



Raúl Llasag Fernández

Constitucionalismo plurinacional en Ecuador y Bolivia a partir de los sistemas de vida de los pueblos indígenas

Tesis de Doctorado en Pos-colonialismo y Ciudadanía Global,
orientada por: Profesora Doctora María Paula Meneses y Profesor Doctor Boaventura de Sousa Santos,
presentada en la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra

Enero de 2017



UNIVERSIDADE DE COIMBRA



FEUC FACULDADE DE ECONOMIA
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Raúl Llasag Fernández

**Constitucionalismo plurinacional en Ecuador y Bolivia a partir de los
sistemas de vida de los pueblos indígenas**

Tesis de Doctorado en Pos-Colonialismos y Ciudadanía Global,

orientada por: Profesora Doctora Maria Paula Meseses y Profesor Doctor

Boaventura de Sousa Santos,

presentada en la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra

Enero 2017



Créditos

Imagen: Rebeca Llasag Fernández

Diseño: Diego Fernando Llasag Rosero

A mamita Esperanza (Esperanza Cecilia de Lourdes Fernández), mi madre, quién me dio la oportunidad de volver a reencarnar en el planeta tierra y quién fue la guía y maestra durante toda mi vida a través del ser, siendo y haciendo. Sin ella no hubiese escrito esta tesis. A mi padre Eusebio Llasag por su grande espíritu de lucha. A Diego Fernando, Raúl Homero y Leo Achik, mis hijos y verdaderos amigos, por sus espíritus bondadosos y comprensivos en todo momento de nuestras vidas. A Alice Cruz la mujer de mi vida, mi compañera y cómplice de mis aciertos y desaciertos. A mis hermanos por ser compañeros en este caminar.

Agradecimientos

Parecería que el trabajo de investigación es solitario y que solamente se circunscribe a la etapa del doctorado. En mi caso, el trabajo no fue solitario porque tuve compañía en todo momento; tampoco se circunscribe al periodo del doctorado porque simplemente el doctorado no hubiere sido posible sin las etapas anteriores a esta.

Empiezo por agradecer a la *Pachamama* y *Pachataita* por las energías que mantienen en todos los seres del cosmos y como parte de ese cosmos en este ser. A todos los espíritus por sus sabios consejos en los caminos más difíciles de mi vida. Yupaychani a todos los integrantes de mi *ayllu* por su apoyo incondicional en todo momento de mi vida.

A la profesora Doctora María Paula Meneses, mi orientadora de esta tesis, cómplice para hacer realidad mis sueños y deseos académicos en este trabajo de investigación.

Al profesor Doctor Boaventura de Sousa Santos, no solo por ser mi co-orientador de esta tesis, sino por permitirme conocer el mundo de la academia y ser parte del Proyecto “ALICE – *Strange Mirrors, Unsuspected Lessons: Leading Europe to a new way of sharing the world experiences*”, todo lo cual me llevó a mundos insospechados por los dos.

A Alice Cruz quien sin ser mi orientadora oficial se convirtió en el soporte académico más importante, quién además con mucha paciencia y amor vivió junto a mi momentos de alegría y decepciones.

A Diego Fernando y Raúl Homero por ser mis soportes técnicos, autores del diseño de la portada, diagramación de los textos y por el amor incondicional de todos los días.

A Leo Achik por su inocencia desbordante que me da lecciones de vida en cada momento.

A mis compañeras y compañeros del doctorado y del proyecto “ALICE – *Strange Mirrors, Unsuspected Lessons: Leading Europe to a new way of sharing the world experiences*”.

A todas las lideresas y líderes del Ecuador y Bolivia con quienes compartí largas jornadas de conversaciones, sin las cuales no hubiere sido posible llegar al fin de este trabajo de investigación.

Al Pueblo Sarayaku y todos sus habitantes por acogerme en el seno de la comunidad y compartir espacios familiares, comunitarios y otros, en donde todos los días de mi permanencia coaprendimos y cumplimos los compromisos asumidos.

A la comunidad La Toglla y todos sus habitantes por abrir las puertas no solamente de la comunidad sino de los corazones de cada uno, para compartir experiencias y coaprender, con quienes ahora me une una relación de amistad y de comunero.

A Lourdes y Karina por la paciencia de leer mi trabajo y realizar las correcciones de estilo.

Mi agradecimiento a todos quienes contribuyeron de manera invisible con sus energías y deseos para concluir esta investigación.

Este proyecto de investigación tuvo el apoyo del Proyecto “ALICE – *Strange Mirrors, Unsuspected Lessons: Leading Europe to a new way of sharing the world experiences*” del Centro de Estudios de la Universidad de Coimbra.

Resumen

Las investigaciones sobre el Estado plurinacional y el constitucionalismo plurinacional se han emprendido a partir de la teoría del constitucionalismo moderno occidental. Este enfoque ha invisibilizado la propuesta inicial del movimiento indígena ecuatoriano que lo denominó plurinacionalidad desde abajo. La propuesta de plurinacionalidad desde abajo no es posible desarrollar a partir del enfoque de la teoría del constitucionalismo moderno occidental, sino del *yachay* o *unancha*. El *yachay* o *unancha*, es un conocimiento localizado, al igual que la ciencia, y, consecuentemente el constitucionalismo moderno occidental. En esa virtud, comienzo con una visita crítica al constitucionalismo moderno occidental; a la imposición de ese constitucionalismo en Abya Yala; y formulo tres preguntas básicas: ¿Si consideramos que el Estado y la asamblea constituyente son instrumentos hegemónicos del constitucionalismo moderno occidental, por qué se utilizaron, y qué hay más allá de la propuesta del Estado plurinacional y la asamblea constituyente planteada desde los movimientos indígenas y que se hizo visible a partir de 1990? ¿Existen peligros al utilizar los discursos hegemónicos, como Estado plurinacional y asamblea constituyente, tomando en consideración que no son los puntos de llegada? ¿De existir esos problemas, cómo volver a retomar la propuesta que está tras los discursos de Estado plurinacional y asamblea constituyente? Para responder a las tres preguntas de investigación recurro al *yachay* o *unancha* y a las largas conversaciones mantenidas con lideresas y líderes de procesos desatados en Ecuador y Bolivia en las décadas de 1970, 1980 y 1990, quienes participaron en la conformación de las organizaciones provinciales, regionales y nacionales, así como en los debates de las reivindicaciones hasta llegar a la propuesta de Estado plurinacional. Acudo también a los sistemas de vida denominados *sumak kawsay* de la comunidad la Toglla en la sierra y pueblo Sarayaku en la amazonia del Ecuador. Llegando a la conclusión que el Estado plurinacional y el constitucionalismo plurinacional fueron estrategias para viabilizar lo que denominó la *plurinacionalidad desde abajo*; por tanto que hay dificultades en

traducir el *sumak kawsay* en buen vivir, así como en traducir el *sumak kawsay* en Estado plurinacional; de ahí que, el Estado plurinacional sigue siendo una propuesta eurocéntrica, pero sin negar su importancia dentro de la evolución del constitucionalismo moderno occidental. La utilización de instrumentos hegemónicos como el Estado plurinacional acarrearán peligros, sobre todo cuando se pretende viabilizar la plurinacional desde arriba, es decir desde la institucionalidad del Estado. Ello me lleva a retomar lo que he denominado la *plurinacionalidad desde abajo*.

Palabras claves: constitucionalismo plurinacional, constitucionalismo moderno occidental, plurinacionalidad desde arriba, plurinacionalidad desde abajo, *sumak kawsay*, *unancha* o *yachak*.

