas desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la colonia”.¹²⁶

Otro elemento de resistencia cultural de *larga duración* que atravesaría hasta la actualidad a través de la lengua es el *Runa Shimi*, “idioma de los hombres” o Kichwa, que mantuvo en el imaginario la unidad de los pueblos originarios y propició rebeliones y resistencias. No obstante, la defensa de lo común a través de la lengua fue también instrumento de dominio. En 1552 los padres cristianos aprendieron quichua con el fin de una evangelización más efectiva, problema relacionado con la crisis expresada en el Concilio de Trento, el padre Acosta normalizó un solo tipo de quichua como lengua oficial. Los jesuitas realizaron este trabajo mientras los franciscanos se oponían a esta estrategia:

A fines del siglo XVIII, la recién organizada organización española, con los Borbones en el trono, apoya con renovadas fuerzas la “exterminación de la lengua índica” y resuelve que la asistencia a la escuela, donde las clases se impartían en español, debía ser obligatoria. Sin embargo, esta medida se oponía a los intereses de la élite colonial “blanca”, que se empeñaba en mantener una jerarquía social basada en diferencias étnicas.¹²⁷

Asimismo, entre los siglos XIX y XX la relación entre Estado y religión sobre los pueblos originarios continuó siendo el modelo hegemónico de dominio. Como lo indica la investigación de Silvia Chiriboga, Francisca Luengo y Jimena Leiva, en la Amazonía de 1894 a 1960 hay migraciones a la parte baja de la Amazonía, buscando explotar oro, cascarilla y caucho, zonas donde los salesianos fundaron 13 centros misionales.¹²⁸ Asimismo: “García Moreno en su mandato confía las misiones a los jesuitas concretada hasta 1886. Los conflictos entre caucheros y jesuitas, se agudizó con las rebeliones indígenas”.¹²⁹

En sus investigaciones sobre las versiones del liberalismo en Ecuador, Horacio Cerutti en *Pensamiento Idealista Ecuatoriano* y Andrés Roig en *Apuntes para una historia de las Ideas en el Ecuador*, permiten conocer la asociación entre ideas modernas y su asimilación de los diversos sectores de la realidad ecuatoriana, adoptadas también por los sectores

¹²⁶ Tuaza, Castro Luis Alberto, *Runakunaka ashka shaikushka shinami rikurinkuna, ña mana tandanakunata munankunachu: Reflexiones sobre la crisis del Movimiento Indígena Ecuatoriano desde las bases comunitarias*, Tesis de doctorado en Estudios Políticos, FLACSO sede Ecuador, Tutora Carmen Martínez Novo, Quito, 2011, p.40.

¹²⁷ Kaarhus, Randi, *op. cit.*, p.96.

¹²⁸ Cfr., Silvia Chiriboga, *op. cit.*, p.45.

¹²⁹ *Idem.*

eclesiásticos. Mientras se enunciaban el proyecto del desarrollo liberal del Ecuador en los siglos XIX y XX, esas mismas ideas ocultaban la realidad del indio ecuatoriano. Ejemplo de ello son las ideas de Guillermo Bustamante, quien respecto al problema agrario en la mitad del siglo XX defendía el desarrollo del capitalismo agrario a través de las formas hacendarias. En estas ideas el territorio del que los pueblos originarios fueron despojados, no es más que una extensión baldía donde es posible la realización del desarrollo agrario del Ecuador:

Muchos colonos fueron tomando grandes extensiones de tierras baldías para convertirlas, mediante su iniciativa y su dirección, en haciendas bien organizadas y productivas. Estas propiedades, con el transcurso del tiempo, han ido pasando de padres a hijos y se han dividido y subdividido, las más de las veces, dentro de una misma familia.¹³⁰

Estas mismas ideas se encuentran en los finales del siglo XX y principios del XXI, donde la desterritorialización, la violencia y despojo a los indígenas se sustenta en ideas similares.¹³¹ Desde 1920 en la realidad política incursionó el pensamiento socialista y comunista, en este contexto pensadores como Pío Jaramillo optaron por las reivindicaciones indígenas. En sus ideas sobre el *Indio Ecuatoriano* Jaramillo denunció el desarrollo de la historia del Ecuador como la imposición de un proyecto homogéneo que pasa por encima de los pueblos originarios, adjetivada como una historia de Conquista de los imperios frente a la diversidad de culturas indígenas, donde se incluye la conquista Inca.

El retorno del gobierno Inca, de las formas comunitarias del *ayllu* serían expresadas en los mitos redencionistas y tomadas por todos los sectores sociales hasta la actualidad. Ese mito de liberación fue actualizado desde la Conquista por clases criollas, mestizas y españolas, fomentadas por órdenes eclesiásticas o para rebeldías indias. Al respecto afirma Rhandi Kaarhus: “Tanto en el Taqui Onqoy como en movimientos mesiánicos posteriores

¹³⁰ Bustamante, Guillermo, “El hombre y la agricultura” (1950), en *Pensamiento Idealista Ecuatoriano*, Gonzalo Zaldumbide, Nicolás Jiménez, Roque Bustillos, José Rafael Bustamante, Fernando Chávez, Aurelio García, Víctor Gabriel Garcés, Guillermo Bustamante, estudio introductorio y selección de Horacio Cerutti Guldberg, Quito, Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional, 1981., p.432.

¹³¹ Rescatando los pronunciamientos de las asociaciones hacendarias ante la disputa por el reparto de la tierra y la toma de haciendas por los pueblos originarios y la CONAIE, Holger Díaz señala: “El manifiesto de los ganaderos refleja fidedignamente su posición ideológica alineada con el Estado o su fe nata en la única nacionalidad ecuatoriana, cuando dice: la Federación declara su fe en la única nacionalidad ecuatoriana, parte constitutiva de la República del Ecuador, la cual ha sido nacida del grandioso crisol del mestizaje hispanoamericano, razón por la que todo ecuatoriano debe estar orgulloso; aglutinando así la diversidad en la unidad”. Díaz, Holger, *op. cit.*, p. 44.

aparecen tres temas: el regreso del Inca (Incarry), el restablecimiento del imperio Inca y el cese del poder blanco”.¹³² Estas ideas serían asumidas también por la CONAIE: “Somos naciones milenarias desde 1492, no han logrado aniquilar nuestra Identidad Cultural, nuestra raíz histórica es innegable, y la interculturalidad es una realidad y una necesidad de construir; el pasado, el presente y futuro”.¹³³ En esta línea, Ileana Almeida cercana al movimiento de la CONAIE rescata para la defensa del proyecto cultural y político de la CONAIE las concepciones del Taqui Onqoy, Tupamarismo:

Se denominó *Taki Onkoy*, término quechua de difícil traducción, que se explica como un fervor místico, desencadenado por una fuerza sobrenatural proveniente de las antiguas divinidades, que se apoderaba de hombres y mujeres para rechazar al dios cristiano y para expulsar a los españoles. Se creía que los dioses ancestrales – wakas- vencerían al dios extranjero y restaurarían el orden anterior. (...)

Se tenía la esperanza que el régimen incaico volviera a reinar con la restauración del Tawantin Suyu, el estado inca.¹³⁴

Aunque el desarrollo de las ideas liberales y positivistas en los siglos XIX y XX hablaban de un fundamento científico y el desarrollo de una economía capitalista, el poder de las órdenes dominicales fue perpetuado por el Estado moderno para la aculturación, asimilación y explotación de las sociedades originarias. Tanto en nombre del espíritu liberal y positivo, como de la salvación del espíritu, la explotación minera, el concertaje y las formas huasipungueras, así como el despojo de tierras indígenas han sido la constatación de Marx de que “la historia ha avanzado por su lado malo” y de Walter Benjamín en la Tesis IX sobre la Historia considera que “todo documento de cultura es a la vez documento de barbarie”.

Ante la promesa de la modernidad, la nación ecuatoriana produjo la negación de sí en su parte originaria, los indígenas. Irónicamente los territorios de los sectores indios constituyen la condición de posibilidad del desarrollo capitalista del Estado: hacendario, huasipunguero, bananero, cauchero, minero y petrolero.

Hasta mediados del siglo XX la realidad de las comunidades originarias es la historia del tutelaje y la aculturación para la penetración del desarrollo del capital. Como lo indica

¹³² Kaarhus, Randi, *op. cit.*, p.90.

¹³³ CONAIE, proyecto político 2012, *op. cit.*, p.48.

¹³⁴ La línea de Fuego, pensamiento crítico, en Almeida, Ileana, *Estado Plurinacional y el Sumak Kawsay*, artículo revisado el 20-09-2016 a las 15:35 en: <https://lalineadefuego.info/2012/03/09/estado-plurinacional-y-el-sumak-kausay-por-ileana-almeida/>.

Silvia Chiriboga y Francisca Luengo en la invasión de la Amazonía en 1947 por el Instituto Lingüístico de Verano:

A manera de “coincidencia”, en los años 40, la petrolera Shell desarrolló un proceso de colonización espontánea. Estos fueron los inicios de un proceso híbrido de intereses religiosos mezclados con ambiciones petroleras, que aseguraron, como lo menciona Ortiz, un efectivo vasallaje cultural y religioso para dominar a las nacionalidades indígenas, utilizar su fuerza de trabajo y explorar la riqueza de sus territorios.¹³⁵

Asimismo, en la Sierra la realidad de los pueblos originarios se da en una relación de poder entre religión, Estado y capitalismo. Hasta mediados del siglo XX el sistema de hacienda y huasipungo seguían establecidos. Sobre la realidad de los pueblos originarios de Columbe Luis Alberto Tuaza indica:

Todas estas prácticas de dominación se fundamentaban aún en consideraciones teológicas, donde el hacendado aparecía como el representante de Dios en la tierra: “taita, amito”. Con estos atributos, los hacendados, creían ser padres de los indios, dueños de sus vidas, los *apunchik* y el “niño, patrón”. El título de “niño”, “niña” eran aplicados a los hacendados sin importar que tenga 60 o 80 años.¹³⁶

Por su parte, en esta misma época Alicia Ibarra Señala respecto a la circunstancia de la Costa Ecuatoriana:

En igual forma que los del oriente, los de la costa (Chachis, Tsháchilas Awa-Coayquer) fueron seriamente afectados por la expansión capitalista y por la aplicación de las políticas de colonización o ampliación de la frontera agrícola desarrollada por los gobiernos en los últimos años.

La penetración de las empresas nacionales y multinacionales, la explotación de recursos naturales (madera) y plantaciones agroindustriales (palma africana, abacá, etc.) ha significado la incorporación a la explotación capitalista de la mano de obra indígena, así como de los territorios ocupados tradicionalmente por los nativos, quienes fueron desplazados de sus tierras, que el Estado considera “baldías”.¹³⁷

La idea del indio en Ecuador ha recorrido tanto visiones paternalistas, culturalistas y clasistas. Para las órdenes eclesiásticas, es el indio un ser humano que requiere ser tutelado; para el Estado debe ser asimilado; es decir, se busca forzar la unidad de la nación en la diversidad de identidades.

¹³⁵ Chiriboga, Silvia, *op. cit.*, p 48.

¹³⁶ Tuaza, Luis Alberto, *op. cit.*, p.47.

¹³⁷ Ibarra, Alicia, *Los indígenas y el Estado en Ecuador*, 2da ed., *op. cit.*, p.157.

En los años setenta y ochenta surgen ideas teológicas de la liberación y organizaciones de sindicatos obrero-campesinos. El tutelaje de los pueblos originarios es disputado por la izquierda teológica y obrera. Son para estas posturas los pueblos originarios sectores subalternos, para los otros una amenaza de la extensión del comunismo, lo que exige una recomposición ideológico-política de la iglesia, una “opción por los pobres”, una iglesia de izquierda:

En caso de Columbe y Chimborazo, las orientaciones conciliares y de las tres conferencias del episcopado latinoamericano influyeron en el compromiso pastoral de Mons. Leónidas Proaño, Obispo de Riobamba, quien en un principio buscó frenar el avance de las propuestas de la izquierda en el medio indígena, pero que en contacto con la realidad de injusticia y de miseria en que vivían los indígenas de la provincia optó por trabajar en pos de la liberación.¹³⁸

Aunque para la izquierda, son los pueblos originarios un sector atrasado en el modelo de las relaciones modernas capitalistas, que debe encaminarse a su proletarización y formar parte de la masa en la lucha de clases, las bases socialistas y comunistas influyen en la politización, concientización y lucha de los indígenas por su territorio: En su tesis Luis Alberto Tuaza considera que:

Los socialistas y los comunistas orientaron sus acciones hacia la constitución de los sindicatos campesinos, el acompañamiento a las huelgas y movilizaciones, permitieron el conocimiento y la profundización de las leyes laborales, crearon los medios escritos como “La Tierra y el *Ñucanchik Allpa* para difundir noticias relacionados con los indígenas, el agro, los conflictos de la tierra, las expropiaciones de las haciendas, los atropellos cometidos por los hacendados, la presentación del Código de Trabajo de 1938.¹³⁹

2.5 Proyectos de Estado e ideas de nación y nacionalidades

En sus bases materiales el proyecto nacional del Estado ecuatoriano y la CONAIE es contradictorio respecto a dos ideas de nación, por una parte, la visión moderna del desarrollo capitalista, por otro la defensa de las economías mutualistas. La nacionalidad ecuatoriana y el desarrollo del capital de mediados del siglo XX y hasta la actualidad encuentra en el petróleo la promesa de la abundancia. Por otra parte, las nacionalidades indígenas afincan en la tierra en común; de la Sierra, la Amazonía y la Costa la base de su proyecto civilizatorio.

¹³⁸ Tuaza, Luis Alberto, *op. cit.*, p. 95.

¹³⁹ *Ibid.*, pp.110-111.

Tierra o petróleo, nación o naciones, formas contradictorias de la sociedad ecuatoriana representan la historia de finales del siglo XX y la actualidad.

Frente a la explotación de los recursos naturales y la propiedad privada, las mingas y las tierras comunes, un proyecto liberal de nación homogénea; el otro de diversidad y mutualismo, la civilización moderna del Ecuador procura la resolución de conflictos culturales y materiales que impiden la concreción total de la cultura globalizada y el capitalismo. Abandonar la promesa de la independencia material y subordinar al *ethos* colectivo del *sumak kawsay*, o bien subordinar la diversidad a la nacionalidad moderna, son los cruces resolutivos de una historia de paternalismo y resistencias, de asimilaciones y liberaciones.

Las comunidades indígenas por su parte, sufrieron la presión de las industrias extractivas (petróleo, minería, hidroeléctricas, madereras, etc.), productivistas (monocultivos, agroindustria, etc.) y de la posible privatización fluvial como los ejes de integración comercial sustentados en transportes multinacionales y que forman parte del eje Manta-Manaos; todas esas acciones buscan la privatización de los territorios ancestrales y su mercantilización, con la anuencia y complicidad del Estado liberal, que ha buscado acotar los derechos colectivos a través de leyes secundarias que favorecen a los intereses empresariales. Pero no sólo el Estado ha tratado de desconocer los derechos colectivos de las nacionalidades y pueblos, sino que ha perseguido y reprimido las movilizaciones indígenas en defensa de sus propios derechos colectivos.¹⁴⁰

Al respecto sobre derechos colectivos en el Ecuador, Rodolfo Stavenhagen en representación de la UNESCO realizó un informe en 2006 articulado por un escrito de la CONAIE. Aun año de este informe la Flacso Ecuador elaboró también sus comentarios.¹⁴¹ Señala la Flacso Ecuador la necesidad de una teoría social en el marco de los derechos humanos colectivos que permita comprender la lucha de los pueblos indígenas del Ecuador, así como su proyecto por un Estado Plurinacional que permita un desarrollo para la política:¹⁴² “El discurso liberal tiene que dar una salida entre el universalismo abstracto del

¹⁴⁰ Grupo de trabajo sobre derechos humanos y derechos colectivos (CONAIE- Fundación Tukui Shimi), *Derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades, Evaluación de una década 1998-2008*, Quito, Nuestra Amazonía Ecuador, 2009., p.49.

¹⁴¹/bid.

¹⁴² Cfr., *Ibid.*, p.19: “Al año siguiente de publicado el informe de derechos humanos de la CONAIE, la FLACSO- Ecuador, presentó en el año 2007 su “Informe alternativo sobre el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT”. Este informe alternativo se lo hace en el contexto del Sistema de Monitoreo del convenio 169 de la OIT conformado por 25 instituciones académicas, ONG’s y organizaciones indígenas”.

individuo y el particularismo concreto de las comunidades indígenas al interior de la lógica del Derecho y el Estado de derecho. La salida del liberalismo para armonizar el universalismo abstracto con el particularismo concreto, son los derechos colectivos”.¹⁴³

Al respecto de este reto, la Flacso menciona estudios relacionados como posibilidad de acercamiento a la realidad de los pueblos originarios, aunque este informe se centra en el análisis de los derechos individuales o de primera generación, y los colectivos o de tercera generación en una relación contradictoria:

La existencia de dos tipos de derechos que corresponden a dos formas de ciudadanía, vale decir, la ciudadanía de la ciudadanía individual y la ciudadanía colectiva de los pueblos y nacionalidades, al interior de una sola forma de Estado, ha dado lugar a una serie de debates sobre el contenido que debe de asumir ese Estado (por ejemplo): Álvaro García Linera, Boaventura de Souza Santos, Miguel Caminal, entre otros).¹⁴⁴

Asimismo, Antonio Negri, Michel Hardt y Sandro Mezzadra tuvieron un diálogo en 2013 con autoridades de la CONAIE, evento también conducido por la Flacso-Ecuador donde se rescata la visión política de dirigentes de la CONAIE en una autocrítica de su trayectoria.¹⁴⁵ Aunque ajeno al contexto de la realidad ecuatoriana, la filosofía política de Luis Villoro resulta relevante para analizar las propuestas políticas y culturales del proyecto de un Estado Plurinacional, Intercultural y Anticolonial de la CONAIE, fundamentalmente en tres conceptos: El Estado-nación moderno, la nacionalidad, y la propuesta alternativa, la del Estado plurinacional, cercana a la noción de Villoro de Estado plural.

Desde 1997 en *El poder y el valor*, como en 1998 *Estado plural, pluralidad de culturas*, y en 2007 Luis Villoro desarrolló ideas en torno a la relación entre El Estado y las luchas de los pueblos originarios.

En una evaluación sobre el siglo XX en América Latina, Luis Villoro denuncia las vías de movimientos políticos guerrilleros que contienen relación con los pueblos originarios, como el caso de Colombia, y “Sendero Luminoso” en Perú, asimismo, veía otro tipo de reivindicaciones indígenas frente al Estado, que entrañan el interés de su filosofía política: “(...) frente a esas corrientes revolucionarias, contrarias a la democracia, hay otras con rasgos

¹⁴³ *Ibid.*, p.47.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 46-47.

¹⁴⁵ *Cfr.*, Negri, Antoni, Michel Hardt y Sandro Mezzadra, en “Diálogos con representantes de la CONAIE”, *op. cit.*

que difieren radicalmente de las viejas posturas guerrilleras. Es el caso de los movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia, y, en México, del movimiento neozapatista”.¹⁴⁶

Relacionado con los movimientos indígenas en México, específicamente reconocido como “filósofo y zapatista”, las reflexiones de Luis Villoro en *Estado Plural* contienen elementos que pueden proponer ideas para la realidad ecuatoriana. Para Villoro el *Estado Plural* es pensado para una sociedad por venir, y aunque su análisis jurídico y político no alcanza a conocer las Constituciones Bolivia y Ecuador, aquellas naciones por venir, junto con la realidad mexicana, son cercanas a los planteamientos de Villoro.

El reto de las sociedades diversas dice Villoro es de una transformación del *Estado homogéneo* hacia la constitución del *Estado Plural*. Así, la recuperación de las formas de politicidad de los pueblos originarios permiten articular a la época contemporánea la idea del poder comunitario.

La comunidad es, por lo tanto, el horizonte de toda asociación cuyos miembros son capaces de negarse a sí mismos, en lo que tienen de individualidades excluyentes de los otros, e identificarse con una realidad que los abarca; admite pues grados, es más o menos acabada según la medida en que los integrantes realizan su propio bien en el bien de la comunidad y viceversa. Es también más o menos amplia, según se identifiquen con ella una parte o todos los miembros que la componen.¹⁴⁷

Asimismo, para la CONAIE la vida comunitaria andina a través del *Ayllu* corresponde a una forma sociopolítica de los pueblos originarios en su desarrollo histórico y que les permite en su identidad cultural y política ser un sujeto autónomo en el Ecuador contemporáneo:

El comunitarismo es un modo de vida de las civilizaciones del Abya Yala, donde se practica y aun pervive este sistema y concepción de vida. (...)

El comunitarismo tiene que ver con lo territorial, con lo político y en lo cultural, es un modelo económico y sistema de vida distinto, es el principio de vida de todas la Naciones y Pueblos Originarios, basados en la reciprocidad, solidaridad, complementariedad, proporcionalidad, relacionalidad, integralidad, equidad y autogestión.¹⁴⁸

No obstante, concepciones como las de nacionalidad y nacionalidades, *Sumak Kawsay*, así como las de *Estado plurinacional*, entre otras, no provienen sólo de los pueblos

¹⁴⁶ Villoro, Luis, *el poder y el Valor*, op. cit.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.360.

¹⁴⁸ CONAIE, *Proyecto Político para la Construcción del Estado Plurinacional e Intercultural, propuesta desde la visión de la CONAIE*, op. cit., p.28.

originarios ni son exclusivos de la CONAIE, sino que son reactualizados en el desarrollo tanto de la historia andina como de los movimientos políticos de izquierda.¹⁴⁹ Al respecto, investigaciones como las de Marc Becker y Philipp Altmann permiten evidenciar el recorrido histórico de estas ideas en relación con los movimientos indígenas y la izquierda en el Ecuador.

Al adoptar el discurso de las nacionalidades como una herramienta de organización, ya sea conscientemente o no, la CONAIE lo había construido sobre una larga y rica tradición, que se remonta a las propuestas de la Comintern en la década de los veinte, que contribuyó a la formación de un fuerte movimiento indígena en el Ecuador.¹⁵⁰

Luis Villoro es concomitante con esta postura. Existen comunidades indígenas actualmente que, aunque sus identidades culturales y sus organizaciones políticas no corresponden sólo a una ideología indígena, ajena a la modernidad o a la influencia occidental, sino producto de la relación de los pueblos originarios y su adaptación con ideas modernas occidentales, en el caso de Ecuador de los movimientos de izquierda como el Partido Socialista y Comunista, así como otros de teólogos de la liberación, y redentoristas entre otros:

En muchos casos, Asia, África y América Latina, los Estados Nacionales conservan en su seno estructuras locales donde aun rige la comunidad. Esto es patente en la América india. En toda América los pueblos indígenas han mantenido, pese a los cambios que introdujo la colonia, el sentido tradicional de la comunidad, en coexistencia con las asociaciones políticas derivadas del pensamiento occidental.¹⁵¹

Villoro señala que en una comunidad la democracia directa permite garantizar la legitimidad de la sociedad que decide de manera conjunta y donde las voces individuales son escuchadas, de modo que en este modelo la legitimidad se encuentra mejor garantizada que en un sistema representativo. Por otra parte, una democracia representativa permite tanto la disputa política de un movimiento social instituido como partido político, y representar a una

¹⁴⁹ Aceptando esta afirmación, Ileana Almeida, filóloga cercana a la CONAIE afirma: "La adopción del concepto no es una trasposición mecánica de nociones foráneas sino una adaptación consciente a realidades concretas y específicas, que sirve para revelar el carácter de las reivindicaciones indígenas. No se trata de un concepto europeo trasladado miméticamente, puesto que en el curso de las luchas indígenas se ha transformado y dinamizado, adquiriendo significados que la realidad ha justificado". *Cfr.* Almeida, Ileana, *Estado Plurinacional y el Sumak Kawsay*, *op. cit.*

¹⁵⁰ Becker, Marc, "Indígenas en el pensamiento marxista ecuatoriano", *op. cit.*, p.37.

¹⁵¹ Villoro, Luis, *El poder y el Valor*, *op. cit.*, p.367.

sociedad más grande y de diversos intereses. La política comunitaria para Luis Villoro es factible en comunidades pequeñas, y aunque el modelo de democracia representativa procura abarcar sociedades más grandes, la legitimidad puede perderse al tener que abstraer en una misma figura intereses personales, sociales, de Estado y otros partidos políticos que constituyen la diversidad. Por esta razón, la filosofía política de Villoro apuesta por la recuperación crítica de las formas comunitarias, así como por la transformación del Estado moderno en el seno de las ideas modernas. Es decir,

(...) la posibilidad de una alternativa a la democracia liberal moderna mediante la superación y conservación en ella del ideal de una “democracia comunitaria”. Ese proyecto daría lugar a una versión nueva del republicanismo. En ella tratarían de unirse los valores de las democracias comunitarias tradicionales con las de la república moderna. Esta nueva versión correspondería a una versión histórica igualmente novedosa.¹⁵²

En el caso de la CONAIE, la concepción cercana a la del *Estado homogéneo* de Villoro es llamada *Estado Unitario* o *Hegemónico*. Este modelo de Estado es propio del liberalismo ecuatoriano desde 1830, donde el poder está centralizado por una sola nación: la mestiza, y el resto de los pueblos, etnias o “nacionalidades” según la CONAIE son excluidos del poder y la toma de decisiones. El Estado unitario hegemónico es un constructo mestizo que ha mantenido en una relación de explotación, exclusión y tutelaje a los pueblos originarios y afrodescendientes.¹⁵³

Para la CONAIE y para Luis Villoro, el proyecto de liberación de los pueblos originarios no estaría dado sólo por una organización comunitaria. Para el filósofo la democracia comunitaria de los pueblos originarios constituye un elemento en la toma de decisiones directo y legítimo, no obstante, este modelo tiene una limitación con relación a sociedades modernas grandes, donde este modelo no podría cumplir con una organización efectiva de la vida política. De modo tal, la propuesta de Villoro es retomar democracias comunitarias (como las zapatistas), y articularlas con la democracia republicana de corte Plural, es decir, un *Estado Plural* que articula una democracia representativa y comunitaria.

¹⁵² Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir*, op. cit., p.126.

¹⁵³ Cfr., CONAIE, op. cit., pp.118-119: “Estado Unitario-. Es el Estado de naturaleza excluyente y represiva creado por los sectores dominantes que controlan el poder económico, político y militar, y que por medio de sus gobiernos de turno se han encargado de marginar e impedir la participación de los pueblos y naciones originarias en la vida política nacional e internacional”.

Para Luis Villoro una asociación política auténtica no puede pertenecer a una forma de identidad cultural o política impuesta al individuo o a la sociedad; para Ileana Almeida el concepto de nacionalidad indígena debe entenderse a través de dos elementos: la identidad y la autonomía.

El concepto de nación fue interpretado desde la concepción de un Estado moderno homogéneo, que procuró dominar los intereses de la sociedad dominante respecto de las demás. Por lo anterior, las diferentes expresiones culturales de los pueblos originarios comenzaron por denominarse nacionalidades al disputar y ampliar el sentido del Estado respecto de los factores que conlleva hablar de nacionalidad: nacimiento, identidad, territorio, autonomía y autogobierno. Derivados como equilibrio al poder, donde un estado plurinacional permita una relación más justa. La identidad desde este sentido: “Ha resaltado sus elementos objetivos de nacionalidad: marcos ecológicos y geográficos, (tierra y territorios) lenguas y culturas, tradiciones históricas y actividades económicas y sociales propias; también ha permitido expresar aspectos subjetivos como la profundización de la conciencia de los miembros de la comunidad y de sus aspiraciones”.¹⁵⁴

Por otra parte, la autonomía es la realización política de la identidad cultural, expresada en las formas propias de organización política en relación con un Estado, a través de elementos organizativos de los pueblos originarios como el comunitarismo, la tierra comunal y la lengua, entre otros. De modo tal, que la recuperación del comunitarismo permite oponer el poder de una sola nacionalidad sobre las demás naciones y etnias. Por ello Luis Villoro afirma.

La comunidad es, por lo tanto, el horizonte de toda asociación cuyos miembros son capaces de negarse a sí mismos, en lo que tienen de individualidades excluyentes de los otros, e identificarse con una realidad que los abarca; admite pues grados, es más o menos acabada según la medida en que los integrantes realizan su propio bien en el bien de la comunidad y viceversa. Es también más o menos amplia, según se identifiquen con ella una parte o todos los miembros que la componen.¹⁵⁵

Para la CONAIE, el modelo de Estado plurinacional sería la posibilidad de articular la organización comunitaria de los pueblos originarios, así como la relación democrática y plural con los sectores sociales del Ecuador. *El Estado plurinacional* entonces no representa

¹⁵⁴ Almeida, Ileana, *Estado Plurinacional*, op. cit.

¹⁵⁵ Villoro, *El poder y el valor*, op. cit., p.360.

la articulación de muchos Estados dentro del Estado ecuatoriano, como se le criticó desde el levantamiento en 1990, si no la autonomía y autogestión otorgada a las naciones y pueblos originarios del Ecuador, donde el Estado sería

(...) la organización jurídica y política de los pueblos y Naciones Originarias y de la sociedad del país. El Estado Plurinacional surge cuando varios pueblos y nacionalidades originarias y la sociedad en general se unen bajo un mismo gobierno y Constitución. El Estado Plurinacional es distinto al Estado Uninacional que es la expresión y representación de los sistemas dominantes.¹⁵⁶

Para Villoro la nación es un concepto que en la modernidad cobra relevancia, se establece sobre el Estado moderno, donde una nación hegemónica domina a las demás: “para toda nación un Estado, y para todo Estado una nación”. Tanto la concepción de nación como de Estado-homogéneo refieren a los Estados modernos, fundados en un ejercicio de poder impositivo y hegemónico de una sola nación sobre el resto de las sociedades:

El Estado-nación moderno impone un orden sobre la compleja diversidad de sociedades que la componen. En la heterogeneidad de la sociedad debe establecerse la uniformidad de una legislación general, de una administración central, de una cultura nacional válida para todos y de un poder único. De ahí que el Estado debe borrar la multiplicidad de las sociedades sobre las que se impone y establecer sobre ellas un solo orden. La ideología del Estado-nación moderno es el nacionalismo el cual se puede caracterizar por dos ideas centrales:

1. A todo Estado debe corresponder una nación, a toda nación debe corresponder un Estado; por lo tanto, su fin es lograr una unidad nacional en un territorio determinado, donde domina un poder estatal
2. El Estado nacional no obedece a ningún otro poder por encima de él; es absolutamente soberano.

Los dos rasgos del nacionalismo son: unidad, uniformidad, homogeneidad en lo interior y exclusión en lo externo.¹⁵⁷

Para la CONAIE la nación es la relación de territorio, historia, lengua política y asociación en común, aunque la Nación mestiza se ha adjudicado estas características para ella. Frente a este problema la CONAIE reivindicó el concepto de nación, extendiéndolo a todas las comunidades de pueblos originarios del Ecuador, quienes también cumplen con los elementos para considerarse naciones, de modo tal el Estado Ecuatoriano, más que otorgar deberá reconocer el contenido de su realidad social, la plurinacional. Asimismo, apunta Luis

¹⁵⁶ CONAIE, *Estado Plurinacional e Intercultural*, op. cit., p. 118.

¹⁵⁷ Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir*, op. cit., p.173.

Villoro: “La constitución del Estado no puede, por consiguiente, otorgar el derecho de constitución a los pueblos que lo forman, sino reconocer ese derecho como fuente de su legitimidad”.¹⁵⁸

Después del período Constituyente del 2008, la relación política entre la CONAIE y el gobierno de Estado, marcaría dos rumbos contradictorios, tanto en el del gobierno actual de Rafael Correa, como en la posibilidad de un Estado Plurinacional de la CONAIE, no manifiesta en su posición formal, como se mostró en el análisis de su proyecto, sino en la estrategia política y material, que asume en la idea de *Estado plurinacional* y *Sumak kawsay*, la versión indígena y la versión mestiza de estos conceptos.

2.6 Contradicciones: el tránsito del Estado plurinacional

A partir de 1996 la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador da un cambio de estrategia de interpelación con el Estado, con ello se expresa un problema ideológico, político y cultural, marcado por el cambio de una identidad insurgente a una identidad política que busca la transformación del Estado homogéneo y el desarrollo capitalista desde dentro, es decir, desde un lugar en el gobierno e instituciones a través del partido *Pachakutik*.¹⁵⁹

Para muchos teóricos este período de la CONAIE contiene dos momentos de crisis, los cuales están relacionados con su participación política en el gobierno del Estado de Ecuador, el primero marcado por su alianza con el gobierno de Lucio Gutiérrez, quien una vez en la presidencia desconoce la relación con los pueblos originarios que le ayudan a llegar al poder.¹⁶⁰ Otro momento de conflicto se halla en lo que va de la primera campaña

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.166.

¹⁵⁹ *Cfr.*, Martínez, Abarca Juan Mateo, op. cit., p.53: ““Van Cott” Además considera que en la década de los 90 los movimientos indígenas cambiaron de estrategia política, para pasar de la movilización social a una estrategia dual que combinaba la movilización con la participación institucionalizada en la política. De hecho, las organizaciones más consolidadas crearon “propios vehículos electorales y consiguieron obtener una cuota de representación autónoma por primera vez”, como es el caso de del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País en el Ecuador”.

¹⁶⁰ Esta alianza de ocho meses, donde miembros de la CONAIE asumen cargos políticos, y renuncian al hallar conflicto con el gobierno de Lucio Gutiérrez. Como señala Mateo Ramírez Abarca: “Ramírez además sostiene que las ambigüedades constitutivas de Pachakutik incidieron en el fracaso de la experiencia gubernamental. La abrupta ruptura de la alianza siete meses después, profundizó las diferencias y fracturas internas que a la postre condujeron a un “repliegue étnico” dentro del movimiento. El repliegue, sumado a la nula participación de los indígenas durante las movilizaciones que desembocaron en la caída de Gutiérrez, serían

presidencial de Rafael Correa a la asamblea constituyente de Montecristi, en la cual la salida de Alberto Acosta como figura intermediaria en la asamblea constituyente será el inicio del conflicto entre el proyecto político de Alianza País representado por Rafael Correa, y el de los pueblos originarios asumido por la CONAIE. Salvador Schavelzon considera que

Había una clara oposición entre Correa (que ofrecía políticas como créditos bancarios, medidas contra la corrupción, bonos sociales, políticas económicas y de exportación con Venezuela) y las posiciones defendidas por los indígenas del Ecuador, menos cercanas a la bancada de constituyentes oficialistas y excluidas de la participación después de la renuncia de Acosta.¹⁶¹

El cambio de medios de lucha política de la CONAIE para las bases que se identificaban con ésta como una organización ajena a la lógica de Estado, causará pérdida de legitimidad de la CONAIE frente a la sociedad civil y algunos miembros de las bases de los pueblos originarios que apoyan su dirigencia. Otras posturas sobre este periodo sostienen que el cambio identidad política permitió ampliar las demandas de clase y culturales indígenas, para representar también los intereses de los demás sectores de la sociedad civil.¹⁶²

La diferencia de posturas de la CONIAE entre una identidad de movimiento político a otra como partido que opera dentro del Estado, podría ubicarse entre la Constitución de 1998 y la del 2008, donde la primera implica luchas sociales por fuera del Estado, con logros jurídicos producto de marchas, protestas y tomas de carreteras, expresan mayor legitimidad de la identidad indígena que, según posiciones como la expresada en el informe de Flacso-Ecuador, no ocurre con la participación de la CONAIE desde un partido político en la Constitución de 2008:

El proceso de cooptación a la Asamblea Constituyente de 2008 y al proceso de “revolución ciudadana”, se efectúa gracias a los derechos colectivos. Mientras que en el proceso de 1998 los derechos colectivos representan una fuerza del movimiento indígena y una capacidad de interpelación al sistema político. En la coyuntura de 2008 los derechos colectivos son la forma de disciplinar y encausar al movimiento indígena en los rieles del derecho liberal y el Estado moderno. Los derechos colectivos aparecen como una concesión de estas clases medias

indicios del fin de un ciclo político de alta intensidad de las movilizaciones indígenas en el Ecuador con la consecuente pérdida de protagonismo e influencia política del movimiento indígena”, p.60.

¹⁶¹ Schavelzon, Salvador, *op. cit.*, p. 40.

¹⁶² *Cfr.*, Flacso informe, *op. cit.*, p. 58: “Los levantamientos de 1999 otorgaron una legitimidad y credibilidad social a la Conaie, por cuanto situaba el terreno de la confrontación entre la sociedad y el Estado. La Conaie se había constituido en el referente de la sociedad para negociar directamente con el Estado. Su propuesta reivindicativa no era solamente indígena, iba más allá y abarcaba los intereses de casi toda la población. En esa coyuntura la CONAIE pudo pensarse a sí misma como la representación formal de la soberanía popular”.

radicalizadas y en proceso de refundación del sistema político. Este proceso de cooptación y disciplinamiento al movimiento indígena se completa cuando estos sectores medios acogen una buena parte de las demandas del movimiento indígena no como posibilidades reales de cambio del Estado y la sociedad, sino como una retórica legítimamente de su “revolución ciudadana”.¹⁶³

a) Valores

La defensa por valores culturales como el reconocimiento de los derechos colectivos y reformas económicas pueden disputarse por medios legales y legítimos; o en su defecto, responder a expresiones ilegales e ilegítimas. Frente a este panorama las luchas sociales son acciones que atraviesan tanto al ámbito de la ética como de la política, donde los proyectos políticos se expresan en las prácticas que concretan estas ideas. Igual que la ética opera en el análisis de una acción moral, así las acciones políticas pueden comprenderse como un acto constituido de tres momentos: principios, medios y fines.

Al ser el sujeto social una unidad colectiva, y desarrollar su acción entre los ámbitos ético y político, las estrategias de dichas acciones pueden tomar diferentes alternativas: como movimiento social, como partido político, como expresión espontánea, o bien como una fuerza disruptiva opuesta al Estado. Principios, medios y fines atraviesan relaciones de poder, que al ser reconocidos por los diversos sectores de la sociedad civil y el gobierno se ubican entre la legitimidad y la legalidad.

Los principios de la CONAIE se expresan en sus proyectos, así como en la relación entre la posición cultural y clasista que ha permeado los momentos de su desarrollo y que implica los conflictos internos de su identidad. La opción por la formación del partido político Pachakutik evidencia que la identidad culturalista asume la posición del movimiento, el cual, como se mencionó anteriormente, ve en la relación con el gobierno y el Estado la posibilidad de una transformación social. Por otra parte, este cambio de un movimiento político al de un partido que asume injerencia, tanto en las instituciones como en el Estado, fue un factor que evidenció la crisis de la legitimidad de sus demandas.

Los principios de la ideología formativa respondían como la representación de los sectores indígenas de la sociedad civil que disputan la esfera de los medios y los fines, entre propuestas culturales o económico-políticas por fuera de las instituciones de Estado. No

¹⁶³ *Ibid.*, p.43.

obstante, el cambio de estrategia política implicó un conflicto de legitimidad de un movimiento que pasó a operar por dentro del gobierno.¹⁶⁴

El desarrollo capitalista en Ecuador se ejecuta de manera diferenciada en sus modos de explotación, lo que diversificó la circunstancia de los tres sectores indígenas existentes: la Sierra, la Costa y la Amazonía, y representó la circunstancia en la que unos u otros sectores de los pueblos originarios se identificaron más con la posición cultural o de clase.

Las posiciones de la CONAIE ascienden como la historia la lucha interna o en colaboración con ambas posturas asumidas por las nacionalidades indígenas, algunas marcadas por problemas de clase como la desposesión, desplazamiento y desterritorialización, donde las poblaciones hallan en la transformación del Estado desde fuera, la posibilidad de una real distribución de la economía y la posibilidad de la plurinacionalidad. Por otra parte, en la Amazonía y la Costa los pueblos y nacionalidades indígenas ven frente a sus formas de organización, un vínculo material y simbólico en la defensa del territorio en común, así como la defensa por la identidad cultural, aunque para dichos sectores, el Estado es un espacio en disputa que puede ser modificado desde dentro, o negociado, y no un proyecto burgués y capitalista.

Una propuesta de clase unida contra el desarrollo capitalista, aunque a costa de la asimilación del campesino y el obrero como clase, desprovisto de especificidad, o bien la diversidad cultural, la defensa de la identidad propia subsumido en una estrategia reformista.

Al cambiar la CONAIE los medios para lograr una transformación del Estado, cambia también las características del espacio en disputa, pues un partido político se integra a la lógica del Estado en su gobernabilidad. Dicha transformación conlleva posibilidades o retrocesos según se evalúe.

Desde la interpretación positiva, la formación del *Pachakutik* permitió lograr un lugar en el Estado-nacional y su estructura jurídico-política, influir en las decisiones de sus órganos

¹⁶⁴ Cfr. Ramírez Abarca, op. cit., p.60: "Ramírez además sostiene que las ambigüedades constitutivas de Pachakutik incidieron en el fracaso de la experiencia gubernamental. La abrupta ruptura de la alianza siete meses después, profundizó las diferencias y fracturas internas que a la postre condujeron a un "repliegue étnico" dentro del movimiento. El repliegue, sumado a la nula participación de los indígenas durante las movilizaciones que desembocaron en la caída de Gutiérrez, serían indicios del fin de un ciclo político de alta intensidad de las movilizaciones indígenas en el Ecuador con la consecuente pérdida de protagonismo e influencia política del movimiento indígena".

institucionales y legalizar los intereses representados por la vía institucional de los pueblos indígenas. No obstante, el paso de un movimiento social a su institucionalización corre también riesgos. Los intereses sociales dentro de un partido pueden perder legitimidad; congruencia respecto a las demandas directas del sector social que representa al ser mediatizada. Asimismo, la cooptación de los sujetos que representan los partidos políticos se mezcla con los intereses del Estado, de modo que la legitimidad se debilita, y los intereses sociales pierden representación.

Un último problema, la mezcla de intereses de unos partidos en relación con otros. Al establecer alianzas es posible ganar fuerza en una democracia representativa, aunque tanto el triunfo como el fracaso de los partidos políticos en asociación distribuye el poder, los logros e intereses son un proyecto quimérico entre principios, medios y fines, que produce la institucionalización y el adelgazamiento de las demandas centrales e históricas de los pueblos originarios:

Este cambio se produce en la coyuntura de 2007-2009 y expresa el momento de mayor debilidad y fragilidad política del movimiento indígena. En esta coyuntura, el movimiento indígena considera prioritaria la lucha y la defensa de sus derechos y se involucra en las disputas liberales de los contenidos de los derechos, de las leyes secundarias, y de las instituciones del Estado. El momento en que el movimiento indígena cede la atención a la democracia liberal entra en una fase crítica. La lucha por los derechos colectivos, sin la lucha política en contra del Estado liberal y el modelo económico de acumulación del capital, debilitan al movimiento indígena y reducen incluso el ámbito de sus propios derechos.¹⁶⁵

Como una ganancia de la estrategia partidista, en el inicio del gobierno de Lucio Gutiérrez la CONAIE se encargó de manejar algunas instituciones que influyeron en la concreción sus demandas sociales y su plataforma política. Por otra parte, para la Asamblea Constituyente de Montecristi, fue posible participar en la elaboración de la Constitución de 2008, que incluyó valores de los pueblos originarios, reconocimiento jurídico, así como la garantía de intereses culturales, económicos y colectivos para la sociedad y la naturaleza.

No obstante, la misma combinación de intereses entre el Estado, la CONAIE y otros partidos políticos produjo la construcción de una Constitución mezclada con intereses de diferentes sectores, por lo que se vuelve contradictoria la posibilidad de concretar derechos

¹⁶⁵Grupo de trabajo sobre derechos humanos y derechos colectivos (CONAIE- Fundación Tukui Shimi), *op. cit.*, p.41.

colectivos donde se sustenta la plurinacionalidad, la autonomía y el autogobierno. La CONAIE, desde la plataforma de un partido político termina colaborando con la lógica del Estado Uninacional que critica. Aun cuando se reconoció formalmente la plurinacionalidad y la diversidad cultural, el modelo de Estado no fue transformado, ni en su modelo económico ni en la concreción de las leyes constitucionales:

La literatura reciente muestra que existen diversas interpretaciones que podrían proveer datos sobre esta crisis, que vale la pena enumerar. Algunas sostienen que la participación político institucional alentó los canales de dependencia con un Estado que era justamente objeto de su acción y crítica. La búsqueda de transformaciones estructurales “desde adentro” quedó relegada, resultando más bien “transformados” los indígenas al actuar en un terreno lejano al campo de la movilización popular que supuestamente les es propio.¹⁶⁶

Desde una mirada externa a la CONAIE, los pueblos originarios pasan de ser sectores desintegrados de los procesos políticos del Estado, es decir, de una visión indigenista, a ser sectores que, desde la institucionalización del partido Pachakutik como opción de transformación desde dentro del Estado, conducen a la pérdida de legitimidad de una organización con perfil de movimiento político. En este sentido, los cargos obtenidos por dirigentes indígenas durante el gobierno de Lucio Gutiérrez y la pérdida de estos espacios en el actual gobierno no dejan de ser señalados como desleales al representar colaboración con el modelo de Estado existente, aun cuando, como señala Luis Alberto Tuaza:

Luego del rompimiento de la alianza, el movimiento indígena se enfrentó a un conjunto de “acciones de intimidación selectiva y de resquebrajamiento” (Barrera 2004), por parte del gobierno de Gutiérrez, los mismos que confluyeron en los ataques físicos a los dirigentes y sus familiares, el fraccionamiento de las organizaciones indígenas, por cuanto que algunos dirigentes opuestos a las decisiones de la CONAIE y el Pachakutik fueron designados ministros de Estado o con cargos importantes en el gobierno. Este fue el caso de Antonio Vargas, ex presidente de la CONAIE, quien asumió el cargo de Ministro de Bienestar Social.¹⁶⁷

Del proyecto formal de plurinacionalidad, la CONAIE sacrifica la posibilidad de una transformación del proyecto económico y del modelo de Estado por el reconocimiento parcial de derechos colectivos. La CONAIE tiene dos problemas a partir del período post-constituyente: la legitimidad interna entre sus niveles de organización, generado por el desequilibrio de las posturas culturales y de clase; así como los conflictos de articulación y

¹⁶⁶ Martínez, Abarca Juan Mateo, *op. cit.*, p.56.

¹⁶⁷ Tuaza, Castro Luis Alberto, *op. cit.* p.149.

representación, derivados de la transformación de un movimiento social que se asumía hasta 1996 como interlocutor por fuera del Estado, al de una identidad cooptada y conflictuada por las negociaciones que la CONAIE tiene que establecer con los intereses de los sectores sociales y partidos políticos que integran la lógica del gobierno.