Resumo

Os estudos acerca do Estado plurinacional e do constitucionalismo plurinacional encontram assento na teoria do constitucionalismo moderno ocidental. Esse enfoque tem gerado a invisibilização da proposta inicial do movimento indígena Ecuatoriano, a qual denomino aqui de *plurinacionalidade a partir de baixo*. A proposta da *plurinacionalidade a partir de baixo* não é passível de ser desenvolvida pela teoria do constitucionalismo moderno ocidental, apelando antes, para tal fim, ao *yachay* ou *unancha*. O *yachay* ou *unancha* é um conhecimento localizado, tal como a ciência e, conseqüentemente, o constitucionalismo moderno ocidental. Começo, assim, por uma visita crítica ao constitucionalismo moderno ocidental, à imposição desse constitucionalismo em *Abya Yala*, e por formular três perguntas básicas: se considerarmos que o Estado e a assembleia constituinte são instrumentos hegemônicos próprios do constitucionalismo moderno ocidental, por que foram utilizados, por um lado, e, por outro, o que existia detrás da proposta do Estado plurinacional e da assembleia constituinte, concebida pelos movimentos indígenas e tornada visível a partir de 1990?; existem perigos ao utilizar discursos hegemônicos, como Estado plurinacional e assembleia constituinte, tomando em consideração que não são pontos de chegada?; existindo esses problemas, como retomar a proposta que está por detrás dos discursos de Estado plurinacional e assembleia constituinte? Para responder a estas três perguntas, recorro ao *yachay* ou *unancha*, a longas conversas mantidas com mulheres e homens líderes dos processos desencadeados no Ecuador e na Bolívia nas décadas de 1970, 1980 e 1990, quem foram, igualmente, protagonistas na definição das organizações provinciais, regionais e nacionais, bem como nos debates reivindicativos que culminaram na proposta do Estado plurinacional. Socorro-me, também, dos sistemas de vida denominados *sumak kawsay* da comunidade la Toglla e do povo Sarayaku, respectivamente da serra e da amazônia ecuatorianas. Concluo, então, que: o Estado plurinacional e o constitucionalismo plurinacional foram estratégias direccionadas a viabilizar

o que denomino de *plurinacionalidade a partir de baixo*; são várias as dificuldades em traduzir *sumak kawsay* como “bom viver”, assim como em traduzir *sumak kawsay* como Estado plurinacional; o Estado plurinacional persiste em ser uma proposta eurocêntrica, não obstante a sua importância no interior do processo evolutivo do constitucionalismo moderno ocidental; a utilização de instrumentos hegemônicos, tal como o Estado plurinacional, acarreta riscos, sobretudo quando se pretende viabilizar a *plurinacionalidade a partir de cima*, ou seja, a partir da institucionalidade do Estado. Tudo isto me leva, por fim, a retomar o que denomino de *plurinacionalidade a partir de baixo*.

Palavras-chave: constitucionalismo plurinacional, constitucionalismo moderno ocidental, *plurinacionalidade a partir de cima*, *plurinacionalidade a partir de baixo*, *sumak kawsay*, *yachay* ou *unancha*.

Abstract

Research concerning the plurinational State and plurinational constitutionalism is based on the theory of occidental modern constitutionalism. Such approach has engendered the invisibilisation of the indigenous movement's initial proposal, which I name here *plurinationality from below*. The theory of occidental modern constitutionalism isn't able to mature the proposal of *plurinationality from below*, which requires *yachay* or *unancha*'s knowledge to develop. *Yachay* or *unancha* is a localized knowledge, such as science, and, consequently occidental modern constitutionalism. Hence, I depart from a critical review of occidental modern constitutionalism, its imposition in *Abya Yala*, and three basic questions: if we consider that the State and the constituent assembly are hegemonic instruments of the occidental modern constitutionalism, why then were they used, and what was behind the plurinational State and constituent assembly's proposal, that was conceived by the indigenous movements and made visible in the 1990's?; are there risks in using hegemonic instruments such as the plurinational State and the constituent assembly?; if so, how can we resume what was behind the discourses of the plurinational State and of the constituent assembly? In order to answer these three questions, I make use of *yachay* or *unancha*, as well as of the extensive conversations maintained with women and men leaders of the processes unleashed in Ecuador and Bolivia in the decades of 1970, 1980 and 1990, whom were also main protagonists in the establishment of the provincial, regional, and national organizations and in the revendicative debates that culminated in the proposal of the plurinational State. I also make use of the life systems, named *sumak kawsay*, of the community *Ia Toglla* and of the *Sarayaku* people in the Ecuadorian Andes and Amazonia, respectively. I conclude that: the plurinational State and the plurinational constitutionalism were strategies directed at making feasible what I call *plurinationality from below*; there are several difficulties in translating *sumak kawsay* as "good living", as well as translating *sumak kawsay* as plurinational State; the

plurinational State remains an Eurocentric proposal, notwithstanding its importance inside the evolutionary process of the occidental modern constitutionalism; the use of hegemonic instruments, such as the plurinational State, conveys risks, especially when the goal is to make plurinationality from above, that is from the institutionality of the State, feasible. All this leads me to resume what I name *plurinationality from below*.

Key words: plurinational constitucionalism; occidental modern constitutionalism; plurinationality from above; plurinationality from below; *sumak kawsay*; *yachay* or *unanacha*.

Lista de siglas

AMIS: Asociación de Mujeres Indígenas de Sarayaku
APG: Asamblea del Pueblos Guaraní
BOCINAB: Bloque de Organizaciones Campesina e Indígenas del Norte Amazónico de Bolivia
CAS: Centro Alama Sarayaku
CDATC: Organización indígena boliviana
CEPMB: Central de Pueblos Étnicos Moxeños del Beni
CIA: *Central Intelligence Agency* (Agencia Central de Inteligencia)
CODENPE: Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador
CONACNIE: Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONAIE: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONAICE: Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana
COICE: Confederación de Organizaciones de la Costa Ecuatoriana
COINCABOL: Coordinadora de Organizaciones Indígenas Campesinas y Comunidades Interculturales de Bolivia
CONAMAQ: Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Qullasuyo
CONFENIAE: Confederación de Nacionalidades Indígenas de Amazonía Ecuatoriana
CPESC: Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz
CSUTCB: Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
CTI: Circunscripción Territorial Indígena
ECUARUNARI: Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador
FENOC: Federación Nacional de Organizaciones Campesinas
FENOCIN: Confederación Nacional de Organizaciones Campesina, Indígenas y Negras
FEI: Federación Ecuatoriana de Indios
FEINE: Federación de
FICI: Federación Indígena y Campesina de Imbabura
FNMCB-BS: Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa”
MAG: Ministerio de Agricultura y Ganadería
MAGAP: Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca
MAS: Movimiento al Socialismo
MIC: Movimiento Indígena de Cotopaxi

MST-B: Movimiento Sin Tierra de Bolivia

OPIP: Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza

TAYJASARUTA: *Tayak Yuyayta Jatachik Sarayaku Runa Tantanakuy* (Pueblo Originario Kichwa de Pastaza)

Índice

Introducción	23
1. Enfoques de estudios del Estado plurinacional y constitucionalismo plurinacional	31
1.1. Tendencias de estudios sobre el Estado plurinacional y constitucionalismo plurinacional	32
1.1.1. Tendencia analítico-normativa e histórica	32
1.1.2. Enfoque culturalista-pluralista	48
1.1.3. Enfoque de nuevo constitucionalismo latinoamericano	53
1.1.4. Tendencia sociológica-analítica	57
1.1.5. Tendencia crítica modernidad/colonialidad	64
2. Posicionamiento y reciprocidad	67
2.1. Auto-localización	67
2.1.1. De la hacienda al gobierno comunitario kichwa Cobos	68
2.1.2. Orígenes de mis ascendientes	70
2.1.3. Liderazgos	71
2.1.4. Generación de la transición entre la hacienda y gobierno comunitario	72
2.1.5. Escuela e importancia de la educación formal y el idioma castellano	72
2.1.6. Teología de la liberación, la tentación de ser cura y mi educación secundaria	73
2.1.7. Regreso a la comunidad	74
2.1.8. Terminado el bachillerato y sin dinero para la universidad	75
2.1.9. Por qué derecho?	75
2.1.10. En Quito vinculándome con las comunidades de la sierra, amazonia y costa del Ecuador	76
2.1.11. Llegando a la cúpula dirigenal de la CONAIE para volver a las comunidades	77
2.1.12. Necesidad de conocer a la institucionalidad del Estado desde su casa	78
2.1.13. Vinculando con la academia	78
2.2. Descolonizar la metodología en las ciencias sociales	79
2.3. Metodología de la interrelacionalidad, intervencionalidad y reciprocidad	81
2.3.1. En todas las culturas existen conocimientos sistemáticos	81
2.3.2. Procedimientos metodológicos basados en la interrelacionalidad	82
2.3.3. Metodología de la intervencionalidad	83