Otra visión sobre este fenómeno adjudica la imposibilidad de una realización efectiva del Estado plurinacional a los factores externos a la CONAIE. Un ejemplo de esto es el desconocimiento de los derechos indígenas contenidos en la Constitución del 2008 por parte del gobierno, donde la relación del gobierno con los movimientos sociales se torna intolerante, y el papel de los pueblos originarios es uno de los conflictos más relevantes. Aun ganando espacio en las demandas que permiten colocar las ideas indígenas en la Constitución, la interpretación de éstas entre el gobierno y los indígenas implica la contradicción de la política contemporánea en el Ecuador.

b) Logros

Aunque algunas posturas de la teoría social sobre Ecuador relacionan el logro del reconocimiento de la plurinacionalidad en Ecuador al gobierno de Rafael Correa como un fenómeno contemporáneo, desde la Constitución de 1998 este problema estaba en debate. Durante el gobierno interino de Fabián Alarcón se otorgó el carácter de plurinacional al Ecuador, producto de las demandas y movilizaciones indígenas.¹⁶⁸ Tanto el proyecto de una “nueva constituyente”, como el reconocimiento de derechos indígenas y la concepción del *sumak kawsay* son demandas que provienen tanto de las organizaciones de izquierda en Ecuador como de los movimientos indígenas en relación con éstos, fueron asumidos por la CONAIE y se hallan desde los levantamientos de 1990. En este sentido apunta Holger Díaz:

(...) cabe realizar una interpretación ideológica propia, el movimiento indígena gestiona un proyecto nacional anticapitalista, anti-imperialista y anticolonial, el cual incorpora el reconocimiento del Estado ecuatoriano como pluricultural, multiétnico y plurinacional inherente al Estado contemporáneo, no paralelo como lo interpretaron los representantes del poder dominante del país.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Díaz, Salazar Holger, *op. cit.*, p. 59.

La temporal alianza entre el partido de Correa, las bases indígenas del *Pachakutik* y otros sectores de izquierda, permitieron democratizar los procesos políticos del Ecuador, contexto donde se impulsa la carrera política de Correa, quien en la segunda vuelta de las elecciones utiliza el proyecto de la asamblea Constituyente, así como el concepto de Buen Vivir como propios, teniendo entre otros resultados la presidencia del Ecuador.

Otro de los elementos por los que la opinión reivindica el gobierno de Correa se hallan en el rechazo a los tratados de libre comercio con Estados Unidos y la negativa al pago de parte de la deuda externa. Una vez más, estas medidas se deben a la protesta y presión social, impulsadas en gran medida por las movilizaciones indígenas en donde se encuentra la CONAIE. Los acuerdos de libre comercio serán frenados con Estados Unidos, aunque reasumidos por otra vía. Una evidencia es la instauración de acuerdos bilaterales neoliberales con la Unión Europea y China, así como el desconocimiento de acuerdos previos en la Amazonía por la explotación de los recursos petroleros. Así lo señalan estudios como los de Juan Mateo Martínez Abarca:

En los primeros meses del 2006 y mientras los indígenas preparaban un levantamiento, la estrategia de PAIS fue promover a Correa a través de la denuncia de la firma del TLC y la exigencia de la terminación del contrato con la Oxy, dos de los elementos centrales dentro de la plataforma de lucha de las organizaciones indígenas. Durante las movilizaciones de marzo y abril del mismo año, PAIS hizo una lectura correcta de la situación política y social que venía gestándose inclusive desde antes de la caída de Lucio Gutiérrez, aprovechó la coyuntura y apoyó las protestas.¹⁷⁰

Durante este período, tanto las políticas del gobierno a través del partido Alianza País, como las de la CONAIE a través del Pachakutik permitirán en Ecuador un cambio de rumbo al gobierno del Estado. Sin embargo, después del período de la Constituyente del 2008, el gobierno de Correa, al igual que la dirigencia de la CONAIE tomarán rumbos distintos, que interpretarán las demandas de una Constituyente, la plurinacionalidad y el Buen Vivir desde visiones distintas:

Esta transición dura dos años (2005-2006), hasta el triunfo electoral de Rafael Correa, y de Alianza País. Durante el periodo de transición continuaron los procesos

¹⁷⁰ Ramírez, Abarca Juan Mateo, *op. cit.*, p.76. Asimismo, señala más adelante: Es necesario recordar que la idea de una Asamblea Constituyente proviene fundamentalmente de varios movimientos sociales (con el movimiento indígena a la cabeza) que observaban a la Asamblea Constitucional de 1998 como un proceso truncado e inconcluso, en el que, si bien se alcanzaron conquistas importantes, no se habían logrado modificaciones profundas en el ordenamiento político ni en la orientación del modelo económico.

económicos que caracterizaron al neoliberalismo y el movimiento indígena alcanzó uno de sus momentos más importantes de su trayectoria política cuando a través de una movilización nacional que duró dos semanas, logró suspender de manera definitiva la suscripción de un Tratado de Libre Comercio entre Ecuador y EEUU.¹⁷¹

Por otra parte, es necesario también señalar la relación entre el gobierno de Rafael Correa en su trayectoria, marcada como una alternativa de la izquierda ecuatoriana, a la de un gobierno que para algunos autores comenzó a pasar hacia una dinámica populista y asistencialista, la cual generó conflictos y su separación abierta con la CONAIE. Esta postura se halla en interlocutores como Alberto Acosta, quien representó durante la primera campaña de Correa, así como de los primeros procesos de la constituyente la posibilidad de alianza entre el proyecto de Correa y la CONAIE.

La salida de Alberto Acosta de la Constituyente marca también la oposición de Correa con respecto a las demandas de los pueblos originarios que impulsan la concreción de la plurinacionalidad, entre las que se encuentra la negativa a reconocer lenguas originarias como el Kichwa como oficiales del Ecuador, el desconocimiento posterior del extractivismo en los territorios de la Amazonía, donde una vez más, el gobierno adjudica a los pueblos originarios la imposibilidad del desarrollo del Ecuador, de comunidades ajenas a la posibilidad de una modernización del Estado Ecuatoriano, así como un lastre para su desarrollo económico.

Las políticas del gobierno contra la CONAIE se dan por el retroceso en los niveles de participación en el gobierno, al ser desconocidos los lugares donde los indígenas influían sobre sus niveles de educación, organización autónoma, así como de los proyectos económicos. La oposición a estas medidas ha estado marcada tanto por ideologías excluyentes y racistas, así como de la persecución y violentación de pueblos originarios que se posicionan sobre las decisiones de gobierno. Como lo indica Salvador Schavelzon:

El Gobierno del Ecuador llegaría a iniciar encarcelamientos y persecuciones judiciales a indígenas, acusados de terrorismo y sabotaje luego de protestas vinculadas a la defensa de territorio contra explotación de megaminería a cielo abierto. En una nueva movilización de septiembre de 2009, la CONAIE, sumaba al descontento por el extractivismo el disgusto por la exclusión de indígenas de entidades públicas anteriormente administradas por ellos como el Consejo Nacional

¹⁷¹ Grupo de trabajo sobre derechos humanos y derechos colectivos (CONAIE- Fundación Tukui Shimi), *op. cit.*, p.63.

de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), Secretaría Nacional de Salud de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador y el Fondo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (FODEPI).¹⁷²

Entre el período post-constituyente a la actualidad, la realidad del Estado en el Ecuador está marcada por dos contradicciones, el del paso de la CONAIE de movimiento político como interlocutor fuera de la organización de Estado, a una estrategia combinada de ésta con niveles de representación política por dentro del Estado. La otra se halla como el paso de un gobierno de izquierda que permite niveles de distribución política y económica, que para muchos caracterizó una vía hacia el socialismo del Siglo XXI, a políticas populistas discriminatorias y asistencialistas hacia los pueblos originarios, los cuales evidencian el distanciamiento entre el gobierno de Correa y la CONAIE como lo señala Salvador Schavelzon:

El inicio del Gobierno de Correa en Ecuador también fue con medidas populares que lo acercaban a Bolivia y Venezuela, rechazando la firma del TLC con EUA y expulsando en 2009 la base militar estadounidense de Manta. Correa también tomó medidas económicas contrarias a las empresas petroleras privadas extranjeras, así como medidas a favor de los más pobres. Correa hablaba de “socialismo del siglo XXI”, mientras en Bolivia Morales recuperaba en sus discursos las figuras de Tupaq Catari, el Che Guevara y Marcelo Quiroga Santa Cruz.¹⁷³(...)

No obstante, Correa no procura echar atrás el proyecto de dolarización; reabrió negociaciones con Europa y procuró ingresar al Mercosur. Desde la constitución ecuatoriana del 2008, el Ecuador se reconoce como un Estado plurinacional, no obstante, no es en el seno de este elemento jurídico donde se revela la contradicción de los proyectos mestizo e indígena del Ecuador contemporáneo, sino en la concreción de los medios para lograrlo, fundamentalmente en la interpretación de su economía política, es decir; la contradicción entre el desarrollismo y el *Buen Vivir*, que condiciona la concreción del *Estado plurinacional* y el *Sumak Kawsay*.¹⁷⁴

Así, ambos proyectos de izquierda incluidos en la constitución política de 2008, que formalmente coincidía, diferenciaron en las estrategias políticas, así como en la concepción

¹⁷² Schavelzon, Salvador, *op. cit.*, p.46.

¹⁷³ *Ibid.*, p.36.

¹⁷⁴ El artículo 1 de la Constitución de Ecuador de 2008 dice: “El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada”.

de los contenidos de ésta, principalmente en el modelo de Estado plurinacional, y de la del desarrollo económico como vía hacia la realización del *Sumak Kawsay*.

CAPÍTULO III: DIALÉCTICA DE LA IDENTIDAD DEL NEOZAPATISMO EN CHIAPAS: CONTINUIDADES Y TRANSFORMACIONES

Porque nuestra casa no es un cascarón neutral, sino todo lo contrario, refleja nuestra voluntad para modelar nuestra mente y corazón. (Carlos Lenkersdorf, la semántica del tojolabal y su cosmovisión, México 2006)

La imagen del río ilustra la clase de unidad que depende de la conservación de la medida y del equilibrio en el cambio. (Heráclito de Éfeso, 254)

3.1 La utopía de “los mundos posibles”

La identidad y la diferencia son actos epistemológicos, en su dimensión política y cultural permite crear y recrear nuestro ser, individual y social, cuyas concreciones señalan la elección de la diversidad de formas civilizatorias de la historicidad de la condición humana.

Paradójicamente, la totalidad de las determinaciones del mundo es aprehendida en su abstracción y comprensible en su fragmentación, articulando relaciones cuantitativas y cualitativas que atraviesan el fenómeno de la identidad: Lo individual y lo social; local, nacional, regional y universal, son operaciones con fines de análisis. En conjunto, todos los elementos y relaciones sociales son complejos en su fenomenicidad, encajonados en nuestras distinciones disciplinarias: científicas, sociales y humanísticas; o bien, técnicas y profesionales, todos dispositivos de conocimiento constitutivos de la racionalidad moderna.

Así, aprehender, comprender y practicar la consigna zapatista “Un mundo donde quepan muchos mundos” requiere la articulación de distintos horizontes, los cuales indican el nudo de relaciones sociales que se tensan. Por parte del EZLN: milicianos, bases de apoyo, autoridades autónomas; por parte del Estado: militares, paramilitares, políticos “profesionales”, donde la disputa por el poder se juega para uno u otro lado de la balanza. Además, importa cómo se posiciona la sociedad civil.

La construcción del mundo zapatista requiere de una espacialidad, referencia material donde es posible proyectar la utopía de “los mundos posibles”; la disputa de este espacio, por su construcción y resistencia o derrumbe y derrota. Si bien, una de las condiciones de lo político es el espacio donde se demarca lo público y lo privado, también lo es su dimensión semiótica: el habla, dialógica y dialéctica donde se da la confrontación, el *pólemos* o bien “la guerra por otros medios”.

La realidad para los zapatistas es lucha de clases en distintos horizontes: el de la guerra, ofensiva-defensiva; el ético-político, (la dignidad y rebeldía, hablada y escuchada, la política representativa y directa); la estética (mediática, artística e ideológica).

Asimismo, en el fenómeno zapatista se ubican geografías concretas e imaginadas, subjetivas y objetivas, lugares: los de Chiapas, sus ciudades y cabeceras municipales; los de la nación mexicana, los Estados de la república; los de las relaciones internacionales, cuyos conflictos; locales, regionales y universales, atraviesan la posibilidad de los muchos mundos.

El conflicto de los mundos zapatistas, se juega como diría Bolívar Echeverría, tanto en los actos ordinarios de todos los días, como en los momentos extraordinarios, donde la necesidad de lo político es puesta en juego, y donde la identidad individual y social requieren de una elección liberadora por su proyecto civilizatorio.

En el presente análisis en torno a la identidad del neozapatismo cabe la pregunta: ¿cuáles son las continuidades y cuáles las transformaciones de la identidad neozapatista? La hipótesis teórica es que la identidad neozapatista responde a una relación dialéctica que se expresa en los ámbitos ético, político, económico y estético, mostrando continuidades y transformaciones de sus prácticas e ideologías, así como de los sujetos involucrados en este fenómeno. De los elementos y actores que forman la identidad neozapatista se dibuja la imagen de su identidad a través del tiempo.

3.2 El sujeto de la historia neozapatista

Aunque es uno el fenómeno neozapatista, diversas son sus interpretaciones, hay contraste entre la visión del gobierno de Estado, con la de teólogos, intelectuales y organizaciones civiles que han disputado la organización del poder e influencia de indígenas y campesinos de Chiapas, que se identifican como neozapatistas y ex-neozapatistas en torno a los cambios y conflictos de la región después del levantamiento de 1994.

El discurso de gobierno afirma que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) no es una amenaza representativa. En un documento mutilado del Centro de Inteligencia para la Seguridad Nacional (CISEN) puede leerse:

(...) esta organización se ha ido transformando de un grupo de corte guerrillero a un movimiento político-social que utiliza las armas como mecanismo de presión frente al gobierno. Debido a esa actitud y a que reivindica “demandas populares”, ha logrado apoyos entre diversos sectores sociales del país y en el extranjero.

En los años recientes el EZLN ha perdido gradualmente fuerza, sobre todo por el incremento de escisiones que se ha presentado en sus filas, las cuales ya alcanzan a

mandos milicianos; así como por problemas internos del grupo armado que incluso han llevado a comunidades enteras a separarse de la dinámica zapatista.¹⁷⁵

Para Andrea Legorreta en cambio, como exmiembro de Línea Proletaria, la organización indígena como estructura política interna se debilitó debido la identidad guerrillera del EZLN, por lo que se dificultó la relación gubernamental y de la organización de masas.

La ideología de Legorreta es contradictoria, Línea Proletaria fue inicialmente una propuesta político-cultural autogestiva que inicialmente colaboró con la Teología de la Liberación en la organización de los pueblos originarios de Chiapas. No obstante, actualmente Legorreta afirma que la única posibilidad para los indígenas de Chiapas es la negociación con el gobierno local e internacional, señalando que las intenciones del gobierno de Estado tienen como fin modernizar las condiciones económico-políticas en Chiapas, pero la corrupción y autoritarismo del gobierno local, así como la influencia del EZLN a través de prácticas autoritarias sustentadas por una ideología anticapitalista, han impedido el desarrollo de indígenas y campesinos en Chiapas.¹⁷⁶

Cristina Híjar en cambio sostiene que en Chiapas y, específicamente en territorios neozapatistas, se halla la mayor concentración de población indígena donde existe también mayor represión de militares y grupos paramilitares. El gobierno de Estado: “ha desplegado fuerzas de combate tanto con fines de guerra regular como irregular ubicado en esas zonas, hasta finales del 2003, 91 instalaciones militares permanentes. No existe precedente en la historia de México de una situación similar”.¹⁷⁷

Otras son las ideologías de intelectuales que han acompañado el recorrido de los neozapatistas, donde se hallan continuidades en sus propuestas teórico-políticas, tal es el caso de figuras como Luis Villoro y Pablo González Casanova. La discontinuidad no se halla en

¹⁷⁵ CISEN, EZLN, 2008, revisado en la Ciudad de México el 09 de mayo de 2018:

<http://www.cisen.gob.mx/transpDocDesclasificados.html>

¹⁷⁶ Cfr. Legorreta, Díaz, Carmen, *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona*, Ciudad de México, UNAM, CEIICH, Colección alternativas, segunda edición, 2015. Activista social que trabajó con Línea Proletaria, organización política en Chiapas que ayudó a la organización de los campesinos e indígenas desde los años sesenta, y que disputó la legitimidad y organización políticas de los pueblos originarios de Chiapas con la Teología de la Liberación y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

¹⁷⁷ Híjar, Cristina González (texto), Juan E. García (fotografía), Ciudad de México, Autonomía Zapatista, otro mundo es posible, AMV, 2008., p.38.

la postura política, sino en la actualización del acompañamiento teórico en torno a las transformaciones de su circunstancia.

Así, González Casanova afirma que en el proyecto neozapatista existe una continuidad ideológica que ha sabido articular la historicidad de los pueblos originarios de Chiapas, ampliar sus redes de apoyo y organización, logrando una *praxis* política, económica y cultural que resulta ser una propuesta anticapitalista: “El movimiento zapatista del siglo XXI combina el conjunto en un proyecto universal que incluye lo uno y lo diverso con su forma maya o mexicana de oír y decir las voces y sonidos que vienen del “corazón” y del “mundo”, metáforas ambas que enriquecen y renuevan los discursos y las conductas”.¹⁷⁸

Finalmente, a nivel local se hallan las contradicciones entre las comunidades de base zapatistas que luchan por la autonomía y el autogobierno, económico político y cultural, expresadas en documentos como los de la escuela, así como como de pueblos originarios ex -zapatistas y no zapatistas, donde la disputa por los territorios, la economía y la vida política es distinta a dicho proyecto, aunque comparten una misma realidad.¹⁷⁹ Dadas las ideologías, sujetos y prácticas: ¿Quién o quiénes son los sujetos de este fenómeno histórico?

En torno a los movimientos indígenas en la historia reciente de Chiapas, específicamente el neozapatista, los análisis se centran en los partidos políticos, ideologías, o bien en la base del ejército o de la figura del líder como el subcomandante insurgente Marcos, sin considerar que son las circunstancias materiales de los indígenas en Chiapas las que permiten identificar al sujeto en su realidad.

No obstante, es posible situar en su figura un referente que acompaña los cambios significativos la identidad del movimiento neozapatista. Desde este panorama la participación de Sebastián Guillén, subcomandante insurgente Marcos y subcomandante Galeano, puede referir el paso del avance a la retirada de los ejércitos como centro del movimiento, donde sus bases de apoyo van gradualmente apropiándose de los espacios y aspectos de su desarrollo cultural y político.

¹⁷⁸ Casanova, González, Juan Pablo, “*Los zapatistas del siglo XXI*”, en *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*, Bogotá, Siglo XXI editores, 2009, p. 239.

¹⁷⁹ EZLN, *Documentos de la escuela zapatista*, en “Resistencia autónoma” pdf. Descargado en: <http://www.schoolsforchiapas.org/library/cuadernos-de-texto-de-la-primer-escuelita-zapatista-gobierno-autonomo-1/>.

La formación de los cuadros político-militares del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) contiene factores internos y externos. Como pasado inmediato puede vincularse a las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) fundadas el 6 de agosto de 1969.¹⁸⁰ Cristina Híjar, expresa que dicha organización: “se caracteriza por trabajar sin acciones espectaculares, en silencio, construyendo las condiciones necesarias para una revolución armada en México”.¹⁸¹ Como apunta Miguel Ángel Esquivel, el referente del contexto intelectual e histórico del EZLN son las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) que comienzan a desplegarse hasta Chiapas. Esta organización guerrillera se caracteriza por su influencia marxista-leninista, así como por lecturas para prácticas políticas en referentes como Louis Althusser y Michel Foucault.:

Las genealogías e itinerarios de comprensión del comportamiento político del EZLN son varios y sus posicionamientos apuntan al desarrollo histórico de formas críticas y de lecturas políticas asociadas a teóricos tan dispares como Louis Althusser y Michelle Foucault, Jaques Derrida y Gilles Deleuze. Aunque también, a formas de crítica al Estado que vienen de antes y que, por los inicios de formación del EZLN, están localizados en experiencias de elaboración de teorías en la práctica (muy del punto de vista althusseriano) formulada durante los años setenta en México, en América Latina y en todo el mundo.¹⁸²

El segundo referente expresa la necesidad de transformación de las ideas filosófico-políticas de los guerrilleros ante su encuentro con las comunidades mayas de Chiapas. El circuito político de diálogo y democracia comunal conserva prácticas estético-políticas que se combinan con las cosmovisiones de intelectuales y guerrilleros, lo que permite la integración y legitimidad del EZLN en Chiapas.

El tercer referente simboliza la transformación gradual sobre la organización de los neozapatistas, es decir, del cambio de una estructura predominantemente militar a una organización comunal y neozapatista que procura la menor influencia del ejército y da relevancia a la autoorganización de las comunidades de base.

¹⁸⁰ Esta guerrilla inicia en Monterrey, y después se despliega a varios estados de la república hasta llegar a crear relaciones en la Ciudad de México y Chiapas.

¹⁸¹ Híjar, Cristina González, *op. cit.*, p.78.

¹⁸² Esquivel, Miguel Ángel “Crítica al Estado y sus formas políticas de existencia: Indicios de marxismos en una estética que la montaña deconstruyó”, en *La política más allá de las urnas: una lectura multidisciplinaria*, González Pérez Marco A., y Juan Pablos casa coordinadores, Ciudad de México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Estado de México, 2006., p.99.

Actualmente la figura del ahora subcomandante Galeano pierde la dirección oficial del ejército, y el neozapatismo expresa una politicidad que procura la autonomía y autoorganización para articular una praxis anticapitalista. La figura Sebastián Guillén/ subcomandante Marcos/ Galeano permite pensar las continuidades y transformaciones de los neozapatistas, sin ser éste el sujeto de la transformación de las condiciones de los mayas de Chiapas, pero sí constituye un símbolo de interlocución con la sociedad civil, los medios de comunicación, las organizaciones internacionales y el gobierno de Estado.

En el horizonte estético, se encuentran los signos y las transformaciones de lo sensible que contiene la lucha neozapatista. Lo anterior podría relacionarse como vía de trabajo con la creación y muerte del símbolo del subcomandante Marcos. Al respecto se lee en un comunicado publicado en la jornada el 26 de mayo de 2014:

“De “botarga”, “holograma cambiante y a modo” y “distractor” con un “repertorio” calificó el subcomandante al personaje “Marcos” quien hasta ahora fungía como vocero del EZLN. Después de la Escuelita Zapatista “Por la Libertad”, en meses pasados, los rebeldes determinaron que el personaje “ya no era necesario”. En cambio, pensaron “necesario que uno de nosotros muera para que *Galeano* viva. Y para que esa impertinente que es la muerte quede satisfecha, en lugar de *Galeano* ponemos otro nombre para que él viva y la muerte se lleve no una vida, sino un nombre solamente, unas letras vaciadas de todo sentido, sin historia propia, sin vida. Así que hemos decidido que *Marcos* deje de existir hoy”.¹⁸³

La resignificación de los espacios tomados con héroes nacionales, las relaciones de producción de los comunicados y sus postdatas como horizonte de interlocución entre Estado, sociedad civil y humanidad en general.¹⁸⁴ La producción de murales; el significado de los pasamontañas, la producción de música, videos y documentales, así como de cuentos, mitos, personajes y fábulas zapatistas. La interlocución con intelectuales y guerrillas requerirían un análisis de la identidad ubicado por la necesidad de una crítica a la economía política en un sentido amplio, como lo refiere Alberto Híjar:

Una teoría crítica de la cultura eurocentrista plantea como necesidad para comprender cabalmente la acumulación capitalista irreductible a su sola dimensión económico-política. En efecto, nada puede entenderse de la más asombrosa expansión histórica de las fuerzas productivas, sin el humanismo renacentista, el

¹⁸³La Jornada, en “Deja de existir Marcos y nace el Sub Galeano”, Política, Ciudad de México, 2014.