2.3.4.	Métodología de la reciprocidad	83
2.4.	Por qué Ecuador y Bolivia en mi trabajo de investigación	84
2.5.	Criterios de identificación de los líderes y lideresas para las conversaciones	85
2.6.	Por qué las comunidades kichwas de la Toglla y Sarayaku	86
3.	El <i>unancha</i> o <i>yachay</i> en las comunidades andinas kichwas	89
3.1.	Los principios que rigen el <i>yachay</i> o <i>unancha</i>	91
3.1.1.	<i>Tinkunakuy</i> (interrelacionalidad o principio holístico).....	92
3.1.2.	<i>Yanantin</i> (dualidad complementaria)	94
3.1.3.	<i>Randi randi</i> o <i>yanaparina</i> o <i>ayni</i> (reciprocidad o gratitud).....	94
3.2.	Kawsana desde el <i>yachay</i> o <i>unancha</i>	95
3.2.1.	<i>Achik runa</i> como micropacha dentro de la gran macropacha	98
3.2.2.	<i>Achik runa</i> parte de la familia o <i>ayllu</i>	99
3.2.3.	<i>Jatun ayllu</i> o comunidad	100
3.3.	<i>Jatun ayllu</i> o comunidad: una organización diferente al Estado colonial, capitalista o socialista	102
3.4.	En <i>jatun ayllu</i> o comunidad espacio de generación y regeneración de vida y la práctica del “guiar dejándose guiar y obedeciendo”	107
4.	Mitos del constitucionalismo moderno occidental	111
4.1.	Europa exportando su Estado y constitucionalismo burgués para ocultar la inviabilidad del proyecto colonial capitalista	113
4.2.	Mitos sobre los que se sustenta el constitucionalismo moderno occidental	117
4.2.1.	Estado como estructura política irrebasable	117
4.2.2.	Territorio.....	120
4.2.3.	Contrato social y monoculturalidad.....	121
4.2.4.	Soberanía, poder constituyente y poder instituido	124
4.2.5.	Separación de poderes	126
4.2.6.	Derecho.....	127
5.	Mitos del constitucionalismo moderno occidental en la independencia de las colonias del <i>Abya Yala</i> y alternativas desde los mismo mitos	131
5.1.	Independencia: criollos colonizados-colonizador y constitución de Estado-nación neocolonial	131
5.1.1.	Del contrato social a la imposición de la oligarquía interna y externa, y legitimación del neo-colonialismo interno y externo.....	133
5.1.2.	De la soberanía al presidencialismo.....	136

5.1.3.	De la separación de poderes a la concentración de poderes	138
5.1.4.	Del territorio para ampliar el ámbito de comercio al territorio que desterritorializa y reterritorializa	139
5.1.5.	Del Derecho liberal al Derecho que legitima el colonialismo y que reprime la pobreza y marginalidad	139
5.2.	Alternativas surgidas desde el constitucionalismo moderno occidental	141
5.2.1.	Del constitucionalismo liberal al constitucionalismo liberal-social	142
5.2.2.	Del constitucionalismo social-liberal al constitucionalismo neoliberal global	145
5.2.3.	Del constitucionalismo neoliberal al neoconstitucionalismo	146
6.	Alternativas surgidas desde la marginalidad de <i>Abya Yala</i>	149
6.1.	Resurgir de los colectivos indígenas o movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia en el siglo XX: de la crítica a las alternativas	149
6.1.1.	Antecedente más cercano al resurgir de los movimientos indígenas del siglo XX en Ecuador y Bolivia	150
6.1.2.	Comunidades indígenas de Ecuador y Bolivia fortaleciéndose internamente para recuperar el derecho a la <i>allpamama</i> , y la izquierda sin obreros vista como aliada para extender el movimiento más allá de la comunidad	151
6.1.3.	Primeras redes organizacionales frente a la represión y utilización de las mismas herramientas de dominación	152
6.1.4.	<i>Shuk shunkulla, shuk makilla y shuk yuyaila</i> : organizaciones indígenas tratando de liberar de la iglesia católica, la teología de liberación y partidos de izquierda	156
6.1.5.	Qué cuestionan estos movimientos indígenas	157
6.1.6.	Qué proponen estos movimientos indígenas	159
6.1.7.	Visibilización de la propuesta de los movimientos indígenas: reacción colonial del poder instituido y relevo de generación en el movimiento indígena, utilización de instrumentos hegemónico en forma contrahegemónica	161
6.2.	La sabiduría del churo (caracol): De la propuesta del Estado plurinacional al Estado pluricultural y multiétnico y del Estado pluricultural y multiétnico al Estado plurinacional y deslegitimando al Estado monocultural	164
6.3.	Ejerciendo la sabiduría del conejo: más allá de lo colonial y del capitalismo, por tanto del constitucionalismo moderno occidental	166
6.3.1.	De lo pluricultural-multiétnico a lo plurinacional e intercultural	167
6.4.	Kichwizando los instrumentos moderno occidentales y traduciendo lo intraducible, asumiendo nuevos significados en espacios más amplios	170
7.	Recapitulando la historia del surgimiento de la propuesta de la plurinacionalidad, Estado plurinacional y asamblea constituyente en Ecuador	177

7.1.	Desde la marginalidad tomando conciencia de <i>achik runa</i> comunitarios con derecho a la tierra, territorio y autonomía	177
7.1.1.	De la toma de conciencia a la importancia de la organización	181
7.1.2.	Desligando de los partidos de izquierda y de la iglesia para fortalecer la identidad indígena en las reivindicaciones de tierra y territorio	183
7.1.3.	Diferentes realidades organizativas y buscando coaprender y valorarse mutuamente en la interculturalidad.....	186
7.1.4.	Consensuando los primeros planteamientos en la interculturalidad	188
7.2.	Utilizando los instrumentos del constitucionalismo moderno occidental, readaptando a las prácticas comunitarias y dando contenido propio: Asamblea Constituyente y Estado plurinacional	192
7.2.1.	Asumiendo la nacionalidad y plurinacionalidad como estrategia política.....	194
7.2.2.	De la plurinacionalidad al Estado plurinacional	197
7.2.3.	Plurinacionalidad desde abajo	198
7.2.4.	De la conversión de actores políticos a la aventura de lo electoral.....	199
7.2.5.	Ingreso de la nueva generación a la CONAIE y conversión del proyecto político plurinacional en un pliego de reivindicaciones bajo el nombre de proyecto político	200
7.2.6.	De actores políticos a la priorización de la plurinacionalidad desde arriba.....	201
7.2.7.	Asamblea Constituyente como un espacio de interculturalidad	203
7.3.	Dificultades para la implementación del Estado plurinacional.....	205
7.3.1.	Dificultades externas	205
7.3.2.	Dificultades internas	207
8.	Sintetizando la discusión de la plurinacionalidad antes y después de la Asamblea Constituyente en Bolivia	211
8.1.	De la marginación y divididos hacia el pacto de unidad por la plurinacionalidad	211
8.2.	Reconstitución del <i>Coyasuyo</i> una aspiración histórica	214
8.3.	Diversidad de propuestas y concepciones desde los pueblos indígenas	216
8.4.	Estado plurinacional desde el Ecuador y adaptando a la realidad de Bolivia	218
8.5.	Estado plurinacional y plurinacionalidad	219
8.6.	La preocupación de los líderes después de la aprobación de la Constitución del Estado Plurinacional	220
8.6.1.	El Estado es absorbente y amolda a la lógica colonial y capitalista	220
8.6.2.	Institucionalidad del Estado deja sin discurso y desmoviliza	221
8.6.3.	Buen Vivir un camuflaje y slogan para acceder a los recursos naturales.....	222

8.6.4.	Aymarización de Bolivia.....	224
8.6.5.	Constitución formal: desconstitucionalización e inconstitucionalidad de la Constitución	225
8.6.6.	Institucionalidad del Estado y reconstitución de los <i>jatun ayllukuna</i>	228
8.7.	El Estado plurinacional como una estrategia	228
9.	Revisitando el <i>sumak kawsay</i> en el Pueblo Sarayaku para comprender la plurinacionalidad desde los pueblos indígenas	231
9.1.	Breve información del Pueblo Sarayaku.....	231
9.2.	Reasumiendo el <i>sumak kawsay</i>	234
9.2.1.	<i>Kawsay sacha</i> como un principio que permite el <i>sumak kawsay</i>	239
9.3.	Obstáculos que enfrenta el <i>sumak kawsay en Sarayaku</i>	261
9.3.1.	Obstáculos externos	261
9.3.2.	Obstáculos internos.....	266
9.4.	Reafirmando el <i>sumak kawsay</i>	270
10.	Revisitando el <i>sumak kawsay</i> en la comunidad La Toglla para comprender la plurinacionalidad desde los pueblos indígenas	273
10.1.	Información básica de la comunidad kichwa La Toglla.....	273
10.2.	Reconstruyendo la memoria histórica de defensa de la <i>allpamama</i> para reasumir el <i>sumak kawsay</i>	275
10.2.1.	Pueblo milenario, descendientes de los Jilas, su territorio protegido por la <i>Pachamama</i>	275
10.2.2.	Contribuyendo con la <i>Pachamama</i> en la estrategia de defensa del territorio frente a la pretensión de invasores.....	277
10.2.3.	Jugando a la disputa de la tierra y división de la comunidad Guangopolo con sus territorios	278
10.2.4.	Cuando el conflicto de tierras se había solucionado, el Estado y su derecho originan otro conflicto territorial que subsiste hasta la actualidad.....	279
10.2.5.	Llegada del desarrollo sinónimo de cáncer de la <i>allpamama</i> y <i>sumak kawsay</i>	280
10.2.6.	Obedeciendo el mandato de los mayores y defendiendo el territorio	286
10.3.	Reasumiendo el <i>sumak kawsay</i> para construir la plurinacionalidad desde abajo y desde la autonomía.....	291
10.3.1.	Retomando nuestra espiritualidad	292
10.3.2.	Reafirmando la interculturalidad para buscar acuerdos en la diferencia, a partir de la memoria histórica y la autoestima	293
10.3.3.	Generando autoridad o liderazgo combinado y comunitario	295

10.3.4.	Regenerando una economía de respeto con la <i>allpamama</i>	297
10.3.5.	Reasumiendo los conocimientos para <i>sumak kawsay</i>	299
10.3.6.	Fortaleciendo la identidad y la familia como la generadora de educación y vida .	302
10.3.7.	Generando una relación de autonomía con la institucionalidad del Estado	303
10.4.	Obstáculos en el camino al <i>sumak kawsay</i>	305
10.4.1.	La institucionalidad del Estado capitalista y vertical	305
10.4.2.	Presión de urbanidad	306
10.4.3.	Lógica individualista	307
10.4.4.	Escrituras individuales de tierras dentro de la tierra comunitaria	307
10.5.	Reafirmando la autonomía para fortalecer el <i>sumak kwsay</i>	308
	Conclusiones	311
	Fuentes	363

Introducción

Ñukanchik Kawsaypika mana umawanlla yuyanchik. Ñukanchik mamakuna, ñukanchik taitakunaka shunkuwan, samiwan, umawan, yawarwan, aychawanmi, yuyakkarka, rimakkarka, kawsakkarka. Chaimantami urkuwan, yakuwan, fuyuwan, intiwan, killawan, wiwawan, yurakwan, pishkukunawan rimanckik. Chinapash kutishuk yuyaikuna, shimita yacharkanchik, paikunawanpish kawsaynata munashpa. Paikuka ñukachik kawsaykunata mana yachanata munan, shinaka imashina tukuylla kawsashun.

Este párrafo lo inicio en mi idioma materno, el kichwa, que fue marginado por las ciencias y no lo traduzco porque tiene doble utilidad para introducir a mi trabajo de investigación. Primero, que el lector sienta lo que significa no entender un idioma. Muchas personas obviamente recurrirán a un traductor. Pero entonces enfrentarán el problema de la traducción, sea ésta literal o de inteligibilidad, porque un idioma no es solamente palabras. Cada palabra, cada tono de pronunciación, cada gesto, cada movimiento, cada circunstancia de espacio y tiempo en que se pronuncia tiene un sentido, una finalidad o una estrategia. Por ello, cada idioma que se pierde es una concepción de la vida que se pierde; cada grupo o persona que desaparece o se invisibiliza implica la pérdida de un sentido de la vida y de la palabra pronunciada. Cada vez que se traduce a otro idioma, esa traducción deforma el significado.

Segundo, los pueblos del mundo que no hablan los idiomas de las ciencias y de los científicos como el inglés, castellano, alemán, portugués, francés, nos vemos obligados y forzados a aprender dichos idiomas, sea para hacer escuchar nuestras voces, sea para utilizar las herramientas e instituciones que creó el constitucionalismo moderno occidental y que nos hicieron creer que son universales, aunque no tengan utilidad más allá de los espacios en donde fueron creados. Pero, cuando aprendemos un idioma diferente al materno y hablamos en ese idioma, no necesariamente las palabras expresan lo que sentimos, porque a las palabras, herramientas o instituciones que utilizamos y que fueron creados para dominar y homogeneizar, les damos nuestros propios sentidos desde

nuestras concepciones, lógicas y estrategias. Por esta razón, cuando se empieza a teorizar el Estado plurinacional, especialmente desde fuera de los movimientos indígenas, se procesa desde lógicas internas a la ciencia y a partir de las teorías del constitucionalismo moderno occidental, invisibilizando lo que está detrás de la estrategia de utilizar palabras, herramientas o instituciones ajenas.

Con la idea de visibilizar lo invisibilizado en la investigaciones sobre el Estado plurinacional y constitucionalismo plurinacional, he planteado tres objetivos básicos para este trabajo de investigación: Si consideramos que el Estado¹ y la asamblea constituyente son instrumentos hegemónicos del constitucionalismo moderno occidental, ¿por qué se utilizaron, y qué hay más allá de la propuesta del Estado plurinacional y la asamblea constituyente planteada desde los movimientos indígenas y que se hizo visible a partir de 1990? ¿Existen peligros al utilizar los discursos hegemónicos como Estado plurinacional y asamblea constituyente, tomando en consideración que no son los puntos de llegada? ¿De existir esos problemas, cómo volver a retomar la propuesta que está tras los discursos de Estado plurinacional y asamblea constituyente?

La primera pregunta plantea cuestiones centrales para este trabajo de investigación: el Estado y la asamblea constituyente son conceptos que no existen en las comunidades indígenas del Ecuador y Bolivia. Además, ese Estado siempre estuvo ausente de las comunidades o, si estuvo presente fue para reprimir y cobrar los tributos. Si es así, ¿por qué los movimientos indígenas utilizaron esos mismos instrumentos hegemónicos?, tomando en consideración que no es la primera vez que los movimientos indígenas utilizan instrumentos de dominación como estrategia para conseguir objetivos que no están en los conceptos de los instrumentos que utilizan (ver Llasag, 2012: 90 y ss). Eso me lleva a la necesidad de determinar las razones por las que se utilizó como estrategia, tanto el Estado plurinacional como la asamblea constituyente; y, también, visibilizar las propuestas que estaban detrás de esa estrategia y que últimamente han sido invisibilizadas no solo por la academia en los estudios sobre el Estado plurinacional y constitucionalismo plurinacional, sino también por la

¹ Estoy asumiendo al Estado como institución, pero una institución vertical, que nace en un contexto social, político, económico e histórico específico y que fue impuesto en el *Abya Yala*, tal como lo dejo especificado en el capítulo cuarto de esta investigación.

misma cúpula de la dirigencia actual del movimiento indígena, centrándose, como yo lo denomino, en la plurinacionalidad desde arriba, tema que desarrollo en el capítulo final y las conclusiones.