¹⁸⁴ Cfr., Vanden, Berghe Kristine, Narrativa de la Rebelión zapatista, los relatos del subcomandante Marcos, Madrid, Iberoamericana, 2005.

racionalismo ilustrado y la proclama del progreso como desarrollo industrial articulados como ideología dominante para todo el mundo.¹⁸⁵

Lo anterior, no es sino reactualizar el argumento marxista, de ubicar la contradicción del *valor de uso-valor de cambio* en su concreción real, que nos permite romper la identidad refleja de la economía capitalista y ubicar en su especificidad el contenido de su producción: la sociedad humana en sus relaciones fundamentales en el despliegue de su historicidad.

La adecuación de las figuras y líderes como los principales factores del fenómeno neozapatista influye en la comprensión del conflicto y de la creación de amigos y enemigos en la lucha política entre el gobierno de Estado y los pueblos originarios. En 2003 en *Las siete piezas del rompecabezas mundial* y en *Las características de la Cuarta Guerra Mundial* el entonces subcomandante Marcos preguntó quién es el enemigo del gobierno en Chiapas: es el indígena, por ser quien reproduce su vida material en espacios donde el gobierno halla recursos como el petróleo, el uranio y las maderas preciosas. “(...) ¿Por qué no se acabó la guerra cuando se debía haber acabado? La respuesta es que el objetivo no era el EZLN. Ni siquiera llegamos a la categoría de enemigos. Nada más nosotros somos un estorbo, una molestia, un mosquito que está dando lata. Lo que se trata de destruir son los pueblos indios”.¹⁸⁶

El enemigo del gobierno local es el indígena, y en la circunstancia internacional son figuras como el narcotraficante o el terrorista. A finales del siglo XX se expresa la reducción de la soberanía de los estados nacionales como poderes políticos hegemónicos, ante el fracaso básico de la conservación de la vida y la seguridad de los ciudadanos, las políticas estadounidenses articularon un discurso en función de la existencia de una guerra que sobrepasaba el nivel local: el narcotráfico.¹⁸⁷ Nayar Castellanos denuncian respecto a la intervención de Estados Unidos de Norteamérica en la región latinoamericana:

En efecto, aunque estas orientaciones políticas no son evocadas por su nombre, se encuentran presentes en las argumentaciones contemporáneas para justificar la intervención: en la lucha contra el comunismo durante la Guerra Fría, en la lucha

¹⁸⁵ Crónicas, Híjar, Alberto, “otra historia como proceso productivo”, *El muralismo, producto de la revolución mexicana*, en América, Núm., 10-11, marzo 2002, febrero 2003.

¹⁸⁶ Subcomandante Insurgente Marcos, “La Cuarta Guerra Mundial”, en *Rebeldía*, no.4, febrero de 2003, México.

¹⁸⁷ Haciendo referencia a las “piezas” que ayudan a pensar el neoliberalismo, el zapatismo indica con la pieza 5, “el pentágono”, la incidencia de los estadounidenses en los países utilizando como propaganda la lucha contra el terrorismo y el narcotráfico, concretado en México con la iniciativa Mérida en 2003.

contra el narcotráfico de 1991 al 2001, y en la lucha contra el terrorismo después de los atentados del 11 de septiembre de ese año hasta nuestros días. Y, también, en la protección y defensa de la democracia, sobre todo a partir del golpe de estado que Washington promovió contra Hugo Chávez en Venezuela en abril de 2002.¹⁸⁸

Los neozapatistas caracterizan como “un garabato” la sexta pieza del neoliberalismo: la expansión del mercado capitalista y la estratificación de las fronteras nacionales. En el año 2001, cuando se desconocen integralmente las propuestas de iniciativa COCOPA y de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, acto seguido el gobierno mexicano propone el Plan Puebla Panamá para impulsar la economía estadounidense a partir del extractivismo en países centroamericanos. En respuesta, después de dar a conocer la creación de las Juntas de Buen Gobierno, los zapatistas plantean el Plan La Realidad-Tijuana expresando la intención de defender la soberanía nacional.

El neozapatismo ha procurado ser un proyecto nacional y autónomo como alternativa de los pueblos originarios de Chiapas ante el capitalismo neoliberal, que se expresa en distintos horizontes: ético, político, económico, social y cultural, por ello La “Resistencia” es la séptima pieza del rompecabezas del escenario mundial. En este espacio se contempla el papel de los movimientos anticapitalistas, con articulaciones locales y regionales, que procuran resistir problemas como la explotación, el militarismo y la muerte, producto de las políticas económicas neoliberales que destruyen la soberanía de los estados y sus poblaciones indígenas, obreras y campesinas.

Para el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y para sus bases de apoyo, la imagen de la historia reciente contiene cuatro guerras mundiales. A la Primera y Segunda Guerra Mundial (1914-1918 y 1934-1939) se suma la Guerra Fría, que, desde su inicio hasta la caída del muro de Berlín en 1989, se caracterizó por la polarización de los proyectos capitalista y socialista en los Estados nacionales.¹⁸⁹

¹⁸⁸ López, Castellanos Nayar, “Intervencionismo imperialista en América Latina del siglo XXI”, en *América Latina y el Caribe, una región en conflicto, Intervencionismo externo, crisis de las instituciones políticas y nuevos movimientos sociales*, López, Castellanos Nayar y Lucio Oliver Costilla (coordinadores), Ciudad de México, Plaza y Valdés-UNAM, 2009., p.10.

¹⁸⁹ El subcomandante insurgente Marcos señala que durante la Tercera Guerra Mundial (Guerra Fría) el enemigo de los Estados Unidos era el socialismo. Este argumento se usó para el intervencionismo político y militar hacia los países latinoamericanos. Con la caída del bloque socialista europeo, el mercado capitalista inició su etapa de mundialización. Con la pérdida del “enemigo socialista”, el imperialismo requirió de la fabricación de nuevos enemigos que permitieran la expansión militar y financiera en la región de América Latina y del Caribe.

Un elemento que problematiza las posturas de izquierda para el neozapatismo fue su distancia respecto al socialismo de la URSS. Desde la formación de la guerrilla y en su desarrollo político, el EZLN no procuró el apoyo internacional del bloque socialista, fue una guerrilla organizada desde la base social y construida en relación con las formas políticas de los pueblos mayas.¹⁹⁰

La Cuarta Guerra Mundial es el capitalismo neoliberal y su enemigo es la humanidad en general, una guerra totalizada cuyo objetivo es la reproducción del sistema económico-político hegemónico actual¹⁹¹ Si una teoría responde desde su etimología a una determinada visión de la realidad, la imagen que interpreta de la historia es la base para una crítica a la actualidad, el punto de partida para la búsqueda de una alternativa, pues todo fenómeno histórico es sujeto de una interpretación que orienta una *praxis* ante una circunstancia situada. Leopoldo Zea afirma que la circunstancia atraviesa tres horizontes:

Esto puede entenderse fácilmente si no se olvida que la verdad expresa una forma de la realidad, la cual es siempre circunstancial: los hombres participan de una circunstancia personal –un punto de vista que les es propio-; pero esta circunstancia personal participa a su vez de otra más amplia, de una circunstancia en la cual se encuentran otros hombres, la circunstancia social –la cual permite la convivencia-; pero esta circunstancia social participa a su vez de otra más amplia; por medio de la cual todos los hombres, cualquiera que sea su circunstancia personal o social; se identifican como hombres, como género hombre; esta es lo que podemos llamar circunstancia humana.¹⁹²

A los niveles de la circunstancia propuestos por Zea, el presente análisis se sitúa como una filosofía política que estudia el fenómeno de los neozapatistas considerando también niveles geopolíticos, es decir, un fenómeno que atraviesa lo nacional, lo latinoamericano y lo internacional.

El presente análisis permite comprender el desarrollo histórico de la identidad neozapatista, mostrando lo que permanece y lo que se modifica: el cambio o continuidad de la *praxis* son las propuestas éticas, políticas, económicas y culturales como principios

¹⁹⁰ Este elemento respondió a la precariedad y abandono de estados como Chiapas, que se arrastró hasta las políticas internacionales de modernización, en el capitalismo nacional, los proyectos socialistas, y en 1994, el proyecto neoliberal.

¹⁹¹ *Cfr.*, Subcomandante Insurgente Marcos, “La Cuarta Guerra Mundial”, *op. cit.* El entonces subcomandante insurgente Marcos indicó que las características sobre las guerras mundiales son la destrucción de personas y territorios para su reorganización económica y política. En la actualidad, existen variables como los actores que intervienen, el tipo de armas y las tácticas.

¹⁹² Zea, Leopoldo, *América como conciencia*, *op. cit.*, p.30.

fundamentales. Desde lo anterior, el neozapatismo es un fenómeno que en su movimiento histórico es comprendido como un todo diferenciado. En este sentido, el desarrollo de la identidad neo-zapatista es una relación dialéctica de lo cultural y lo político.

La circunstancia neozapatista responde a la idea de nación en México; ideología sociopolítica de corte liberal, donde el gobierno de Estado y sus instituciones ejercieron prácticas de poder de carácter violento, excluyente, racista y asimilacionista sobre los pueblos, etnias, naciones y comunidades que comparten el espacio geopolítico.

La relación entre el gobierno de Estado y los neozapatistas no se agota en un análisis clásico Estado/sociedad civil, o materialista histórico entre clases burguesas y proletarias. La realidad de los pueblos originarios que propició el levantamiento de 1994 expresa la resistencia al poder contra los excesos del gobierno de Estado, en un espacio donde confluyen indígenas, campesinos, guerrilleros, proletarios, intelectuales, activistas políticos y teólogos de la liberación en Chiapas.

El inicio de la neoliberalización del campo desplaza una organización de capitalismo local que imposibilitó la utopía de la idea de nación única en México.¹⁹³El capitalismo transnacional privatiza la economía mundial con la globalización de mercado, cuya ideología política es una identidad que se enfrenta a lo local y defiende la ciudadanía cosmopolita.

Procurando distanciar interpretaciones ortodoxas, la tesis IV sobre la historia de Walter Benjamín es ilustrativa respecto al riesgo general de interpretar la historia como un proceso lineal y progresista. Esta crítica valió en el contexto del filósofo judío, tanto al positivismo como al materialismo histórico. En esta línea, la lucha de clases interpretada en el proletariado como el sujeto único de la historia obstaculiza una reconstrucción adecuada de la historia latinoamericana, concretamente la de los pueblos originarios y las comunidades agrarias: “La lucha de clases que tiene siempre ante los ojos el materialista histórico educado en Marx es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales”.¹⁹⁴

Análogamente en un artículo Silvia Rivera Cusicanqui analiza la realidad boliviana. Explica a grandes rasgos, tanto el aporte del Taller de Historia Oral Andina como la crítica a

¹⁹³ Cfr., Villoro, Luis, *Estado Plural, pluralidad de culturas*, op. cit.

¹⁹⁴ Walter, Benjamín, “Tesis sobre Filosofía de la Historia” y “Fragmento Teológico-político” en *Discursos Ininterrumpidos I*, traducción de Jesús Aguirre, Argentina, Aguilar, Altea, Alfaguara, Taurus, [1955, 1a ed. alemana], 1989., tesis IV).

métodos de interpretación histórica sobre las sociedades indias de la región andina. Para contextos de México como Chiapas se hallan coincidencias con la crítica de la historiadora.

Un ejemplo es el argumento de que la historia progresista - sea ésta de carácter positivo o materialista histórico-, puede ocultar en su discurso realidades que no responden a un cambio histórico lineal, Rivera Cusicanqui refiere en pueblos originarios de Bolivia, indicando:

Allí se esconde un esfuerzo de integrar y "civilizar" al indígena no muy diferenciado de las matrices ideológicas que el marxismo combatía -el nacionalismo y el liberalismo-, con las cuales comparte una visión evolucionista del devenir histórico, colocando a las sociedades indígenas en idéntico papel de objetos de una misión civilizadora extrema. Su perspectiva no podía ser otra que la desintegración, ya sea dentro del molde del "ciudadano libre e igual" del capitalismo, o del trabajador masa del socialismo.¹⁹⁵

La contradicción entre nacionalismo y ciudadanía cosmopolita en México no infiere que se haya resuelto la contradicción entre el proyecto de nación y las identidades regionales que organizan la reproducción material, política y cultural de su vida en torno a los territorios naturales. El extractivismo capitalista requiere de territorios y recursos materiales para la venta y explotación. Sin importar su versión, la economía política de las industrias transnacionales se expresa en utopías universalistas que oculta intereses totalitarios de acumulación.

Un análisis de la *politicidad* con base en la ciudadanía de Estado como sujeto fuerza la comprensión de la realidad de los pueblos originarios. Se coincide con la crítica de Bolívar Echeverría en *Valor de Uso y Utopía* a las limitaciones de esquemas clásicos como el hegeliano en su noción jerárquica de tres estadios ascendentes de *eticidad*: familia, sociedad civil y ciudadanía.¹⁹⁶ Una *eticidad* ascendente limita la comprensión de fenómenos donde la diversidad de prácticas políticas y culturales de las etnias, pueblos, comunidades, naciones y clases sociales existen paralelamente en la actualidad, a través de relaciones singulares con la política del gobierno de Estado y el capitalismo.¹⁹⁷ El grado de *eticidad* así, estaría formado

¹⁹⁵ Rivera, Cusicanqui Silvia. "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia", *op. cit.*, p.4.

¹⁹⁶ *Cfr.*, Echeverría Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Ciudad de México, Siglo XXI, segunda reimpresión, 2012., p.91.

¹⁹⁷ *Cfr.*, "La unidad del bien subjetivo y del bien objetivo existente en y por sí es la *eticidad*, en la que se produce la reconciliación de acuerdo con el concepto. Si la moralidad es pues la forma de la voluntad según el lado de la subjetividad, la *eticidad* no es ya meramente la forma subjetiva y la autodeterminación de la

por un parámetro progresivo de las sociedades humanas, donde la vida moderna del Estado y la ciudadanía, serían la expresión más alta del espíritu.

Un referente necesario, y en contraste con la forma en que las sociedades contemporáneas desarrollan su politicidad es Aristóteles, donde lo político es una estructura constitutiva de lo humano, no obstante, que ésta depende a su vez de un constante ejercicio de *praxis*. Por lo anterior, lo político en las reflexiones aristotélicas no sólo constituye un corpus deontológico, dirigido a la búsqueda por “el mejor de los gobiernos”, sino que, en su constitución primordial, toda política debería ser la práctica de una ética colectiva. Así, tanto la ética como la política conformaban la efectiva realización de lo humano.¹⁹⁸

Por una parte, la ética se fundamenta en un desarrollo de prácticas reiteradas sobre las decisiones de todos los días, el *ethos* griego, al menos en su desplazamiento genealógico, ubica el desarrollo del refugio animal, morada y carácter, formas no superadas, sino contradicciones contenidas en lo propiamente humano en el desarrollo de su libertad en sociedad. Por otra parte, la dirección de lo político, como la propuesta de lo propiamente humano, está dirigida por el *logos*, es decir, por la razón dialogada, la palabra en común, que crea y requiere la necesidad del humano de delimitar lo justo o injusto, lo bueno o malo.

En esta línea, el concepto de eticidad hegeliano reubica las nociones de *ethos* y lo político, funcionando como elementos para la jerarquización de las sociedades más o menos modernas. En su soporte político, la modernidad capitalista ha descansado sobre el soporte del Estado-nación, así como del trabajo alienado del proletariado. Tomando estos dos elementos como punto de partida, la realidad de sociedades como las latinoamericanas, sería más compleja, así Bolívar Echeverría indica “Una aproximación crítica a la cultura política en la actual crisis de la modernidad, no necesita compartir la tensión totalizadora que el idealismo imprimió a la teoría hegeliana de la *sittlichkeit*”.¹⁹⁹

Procurando una respuesta a esta postura, Bolívar Echeverría propone un esquema donde sociedad natural, sociedad civil y sociedad civil no se subsumen, sino que juegan en un conflicto político, donde se desprenden tres tipos de formas políticas que estructuran las

voluntad, sino el tener como contenido su propio concepto, es decir, la libertad Lo jurídico y lo moral no pueden existir por sí y deben tener lo ético como sostén y fundamento”. Hegel, Wilhelm Friedrich, *Principios de filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona, Ehasa, 1999., p.261.

¹⁹⁸Cfr., Aristóteles, *Ética Nicomaquea, Ética Eudemia*, Introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 89, 1985.

¹⁹⁹ Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía, op. cit.*, p.91.

relaciones formales e informales. Desde este esquema, las sociedades políticas en América Latina estarían atravesadas por relaciones y conflictos diversos. En el caso de Chiapas, es necesario tomar en cuenta este punto para comprender un fenómeno complejo como el del neozapatismo.

La crítica a la dialéctica hegeliana hallada en el pensamiento de Marx es la apropiación de una dialéctica histórica, aunque invertida, donde el fundamento de la historia no es la razón la que determina la historia, sino el ser humano como sujeto en sociedad en el seno de una lucha de clases, es el fundamento material del desarrollo de la Historia. Sobre esta vía, también podría hallarse la noción de que los estadios de la eticidad hegeliana no han sido superados unos sobre otros, sino que ha logrado imponerse sobre el espacio del mercado a costa de la acumulación originaria sobre del desarrollo productivo. Por lo anterior, no es extraño que uno de los presupuestos del pensamiento marxista, se estructure como la propuesta por una crítica a la economía política. Es decir, sobre la relación política del Estado y la economía capitalista.

Sin perder de vista esta estructura, la articulación no sólo de la crítica si no de la estructuración de una nueva realidad social, o de modernidad no capitalista, la recuperación del *ethos*, como posibilidad de lucha por el valor de uso, subsumido sobre la base de la acumulación capitalista, es decir, el valor valorizado, es quizás uno de los aportes fundamentales para comprender la propuesta del filósofo Bolívar Echeverría.²⁰⁰

Respecto a la importancia sobre la lucha por las cosas “toscas y materiales” de la filosofía de Walter Benjamín, se halla en Chiapas una línea de continuidad histórica de larga data que atraviesa de las formas de organización hacendarias de los indios y que sobrevivió hasta mediados del siglo XX. Muchas de las comunidades zapatistas de Chiapas mantienen en su *praxis* rasgos económicos, culturales y políticos que llegan a la actualidad:

Aún durante las décadas de los cincuenta y los sesenta, la vida en la finca o hacienda, más que una simple relación económica entre patrones y acasillados, representaba y reproducía el conjunto de las relaciones sociales de la mayor parte de la población chiapaneca, dándole significado y contenidos a la actuación política de las instituciones estatales, porque representaba la principal unidad económica,

²⁰⁰ Para filosofías como la de Aristóteles, la politicidad de lo humano; para Hegel la eticidad, sustentada en la espiritualización de lo Otro; para Marx materialismo histórico; para teóricos como Marcuse, Horkheimer y Adorno, dialéctica constructiva, o arcaica, para Bolívar Echeverría *ethos* histórico como la base de la sociabilidad.

política y social que organizaba y regía a la sociedad y su cultura, determinaba los niveles y los lentos ritmos de desarrollo en la entidad.²⁰¹

En 1978 Sebastián Guillén afirmó en su tesis de licenciatura que existe un vínculo entre el capitalismo en México y la educación, y que la ideología funciona como discurso que organiza prácticas de poder. En la educación federal se reprodujo la defensa del Estado como centro de la politicidad, cuyo sustento filosófico se halla en Hegel: “En lo que va del sexenio de José López Portillo, sus declaraciones y las de su exsecretario de Gobernación: Jesús Reyes Heróles son indicativas de esa filosofía que hemos llamado oficial y que tiene grandes cosas en común con una filosofía muy importante en tanto que filosofía del Estado, la de Hegel”.²⁰² Como después se constató con la experiencia del clandestinaje en la selva Lacandona, las comunidades mayas que se convertirían en bases de apoyo neozapatistas expresan la imposibilidad de un análisis que se disfraza en la idea de la igualdad ciudadana.

Sin embargo, la metodología marxista tampoco ha sido totalmente atinada. Juan Carlos Mariátegui señaló para el Perú que una limitación fue subsumir a la categoría de clase proletaria la diversidad de expresiones sociopolíticas y culturales de los pueblos originarios. Análogamente, la circunstancia neozapatista en México se distanció de estas interpretaciones.

En la historia de Latinoamérica y el Caribe siempre se ha situado la figura del proletariado y del mestizo como los sujetos de reflexión de la historia. La vigencia de la visión de la lucha de clases que entiende al proletariado como el sujeto de la historia requiere un ajuste. Partir de la idea a la realidad es un método que Marx había criticado en textos como las Tesis sobre Feuerbach, vale también la crítica de Chiapas que parte ahora desde clase proletaria como término del sujeto de la historia. Una reconstrucción del análisis materialista histórico y de la historia latinoamericana precisa comprender al proletariado como una parte, junto con los pueblos originarios y las comunidades agrarias y la condición de las mujeres entre los sujetos de la historia. Adolfo Gilly afirma al respecto:

El sujeto de la rebelión es la comunidad agraria con sus jerarquías, sus creencias, sus valores y sus redes de relación internas, un hecho empíricamente comprobado rebelión tras rebelión en la historia mexicana, desde la “república” tzeltal de 1712,

²⁰¹ Legorreta, Díaz, Carmen, Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona, *op. cit.*, p. 66.

²⁰² Guillén, Sebastián Vicente, “Filosofía y educación” (prácticas discursivas y prácticas ideológicas) (sujeto y cambio histórico en libros de texto oficiales para la educación primaria en México), tesis de licenciatura, tutor Morales, Cesáreo, UNAM, Ciudad de México, 1980, p.90.

la rebelión de 1869 en Chiapas y la guerra de castas en Yucatán, pasando por la revolución de Emiliano Zapata entre 1911 y 1920, hasta la rebelión zapatista en Chiapas desde 1994 en adelante.²⁰³

Si la región latinoamericana comprende la expresión de sujetos históricos de diversas características, y aunque lo común a todos es un sistema capitalista, éste se expresa de formas diferenciadas y por lo anterior es necesario partir desde la circunstancia de los sujetos. Por ejemplo, el término proletario en Marx responde a ciudadanos libres que tienen otra propiedad más que su fuerza de trabajo y ésta les es enajenada. En el caso de campesinos y pueblos originarios en cambio, el fundamento de su lucha se da entre la propiedad privada y comunal, donde la tierra es el fundamento material de su cultura, circunstancia de los mayas en Chiapas, donde el territorio común se opone a la propiedad privada, incluso la de la fuerza de trabajo.

A través de la relación sujeto/naturaleza el trabajo configura la formación de la identidad subjetiva y social, esta continuidad en el trabajo de la tierra, junto con la cría de animales de los pueblos mayas de Chiapas es vigente, aunque con una estructura política justa y comunitaria. Al respecto Bolívar Echeverría estableció:

La existencia Social –Como lo recuerda Marx en su “teoría de la producción en general”- implica un proceso constante de metabolismo o intercambio de materias entre la forma de lo humano y la forma de lo puramente natural. El ser humano, cuya forma elemental le viene de la naturaleza, transforma a la naturaleza; transformación que, aceptada a su modo por la naturaleza, es devuelta por ella al ser humano, transformándolo de nuevo. La vida humana, la existencia social, consiste en una especie de diálogo que la naturaleza mantiene con una parte de sí misma que se ha autonomizado frente a ella²⁰⁴.