La utilización de los instrumentos de dominación como estrategia tiene sus peligros; de ahí la importancia de la segunda pregunta. Justamente, uno de los peligros es invisibilizar lo que está detrás de la estrategia y priorizar la estrategia como el fin hacia donde caminar, por tanto, mirar al Estado plurinacional “como una innovación” (Ramón, 1993: 237) pero, “atrapada en viejos conceptos” (Ramón, 1993: 237), como el Estado moderno.

El tercer objetivo, en cambio, busca encontrar los caminos para retomar lo invisibilizado: lo que denomino la plurinacionalidad desde abajo, cuestión que trato en el capítulo décimo primero y en las conclusiones.

Para hacer visible lo que está detrás de la propuesta del Estado plurinacional debo tomar distancia de las investigaciones sobre el Estado plurinacional y constitucionalismo plurinacional, porque esos estudios invisibilizaron la plurinacionalidad desde abajo. Y lo hicieron porque, precisamente, trabajan desde lógicas de las ciencias modernas. La plurinacionalidad desde abajo tiene lógicas y cosmovisiones distintas a la ciencia moderna, por ello recurro al yachay o unancha, una forma de conocimiento o de sabiduría que se genera y transmite de forma totalmente distinta a la ciencia, en la cotidianidad del ser siendo y haciendo, regido por principios de interrelacionalidad, dualidad complementaria y reciprocidad, que dan lugar al sistema de vida denominado sumak kawsay. De ahí el título de esta investigación: *Constitucionalismo plurinacional en Ecuador y Bolivia a partir de los sistemas de vida de los pueblos indígenas*.

Pero, como este trabajo de investigación lo realizo para cumplir con un requisito establecido en un centro académico, cuyas normas debo observar, me veo obligado a adecuar entre las investigaciones sobre el Estado plurinacional, constitucionalismo plurinacional, crítica al constitucionalismo moderno occidental y el yachay o unancha, recurriendo a las sabias y sabios del yachay o unancha, pero también desde la experiencia y vivencia, tal como lo dejo señalado en el capítulo segundo de esta tesis. En esa virtud, la estructura misma de la tesis, que expongo a continuación, posiblemente también sea distinta:

El primer capítulo no es más que un estado del arte de los principales estudios sobre el Estado plurinacional y constitucionalismo plurinacional emprendidos con posterioridad a la vigencia de las Constituciones de Ecuador del 2008 y de Bolivia del 2009, que lo he dividido en cinco tendencias: analítica-normativa histórica, culturalista-pluralista, nuevo constitucionalismo latinoamericano, sociológica-analítica y crítica modernidad/colonialidad. Esta división no es rígida, porque al interior de cada una de ellas existen subdivisiones, no agota todos los estudios existentes, y tampoco responde a tendencias teóricas. Se trata de una división eminentemente operativa para cumplir uno de los requisitos de la tesis, es decir, que tenga un marco teórico; pero ese marco teórico no me ayuda para desarrollar mi investigación, sino únicamente para mirar que dichas investigaciones trabajan a partir de un espacio que es el Estado, por tanto, dando por hecho que el Estado plurinacional es una propuesta innovadora, e invisibilizando la propuesta de la plurinacionalidad desde abajo. En ese sentido, no realizo críticas ni juicios de valor a los estudios, sino lo retomo únicamente para develar las invisibilizaciones en las conclusiones.

En el capítulo segundo empiezo por auto-localizarme, utilizando mi posicionamiento como un testimonio del proceso colectivo de lucha del Pueblo Kichwa de la sierra ecuatoriana, para luego realizar un análisis crítico de la metodología utilizada en las investigaciones científicas. Seguidamente describo la metodología utilizada en este trabajo de campo, que yo lo denomino interrelacional, intervivencial y de reciprocidad; y, finalmente, justifico las razones por las que decidí realizar mi trabajo de campo en dos comunidades kichwas del Ecuador y tener conversaciones con lideresas y líderes del Ecuador y Bolivia.

El capítulo tercero está dedicado al unancha o yachay, al que caracterizo como un conocimiento que busca generar y regenerar la vida. Al igual que la ciencia occidental, es un conocimiento local, es una forma de conocimiento más entre tantos conocimientos. Por ello, tal como la ciencia, posiblemente no tenga la capacidad de comprender todo y en todas partes del mundo, de modo que está lejos de pretender su universalización tal como sí lo hizo la ciencia. En este capítulo desarrollo los principios básicos del unancha o yachay: interrelacionalidad, dualidad complementaria y reciprocidad. A partir de esos

principios, la forma de la generación y regeneración de la vida en diferentes espacios: personal, familiar, comunitario y más allá de lo comunitario.

Toda vez que la ciencia occidental es un conocimiento local, el constitucionalismo moderno occidental también lo es, tornándose falsa su universalidad. De ahí, en el cuarto capítulo me dedico a deconstruir la concepción de Europa como centro, para luego deconstruir los mitos en los que se sustenta el constitucionalismo moderno occidental que pretendieron su universalización: Estado, soberanía, territorio, contrato social, poder constituyente, poder instituido, separación de poderes y derecho.

El quinto capítulo, lo he dividido en dos subcapítulo: en el primero podemos mirar, que las independencias de las colonias del *Abya Yala*,² entre ellas de Ecuador y Bolivia, constituyeron simplemente la exportación de un proyecto inviable desde los Estados que experimentaban el capitalismo industrial en Europa, para viabilizar dicho modelo económico. Por ello, la imposición del contrato social no fue más que una legitimación del colonialismo y neocolonialismo externo e interno, degenerando la soberanía popular en un sistema presidencialista, de la separación de poderes a la concentración de poderes, del derecho liberal al derecho que legitima el neocolonialismo externo e interno, y del territorio a la desterritorialización y reterritorialización. Mientras en el segundo subcapítulo, se sintetiza las alternativas surgidas desde el constitucionalismo moderno occidental, que no es más que recoger parte de las reivindicaciones de sectores marginados y funcionalizar y legitimar el sistema capitalista: del constitucionalismo liberal, al constitucionalismo social-liberal; de ésta al constitucionalismo neoliberal global; de la última al neoconstitucionalismo.

En el capítulo sexto, analizo brevemente las alternativas surgidas desde los sectores marginados del *Abya Yala*, de manera especial los pueblos indígenas, haciendo visible su proceso de lucha, sus críticas, sus reivindicaciones y sus

² *Abya Yala* es el término con el que el pueblo indígena Cuna nombra a América y quiere decir "tierra madura y fecunda". Desde hace algunos años, las organizaciones indígenas de muchos países latinoamericanos han adoptado el nombre *Abya Yala* para referirse a lo que posteriormente se denominó América Latina. En esta tesis usaré este denominativo en lugar de América Latina o Latinoamérica, salvo que se trate de citas textuales. Aunque existen otras denominaciones como Itashtitlan, *Abya Yala* es lo dominante. Pido disculpas porque posiblemente aparezcan otras denominaciones lingüísticas originarias.

propuestas. Se puede ver también que la alternativa de la plurinacionalidad fue invisibilizada y funcionalizada al sistema estatal moderno y capitalista, declarando al Ecuador y Bolivia como Estado pluricultural y multiétnico, posteriormente incluso declarando al Estado como plurinacional pero dentro de la misma estructura del Estado moderno, agregando los prefijos multi y pluri. Pero esta funcionalización también es aprovechada por los movimientos indígenas, porque la agregación de lo pluri y lo multi, dan lugar al debate sobre la universalidad del Estado nación y del desarrollo, también para persistir en la construcción de una sociedad de autonomías territoriales y a partir de las organizaciones de base.

En el capítulo séptimo, cedo la palabra a las lideresas sabias y líderes sabios del movimiento indígena del Ecuador de las décadas de 1970, 1980 y 1990, quienes sintetizan el camino recorrido por el movimiento indígena del Ecuador: que se inicia con la toma de conciencia de ser *achik runa* comunitario con derecho a la tierra, territorio, autonomía y educación formal pero intercultural; seguido de la toma de conciencia de la importancia de la organización autónoma; para continuar con el consenso de las reivindicaciones comunes, desde las diferentes realidades de las comunidades indígenas, afroecuatorianas y otras; utilización de los instrumentos del constitucionalismo moderno occidental: Estado “plurinacional” y asamblea constituyente, como estrategias para construir el contrapoder económico, político y de conocimientos, que permitan la construcción de la plurinacionalidad desde abajo, fortaleciendo sus sistemas propios de vida *sumak kawsay*. En el camino recorrido, se mira también el vaciamiento del proyecto político oral de construcción de la plurinacionalidad desde abajo, cuando se traslada el proyecto político al lenguaje escrito, priorizando la toma del poder del Estado, pasando por las dificultades tanto internas como externas para implementar la plurinacionalidad.

En el capítulo octavo también cedo la palabra a las lideresas sabias y líderes sabios de los pueblos indígenas de Bolivia de las últimas década, quienes me muestran que el proceso boliviano es distinto al ecuatoriano; que la estrategia del Estado plurinacional es trasladada desde el Ecuador a partir del contacto con el movimiento indígena ecuatoriano, pero que fue adecuado a sus realidades; que los conflictos que viven con posterioridad a la aprobación de la Constitución del

2009, sin ser distintos, tienen particularidades, porque en Bolivia los miembros de los pueblos indígenas son quienes llegan a los espacios del poder del Estado.

En el capítulo noveno también se recogen las voces de las sabias y sabios del pueblo Sarayaku (pueblo kichwa ubicado en la provincia de Pastaza, amazonia del Ecuador), haciendo visible el sistema de vida o *sumak kawsay* en su cotidianidad, pero también visibilizando las dificultades u obstáculos, tanto internos como externos, para hacer efectivos los principios que rigen el *sumak kawsay* y el ejercicio práctico de lo que denomino la plurinacionalidad desde abajo.

El capítulo décimo, en cambio, son las voces de las sabias y sabios de la comunidad la Toglla (comunidad kichwa de la sierra, ubicada en las cercanías de la ciudad de Quito), visibilizando su historia permanente de lucha por mantener vigente el *sumak kawsay* en la cotidianidad, así como las reinenciones de las estrategias para superar los obstáculos que se presentan en el ejercicio práctico de la plurinacionalidad desde abajo.

Finalmente, en la conclusión retomo el estado de arte del primer capítulo, con la finalidad de develar las invisibilizaciones que provocaron los estudios sobre el Estado plurinacional y constitucionalismo plurinacional realizados con posterioridad a la vigencia de las Constituciones de Ecuador de 2008 y de Bolivia del 2009. Determinadas las invisibilizaciones, es decir, evidenciado el hecho de que ninguno de los estudios se realiza a partir de los sistemas de vida de los pueblos indígenas, procedo a dar respuestas a mis preguntas de investigación, pero a partir del yachay o unancha y de las voces de los sabios y sabias de las comunidades kichwas, que son parte de ese sistema de conocimiento, reafirmando que la reivindicación del Estado plurinacional no fue más que una estrategia, y visibilizando lo que estaba por detrás de ella. También analizo la dificultad de traducir el *sumak kawsay* en buen vivir y la dificultad de traducir *sumak kawsay* en constitucionalismo plurinacional, distinguiendo entre la plurinacionalidad desde arriba y plurinacionalidad desde abajo, apuesto por ésta última. Al final, planteo retos para el futuro.

No se trata de un trabajo concluido, sino un trabajo que da inicio a un largo caminar que va más allá de visibilizaciones y copresencia.

1. Estudios del Estado plurinacional y constitucionalismo plurinacional

Este capítulo no es más que un estado del arte de los principales estudios que se han realizado sobre el Estado plurinacional y constitucionalismo plurinacional, con posterioridad a la vigencia de las Constituciones del Ecuador y Bolivia, del 2008 y 2009, respectivamente. En esa virtud, realizaré una breve síntesis de las principales tendencias, con lo cual no pretendo abarcar en su totalidad y a todos los autores, ni se trata de tendencias pensadas en función de posición ideológica o corrientes teóricas, sino eminentemente operativa para mi trabajo de investigación. Digo operativa, porque, desde la academia científica aun prima la idea de que, un trabajo de investigación debe empezar por la teoría y terminar con la teoría, o siguiendo a Santos (2010b) podríamos decir que aún subsiste la razón metonímica, que produce entre otras consecuencias, la siguiente:

Para la razón metonímica ninguna de las partes puede ser pensado fuera de la relación con la totalidad (...) como el conocimiento tradicional no es inteligible sin la relación con el conocimiento científico (...) Así, no es admisible que alguna de las partes tenga vida propia más allá de la que le es conferida por la relación dicotómica y mucho menos que pueda, además de parte, ser otra totalidad. (Santos, 2010b: 71)

Por tanto, este capítulo cumple la única función de operatividad, por ello en la parte de la conclusión retomaré este estado de arte solamente para mirar las invisibilizaciones que generan estas investigaciones y que tengan que ver básicamente con los objetivos planteados en mi trabajo de investigación.

En esa virtud, en este capítulo evitaré realizar críticas, excepto si considero importante no dejar pasar el momento oportuno. Tampoco pretendo de ninguna manera deslegitimar los estudios, porque todos son válidos desde la perspectiva de los autores y de los contextos en los que se desarrollan. Obviamente mi trabajo de investigación sale de los esquemas de esos estudios, porque estoy partiendo del yachay o unancha y desde la perspectiva de los proponentes de la plurinacionalidad.

1.1. Tendencias de estudios sobre el Estado plurinacional y constitucionalismo plurinacional

En un artículo anterior (Llasag, 2014), en forma muy general, había intentado establecer algunas tendencias de estudios sobre el Estado plurinacional y constitucionalismo plurinacional en Ecuador y Bolivia. En este capítulo retomaré algunas de ellas, otras las reformularé, las agregaré y sobre todo las desarrollaré. Aclarando nuevamente, que dicha clasificación responde únicamente a la operatividad de mi trabajo de investigación, de ahí que no son tendencias cerradas e incommunicables entre ellas, sino todo lo contrario, es decir dentro de cada tendencia pueden existir varios enfoques y entre ellas tienen mucha relación e intercomunicación mutua. Identifico cinco tendencias: analítico-normativo e histórico; culturalista pluralista; nuevo constitucionalismo latinoamericano; sociológica analítica; y, crítica modernidad/colonialidad.

1.1.1. Tendencia analítico-normativa e histórica

Esta tendencia analiza al Estado plurinacional y constitucionalismo plurinacional a partir del texto normativo de la Constitución, pero retomando algunos elementos históricos. Esta tendencia a su vez la subdivido en cuatro grupos: estudio histórico-normativo, crítico y comparativo; análisis normativo-histórico desde el abordaje neoconstitucionalista; perspectivas normativa fraccionada de la plurinacionalidad; y, tendencia político-normativa de la Constitución.

1.1.1.1. Estudio histórico-normativo, crítico y comparativo

Pisarello (2012) realiza un análisis histórico, crítico y comparativo del constitucionalismo de los antiguos y de los modernos: el liberal, social y neoliberal, cuya idea central es la democracia como una categoría política, que está en el centro de una honda contradicción de nuestra época. Por un lado,

aparece como el único régimen político capaz de aspirar a la plena legitimidad, pues ningún poder o gobierno parece aceptable si no es capaz de presentarse ante la opinión pública como respetuosa con el principio democrático. Por otro lado, los elementos con los que la democracia suele identificarse están en crisis o amenazados por todos los rincones del mundo. Por tanto, la historia del constitucionalismo no es más que una lucha por el control o distribución del poder. En la lucha por la distribución de poder están los excluidos de turno y los movimientos sociales. Mientras que, los pocos ricos luchan por mantener el poder, sea reprimiendo a los movimientos de democratización, o reinventando formas de legitimación de un sistema antidemocrático que no funciona. De esa forma se habría llegado, a lo que se ha conocido con el nombre del constitucionalismo neoliberal que ha revelado su carácter abiertamente antidemocrático, antisocial y especulativo, que al mismo tiempo que niega a millones de personas el derecho a una existencia digna, estimula el sobreendeudamiento privado, y con ello la caída en nuevas formas de esclavitud y de servidumbres por deudas. Ese constitucionalismo neoliberal, también ha demostrado su incapacidad para asegurar la reproducción sostenible de los ecosistemas, ya que el despojo, la privatización y el uso irracional de bienes naturales, acabaría por poner en entredicho la supervivencia misma de la especie humana. Como respuesta a esa antidemocracia e incapacidad, los gobiernos de esa tendencia se han lanzado a rescatar económicamente a la banca y a las entidades responsables de la crisis, generando una elevada deuda pública, ciclos de ajustes más duros en contra de la población que menos tiene, todas esas medidas son imposiciones de poderes opacos y no representativos.