La formación y transformación de la identidad de los indios mayas de Chiapas adquirió violentas transformaciones en la segunda mitad del siglo XX, aunque hay indicios de resistencia que provocaron la continuidad, o transformación lenta. La noción de Bolívar Echeverría de *ethos histórico* ofrece una categoría adecuada para dicho tipo de procesos.

²⁰³Gilly, Adolfo, *Chiapas: la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*, Ciudad de México, Era, 1997 p.25. De la misma obra es pertinente la siguiente cita: “La élite revolucionaria de 1917 había hecho confluir en el artículo 27 de la constitución de la Constitución tres ideas, tierra, petróleo y nación, que no estaban necesariamente así unidas en la imaginación de quienes participaron en la revolución: los campesinos, los artesanos y obreros urbanos, la clase media emergente, los oficiales de los ejércitos revolucionarios”. *Ibid.*, p.35.

²⁰⁴ Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura, Definición de la Cultura*, en “La identidad, lo político y la cultura”, Ciudad de México, ÍTACA, FCE, Colección breviaros 568, segunda edición, 2010, p.47.

En los acontecimientos de Colonización, Independencia y Revolución en México, las formas hacendarias organizaban la reproducción de la vida social en Chiapas. Al ser posible el cambio de esta forma de dominio en la mitad de siglo, persiste la identidad de los indios de Chiapas entre el hombre y la tierra. El cultivo de maíz, frijol y café, así como la ganadería, continúan siendo el sustento básico de las comunidades de base zapatista: “La base de su economía y su cultura, para la mayoría del millón de indios en Chiapas -previo al levantamiento zapatista en los años 80-, reside en el acceso a la tierra y el cultivo de maíz y café”.²⁰⁵

Con el desarrollo de la economía global de finales del siglo XX, el Estado mexicano iniciará el derrumbe del modelo que Bulmer Thomas catalogó como “Desarrollo hacia adentro” en beneficio de lo que Agustín Cueva ubica como “oligarquía nacional”, desplazado modelo capitalista neoliberal. Este cambio afectó una dinámica tensa entre la imposibilidad de la imagen de una “nación homogénea”, diversificada en indios, campesinos, ciudadanos mestizos y burguesías locales sostenidas en los procesos de Revolución, así como de las medidas del gobierno de Lázaro Cárdenas, es decir, las contradicciones identitarias en el desarrollo del Estado moderno en México, sus negociaciones y resistencias.²⁰⁶

El artículo 27 de la Constitución de 1917 simbolizó el pacto entre sociedad civil (ciudadanos mestizos modernos), Estado (oligarquía nacional y milicia), campesinos e indígenas, producto del papel de la lucha de Zapata, y a su vez ideas influenciadas por el anarquismo magonista que venían a significar consignas fundamentales: “Tierra, trabajo y libertad”.²⁰⁷

No obstante, las políticas indigenistas transidas de la idea de la nación “mestiza moderna”, opuesta a la realidad indígena instalaba prácticas de racismo y asimilacionismo que dividían a la sociedad entre el mestizo moderno y su parte “espuria” o atrasada, lastre

²⁰⁵ Gilly, Adolfo, op. cit., p.62.

²⁰⁶ Cfr., Bulmer-Thomas Víctor, *La Historia Económica de América Latina desde la Independencia*, op. cit. 1998.

²⁰⁷ Consigna anarquista asumida por Emiliano Zapata en el proceso de la Revolución Mexicana. Cfr., Magallón Anaya Mario, *Filosofía y Política Mexicana en la Independencia y Revolución*, Ciudad de México, Quivira, México 2013, p.87. “En este proceso (la Revolución), destacó Emiliano Zapata en el Estado de Morelos, al sur, porque el 25 de noviembre de 1911 lanzó el famoso Plan de Ayala, documento ideológico de la revolución campesina. Zapata no era formalmente un anarquista porque no militó en ninguna organización libertaria, pero los objetivos de su lucha fueron los mismos, empezando por su bandera “Tierra y Libertad”, que era propia de los magonistas en los primeros años del siglo XX.

para el ascenso de la modernidad capitalista: los indígenas. Esta contradicción se señala en reflexiones de Bolívar Echeverría respecto a la *blanquitud* del *ethos* capitalista:

Distintos elementos de los modos de vida tradicionales, distintas subcodificaciones de los sistemas semióticos y lingüísticos heredados, distintos usos y costumbres premodernos o simplemente no-modernos (...)

Son precisamente aquellas determinaciones identitarias que estorban en la construcción del nuevo tipo de ser humano requerido para el mejor funcionamiento de la producción capitalista de mercancías y deben ser sustituidas o reconstruidas de acuerdo con la versión realista, o protestante-calvinista del *ethos* histórico capitalista.²⁰⁸

El análisis del neozapatismo como fenómeno cultural atraviesa los campos ético, político y económico desde una base histórica, pero sin organizar el discurso a un solo horizonte, es decir, las categorías son una unidad diferenciada que expresa la complejidad de la realidad de su circunstancia desde sus diversos niveles, donde la identidad se transforma de acuerdo con las contradicciones que se han presentado en la construcción de su autonomía. Los momentos de su identidad se expresan en lo político, económico y cultural, con elementos constantes que se orientan en torno a la utopía ético-política de “un mundo donde quepan muchos mundos”.

3.3 Momentos de la circunstancia e identidad de la propuesta ético-política del movimiento neozapatista

El primer momento de la identidad política del EZLN podría responder a una circunstancia de Guerrilla clandestina. Desde el final de los años sesenta y principios de los noventa se da lo que la teoría social llama período de “transición democrática”, así como la implementación de gobiernos dictatoriales, guerrillas y procesos libertarios. Un discurso de estabilidad y otro de liberación. En 1978 Sebastián Guillén criticó una filosofía en México desinteresada por la realidad:

Hablar de 10 años de filosofía en México es hablar de lucha de clases teórica, 10 años de lucha de tendencias en filosofía.

La crisis general del imperialismo y del comunismo. El golpe de Estado en Chile, la muerte de Mao, la lucha del heroico pueblo vietnamita, los movimientos de liberación en África, los disidentes soviéticos y la aparición de los neo-filósofos; el triunfo del FSLN en Nicaragua: todos estos acontecimientos aparecen lo bastante

²⁰⁸ Echeverría, Bolívar, *op. cit.*, pp. 58-59.

alejados en tiempo y espacio como para incidir de una manera determinante en 10 años de filosofía en México. Pareciera ser que la muerte de Heidegger, los niños probeta y la sucesión papal deberían darnos los temas para la “reflexión filosófica”.²⁰⁹

En la vía de las revoluciones la ideología de izquierda indica el contexto cubano. Nayar López Castellanos señala:

Entre 1960 y 1990, las dictaduras militares mantuvieron una estrecha relación con el gobierno de Estados Unidos. A través de sus diferentes agencias económicas y de inteligencia, repartía por todo el continente millones de dólares, lo mismo para campañas políticas conservadoras que para derrocar gobiernos democráticos, fortalecer a las derechas locales y suprimir a las oposiciones de izquierda, beneficiar a los capitales, sobre todo los foráneos, y consolidar estructuras de dominación interna bajo el esquema del autoritarismo y las políticas de corte fascista.²¹⁰

En la circunstancia local de Chiapas, la pobreza, desterritorialización, marginación y violencia mantuvo hasta la primera mitad del siglo XX economías caciquiles, donde la tenencia de la tierra se encontraba en posesión de políticos y hacendados que explotaban y marginaban a las comunidades mayas.

En respuesta, documenta Andrea Legorreta que en Chiapas se instalan movimientos políticos que optan bajo proyectos distintos por organización de la lucha económica, política y cultural de los pueblos indígenas y campesinos. Intervinieron asociaciones religiosas como la Teología de la liberación; anarquistas y maoístas como Línea Proletaria, así como guerrilleras con las Fuerzas de Liberación Nacional, base de lo que sería el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Estos proyectos económicos, políticos y culturales en colaboración y oposición serán ideologías se hallan en disputa por la politicidad de los pueblos originarios en Chiapas.

Las respuestas de campesinos a indígenas combinaron formas de organización provenientes de su politicidad y de las organizaciones que llegaron a Chiapas, con ello fue posible la articulación de un poder “desde abajo” en defensa jurídica por las tierras ejidales y por un justo reparto agrario, cuando estas vías mostraron limitaciones algunos mayas optaron por la opción armada.

²⁰⁹ Sebastián Guillén, Vicente, *Filosofía y Educación*, *op. cit.*, p.13.

²¹⁰ López, Castellanos Nayar, “Intervencionismo imperialista en América Latina del siglo XXI”, *op. cit.*, p. 24.

Desde una lectura de las ideas de Sebastián Guillén, los referentes simbólicos del EZLN responden a fenómenos locales, regionales e internacionales como la Revolución Cubana y la Revolución Sandinista; las Guerrillas centroamericanas, La Revolución China, La Guerra de Vietnam; el movimiento estudiantil del 68, la Revolución Mexicana y La Guerra de Independencia en México. Por otra parte, para Fernando Yañez:

De los escritos de nuestra organización hay comunicados donde se expresa el gran respeto hacia los países que en ese momento representaban la vanguardia de los países socialistas y los movimientos armados que existían en la época. Los tupamaros, por ejemplo, no podíamos dejar de admirar su lucha. Pero se dice de manera franca que aquí se tiene que hacer a la mexicana y así se hizo. Y se sigue haciendo.²¹¹

El CISEN afirma que la estructura de mando zapatista se halla en: “Fernando Yañez Muñoz a) comandante Germán y María Gloria Benavides a) comandante Elisa integrantes de las Fuerzas de Liberación Nacional fueron los principales fundadores del EZLN. Rafael Sebastián Guillén Vicente (a) Subcomandante Marcos fue adquiriendo liderazgo en el EZLN, hasta que en 1988 adquirió el cargo de subcomandante y posteriormente la dirigencia del grupo armado”.²¹²

Un punto de interlocución con el trabajo de Silvia Rivera Cusicanqui en Bolivia, es la relación de ideologías marxistas y estructuralistas con las comunidades originarias entre los años 60 y los 70, donde se formaron teorías que procuraban comprender estructuras sociales de identidades diversas, de gran complejidad cultural como las de los pueblos originarios, y dando lugar a trabajos con las sociedades indígenas impulsados por ideologías socialistas. Dice la autora respecto a la ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos) en Colombia:

Así surgieron los "baluartes de autogestión campesina", que, apoyados en prácticas de comunicación y educación popular, buscaban recuperar las tradiciones de solidaridad y cooperación locales, generando una suerte de "enclaves" socialistas, que mantendrían vivas las energías revolucionarias del campesinado mientras se consumase la transformación total de la sociedad.²¹³

²¹¹ Yañez, Fernando, militando, entrevista, *Rebeldía*, op. cit.

²¹² CISEN, *EZLN*, op. cit.

²¹³ Rivera Cusicanqui, op. cit., p.7

En el caso de Chiapas se hace evidente con la llegada a la selva de grupos de militancia marxista, de ideologías maoístas, participantes del movimiento estudiantil de 1968.²¹⁴ Estos grupos establecieron relación con grupos eclesiales de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, que habían participado activamente en el trabajo con comunidades mayas, dando lugar al cambio de las formas hacendarias.²¹⁵ Estas congregaciones se encontraban influidas por ideologías como la Teología de la liberación, razón por la que algún tiempo se pudo trabajar paralelamente con los grupos marxistas en la organización de las sociedades chiapanecas:

Todo este radicalismo ideológico, ya sea que se exprese en el foquismo guevarista o en el maoísmo, generó una fuerte mística de entrega que lanzó a muchos jóvenes a realizar una intensa labor organizativa y militante en México, impulsada también por el paradigma de una sociedad más justa, cuyo referente más cercano era la Revolución cubana. La propia Iglesia católica, como ya quedó señalado, participaría de este proceso de auge ideológico de la izquierda, a través de la conformación en su seno de la Teología de la Liberación.²¹⁶

Aunque la guerrilla fue un fenómeno expresado en todo México, el cambio de prácticas y parámetros transformaría la organización sociopolítica y cultural de mayas y guerrilleros, articulando una *politicidad* que permitió que el EZLN adquiriera legitimidad hasta la actualidad. Carlos Montemayor afirmó en este sentido:” La guerrilla indígena y campesina crece bajo el silencio cómplice de una región entera. Un puñado de hombres armados no podría sobrevivir sin el apoyo de esta red familiar de las zonas indígenas. Los núcleos armados o con preparación militar no son sino la punta del iceberg”.²¹⁷

Lo anterior, permitió tejer desde el surgimiento del Ejército Zapatista en 1983 hasta la actualidad, un *politicidad* moderna, maya, guerrillera y política, donde es una realidad el hostigamiento de policías, ejército y paramilitares, así como la pauperización del trabajo, el despojo de tierras con tendencias neoliberales, dieron lugar a la preparación del

²¹⁴ Cfr., Legorreta Díaz, *op. cit.*, p.85. “Política Popular fue una de las organizaciones de izquierda que surgieron a partir del movimiento estudiantil de 1968; en sus orígenes estuvo formada por profesores y estudiantes provenientes sobre todo de la Escuela de Economía de la UNAM, que lograron la organización de amplios sectores de colonos, obreros y campesinos”.

²¹⁵ La propuesta de liberación que promovieron y mantienen (la diócesis de San Cristóbal de las Casas), comprende dos aspectos centrales que la Iglesia sostiene como parte medular de su oferta política, derivada de la definición ideológica con la que se fueron identificando los agentes de pastoral de la diócesis, la cual ha sido producto de una síntesis entre marxismo, indianismo milenarista y cristianismo. Cfr., *Ibid.*, p.64.

²¹⁶ *Ibid.*, p.51

²¹⁷ Montemayor Aceves, Carlos, *Chiapas, la Rebelión indígena de México*, Ciudad de México, Colección horas de Latinoamérica, primera edición 1997, segunda edición, 1998., p.74.

levantamiento armado de una organización que inició como una guerrilla campesina. Concuera con esto Pablo González Casanova: “En todo caso, la política de “redistribución” y “remunicipalización” supone, como requisito mínimo y prueba de buena voluntad del gobierno, el abandono de los hostigamientos militares y paramilitares que los pueblos indios han sufrido y sufren. Su cese necesario es ineludible para construir el nuevo camino”.²¹⁸

Durante el clandestinaje del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, y ante la amenaza de los Tratados de Libre Comercio, donde la privatización de tierras de campesinos y pueblos originarios afectaba directamente se tomó la decisión conjunta de la guerra al Estado.²¹⁹ Ante la noticia de la firma de los Tratados de Libre Comercio los zapatistas votan por salir del clandestinaje. Este cambio expresa el paso de una estructura militar defensiva a un Ejército ofensivo que procuraba la deposición del presidente de la República, así como una reforma política estructural.

El segundo momento de la identidad zapatista es el de la guerra. El 12 de octubre de 1992, a 500 años de la Conquista, antes de salir a la luz pública, mayas que después serían miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional derrumbaron la estatua del conquistador Diego de Mazariegos y Porres, como un modo simbólico por la liberación de condiciones coloniales y la reivindicación de la autonomía. El acto adelanta algunas de las consignas del levantamiento armado del 1 de enero de 1994 en contra de la construcción de un Estado homogéneo. Los pueblos originarios optaron tanto por su autonomía como por el reconocimiento de la diversidad.

Ante este problema, existe una continuidad de estrategias que responden a una ideología de la *praxis* neozapatista; soluciones que atraviesan lo estético, político, económico y cultural. Este tipo de ideas pueden seguirse desde las lecturas althusserianas de Sebastián Guillén, después subcomandante Marcos, influenciadas en profesores como Cesáreo Morales y Alberto Híjar, quien en referencia a esto indica: “La violación de fronteras ha sido desde las luchas de independencia anticolonial, una necesidad política, social y estética.”²²⁰ Sobre

²¹⁸ González Casanova, *Los caracoles zapatistas*, *op. cit.*, p. 339.

²¹⁹ En febrero de 2003, Fernando Yáñez, miembro primero de las Fuerzas de Liberación Nacional, y del Ejército Zapatista, a propósito de la asamblea donde se decide la guerra comenta: “Fue a principios del 93. No te voy a decir cuántos participantes eran, pero eran 200 o 300 pueblos que enviaron comisionados con derecho a voz y voto”. Yáñez, *Rebeldía no,4. op. cit.*

²²⁰ Híjar, Alberto, en *Otra Historia como proceso productivo*, *op. cit.*, Asimismo, la relación referida entre Alberto Híjar, la Filosofía de Althusser, así como del Taller de Arte e Ideología en Sebastián Guillen, está

los antecedentes históricos de los actos guerrilleros, políticos y simbólicos como el de la Comuna de París, o de la Revolución Sandinista de Nicaragua, Híjar continúa: “Todo esto requiere de significación popular, que habrá que nombrar calles, plazas y teatros en el diseño urbano racionalista de centros administrativos coloniales, (...) Lo mismo hicieron los del EZLN antes de salir a la luz cuando el monumento al conquistador Diego de Mazariegos en San Cristóbal el 12 de Octubre de 1992”.²²¹

Un tercer momento de la identidad zapatista es el paso de una estrategia predominantemente militar a una vía política. A 12 días del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), se halla un proceso de transformación de una identidad de guerra en contra del Estado y el presidente Salinas, hacia una lucha por la autonomía que debe transformarse ante la confrontación de la propuesta de paz de la Sociedad Civil.²²² El movimiento zapatista evidencia la destrucción del proyecto de Estado nacional. Para el gobierno, el proyecto político del EZLN ha sido un factor determinante a nivel local, nacional e internacional, debido al apoyo de diversos sectores en torno a prácticas como la formación de la “Convención Nacional Democrática (1994); Movimiento para la Liberación Nacional, Frente Zapatista de Liberación Nacional; el Plan Realidad Tijuana y el Frente Social de Izquierda”.²²³

El tiempo de guerra se detiene por la interpelación de la sociedad civil. Aunque implicada desde el avance, e invitada a sumar filas en la Primera Declaración, el EZLN no contemplaba la reacción de ésta ante la guerra, por lo que es necesario un cambio: el del zapatismo referente en La Segunda Declaración de la Selva Lacandona. La sociedad civil, figura neutra, pacifista e indecisa, fue ganada por el zapatismo, aunque opuesta a la guerra. Al entrar en interlocución con el zapatismo, el circuito del diálogo político requirió agregar

referido en: Esquivel, Miguel Ángel: *Alberto Híjar: lucha de clases en la imaginación, estética y marxismo en América Latina*, Ciudad de México, UNAM, CENIDIAP, Cisnegro, 2015., p.20, nota al pie número 17.

²²¹ *Ídem*.

²²² *Cfr.*, La transformación del proyecto militar en un proyecto de luchas políticas, más que deberse a la iniciativa del Gobierno, obedeció a la enorme movilización de la sociedad civil en contra de la guerra. Abrió una nueva etapa en que los dirigentes del EZLN fueron impulsados por las propias masas indígenas y su cultura de la resistencia a defender y construir un proyecto que se centrara en los derechos de los pueblos indios, con respeto a su autonomía y dignidad, a sus tierras y territorios, a su cultura y costumbres y a su participación y representación en el Estado nacional. González Casanova, *Los zapatistas del siglo XXI*, op. cit.

²²³ CISEN, EZLN, op. cit.

otra estructura y otro escenario más, el de la democracia de la sociedad civil. Afirmaba Marcos respecto a este fenómeno:

Marcos: Tal vez, pero entonces no lo vimos. No lo vimos porque, te digo, estábamos improvisando, y lo que nosotros teníamos que resolver era el siguiente paso, el acabar de encontrarnos con esa realidad nueva que habíamos enfrentado. El problema era: ¿qué hacíamos con esa gente que había detenido la guerra? ¿Sólo la había detenido o estaba dispuesta a algo más? ¿Y a qué estaba dispuesta? Teníamos que encontrarnos otra vez y hablar. Y era la gente que mandaba ayuda humanitaria y que no había acabado en el diálogo de la catedral, sino que había seguido.²²⁴

Entre la defensa de territorios tomados en Chiapas, así como el avance y repliegue del Ejército zapatista, se jugaba el cese al fuego, el diálogo para la paz. Entre el tiempo de guerra en Chiapas, y el de la política de Estado en las elecciones, así como el de la economía global, donde la modernidad del Estado mexicano defendía la imagen de la nación moderna en la firma de los Tratados de Libre Comercio. En contraparte el EZLN, defendía la realidad de los indios mayas levantados en armas. Un primer escenario, de política de mediación hasta su derrumbamiento, fue la delimitación de un espacio, ético-político por el diálogo, estético por el contenido significativo del primer *Aguascalientes*.

En el frente internacional, el levantamiento de los zapatistas permitió derrumbar la imagen hacia el exterior del Estado moderno en el que entraba México al capitalismo neoliberal. Coincidió este tiempo con la crisis económica del Estado, así como la tensión de la política de “arriba”, expresado en el asesinato de Colosio y Ruíz Masseau, estrategia de asesinato y terror en la política, mensaje de posible violencia también contra del enemigo: el EZLN. En respuesta, la sociedad civil votó al PRI por miedo a la inestabilidad política y económica, elección que permite el ascenso de Zedillo. Marcos dice al respecto:

Marcos: Yo pienso que eso que sí importó. La gente pensó que si el régimen era capaz de eso, era capaz de cualquier cosa. Ahora, la elección pone de manifiesto varias cosas. Es la primera elección en la que el PRI no obtiene la mayoría. O sea, que la mayoría de la gente vota en contra del PRI, aunque se divide entre abstencionistas, PAN, PRD, PT y zapatistas -porque hubo bastantes votos anulados que eran para el EZLN-. Es la primera vez que esto ocurre. Era un voto en contra del PRI, no a favor del PRI. Lo que pasa es que se diluyó entre el abstencionismo y las fuerzas de oposición.²²⁵

²²⁴ Le Bot, Ivon, *El sueño zapatista*, Barcelona, Anagrama, 1997., p.107.

²²⁵ *Ibid.*, p.108.

En el escenario de Chiapas se desarrollaba el despliegue bélico del terror de Estado, que ante el derrumbe del *Aguascalientes* procuró también ganar el espacio del territorio de los neozapatistas.²²⁶ Ante esta tensión de zapatistas, Estado y sociedad civil, nacional e internacional; el 19 de diciembre el zapatismo resuelve en la *praxis* una solución para todos los horizontes de su lucha: la estético-política, que permite expresar, que aun en un espacio y tiempo de guerra, se puede articular una forma identitaria que defiende la posibilidad del “mundo, donde quepan muchos mundos”.

El 19 de diciembre, en una serie de cuatro comunicados llamados “partes de guerra”, enunciados públicamente por el subcomandante Marcos cada media hora, de las 0:30 a las 2:30 horas, se declaraba la toma de municipios en Cuatro regiones en Chiapas, tomados por el mando militar, a través de la denominada “operación relámpago”.²²⁷

Los zapatistas cumplían con los Acuerdos de Paz, porque los municipios no fueron tomados por las armas, sino en la madrugada y en silencio a través de una táctica de cuatro pasos. En la noche como oposición al acto público, es decir, a la imposición en la luz pública y de día del gobernador de Chiapas. Sin armas, la paz frente al asesinato y violencia del ejército de Estado. Además, la toma del espacio no fue en el conflicto o el ruido mediático, sino en silencio.

Después de tomar 38 municipios de Chiapas, el EZLN permite a las sociedades elegir nuevos representantes democráticamente, como se pretendía desde las Leyes Revolucionarias y la Primera Declaración de la Guerra Lacandona.²²⁸ La toma cumplía con los diferentes niveles jurídicos en donde se asientan las determinaciones de la política zapatista. En lo local, con apego a los acuerdos de las sociedades de base y sus gobiernos electos, en lo militar, con apego a las leyes revolucionarias; y en lo nacional, con apego a las leyes de la Constitución, cuyo representante, fue el “gobernador en rebeldía”, elegido democráticamente y puesto por el EZLN, Amado Avedaño Figueroa.