Según Pisarello (2012), mientras en los países del Norte se experimenta serios retrocesos en el principio democrático, en el Sur en cambio se han producido algunos procesos de regeneración política y el hito que habría marcado las resistencia populares en contra de las constituciones neoliberales sería el levantamiento neozapatista en México del 1 de enero de 1994, fecha de entrada del Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Resistencia que sería extendido por casi toda América Latina.

En algunos países esos cambios políticos se traducirían en cambios sustanciales, algunos de ellos materialmente constitucionales, en el plano

legislativo, jurisprudencial e incluso social. En otros, en cambio, comportaría nuevos procesos constituyentes y nuevos textos que, si bien recogían elementos de las constituciones hasta entonces vigentes, intentaban presentarse como una ruptura con el consenso político y económico hasta entonces vigente. Los casos de Venezuela, Bolivia y Ecuador serían los más significativos en ese sentido. (Pisarello, 2012: 191)

Según Pisarello (2012), en Bolivia en respuesta a la movilización urbana e indígena, en 1994, mediante una reforma constitucional se consagra el carácter multiétnico y pluricultural del Estado y reconoce a los pueblos indígenas los derechos sociales y culturales, posteriormente llevaría a la presidencia al líder indígena y dirigente cocalero Evo Morales, luego se instala la Asamblea Constituyente y concluye con la promulgación de la Constitución del 2009. En Ecuador, en cambio, el empeño en mantener las políticas de ajuste financiero y económico habría desatado una sostenida resistencia indígena y de movimientos urbanos que derrocó tres gobiernos: Abdalá Bucarán en 1997, el de Jamil Mahuad en 2000, y el de Lucio Gutiérrez en 2005. Este proceso arrastró consigo a la Constitución de Sangolquí, pactada en 1998 entre la nuevas fuerzas sociales constituyentes y los partidos tradicionales y facilitó la victoria electoral de Rafael Correa en 2006, y con ello la aprobación de la Constitución del 2008.

Esto nuevos procesos constituyentes, al decir de Pisarello (2012) estaban dirigidos a romper con los regímenes elitistas, excluyentes del pasado e incorporar mecanismos republicanos correctivos de las democracia representativa, como la revocatoria de mandato y otras formas de democracia participativa y comunitaria, pero al mismo tiempo manteniendo un fuerte protagonismo del poder presidencial. Desde el punto de vista garantista, las nuevas constituciones apostarían por un mayor y mejor reconocimiento de los derechos, introduciendo previsiones desconocidas en el propio constitucionalismo europeo, como los derechos de la Naturaleza. En lo económico, la forma de Estado se presenta como social, sin embargo, lo que consagra no es una economía social de mercado, sino de una economía social solidaria y plural, en donde: en el caso de Bolivia, las formas de organización económica estatal y privada conviven con las comunitarias y social cooperativas; y, en el caso del Ecuador opta por describir un sistema económico como social y solidario,

integrado por formas de organización económica pública, mixta, popular y solidaria. Existe una noción fuerte de planificación y el establecimiento de objetivos y tareas estatales en materia de desarrollo económico y de distribución de la riqueza, propiciando un cierto regreso del constitucionalismo social dirigente, pero con elementos participativos en la planificación y fuerte conciencia ambientalista para la preservación de la biósfera, la pequeña agricultura y por la salvaguarda de los derechos de las generaciones futuras, vinculando la protección de la biodiversidad y la preservación de los ecosistemas al *sumak kawsay* y al *suma qamaña*, respetando los modos de existencia indígenas, al respeto por la naturaleza o Madre Tierra.

Estos nuevos procesos constituyentes, según Pisarello (2012), han alterado las relaciones de poder y justamente por ello, han generado fuertes resistencia por parte de los poderes económicos, financieros, eclesiásticos internos e internacionales desplazados por el movimiento democratizador, por ello requieren del acompañamiento de concretas luchas por la democratización política, económica y cultural que puedan darse en el ámbito interno e internacional.

El mismo camino histórico-crítico y comparativo realiza Gargarella (2011), aunque se autodenomina prospectivo y trata de responder a una pregunta central: ¿hemos hecho lo mejor posible, dentro de los obvios límites en que nos movemos, para mejorar la calidad de nuestras instituciones y contribuir al logro de una sociedad más justa, igualitaria y democrática? Y responde que no, porque, al decir del autor, los latinoamericanos hemos tendido a implementar reformas constitucionales movidos por objetivos de muy corto plazo; que nos hemos dejado llevar por fuerzas inerciales antes que por convicciones; que hemos copiado frecuente e innecesariamente algunas instituciones adoptadas en el contexto europeo; que no hemos utilizado suficientemente la imaginación constitucional; que después de más de dos siglos del nacimiento del sistema representativo, seguimos sin hallar innovaciones institucionales apropiadas; y, que las Constituciones latinoamericanas son producto de acuerdos entre conservadores y liberales que se caracterizan por ser contramayoritarios. La excepción serían las Constituciones de Bolivia del 2009 y de Ecuador del 2008, toda vez que, pese a sus enormes imperfecciones e inconsistencias, ambos textos, especialmente el

boliviano representa un intento de mayor innovación institucional, propiciando la integración política y social a un sector mayoritario de la población (el sector indígena) tradicionalmente excluido del poder de las minorías gobernantes.

Gargarella (2011) critica al sector de izquierda o progresista, porque tampoco ha contribuido a la innovación de la institucionalidad o la parte orgánica de la Constitución, centrándose en incluir la mayor cantidad de derechos dentro de la Constitución. Así, según Gargarella (2011) a partir de la Constitución Mexicana de 1917, la mayoría de los delegados de la izquierda se limitaron a proponer agregar el mayor número de derechos en los textos constitucionales. Estas expandidas listas de derechos tendían a ser aceptadas por las facciones políticas dominantes, dado que eran bien vistas socialmente y reafirmaban el compromiso de los convencionales con la suerte general de la población. De allí que, en muchos casos, este tipo de iniciativas promovidas o avaladas por las fuerzas de izquierda terminaban siendo formalmente incorporados a los textos constitucionales en discusión y muchos de esos derechos quedaron en el papel, inoperantes, meramente consagrados en el texto de la Constitución. Sin embargo, también es cierto que en muchos casos y con el paso del tiempo, esos derechos demostraron tener capacidad para despertar y activar movilizaciones que propician cambios en la correlación de fuerzas políticas imperante. Pero también la consagración de más derechos constitucionales amenaza con cercenar el espacio de la discusión democrática y entregar mayores poderes a los órganos judiciales que aparecen como los principales encargados de custodiar los derechos incorporados en la Constitución.

Por otro lado, según Gargarella (2011), la izquierda o el progresismo latinoamericano del siglo XX dejó de lado el antipresidencialista y en las Asambleas Constituyentes en las que llegó a participar adoptó una actitud de apoyo activo o bien de efectiva complacencia frente a las iniciativas de fortalecimiento del presidencialismo o de reelección presidencial, lo cual se puede evidenciar incluso en las Constituciones de Ecuador de 2008 y de Bolivia del 2009.