²²⁶ Acto de imposición, fraude y terror, el de la presidencia de Zedillo, asesinando a Colosio y Ruiz Massieu, cuya prolongación del mensaje, fue la imposición del gobernador Robledo Rincón en Chiapas.

²²⁷ Son cuatro comunicados llamados “parte de guerra”, México, 19 de diciembre de 1995, fecha de consulta, 03 de mayo de 2016, 2:00 am, en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/category/1994/>

²²⁸ Las leyes Revolucionarias son publicadas el 31 de diciembre de 1993 en el diario de Chiapas “el despertador”. Asimismo, la Primera Declaración de la Selva Lacandona se publica a los medios el 1º de enero de 1994, y leída en San Cristóbal de Las Casas.

Los espacios municipales, ahora zapatistas, son significados con nombres de frases mayas; valores de paz y justicia; consignas revolucionarias, así como personajes revolucionarios nacionales y latinoamericanos. Mediante grabaciones, el subcomandante Marcos señaló en un mapa de guerra los municipios tomados, explicando que la función del ejército mantuvo su estructura pacífica y defensiva, la de los municipios de las comunidades de base. En esta circunstancia se da el intento de negociación entre el EZLN y el gobierno de Estado, donde el enfrentamiento militar y paramilitar tiene diversos ritmos de acción, así como una etapa de negociación mediada por la sociedad civil, expresada en los Acuerdos de San Andrés y la Comisión para la Concordia y Pacificación COCOPA²²⁹.

Por los problemas gestados con el asesinato del candidato presidencial Colosio, así como un posible fraude electoral donde Ernesto Zedillo asciende a la presidencia, la tensión entre el EZLN y el gobierno se agrava, por lo que se suspende la firma de los tratados.

El cuarto momento de la identidad zapatista se da en torno a la inestabilidad de las relaciones con del gobierno, así como del desconocimiento de los tratados políticos firmados bajo la presidencia de Vicente Fox, los zapatistas comprenden la imposibilidad del cumplimiento de sus demandas en relación con la democracia de Estado. Ante la modificación y el incumplimiento de los acuerdos, seguida por el hostigamiento militar, los zapatistas indican la retirada de la vía democrático-representativa, dando paso a la autonomía. El subcomandante Marcos anuncia en el 2000: “Una guerra no se derroca con iniciativas de guerra. Se derrota con iniciativas de paz. Y para preparar esas iniciativas de vida nos encerramos en nosotros mismos y levantamos entonces el arma del silencio”.²³⁰

Tras casi dos años de silencio, en 2003 los zapatistas anuncian la formación de los cinco caracoles zapatistas y de las Juntas de Buen Gobierno. Mediante estos actos, los zapatistas deciden que la lucha por su autonomía se da en la organización comunitaria y no en la relación con la política de Estado. Este paso es una nueva etapa de la lucha zapatista

²²⁹ Cfr., Díaz, Polanco Héctor, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, colección sociología y política, primera edición 1977, cuarta reimpresión, 2011., p.229. “En resumidas cuentas, la iniciativa de la COCOPA constituye un esfuerzo meritorio, pero recoge los acuerdos de San Andrés de manera incompleta. Así pues, se trata de un segundo descenso, aunque nada comparable con el primero. Pese a todo, el EZLN lo aceptó. Esto no guarda relación alguna con la intransigencia”.

²³⁰ Subcomandante Marcos, *Detrás de nosotros estamos ustedes*, Ciudad de México, Plaza y Janéz, 2000, p.28.

donde los caracoles expresan sus demandas en los horizontes ético, político, económico, educativo y guerrilleros entre otros.

Un sexto momento del cambio identitario del EZLN se puede leer desde la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. En este momento los zapatistas expresan la organización autónoma, como la recomposición de sus relaciones con la sociedad civil.²³¹ Esta etapa del zapatismo construye relaciones nacionales e internacionales, aunque por la vía autogestiva, particularizada por su lucha, pero en relación con otros movimientos y actores sociales que buscan organizaciones opuestas al capitalismo neoliberal y la globalización, a la democracia representativa y las relaciones culturales asimilacionistas.

En conclusión, el fenómeno zapatista atraviesa los tres niveles de su circunstancia: regional, nacional e internacional; cuya lucha se ubica en la transformación de su identidad y de su autonomía política, recomponiendo los horizontes políticos y los actores sociales con los que se relaciona. Desde la formación del zapatismo hasta la actualidad, tanto la ética como las filosofías política y cultural, son necesarias para comprender la transformación de la *praxis* zapatista, en su apuesta por la construcción de “un mundo donde quepan muchos mundos”.

Sintetizando estos momentos, la propuesta de los cambios o momentos identitarios del EZLN podría responder a la siguiente propuesta:

1. Como alusión histórico-ideológica, la relación entre los indígenas y su proceso de explotación en la Conquista, Colonia hasta la formación del Estado Nacional mexicano.

2. En principios del siglo XX, en la participación de los sectores indígenas de Chiapas, algunos en ruptura con explotación hacendaria

3. En los años 70, caracterizado por la relación entre sectores políticos de ideologías de izquierda, como grupos maoístas, socialistas, así como de la teología de la liberación, donde se lucha desde la vía económica y jurídica, en la concientización de los pueblos originarios y formación de frentes y comunidades de base.

4. Llegada del Ejército de Liberación Nacional, el cual se convertiría en Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que fue vinculándose con las comunidades mayas, formando un ejército defensivo, desarrollado en el clandestinaje.

²³¹ Cfr., EZLN, *Declaraciones de la Selva Lacandona*, Ciudad de México, Palabra y Movimiento, 2012.

5. El cambio de un ejército de carácter clandestino, al levantamiento armado, que afirma una guerra frontal contra el Estado nacional, así como en contra de la neoliberalización de la economía agraria.

6. El paso de una identidad de guerra a la negociación, expresada por las relaciones políticas con la sociedad civil, intelectuales y el gobierno, evidenciado por la Propuesta de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar.

7. El paso de la autonomía por cuenta propia, al ser desconocidos los Acuerdos de San Andrés, y el cambio de sus propósitos en la reforma al art. 2 de la Constitución. Una identidad de abandono a las negociaciones por la vía democrática electoral, y la formación de la autonomía en el silencio,

8. En 2003, la Formación de las Juntas de Buen Gobierno, así como de los Caracoles zapatistas como espacios geopolíticos y autónomos, como actualización y continuidad de la autonomía y autogestión evidenciada desde el levantamiento del 94 con las “Leyes Revolucionarias”

9. 2006, Que va desde la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, cuando la vinculación política regional, nacional e internacional se da desde una vía distinta a la democracia representativa, expresada en el trabajo entre Ejército, comunidades de Base, y adherentes a las Sexta Declaración, así como con el Consejo Nacional Indígena.

10. La actualidad, marcada por el apoyo político del EZLN a la candidatura presidencial del Consejo Nacional Indígena, donde se hace una lucha política a la democracia representativa desde un horizonte distinto.

3.4 Lengua mestiza y política rebelde: la identidad de la cultura zapatista. Un acercamiento desde la filosofía política.

a) ¿Proceso mestizo de comunicación? Entre la lengua del habla y la de la escucha

En su registro semiótico, la filosofía de Bolívar Echeverría se desarrolla a través de una definición de la cultura, o bien de una definición dialéctica de la identidad humana que integra en su nivel abstracto, la relación sujeto/naturaleza, donde el trabajo constituye la posibilidad de superar este conflicto.

La noción de identidad arcaica es la relación dialéctica entre la forma natural y la forma social, o bien entre la relación física y metafísica que nos conforman como un “animal político”. El plano físico refiere a la necesidad compartida con todo ser vivo, de saciar las necesidades requeridas, así como las estrategias para el mantenimiento de la vida. El plano metafísico o político, al que refiere Bolívar Echeverría, se expresa como la realización humana de la necesidad, pero mediatizada a través de dos modos distintivos de su ser: la conciencia y la libertad. El ser humano cumple con la estructura física de la necesidad de todo ser vivo, pero al poder diferirla, prolongarla o saciarla de un modo peculiar, permite la construcción del mundo político. Un último elemento, sería que esta contradicción entre necesidad y libertad natural nunca es superada, sino que se conserva en toda realización de la vida social:

Para un ser cuya condición fundamental es la libertad, que produce y consume objetos cuya identidad está en cuestión, hacerlo implica necesariamente producir y consumir significaciones. Es el carácter político del animal humano lo que hace de él, inmediatamente, un ser semiótico.²³²

Como producto social de esta identidad arcaica, la cultura es un proceso también simbólico, referido concretamente por la estructura del proceso del trabajo, o proceso productivo referido en dos momentos de relación: trabajo/producción y consumo/disfrute. Este proceso es sólo la realización material del sujeto social en relación con lo natural, sino la satisfacción de una forma social determinada, que concreta la especificidad de la cultura. Esta realización, al ser la formación de la politicidad, o bien la eticidad de un sujeto social, está entendida en un proceso de *logos*: “Dentro del proceso de comunicación humana hay una especie de dominio del *logos*, se observa una gravitación incontenible del discurso, de la palabra, sea esta hablada, escrita o iconificada”.²³³

Este proceso, material y simbólico concomitantemente, permite el despliegue y realización de lo humano, formado por la elección libre en que se cumple esta estructura de la sociabilidad humana. Así, el *logos*, como fundamentación de lo político y la política, será para Bolívar Echeverría la comprensión de la forma social natural o valor de uso, en términos de la filosofía de Marx.

²³² Echeverría Bolívar, *Definición de la cultura*, op. cit., p.74

²³³ *Ibid.*, p.104.

Sobre esta base, habría que problematizar si el proceso comunicativo entre la estructura de la lengua y el habla de la ontología semiótica de Bolívar Echeverría permitiría comprender la politicidad de comunidades que, dada su estructura lingüística, difieren de una politicidad y eticidad con las civilizaciones de occidente.

Por lo anterior es pertinente el estudio lingüístico de Carlos Lenkersdorf respecto al papel que la escucha juega en la cosmovisión maya. Para este filósofo y lingüista, un problema recurrente de las sociedades con lenguas occidentales estaría en su marcada tendencia al énfasis en el acto de hablar más que de escuchar, esto implica dos problemas fundamentales: Al ser lenguas que hablan, el silencio y la escucha constituyen un nivel inferior o accesorio; en segundo lugar, las lenguas occidentales están constituidas para referir relaciones unidireccionales (Sujeto-Objeto-Verbo).

En cambio, las lenguas cuyo centro de la comunicación es la escucha, implica una articulación distinta, por ejemplo, en el maya tojolabal (Sujeto-Sujeto-Verbo) donde la expresión lingüística, expresa la necesidad de un proceso intersubjetivo, o proceso comunicativo de ida y vuelta; el emisor está sujeto a ser también receptor, y el receptor debe también ser emisor. Para Lenkersdorf, este proceso comunicativo es la forma constitutiva del tojolabal, la estructura de la escucha: “Distinguen entre las palabras habladas (k’umal) y las escuchadas (‘ab’al). Por eso al llamarse tojol ‘ab’ al representan al pueblo que sabe escuchar bien.”²³⁴

En el estudio comunicativo de Bolívar Echeverría, el proceso de semiósis está constituido por la estructura de producción/consumo, donde, analógicamente, el sujeto emisor cumple con la producción y el receptor como consumidor.

Aunque el proceso comunicativo del habla está articulado por una noción apelativa, para Bolívar en la necesidad del diálogo es requerido el receptor, incluso en la aceptación por la propuesta del mensaje de modificación de su ser, este proceso no exige necesariamente una respuesta de vuelta. En cambio, en la estructura del maya tojolabal, el receptor debe fungir en un mismo proceso como receptor, decir su palabra, y el otro debe también escucharla. Este proceso implica para Lenkersdorf un proceso de “igualación”.

²³⁴ Lenkersdorf, Carlos, *La semántica del tojolabal y su cosmovisión*, Ciudad de México, UNAM, IIF, Centro de Estudios Mayas, 2006., p.27.

Un segundo elemento. Para Bolívar Echeverría el proceso semiótico o proceso comunicativo como trabajo implica también la noción de una dialéctica entre el sujeto, que, a través de su medio instrumental, “la lengua”, modifica la materialidad acústica u objeto, (aire, ruido) produciendo el mensaje que implica la propuesta de mensaje para un receptor.

Para las lenguas escuchadas, la noción de objeto no es posible, pues incluso los entes no humanos, naturales o espirituales son sujetos. El proceso de la comunicación implica materialmente una forma distinta, tanto de trabajo como comunicación. De tal modo, las concreciones de la cultura en este tipo de sociedades son formas diametralmente distintas de las culturas occidentales.

Muchas de las reflexiones del filósofo ecuatoriano estarían rescatadas en su propuesta ético-política de la traducción o mestizaje cultural, en el ensayo sobre Malintzin en la *modernidad de lo barroco*, ésta juega un papel primordial como referente histórico, así como posibilidad utópica en el proceso de traducción, o creación de una lengua tercera entre dos lenguas. Así, tanto la lengua del conquistador como la del conquistado nos permiten comprender con mayor claridad, no sólo la imposibilidad de dos formas de politicidad distintas, sino las consecuencias políticas violentas desarrolladas en la Conquista.

El proceso de traducción en *Malintzin*, afirma Bolívar, fue la constitución de una utopía de comunicación y entendimiento, que sostuvo relaciones políticas durante el tiempo en que fue posible. Así, este proceso de traducción es el avistamiento de la posibilidad de una relación ético y política referida en el proceso del mestizaje, entendido en su forma cultural no como una asimilación o imposición, sino como un acto de “antropofagia”: “Cada vez que traducía de ida y vuelta entre los dos mundos, desde las dos historias, la Malintzin inventaba una verdad hecha de mentiras; una verdad que sólo podía ser tal para un tercero que estaba aun por venir.”²³⁵

b) Concepción ético-política

En uno de los comunicados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, la figura del subcomandante Marcos, ahora Galeano, afirmaba que, al llegar a la selva, las fuerzas de

²³⁵ Echeverría, Bolívar, *Modernidad de lo barroco*, Ciudad de México, Era, segunda edición, segunda reimpresión, 2011., p.25.

liberación nacional debieron crear un proceso comunicativo entre los militares y los mayas, un proceso de traducción de las ideas de todo tipo.

En afecto, “aprender maya” no sólo era usar la lengua y sus variantes, sino aprender a escuchar, ubicar dos procesos de comunicación entre una lengua hablada y otra escuchada. Si es verdad que la politicidad es un proceso dialógico, donde el habla constituye el fundamento de la politicidad, tanto mayas como Fuerzas de liberación, articularon un circuito de tiempo político, entre las comunidades de base y los militares. En *el sueño zapatista*, Ivon Le Bot refiere al entonces subcomandante Marcos:

A principios de los ochenta se reunió con algunos compañeros y se estableció en Chiapas. Cargados de todos los dogmas y los lugares comunes de los revolucionarios latinoamericanos de las décadas anteriores, se esforzaron, como ya otros lo habían hecho, por introducirse en la cabeza de los indígenas. «Tu palabra es dura», les replicaban éstos asegurando que nada entendían de esa jerga indigesta..., hasta que Marcos se decidió a escucharlos a ellos, con sus propias palabras, dichas y no dichas, sus silencios (sin por ello volverse lacónico).²³⁶

El proceso de comunicación implicaría la formación de una lengua tercera, o una comunicación hablada y escuchada, que permitiría la formación de una práctica política que responde a la exigencia de “un mundo, donde caben muchos mundos”.

En las relaciones sociales, para la formación del zapatismo en 1984, el diálogo clandestino implicaría el aprendizaje de la politicidad maya. De acuerdo con Lenkersdorf, el concepto de mandar, como ejercicio político de poder de unos sobre otros no se hallaba en la estructura de la lengua maya, sino fue hasta después donde se articuló con el término **mandar**, del español. En este sentido, la articulación de una política implicaría integrar a la política moderna el respeto por uno de los principios expresados continuamente por el zapatismo: “El mandar obedeciendo”: “Pero el mandar puede emplearse en el sentido opuesto según el concepto de “asambleas”, democracia tojolabal. La frase clave es la siguiente: ja ma’ ‘ay ya’ tel kujtiji, mandar ‘ay kujtik, las autoridades elegidas por nosotros son mandadas por nosotros.”²³⁷

Lo anterior permitió tejer desde 1983, en el surgimiento del Ejército zapatista, hasta la actualidad, la politicidad, moderna y maya, guerrillera y política, donde el hostigamiento

²³⁶ Le Bot, Ivon, *El sueño zapatista*, op. cit., p.7.

²³⁷ Lenkersdorf, *La semántica del tojolabal*, op. cit., pp.28-29.

de policías ejército y paramilitares, así como la pauperización del trabajo, y el despojo de tierras, tendencias neoliberales, dieron lugar a la preparación de un levantamiento armado.

Así, durante el claudestinataje del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, y ante la amenaza de los Tratados de Libre Comercio, donde la privatización de tierras de campesinos y pueblos originarios afectaba directamente, se tomó la decisión conjunta de la guerra al Estado.²³⁸

En la Primera Declaración de la Selva Lacandona, la postura zapatista era la guerra al Estado mexicano, con el presidente y el ejército como sujetos enemigos. Asimismo, se apela a la sociedad civil para unir filas. Sin embargo, el EZLN requirió un cambio de estrategia ante la negativa de la sociedad civil a participar en la guerra, optando ésta como mediadora entre el EZLN y el Estado, lucha por una negociación pacífica y democrática.

El problema del EZLN en la relación con el gobierno de Estado se ubica en el enfrentamiento militar y paramilitar, así como una etapa de negociación mediada por la sociedad civil, concretada en los Acuerdos de San Andrés y la Comisión para la Concordia y Pacificación COCOPA.

De abril del 2002 a diciembre del 2003, se ubica como etapa “el silencio” zapatista. Esta dimensión del silencio implica en su dimensión política un cambio de rumbo, un reordenamiento de la propuesta civilizatoria del EZLN, compuesta por el intento de diálogo con políticos de Estado y sociedad civil. La negativa a otorgar la autonomía, ubicada en los Acuerdos de San Andrés, incluso el voto negativo por políticos de proyección progresista implicó un desajuste entre el tiempo político zapatista y sus tiempos políticos, los de la democracia representativa. Así, el silencio, ante un “desemparejamiento” que presentaba la objeción entre política liberal y autonomía zapatista. Sería ante el tiempo, la demarcación del rumbo zapatista. El 1 de enero de 2003, el EZLN anunció:

Dice la Mano: Aquí el calendario de un nacimiento con la bendición del Poder. Y acá otro calendario de muchas muertes por irresponsabilidad del Poder.

La mano sigue hablando: Calendarios de nacimientos y muertes, calendarios de pagos, calendarios de fiestas patrias, calendarios de viajes de funcionarios

²³⁸ En febrero de 2003, se publica el número 4 de la revista Rebeldía, donde Fernando Yáñez, miembro primero de las Fuerzas de Liberación Nacional, y del Ejército Zapatista, a propósito de la asamblea donde se decide la guerra comenta: “Fue a principios del 93. No te voy a decir cuántos participantes eran, pero eran 200 o 300 pueblos que enviaron comisionados con derecho a voz y voto”. Yáñez, Rebeldía no,4. México 2003.

calendarios de sesiones del gobierno. Ahora, en el 2003, calendario de elecciones. Como si no hubiera otros calendarios. Por ejemplo: el calendario de la resistencia. O tal vez de este no se habla porque exige y poco luce.²³⁹

El tiempo necesariamente requiere un espacio. El espacio tomado por los zapatistas que primero funcionó como “Aguascalientes”, constituirían la posibilidad de la política de la autonomía. La base de la organización zapatista no sería comprensible sin la complementariedad entre la expresión de las leyes revolucionarias del 31 de diciembre, publicadas en *el despertador*, a un día del alzamiento. Dichas leyes, junto con los acuerdos de la COCOPA, permiten comprender el surgimiento de los caracoles zapatistas, organizados durante el silencio.

Los municipios autónomos zapatistas, contaban ya con una estructura formada en la clandestinidad, con una amplia organización, económica, política y militar, razón por la que la construcción de los Municipios Autónomos fue relativamente sencilla: “El llamado a la configuración de los Municipios Autónomos data de finales de 1994, por eso la temática de la autonomía municipal y la problemática de la coordinación entre los municipios autónomos fue incluida tanto en los Acuerdos como en la Iniciativa”.²⁴⁰

El EZLN sustenta en la resistencia su forma de vida, en la apropiación de la autonomía, asimilando sus avances y retrocesos en relación con el Estado y la sociedad civil. De acuerdo con Guillermo Michel:

Sin aspavientos, sin gritos estentóreos, sin alharacas, los zapatistas han tomado en sus manos nuestra Constitución política (especialmente el Artículo 39), Los Acuerdos de San Andrés, (Incumplidos por el Estado Mexicano) así como el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, para dar un nuevo impulso a los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ). Es decir, a su estilo democrático, a su autonomía libertaria, a su forma de impartir justicia.²⁴¹

Después de la destrucción de los Aguascalientes, dada la complejidad de la rebelión zapatista, en el 2003 se instituyen los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) las juntas de Buen Gobierno.

²³⁹ La jornada, México 2003, en “México 2003, otro calendario, el de la resistencia. Enero: Oaxaca, la Primera Estela (A pesar del nuevo PRI), la historia resiste frente a la muerte.

²⁴⁰ Michel Guillermo, *Caminos del zapatismo: Resistencia y liberación*, en Guillermo Michel, “Caracoles y Espirales: El vaivén de nuestra historia”, Ciudad de México, Red Es, tejiendo resistencia, 2005., p.66.

²⁴¹ *Ibid.*, p.181.

La dirección de la vida social, del zapatismo como una sociedad política constituida de militares y comunidades de base, permite comprender el carácter de una estructura que comparte elementos occidentales y mayas, cuya propuesta permite hablar tal vez en términos de un barroquismo, aunque de una eticidad rebelde o contestataria, cuya defensa por el valor de uso estaría ubicada en su identidad social en diferentes niveles: ético, económico, político y estético.

Para Bolívar Echeverría, la elección civilizatoria de un modo de reproducción de la vida social es la formación de la identidad individual y social, jugada en la libertad de elección. Es la formación del *ethos*, tanto morada y refugio, como arma y resistencia, carácter. En la elección de un proyecto de formación del *ethos*, se despliega en el tiempo, y en un espacio determinado la historicidad de las sociedades humanas, donde la identidad es una relación dialéctica entre la libertad y la determinación, cuyo núcleo siempre por transformar, es la identidad. Así:

De-sustancializar y re-sustancializar la “mismidad” implica para la cultura tocar el punto en que el conflicto profundo que la constituye se re-determina y se replantea en términos diferentes, de acuerdo a las condiciones históricas renovadas en las que debe reaparecer. (...)

Se trata de un comportamiento estructural al que podemos tal vez llamar “*ethos* histórico”

En este sentido, como proyecto de construcción de una morada para una cierta afirmación de lo humano, el *ethos* histórico puede ser visto como un principio de organización de la vida social y de construcción del mundo de la vida.²⁴²

c) *a'tel*. El *Ethos* histórico y su concreción en la economía neozapatista.

Un proceso de análisis, tanto de la historia de la formación del zapatismo como de su desarrollo de 1994 a la actualidad, nos permitiría ubicar procesos de continuidad corta y larga y comprender parte de sus configuraciones y reconfiguraciones identitario en su lucha por la autonomía.

Hasta la primera mitad del siglo XX, el modo de vida económica del zapatismo se hallaba bajo la estructura del cacicazgo. La vida de los mayas en el espacio de la finca implicaba un proceso de explotación, donde la forma de reproducción económica fue en un principio la agricultura; después en ésta fue integrada la ganadería.

²⁴²Echeverría, Bolívar, *Definición de la Cultura*, op. cit., p.162.

En el proceso de las luchas ejidales, o del reparto agrario sustentado, tanto en la constitución de 1917, como las iniciativas del gobierno de Lázaro Cárdenas, la realidad de la vida en las fincas iniciaría un proceso de reestructuración. No obstante, la realización, tanto de la agricultura como de la ganadería, permanecería como modo productivo. A unos años del levantamiento zapatista sirve lo que Adolfo Guilly expresó: “La base de su economía y su cultura, para la mayoría del millón de indios en Chiapas -previo al levantamiento zapatista en los años 80-, reside en el acceso a la tierra y el cultivo de maíz y café”.²⁴³

En la actualidad, esta forma de organización de la vida, aunque con el despliegue de otras formas de trabajo, está constituida en el fundamento de las organizaciones de base zapatistas por este tipo de trabajo.

Una anotación de Walter Benjamín respecto a visiones ortodoxas del marxismo es la tesis XI: “El programa de Gotha muestra ya señales de esta confusión. Define al trabajo como “la fuente de toda riqueza y de toda cultura”. Presintiendo algo malo, Marx respondió que el hombre que no posee otra propiedad aparte de su fuerza de trabajo “está forzado a ser esclavo de otros hombres, de aquellos que se han convertido... en propietarios””.²⁴⁴ Por ello, la concepción indígena, no interpreta la tierra como propiedad y se separa de la lógica del dominio del propietario.

Uno de los factores que diferencian, por ejemplo, a indígenas y campesinos respecto al proletariado, es la relación entre el trabajo y el espacio donde unos y otros se desarrollan. Para los primeros la tierra es el fundamento vital de su vida económica, para los segundos el espacio de la ciudad, o del “taller”, es donde se constituye una de las fases del capitalismo, es decir, el espacio donde es posible la alienación entre la producción y el disfrute, concretada entre el trabajador y su mercancía. Una referencia la indica Carlos Lenkersdorf:

El concepto tojolabal de ‘a’tel se refiere a los trabajos en la milpa y otros trabajos en y a favor de las comunidades. (...) al hablar de la comunidad la referencia puede ser local, municipal o regional. El ‘a’tel así relacionado no recibe salario alguno sino se hace por y para la vida comunal e individual. (...)

Diferente es el concepto para el trabajo asalariado en la actualidad. Sobre todo, de los hombres, aunque no exclusivamente. Migran en la tierra caliente a las plantaciones de caña, algodón y café. Para esto se emplea el término **ganar**.²⁴⁵

²⁴³ Gilly, Adolfo, *Chiapas: la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*, op. cit., p.62.

²⁴⁴ Walter, Benjamín, *Tesis sobre la historia*, introducción traducción y notas de Bolívar Echeverría, FCE, México, 2008, Tesis XI.

²⁴⁵ Lenkersdorf, *La semántica del Tojolabal*, op. cit., p.20 En este sentido, la relación contemporánea, como lo veremos en seguida, está estructurada en los caracoles zapatistas- Tanto el tipo de trabajo asalariado

La concepción cultural del ‘a’tel de las comunidades mayas de Chiapas, permea las cinco regiones neozapatistas, divididas en una por cada caracol zapatista donde la economía y política se articula en tres niveles: familiar, local y de Juntas de Buen Gobierno. La *praxis* de los zapatistas contrasta las condiciones de la economía capitalista la suya, la democracia representativa con la de las Juntas de Buen Gobierno, la milicia del EZLN con el militarismo y el paramilitarismo de Estado.

Como espacios autónomos, cada caracol zapatista organiza de modo distinto su reproducción económica, distribuyendo el trabajo colectivo en sus tres niveles, según se acuerde en cada región. En los testimonios ubicados en los Cuadernos de Estudio de la Escuelita zapatista, se puede constatar que la economía familiar puede ser la distribución del trabajo con los miembros de la familia, donde la siembra y la cría de animales, constituyen el sustento de las comunidades de base:

En los pueblos hay milpas colectivas de frijol, de maíz, hay colectivos de ganado, tiendas colectivas, colectivos de pollos, hay pequeños negocios. No es que sean negocios permanentes que están todo el tiempo, a veces se hacen pequeños eventos y ahí van los compañeros con su pequeño negocio. Nos decía una compañera de otra región que empezaron con un negocio de una granja de pollos, pollo de rancho, y de vez en cuando mataban uno o dos pollos y hacían tamales, esos tamales los vendían y, poco a poco reuniendo un fondo y con ese fondo que tenían llegaron a comprar un molino de nixtamal. Así fueron creando sus trabajos.²⁴⁶

En el nivel local se trabaja en actividades cooperativas y comunales, que van de proyectos económicos como la creación y mantenimiento de tiendas; panaderías y trabajos artesanales; construcción; cultivo colectivo de tierras; promoción de los sectores necesarios del bienestar de la vida social, como la salud y educación entre otros. Estas actividades proveen a las bases de apoyo zapatistas de recursos en cada caracol para su autogestión, así como para el apoyo de otros caracoles, o el sustento de los representantes políticos y el CCRI y “milicianos”, que protegen de amenazas militares en las comunidades zapatistas: “Con esos trabajos que se están promoviendo a nivel zona estamos creando pequeños fondos

donde se obtiene salario o tz’akol, como el trabajo comunitario o a’tel, constituyen la organización de la vida económica de las comunidades de base zapatistas.

²⁴⁶ Doroteo, MAREZ, libertad, EZLN, *Documentos de la escuelita zapatista*, en “Resistencia autónoma” pdf. Descargado en: <http://www.schoolsforchiapas.org/library/cuadernos-de-texto-de-la-primer-escuelita-zapatista-gobierno-autonomo-1/>, p.11.

económicos para poder resistir a nivel zona. Tenemos a nivel zona, otro ejemplo, un trabajo que es especialmente de compañeras mujeres. Es una iniciativa de ellas que hicieron un comedor-tienda, o sea tienen un comedorcito y una tienda de abarrotes”.²⁴⁷

En este sentido La tesis IV de las *tesis sobre la historia* Walter Benjamín, es ilustrativa respecto a la construcción de la imagen de la historia a partir de sus detalles particulares. Así, una visión materialista de la historia partiría de la relación dialéctica entre el ser humano con la naturaleza, tensión que articula todo proceso de reproducción de la sociabilidad en su objetivo fundamental: la vida.²⁴⁸

²⁴⁷ EZLN, *Documentos de la escuelita zapatista*, *op. cit.*, testimonio de Roel, Exintegrante de JBG: MAREZ Michoacán p.10.

²⁴⁸ “La lucha de clases que tiene siempre ante los ojos el materialista histórico educado en Marx es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales”. *cfr.*, Walter Benjamín, “Tesis IV”, *op. cit.*,

CONCLUSIONES

En la presente tesis se realizó una investigación dividida en tres capítulos: El primero es de carácter teórico-metodológico, el segundo y tercero son la aplicación de dicha herramienta de análisis al fenómeno neozapatista y de la CONAIE

El objetivo de la tesis fue fundamentar una teoría de la identidad en el horizonte de la filosofía política para explicar fenómenos sociales donde los sujetos son los pueblos originarios. La teoría fue utilizada para el análisis de dos fenómenos que surgen públicamente desde los años noventa y que existen actualmente: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México, y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

Para lo anterior, el primer capítulo propone cinco postulados para evitar algunos problemas teóricos derivados del análisis de la identidad de los pueblos originarios: El primero o de la “identidad subjetiva” fue no considerar un fenómeno social como un “objeto de estudio”; el segundo es comprender la identidad política y cultural de los pueblos originarios desde su “circunstancia”. El tercero fue que un análisis crítico de la *praxis* de los pueblos originarios debe considerar tres momentos: principios medios y fines. El cuarto es situar como sujeto de la historia a los pueblos originarios, por lo que sus líderes, ideologías y partidos políticos e intelectuales son factores, pero no los sujetos de su historia. Y el quinto fue evitar la mistificación del sujeto de estudio, es decir, no atribuir una esencia innata a los pueblos originarios, como una bondad o maldad ontológica. Tampoco como sociedades que homogéneas y estáticas que necesariamente comparten los ideales políticos y culturales de otras comunidades.

En la segunda parte del primer capítulo se construyó una base teórica para una dialéctica de la identidad política y cultural. Para lo anterior, la base explicativa fueron las ideas filosóficas de Luis Villoro en el análisis de las culturas a la luz de la identidad. Fundamentalmente se desarrolló la hipótesis de que una cultura se constituye entre relaciones de poder y valor. También, que el término identidad es tanto igualdad como diferencia, y que de su desarrollo se hallan contenidos términos paralelos como la semejanza y la distinción. Se analizaron las posibilidades del abordaje teórico de la identidad de los pueblos originarios,

postulando los horizontes de la identidad, como lo son el ontoepistémico, ético-político, político-cultural, histórico-ideológico y económico-político.

En el segundo capítulo se aplicó la dialéctica de la identidad política y cultural en el análisis de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, dando cuenta de las ideologías políticas y culturales que permitieron la transformación identitaria de este fenómeno en los horizontes de la identidad señalados en el capítulo I. Después se dio cuenta de sus momentos identitarios, sus contradicciones políticas entre sus principios medios y fines, así como la relación entre la CONAIE y el gobierno de Estado en Ecuador.

En el tercer capítulo se aplicó la dialéctica de la identidad política y cultural en el análisis del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México. Se dio cuenta de las perspectivas del fenómeno neozapatista desde las ideologías políticas, de intelectuales y del gobierno de Estado, estableciendo un análisis crítico de dichas visiones. Después se utilizaron los horizontes de la identidad política y cultural, para dar cuenta de las transformaciones de la identidad del neozapatismo. Se explicó también la contradicción entre el gobierno de Estado y los neozapatistas. Finalmente, se dio cuenta de la relación entre los principios, medios y fines de la identidad neozapatista, desde su etapa de clandestinaje hasta sus prácticas económico políticas actuales referidas en los documentos de la escuela zapatista.

Resta responder a las interrogantes de la conclusión: ¿Qué alcances han tenido los procesos del EZLN en México, y la CONAIE en Ecuador para una *praxis* alternativa de las identidades de los pueblos originarios de Latinoamérica y el Caribe? Y ¿Qué peligros o posibilidades ofrecen estos procesos a la realidad de los pueblos originarios ante el capitalismo?

Analógicamente, tanto el EZLN como la CONAIE son un referente en logros políticos concretos, como la influencia de sus propuestas críticas a un Estado-nacional homogéneo, ante el cual ambos fenómenos permitieron reformas legales constitucionales, donde los pueblos originarios han procurado respuesta a la búsqueda de la autonomía y autarquía de su identidad.

En Ecuador es posible evidenciar el reconocimiento del Estado plurinacional, en el caso mexicano una reforma sólo parcial que refiere la pluriculturalidad de México, que interpreta a los pueblos originarios como sujetos de derecho. No obstante, en Ecuador el término Estado plurinacional tiene una contradicción entre el gobierno de Estado y la

CONAIE. Para el primero el desarrollo a partir de la extractivismo como modelo económico es la única posibilidad de garantizar el los ideales del Ecuador, pero los territorios explotados de la Costa, Sierra y Amazonía de Ecuador es donde los pueblos originarios desarrollan sus modos de vida. Lo anterior evidencia que el análisis de los pueblos originarios como sujetos de estudio, permite evidenciar y criticar concepciones de plurinacionalidad y buen vivir que son contradictorias, y que han propiciado violencia y exclusión de parte del gobierno de Estado con la CONAIE.

En el caso mexicano, los momentos históricos de la circunstancia de la identidad neozapatista permiten demostrar sus transformaciones, que no por ello abandonan los principios ni los fines de su *praxis*. La creación de las Juntas de Buen Gobierno y los caracoles zapatistas evidencian una continuidad económica, política y cultural en la *praxis* desde el siglo veinte a la actualidad. Los cambios identitarios, variaron entre la oposición, negociación y abandono de la colaboración con el gobierno de Estado, no así con la sociedad civil nacional y mundial, en la construcción de una alternativa política anticapitalista. La autonomía, a diferencia de la CONAIE, no desembocó en la creación de un partido político, sino en la organización autónoma de su economía, política y cultura.

En el caso ecuatoriano, la institucionalización de la CONAIE a través del partido político Pachakutik, evidenció las contradicciones ideológicas entre los pueblos originarios del Ecuador. La CONAIE pasó de ser una evidencia de oposición frontal con el gobierno de Estado, a la colaboración con otros partidos políticos. Lo anterior le permitió ganancias temporales como la instauración de sus bases en la Secretaría de Cultura y Educación de los pueblos indígenas, pero fueron medidas temporales, pues los personajes y partidos políticos con que la CONAIE colaboró, terminaron excluyendo a éstos de la toma de decisiones, incluso persiguiéndolos y criminalizándolos.

El caso neozapatista es un fenómeno que pasa del clandestinaje a la guerra y la paz, que en la búsqueda de su autonomía se halla con la separación entre ésta y los partidos políticos, por las implicaciones violentas, de exclusión y asistencialismo, por lo que las bases neozapatistas procuran una crítica a la democracia representativa en México. No obstante, la presencia militar y paramilitar en Chiapas continúa, así como la organización y resistencia del EZLN como una expresión que busca una propuesta anticapitalista para los pueblos originarios.

Ambos fenómenos tienen influencia en las reformas legales de sus países en favor de la lucha por la autonomía de los pueblos originarios. El costo de la CONAIE por el apoyo a la democracia representativa partidista fue la pérdida de la legitimidad política que le permitió influir en la destitución de tres presidentes, y frenar la firma de tratados de libre comercio con Estados Unidos de América. Un momento posterior ha sido la mezcla de intereses políticos con los partidos políticos con los que pacta, por lo que las contradicciones internas e internas se agudizan.

Históricamente, en ambos casos se pueden hallar similitudes en los factores que influyen en la transformación de su identidad. Económicamente sobre cómo la concepción de los pueblos originarios sobre los espacios donde reproducen su vida política y cultural, han sido opuestas a todos los momentos de los proyectos modernos del Estado nacional. En la neoliberalización de la economía, la contradicción entre la identidad de los pueblos originarios y la identidad nacional se hace más evidente, y son los primeros espacios donde se introduce la economía neoliberal. Neoliberalismo y autonomía indígena indican una gran contradicción histórica actual.

Ideológicamente, se pueden rastrear en ambos fenómenos factores comunes como la influencia de la teología de la liberación, los partidos comunistas y socialistas en la formación de sus bases sociales. Aunque, la identidad cultural y política ancestral de los pueblos originarios, permite la resistencia y la lucha por la diversidad de prácticas económico, políticas y culturales. La liberación de las influencias ideológicas de los líderes, partidos políticos y actores sociales de su circunstancia ha evidenciado una transformación identitaria que lucha por la autonomía de los pueblos originarios.

En ambos fenómenos, puede considerarse la relación entre principios, medios y fines. En el caso neozapatista, se ha mantenido una congruencia entre los principios y fines de su lucha por la utopía de “un mundo donde quepan muchos mundos”. Lo que ha marcado la transformación de su identidad son los medios y tácticas elegidas ante su circunstancia. En el caso de la CONAIE en Ecuador, en la búsqueda de la utopía de “la unidad en la diversidad” hay una congruencia en sus fines, aunque no necesariamente en los principios entre un movimiento propuesto como contestatario al gobierno de Estado, que se transforma en un movimiento contradictorio en sus bases que se dividen entre ideologías anti partidistas y partidistas, por lo que no es totalmente legítima por los pueblos originarios que constituyen

la CONAIE la elección partidista para la obtención de sus fines. Ambos fenómenos muestran elecciones distintas en su lucha por la autonomía, y ambos son también referentes en la búsqueda de alternativas políticas y culturales al modelo capitalista neoliberal.

Por otra parte, contrasta el neozapatismo que, pese a las dificultades de la lucha por la autonomía, la *praxis* del modo de vida del EZLN responde a la formación de lo que Bolívar Echeverría entiende como *ethos*, un modo de vida subjetivo y social, la formación de un carácter moral que es refugio y arma, que responde a las decisiones libres del sujeto y la sociedad. La formación de este *ethos* es la formación de una identidad que responde a valores como la autonomía, la resistencia y la dignidad, de modo que a la fecha el EZLN ha defendido condiciones materiales y sociales, que han sido a través de la historia de los pueblos originarios, la larga historia de la resistencia.

Un punto en común con las ideas de Silvia Rivera Cusicanqui, es la relación que guarda la Historia oral a través del mito para comprender la realidad de los pueblos originarios. Aunque la estructura del mito contenga una estructura difícil de encausar como fuente de información, sirve al historiador para comprender cómo las sociedades se comprenden, en el caso de los pueblos originarios, cómo el mito es integrado en la formación subjetiva, funciona para la cohesión social, la defensa de la identidad, así como horizonte ético y político de las sociedades. Dice Silvia Rivera Cusicanqui:

El mito funciona como mecanismo interpretativo de las situaciones históricas, sobre las cuales vierte sanciones éticas que contribuyen a reforzar la conciencia de legitimidad de la lucha india. Interesa, por lo tanto, no sólo reconstruir la historia "tal cual fue", sino también, fundamentalmente, comprender la forma cómo las sociedades indias piensan e interpretan su experiencia histórica.²⁴⁹

Del mismo modo, en uno de los Documentos de la escuelita zapatista respecto a la resistencia, se ubica la comprensión que el zapatismo haría vigente desde la Primera Declaración de la Selva Lacandona, que contiene una identidad simbólica de dominio, que va de la Conquista a la actualidad, el "salto a la historia" que ilustra Benjamín, está ubicado en la visión de "historia tosca" o mítica, que se hace vigente en la subjetividad de quien se reconoce en ella, y articula la guía de su lucha. Afirma al respecto Ana de la MAREZ El Trabajo de las comunidades zapatistas: "La resistencia en nuestros pueblos, la resistencia que

²⁴⁹ Rivera, Cusicanqui, *op. cit.*, p.10

estamos llevando en la lucha, no se inició en el año de 1994, ni en el año 2003, sino que ahora los pueblos indígenas llevamos más de 500 años resistiendo”.²⁵⁰

La formación y transformación identitaria del EZLN, se entiende como la relación articulada entre el individuo y la sociedad, relación que funciona como una relación dialéctica, que resiste y nos ayuda a pensar alternativas, tanto para las comunidades de sus pueblos, como en relación con nuestra sociedad. Es ahora, cuando la crisis civilizatoria de nuestro mundo es evidente, que el análisis de la defensa y articulación de modos de vida alternativos, nos ayuden a dicha labor. Lo anterior requiere de un entendimiento amplio de nuestra identidad y sus relaciones. Basta para el final, las palabras de Bolívar Echeverría:

La sujetividad de la comunidad haciéndose a sí misma, reproduciendo su identidad, está hecha –por debajo de su inevitable tendencia a presentarse en un sujeto unitario, en un ente político aglutinante- de él juego de la sujetividad dispersa, de la interacción de los innumerables actos en los que cada sujeto singular, más o menos individualizado, con el simple hecho de elegir, entre todas las posibles, una figura concreta para la forma de los objetos prácticos, está, “haciendo” al otro, alterando su identidad, y, de manera necesariamente recíproca, está siendo hecho por él, alterado por él en lo que es.²⁵¹

El fenómeno del neozapatismo en Chiapas no es concomitante con la imagen de la lucha de clases, sí por ello entendemos una visión tosca, que coloca al proletariado como el sujeto transformador de la historia moderna. Una reconstrucción, tanto del marxismo como de imagen de la historia latinoamericana, nos presenta el reto de ubicar el lugar de los pueblos originarios y las comunidades agrarias.

Así, la rebelión zapatista contiene en su fundamento a los pueblos mayas y campesinos de Chiapas, con procesos lentos y de continuidad prolongada como la lengua, la reproducción de su vida económica y sus formas comunitarias de organización; otros procesos más recientes pero que revolucionaron de manera radical la realidad de los pueblos originarios, que aglutinaron en un espacio en común identidades diversas: indígenas,

²⁵⁰ EZLN, *Documentos de la escuela zapatista*, testimonio de Ana, Integrante del MAREZ, el Trabajo *op. cit.*, p.70. Asimismo, Desde la realidad previa al EZLN de las sociedades Mayas de Chiapas, algunas veces estos mitos fueron influenciados por los grupos teológicos de la liberación, tratando de formar en los indígenas sentido de identidad y dignidad, menospreciada por el racismo y la exclusión que sufrían, así como su forma de reconocerse de acuerdo con el pasado reciente de acasillados. cfr., Díaz Legorreta, *op. cit.*, p.46.: “La analogía con el éxodo judío, en el sentido de salir de la esclavitud a la liberación, lleva a los indígenas de Las Cañadas a considerar la posibilidad de una vida mejor, pues la colonización de la selva es reinterpretada como la llegada a la tierra prometida”.

²⁵¹ Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, *op. cit.*, p.63.

campesinos, universitarios; teólogos de la liberación y guerrilleros; todos ellos factores de la gestación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que permiten comprender todas sus vías de organización, resistencia y lucha: guerrillas; jurídicas; formación de sociedades de base; relaciones con el Estado y la sociedad civil; así como la articulación de núcleos de liberación de distinta procedencia, donde la lucha de los indígenas por su autonomía es el principal factor. Lo anterior permitió la configuración de un proyecto de modernidad alternativa, que no por serlo niega o articula el papel de los pueblos originarios en Chiapas. Contradictoria parecería una modernidad de tal tipo, si por ella oponemos, como se articula la visión nacionalista, el *blanqueamiento* o la eliminación del pasado, lastre del progreso.

En una comunidad, dice Villoro, la democracia directa permite garantizar la legitimidad de la sociedad que decide de manera conjunta y donde las voces individuales son escuchadas, de modo que en este modelo la legitimidad se encuentra ser mejor garantizada que en un sistema representativo. Por otra parte, una democracia representativa permite tanto la disputa política de un movimiento social instituido como partido político, y representar a una sociedad más grande y de diversos intereses. La política comunitaria para Luis Villoro es sólo factible en comunidades pequeñas, y aunque el modelo de democracia representativa procura abarcar sociedades más grandes, la legitimidad puede perderse al tener que abstraer en una misma figura intereses personales, sociales, de Estado y otros partidos políticos que constituyen la diversidad. Por esta razón, la filosofía política de Villoro apuesta por la recuperación crítica de las formas comunitarias, así como por la transformación del Estado moderno. Es decir:

(...) la posibilidad de una alternativa a la democracia liberal moderna mediante la superación y conservación en ella del ideal de una “democracia comunitaria”. Ese proyecto daría lugar a una versión nueva del republicanismo. En ella tratarían de unirse los valores de las democracias comunitarias tradicionales con las de la república moderna. Esta nueva versión correspondería a una a una versión histórica igualmente novedosa.²⁵²

La concepción del *Estado homogéneo* de Villoro es el modelo de análisis del Estado liberal, donde el poder está centralizado por una sola nación, la mestiza, y el resto de los pueblos, etnias o “nacionalidades” son excluidos del poder y la toma de decisiones. *El Estado*

²⁵² Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir op. cit.*, p.126.

homogéneo es un constructo mestizo que ha mantenido en una relación de explotación, exclusión y tutelaje. Para Luis Villoro una asociación política auténtica no puede pertenecer a una forma de identidad cultural o política impuesta al individuo o a la sociedad.

El concepto de nación fue interpretado desde la concepción de un Estado que procuró dominar los intereses de una sociedad dominante respecto de las demás. Por lo anterior, las diferentes expresiones culturales de los pueblos originarios comenzaron por denominarse nacionalidades, al disputar y ampliar el sentido del Estado respecto de los factores que conlleva hablar de nacionalidad: nacimiento, identidad, territorio, autonomía y autogobierno. Derivados como un equilibrio al poder, donde un estado plurinacional permitiera una relación más justa.

Por otra parte, la autonomía es la realización política de la identidad cultural, expresada en las formas propias de organización política y en relación con un Estado, a través de elementos organizativos de los pueblos originarios como el comunitarismo, la tierra comunal y la lengua, entre otros. Para Villoro, la recuperación del comunitarismo permite oponer el poder de una sola nacionalidad sobre las demás naciones y etnias. Por ello Luis Villoro afirma.

La comunidad es, por lo tanto, el horizonte de toda asociación cuyos miembros son capaces de negarse a sí mismos, en lo que tienen de individualidades excluyentes de los otros, e identificarse con una realidad que los abarca; admite pues grados, es más o menos acabada según la medida en que los integrantes realizan su propio bien en el bien de la comunidad y viceversa. Es también más o menos amplia, según se identifiquen con ella una parte o todos los miembros que la componen.²⁵³

En el tintero quedan los retos de una sociedad por venir, donde la ética y la política permitan construir una vía alternativa. Entre la unidad y la diversidad, el individuo y la comunidad, el mundo occidental e indígena entre el cual se articuló la vida y obra del maestro Villoro. Al final de la segunda Carta al subcomandante insurgente Marcos en abril del 2011, mencionaba Villoro: “Ahora, de nosotros, como sociedad, dependerá la respuesta: o bien la apatía, la parálisis que acepta la barbarie o el compromiso de ir creando condiciones para que germine un suelo donde no imperen la injusticia y la violencia”.²⁵⁴

²⁵³ Villoro, *El poder y el valor*, op. cit., p.360.

²⁵⁴ Villoro, *Rebeldía 79*, op. cit.

Finalmente, se acomodan las palabras que Marcos refería a Tomás Segovia en homenaje a su muerte, y que hoy bien pueden dibujar el cierre de la trayectoria de Villoro:

Con estos textos, ni ellos, ni usted, ni nosotros, buscamos votos, seguidores, feligreses. Buscamos (y creo que encontramos) mentes críticas, alertas y abiertas. Ahora arriba seguirá el estruendo, la esquizofrenia, el fanatismo, la intolerancia, las claudicaciones disfrazadas de táctica política. Luego vendrá la resaca: la rendición, el cinismo, la derrota. Abajo sigue el silencio y la resistencia. Siempre la resistencia... Vale Don Luis. Salud y que sean vidas las que las muertes nos hereden.²⁵⁵

²⁵⁵ Marcos, *Ibid.*, p.28.

Bibliografía:

Acosta, Alberto, “Estado plurinacional puerta a una sociedad democrática”, Abya-Yala, Quito, 2009.

Acosta, Alberto y Martínez Esperanza, “La plurinacionalidad: un paradigma de transformación social”, Plurinacionalidad. Democracia en diversidad, Quito, Abya-Yala, 2009.

Albán Gómez, Ernesto, Alberto Andrago, Teodoro Bustamante, Blanca Chancoso, Ana Karina López, Luis Macas, Alejandro Moreano, Santiago Nieto, Simón Pachano, *Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: Contribuciones al debate* “prólogo” de Diego Cornejo Menacho, Quito, Abya-Yala, 1993.

Almeida, Ileana, Nidia Arrobo Rodas y Lautaro Ojeda Segovia, Autonomía Indígena frente al Estado Nación y a la globalización neoliberal., Quito, Abya-Yala, 2005.

Almeida, Ileana, “El Estado plurinacional, valor histórico y liberad política para los indígenas ecuatorianos”, Abya-Yala, Quito, 2008.

Almudena Hernando, *Arqueología de la identidad*, Madrid, Akal, 2002.

Altmann, Philipp,” Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador”, Berlín, INDIANA 30: 283-299 ISSN 0341-8642, Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, 2013.

Arendt, Hannah, *Los orígenes del Totalitarismo* (1951), Madrid, Taurus, 1998.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea, Ética Eudemia*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 89, editorial Gredos, Introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, 1985.

Arkonada, Katu y Paula Clachko, *Desde abajo desde Arriba, de la resistencia a los gobiernos populares: Escenarios y horizontes del cambio de época en América Latina*, La Habana, Editorial Caminos, 2016.

Borón, Atilio, “El debate sobre Negri, Hardt y Holloway”, en Albertani, Claudio (coordinador), *Imperio y movimiento sociales en la edad global*, Ciudad de México, UCM, 2004.

Braudel, Fernand, *La Dinámica del Capitalismo*, Ciudad de México, FCE, Breviarios, 1993.

Buatu, Batubengue, Omer, *Democracia convivencial, paradigma incluyente para África y América Latina, El caso de la Conferencia Nacional sobre África*, en “El impacto social de la democracia convivencial”, Ciudad de México, Universidad de Colima, 2011.

Bulmer-Thomas Víctor, *La Historia Económica de América Latina desde la Independencia*, Ciudad de México, FCE, 1998.

Bustamante, Guillermo, “El hombre y la agricultura” (1950), en *Pensamiento Idealista Ecuatoriano*, Gonzalo Zaldumbide, Nicolás Jiménez, Roque Bustillos, José Rafael Bustamante, Fernando Chávez, Aurelio García, Víctor Gabriel Garcés, Guillermo Bustamante, estudio introductorio y selección de Horacio Cerutti Guldberg, Quito, Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional, 1981.

Casanova, González, Juan Pablo, “Los zapatistas del siglo XXI”, en *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*, Bogotá, Siglo XXI Editores, Clasco, Bogotá, 2009.

Chiriboga, Silvia, Francisca Luengo y Jimena Leiva, *Memoria histórica de la Nacionalidad Kichwa Amazónica de Limoncocha*, Quito, Universidad Internacional SEK, Dirección de Investigación e Innovación y Facultad de Ciencias de la Comunicación, 2013.

CONAIE, *Proyecto político de la CONAIE*, Quito, CONAIE, 1992.

CONAIE, *Proyecto Político para la Construcción del Estado Plurinacional e Intercultural, propuesta desde la visión de la CONAIE*, Quito, CONAIE, 2012.

Correa, Rafael, VVAA: Ecuador y América Latina. Socialismo del Siglo XXI, en “Por fin América Latina se atreve a generar pensamiento propio: El Socialismo del siglo XXI”, pp29-31. Quito: Ed. ENLACE- CT-EEQ, APDH, FENOCIN, CONBADE, 2007.

Dávalos Pablo, *Movimiento Indígena en América Latina: Resistencia y proyecto Alternativo*, Volumen II, Raquel Gutiérrez y Fabiola Escárzaga Coordinadoras, Quito, FLACSO, 2006.
Dávalos, Pablo (Comp.) *Pueblos indígenas, Estado y Democracia*, Buenos Aires: CLACSO, 2005.

De Sousa Santos Boaventura, “Derecho y emancipación”, Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional, Editorial V&M Gráficas, Quito, 2012.

De Sousa Santos Boaventura, *Refundación del Estado en América Latina, Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 2010.

De Sousa Santos Boaventura y Agustín Grijalva (editores) *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en el Ecuador*, Fundación Rosa Luxemburgo, Abya Yala, Quito 2012

Díaz, Polanco Héctor, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, colección sociología y política, primera edición 1977, cuarta reimpresión, 2011.

Dussel, Enrique, *Filosofía de la Liberación*, Ciudad de México, FCE, colección breviaros, 2011.

Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura, Definición de la Cultura*, en “La identidad, lo político y la cultura”, Ciudad de México, ÍTACA, FCE, Colección breviaros 568, segunda edición, 2010.

Echeverría, Bolívar, *Modernidad de lo barroco*, Ciudad de México, Era, segunda edición, segunda reimpresión, 2011.

Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, Ciudad de México, Era, 2010.

Echeverría Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Ciudad de México, Siglo XXI, segunda reimpresión, 2012.

Elías, Norbert, *El proceso de la civilización, investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, FCE, 1987.

Esquivel, Miguel Ángel, *Alberto Híjar: lucha de clases en la imaginación, estética y marxismo en América Latina*, Ciudad de México, UNAM, CENIDIAP, Cisnegro, 2015.

Esquivel, Miguel Ángel “Crítica al Estado y sus formas políticas de existencia: Indicios de marxismos en una estética que la montaña deconstruyó” en González Pérez Marco A., y Juan Pablos casa coordinadores, *La política más allá de las urnas: una lectura multidisciplinaria*, Ciudad de México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Estado de Ciudad de México, 2006.

Esquivel, Miguel Ángel: *Alberto Híjar: lucha de clases en la imaginación, estética y marxismo en América Latina*, Ciudad de México, UNAM, CENIDIAP, Cisnegro, 2015.

Gilly, Adolfo, *Chiapas: la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*, Ciudad de México, Era, 1997.

Guerrero, Guerrero Ana Luisa, *Filosofía y Pueblos Indígenas*, Ciudad de México, CIALC, UNAM, 2016.

Ethnos, “introducción “en *Atlas Etnográfico del Ecuador*, Quito, ALBA MOYA, proyecto de educación bilingüe intercultural, 1997.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), *Declaraciones de la Selva Lacandona*, Ciudad de México, Palabra y Movimiento, 2012.

EZLN, *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista I, participación de la comisión sexta del EZLN*, Chiapas, EZLN, 2015.

Francisco Hidalgo Flor, Álvaro Márquez Fernández (editores), *Contrahegemonía y buen vivir*, Venezuela, Universidad Central del Ecuador y Universidad del Zulia, 2012.

Foucault, Michel, *Microfísica del Poder*, Madrid, la Piqueta, 1989.

García, Bacca Juan David, *Antropología filosófica contemporánea*, España, Ánthropos, 1997.

González Casanova, Pablo, “Los Caracoles zapatistas: redes de resistencia y autonomía”. En *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI.*, Colombia, CLACSO, 2009.

Grupo de trabajo sobre derechos humanos y derechos colectivos (CONAIE- Fundación Tukui Shimi), *Derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades, Evaluación de una década 1998-2008*, Quito. Nuestra Amazonía Ecuador, 2009.

Guatemala, Miguel, “La situación del movimiento indígena en Ecuador”, en Gutiérrez, Raquel, Fabiola Escárzaga (Coordinadores), *Movimiento Indígena en América Latina: Resistencia y proyecto alternativo. Volumen II*, Ciudad de México, Casa Juan Pablos, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos, Gobierno del Distrito Federal, Universidad Autónoma Metropolitana, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, DIAKONIA, Centro de Investigación en Desarrollo, Universidad de San Andrés, Universidad Pública de El Alto, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006.

Gutiérrez, Chong, Natividad, *Mitos Nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, Ciudad de México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 2012.

Hegel, Wilhelm Friedrich, *Principios de filosofía del derecho*, Barcelona, Ehasa, traducción de Juan Luis Vermal, 1999.

Hegel, G. W. F., *La fenomenología del Espíritu*, Madrid, primera edición en alemán de 1807, sexta reimpresión en español de 1985, traducción de Wenceslao Roses, colaboración de Ricardo Guerra, Ciudad de México, FCE, 1985.

Híjar, Cristina González (texto), Juan E. García (fotografía), Ciudad de México, Autonomía Zapatista, otro mundo es posible, AMV, 2008.

Hinkelammert, Franz, *Hacia una crítica de la razón mítica, el laberinto de la modernidad, materiales para la discusión*, San José, Ed. Arlekin, 2007.

Hobbes, Thomas, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto, Ciudad de México, FCE, Colección Política y Derecho, Primera edición en español, 1980, decimotava reimpresión, 2012.

Horkheimer, Max, y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, introducción y traducción de Juan José Sánchez, Madrid, Editorial Trotta, Colección Estructuras y Procesos, serie Filosofía, novena edición, 2009.

Ibarra, Alicia, *Los indígenas y el Estado en el Ecuador, La práctica indigenista*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1897, y 2da ed., 1991.

Kaarhus, Randi, *Historias en el tiempo, historias en el espacio, Dualismo en la cultura y lengua quechua/Quichua*, Quito, Ediciones Tinkui/ Abya- Yala, Colección 500 años de resistencia india 1, 1989.

Le Bot, Ivon, *El sueño zapatista*, Barcelona, Anagrama, 1997.

Legorreta, Díaz, Carmen, *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona*, Ciudad de México, UNAM, CEIICH, Colección alternativas, segunda edición, 2015.

Lenkersdorf, Carlos, *la semántica del tojolabal y su cosmovisión*, Ciudad de México, 2006.

López, Castellanos Nayar, “Intervencionismo imperialista en América Latina del siglo XXI”, en *América Latina y el Caribe, una región en conflicto, Intervencionismo externo, crisis de las instituciones políticas y nuevos movimientos sociales*, López, Castellanos Nayar y Lucio Oliver Costilla (coordinadores), Ciudad de México, Plaza y Valdés-UNAM, 2009.

Magallón Anaya Mario, *Filosofía y Política Mexicana en la Independencia y Revolución*, Ciudad de México, Quivira, 2013.

Marx, Karl, *El Capital*, Ciudad de México, Siglo XXI editores, traducción de Pedro Scaron, undécima reimpresión, 1986.

Marx, Karl, *El 18 Brumario de José Luis Bonaparte (1869)*, Madrid, Fundación Federico 2003.

Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach*, en Marx, estudio introductorio de Jacobo Muñoz, Madrid, Editorial Gredos, 2012.

Mejía, Huamán, Pablo, *hacia una filosofía Andina, doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*, Lima, www.filosofiaandina.com, edición computarizada, 2005.

Merleau Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

Michel, Guillermo, “Caracoles y Espirales: El vaivén de nuestra historia” en *Caminos del zapatismo: Resistencia y liberación*, Ciudad de México, Red Es, tejiendo resistencia, 2005.
Moreno Yáñez, Segundo y José Figueroa, *El levantamiento indígena del inti Raymi de 1990*, Quito, FESO, Ediciones ABYA-YALA, 1992.

Montemayor Aceves, Carlos, *Chiapas, la Rebelión indígena de Ciudad de México*, Ciudad de México, colección horas de Latinoamérica, primera edición 1997, segunda edición, 1998.

Negri, Antonio, Michel Hardt y Sandro Mezzadra, *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales*, Quito, Flacso-Ecuador, 2013.

Ortega y Gasset, José, *La Historia como sistema*, Madrid, FCE, 1941.

Parménides, *poema ontológico sobre el Ser*, García Bacca, Juan David (Compilador), Ciudad de México, FCE, 2ª ed., décima reimpresión, 2007.

Pinheiro Barbosa, Lía, *Educación, resistencia y movimientos sociales: la praxis educativo-política de los Sin Tierra y de los Zapatistas*, Ciudad de México, UNAM, PPELA, 2015.

Pío Jaramillo Alvarado, *El indio ecuatoriano* (1922), Tomo I, Quito, Corporación editora nacional, 1922.

Reyes, Luis Alberto, *el pensamiento indígena en América, los antiguos andinos, mayas y nahuas*, prólogo de Aturo Andrés Roig, Buenos Aires, editorial Biblos, 2008.

Roig, Andrés Arturo, *Humanismo en la segunda mitad del siglo XVII*, en capítulo II “Los tres humanismos”, Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional, Quito, 1984.
Roig, Andrés Arturo, “Los tres humanismos” en *Humanismo en la segunda mitad del siglo XVII*, capítulo II, Quito, Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional, 1984.

Roig, Andrés Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Ciudad de México, FCE, 1981.

Rousseau, Juan Jacobo, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Ciudad de México, Porrúa, décimo cuarta edición, 2004.

Sahlins, Marshall, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, Ciudad de México, FCE, 2014.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Ciudad de México, Siglo XXI editores, primera edición 2003, tercera reimpresión, 2013.

Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2009.

Santana, Roberto, *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*, Quito, Centro Andino de Acción Popular, Cuaderno de Difusión Popular no.7, 1983.

Schavelzon, Salvador, *Plurinacionalidad y vivir Bien/Buen vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*, Quito, Abya-Yala, Clacso, 2015.

Schmitt, Carl, *Sobre el concepto de lo político*, traducción de la edición de 1963 por Dénés Martos, disponible en: <http://www.laeditorialvirtual.com.ar/>

Serulnikov, Sergio, *Revolución en los Andes, La era de Túpac Amaru*, Buenos Aires, editorial sudamericana, 2012.

Service, Elman, Service, *Los orígenes del Estado y la Civilización*, Madrid, Alianza, 1984.

Shady, Ruth y Carlos Leyva (editores), La ciudad sagrada de caral-supe, los orígenes de la civilización andina y la formación del estado prístino en el antiguo Perú, Instituto Nacional de Cultura, Proyecto especial arqueológico Caral-Sue, Caral-Supe, 2003.

Steiner, George, “En el Castillo de Barba Azul” *En el Castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona, Gedisa, 1992.

Soriano, Hernández Silvia, El sentido de la disidencia. Indígenas y democracia en Ecuador, Ciudad de México, CIALC, UNAM, 2013.

Subcomandante Marcos, Detrás de nosotros estamos ustedes, Ciudad de México, Plaza y Janéz, 2000.

Vanden Berghe, Kristine, *Narrativa de la Rebelión zapatista, los relatos del subcomandante Marcos*, Madrid, Iberoamericana, 2005.

Villoro, Luis, El concepto de ideología y otros ensayos, Ciudad de México, FCE, 1985.

Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, Ciudad de México, FCE, 1982.

Villoro, Luis, *De la libertad a la comunidad*, Ciudad de México, Tecnológico de Monterrey, Ariel, 2001.

Villoro Luis, *El poder y el Valor, fundamentos de una ética política*, Ciudad de México, FCE, 1997.

Villoro, Luis, *Estado Plural, pluralidad de culturas*, Ciudad de México, PAIDÓS, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, 1998.

Villoro, Luis, *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, Ciudad de México, FCE, 2015.

Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir*, Ciudad de México, FCE, 2007.

Villoro, Luis, *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralismo*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2009.

Villoro, Luis, *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, Ciudad de México, FCE, 2015.

Walter, Benjamín, *Tesis sobre la historia*, introducción traducción y notas de Bolívar Echeverría, Ciudad de México, FCE, 2008.

Walter, Benjamín, “Tesis sobre Filosofía de la Historia” y “Fragmento Teológico-político” en *Discursos Ininterrumpidos I*, traducción de Jesús Aguirre, Argentina, Aguilar, Altea, Alfaguara, Taurus, [1955, 1a ed. alemana], 1989.

Zavaleta René, “Cuatro conceptos de la democracia”, en Luis Tapia (comp.), La autodeterminación de las masas. Antología de René Zavaleta, Bogotá, Ciudad de México, Siglo del Hombre Editores/CLACSO, 2009.

Zea, Leopoldo, *América como conciencia*, Ciudad de México, UNAM, 1972.

Zea, Leopoldo, *Leopoldo Zea (1912-2004) Un proceso intelectual, en torno a una filosofía americana, Dos etapas en el pensamiento de Hispanoamérica*, Ciudad de México, ediciones facsimilares, El Colegio México, 2012.

Hemerografía:

Crónicas, Híjar, Alberto, “otra historia como proceso productivo”, El muralismo, producto de la revolución mexicana, en América, Núm., 10-11, marzo 2002, febrero 2003.

Íconos 4, Guerrero, Andrés, “Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria”, diciembre-marzo 1998, Quito, FLACSO-Ecuador, 1998.

La jornada, en “otro calendario, el de la resistencia. Enero: Oaxaca, la Primera Estela (A pesar del nuevo PRI), la historia resiste frente a la muerte”, Ciudad de México, 2003.

La Jornada, en “Deja de existir Marcos y nace el Sub Galeano”, Política, Ciudad de México, 2014.

OTROS, Volumen 65 , Ospina Pablo , Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político , Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional / Universidad de Bielefeld, 2009, 272 p.

Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública Altmann, Philipp, Buen Vivir como propuesta política integral: Dimensiones del Sumak Kawsay, mundos plurales, Vol.3 No 1 FLACSO Sede Ecuador • ISSN 1390-9193 • pp. 55-74.

Revista Mirador Latinoamericano número 51, en, mayo-junio de 2010, *Derechos humanos y ciudadanía en América Latina*, Guerrero, Guerrero, Ana Luisa, Ciudad de México.

Revista Peri-Feria, No. 4. Neiva, agosto-diciembre de 2004, Rivera, Cusicanqui Silvia. “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”, La Paz.

Revista R, Becker, Marc, “Indígenas en el pensamiento marxista ecuatoriano”, 7 de noviembre de 2012- febrero de 2013-año 5 número 11, Quito, 2013.

Revista Rebeldía, números 76, 77, 78 y 79, Ciudad de México.

Revista Rebeldía, Subcomandante Insurgente Marcos, “La Cuarta Guerra Mundial”, febrero de 2003, Ciudad de México, 2003.

Tesis.

Díaz, Salazar Holger, *El movimiento indígena como actor social a partir del levantamiento de 1990 en el Ecuador: Emergencia de una nueva institucionalidad entre los indígenas y el Estado entre 1990-1998*, Tesis de Maestría en Relaciones Internacionales, Área de Estudios Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, Tutor César Montufar, Quito, 2001.

Guillén, Sebastián Vicente, “Filosofía y educación” (prácticas discursivas y prácticas ideológicas) (sujeto y cambio histórico en libros de texto oficiales para la educación primaria en Ciudad de México), tesis de licenciatura, tutor Morales, Cesáreo, UNAM, Ciudad de Ciudad de México, 1980.

Sandoval, Laurabaquio Alvarado César Miguel, *La Identidad como ontología desde el ethos barroco*, tesis de licenciatura, tutor Magallón, Anaya Mario, UNAM, Ciudad de México, 2014.

Tuaza, Castro Luis Alberto, *Runakunaka ashka shaikushka shinami rikurinkuna, ña mana tandanakunata munankunachu: Reflexiones sobre la crisis del Movimiento Indígena Ecuatoriano desde las bases comunitarias*, Tesis de doctorado en Estudios Políticos, FLACSO sede Ecuador, Tutora Carmen Martínez Novo, Quito, 2011.

Web

CISEN, EZLN, 2008 disponible en: www.cisen.gob.mx

Consejo Nacional de la Cultura y las Artes de Chile “Recomendaciones para nombrar y escribir sobre Pueblos Indígenas” Fuente de pdf. Consultada el 10 de abril de 2018 en: <http://www.cultura.gob.cl/wp-content/uploads/2016/11/guia-recomendaciones-pueblos-indigenas.pdf>

La línea de Fuego, pensamiento crítico, en Almeida, Ileana, *Estado Plurinacional y el Sumak Kawsay*, artículo revisado el 20-09-2016 a las 15:35 en: <https://lalineadefuego.info/2012/03/09/estado-plurinacional-y-el-sumak-kausay-por-ileana-almeida/>.

ECUARUNARI, <http://www.llacta.org/organiz/ecuarunari/>, revisado el 23 de julio de 2016, a las 13:36 horas, Quito.

EZLN, *Documentos de la escuela zapatista*, en “Resistencia autónoma” pdf. Disponible en: <http://www.schoolsforchiapas.org/library/cuadernos-de-texto-de-la-primer-escuelita-zapatista-gobierno-autonomo-1/>

EZLN, “parte de guerra”, Ciudad de México, 19 de diciembre de 1995, fecha de consulta, 03 de mayo de 2016, 2:00 am, en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/category/1994/>