Rescata de estas constituciones los valores que incluyen explícitamente como la buena vida y el respeto de la naturaleza, que a criterio del Gargarella

(2011), significa un interesante renacimiento de las preocupaciones morales del progresismo constitucional.

La Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia (2012), en cinco Tomos, publica la Enciclopedia Histórica Documental del Proceso Constituyente Boliviano, se trata de una recopilación histórica documental, tanto del proceso preconstituyente como del funcionamiento de la Asamblea Constituyente que concluyó con la promulgación de la Constitución en el año 2009. En el Primer Tomo, que consta de dos volúmenes, se analiza y visibiliza el proceso de lucha de los movimientos indígenas, campesinos y urbanos que dieron lugar a la Convocatoria a la Asamblea Constituyente del 2006. En la Enciclopedia se deja aclarado que, las luchas de los movimientos indígenas y sociales por construir una nueva sociedad se retrotraen a la época colonial-capitalista y la República que dio continuidad a las políticas coloniales y capitalista. Se destaca el Primer Congreso Indigenal Boliviano en la ciudad de la Paz, llevada a cabo en el mes de mayo del 1945, que lograría reunir a los representantes indígenas de casi todo el territorio boliviano y mirar la necesidad de la unidad de los pueblos marginados para lograr transformaciones del sistema imperante; la histórica Marcha Por la Tierra y la Dignidad de 1990, propiciada por los pueblos indígenas de las tierras bajas a las que se unirían los pueblos indígenas del altiplano; la Marcha Por la Vida, el Territorio y la Soberanía Nacional de 1995; Marcha Por el Territorio, el Desarrollo y la Participación Política de los Pueblos Indígenas de 1996.

Pero, el inicio de la victorias que dieron lugar a la Asamblea Constituyente del 2006, según la Enciclopedia (2012), se generaron a partir del año 2000 con la Guerra del Agua en Cochabamba, que logró unir a los campesinos, obreros, indígenas y población urbana popular para expulsar a la multinacional que pretendía apropiarse el agua; con el cerco Aymara a la ciudad de la Paz; con la Guerra del Gas del 2003; y otras movilizaciones. Como consecuencia de ello, el 12 y 13 de noviembre de 2003, en Santa Cruz, se llevó a cabo una reunión de distintas organizaciones campesinas, indígenas y originarias, cuyo propósito era estructurar un Pacto de Unidad que les permitiera consensuar una sola plataforma respecto a la Asamblea Constituyente. Un año más tarde, se conformó el Pacto en la misma ciudad de Santa Cruz, que conformaron: la CSUTCB (Confederación

Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia), el CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Qullasuyo), CPESC (Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz), FNMCB-BS (Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa”), CEPMB (Central de Pueblos Étnicos Moxeños del Beni), APG (Asamblea del Pueblos Guaraní), MST-B (Movimiento Sin Tierra de Bolivia), CDATC y BOCINAB (Bloque de Organizaciones Campesina e Indígenas del Norte Amazónico de Bolivia). El 8 y 10 de septiembre de 2005, se realizó en Santa Cruz, el Encuentro Nacional denominado: Hacia una Asamblea Constituyente y Participativa, con más de 300 delegadas y delegados. En diciembre de 2005 Evo Morales Ayma ganó las elecciones presidenciales, con un 53,72% de los votos válidos. El 7 de febrero de 2006 el Poder Ejecutivo, representado por el Presidente Morales Ayma, presentó al Parlamento su propuesta de Ley de Convocatoria a la Asamblea Constituyente. Finalmente, el 2 de julio del 2006 se efectuó las elecciones de los asambleístas, en donde el MAS (Movimiento al Socialismo que lidera Evo Morales) obtuvo 137 constituyentes (53,7% del total con el 50,8% de la votación popular), seguido del derechista Poder Democrático y Social PODEMOS) con 60 constituyentes (23,5% del total de constituyentes, emergente del 15,3% de la votación).

En el Segundo Tomo, en sus dos volúmenes, se comprimen los documentos del gran debate sobre: Visión de País, que de alguna forma había sido concebida como aquella que marcaría la ruta filosófica del conjunto de la Constitución a ser elaborada. Los documentos reflejan la visión de país de las representaciones políticas que llegaron a la Asamblea Constituyente, donde la mayoría representada por la el MAS y sus aliados planteaban la construcción de un nuevo Estado plurinacional comunitario, con autonomías e inclusivo de las grandes mayorías invisibilizadas política y epistémicamente por el Estado colonial como fueron los indígenas y las mujeres; mientras que la visión de una minoría planteaba un Estado constitucional, que preservara los privilegios para una élite minoritaria que había permanecido en el poder desde la constitución del Estado boliviano.

En el Tercer Tomo, también de dos volúmenes, se expone la documentación del trabajo de las 21 Comisiones: 1) Visión País; 2) Ciudadanía, nacionalidad y

nacionalidades; 3) Deberes, derechos y garantías; 4) Organización y estructura del nuevo Estado; 5) Poder Legislativo; 6) Poder Judicial; 7) Poder Ejecutivo; 8) Otros órganos del Estado; 9) Autonomías departamentales, provinciales, municipales e indígenas, descentralización y organización territorial; 10) Educación e interculturalidad; 11) Desarrollo social integral; 12) Hidrocarburos; 13) Minería y metalurgia; 14) Recursos hídricos y energías; 15) Desarrollo productivo rural, agropecuario y agroindustrias; 16) Recursos naturales renovables, tierra, territorio y medio ambiente; 17) Desarrollo integral amazónico; 18) Coca; 19) Desarrollo económico y finanzas; 20) Fronteras nacionales, relaciones internacionales e integración; y, 21) Seguridad y defensa nacional. Fue en estos espacios donde los asambleístas de mayoría tuvieron que nutrirse de argumentos para defender de forma conjunta y a veces individual la argumentación temática de las Comisiones. Al propio tiempo, fue el espacio, donde la minoría buscaba imponer y confundir con tecnicismos y terminología jurídica, es decir, aquí se reflejaba el país colonial que se había implementado, en donde una minoría pretendía imponer a la mayoría. Algunas Comisiones lograron consensos en todos los puntos tratados, otras en un gran porcentaje, y la comisión sobre Visión de País se concentraron en el enfrentamiento político.

En el Cuarto Tomo se recoge las salidas políticas para lograr consensos en el trabajo de las comisiones. La minoría no logró el fracaso de la Asamblea Constituyente como lo pretendían, por ello esa minoría recurre a la movilización del espíritu regionalista en contra del proceso constituyente. La documentación gráfica nos muestra la irrupción de un elemento que hasta ese momento había permanecido camuflado políticamente bajo argumentos racionales, esto es el racismo que hizo evidente la minoría que siempre había gobernado el país.

En el Quinto Tomo se muestra que la minoría había decidido no permitir la aprobación de la nueva Constitución, para ello se habían atrincherado en las autonomías y en los ataques racistas. Ante lo cual era necesario acuerdos políticos con los Comités Cívicos, Prefecturas y con la oposición y las fuerzas políticas presentes en la Asamblea Constituyente. Finalmente, en el Congreso (donde la minoría había logrado bloquear la mayoría en los acuerdos y la gobernabilidad bajo el argumento reglamentario de los dos tercios) recayó la

apuesta final de realizar los cambios que permitirían los consensos a nivel formal, que viabilizarían los procesos de los referéndums constitucionales y autonómicos. Sin embargo, los protagonistas permanentes fueron las movilizaciones en las calles y el pueblo movilizado que marchó varios días desde Caracollo, que hicieron vigilia en la plaza Murillo hasta la aprobación. Finalmente, la Nueva Constitución será aprobada el 25 de enero del 2009.

En cambio Uprimny (2011) trata de encontrar coincidencias y diferencias de los varios procesos constitucionales de América Latina, clasificando a las de Ecuador y Bolivia como nuevos y transformadores.

Las Constituciones de Ecuador y Bolivia son nuevos y transformadores porque según Uprimny (2011): plantean la existencia de una nación de pueblos o de un Estado plurinacional y constitucionalizan concepciones provenientes de la tradición indígena, como la noción del buen vivir y los derechos asociados a esa idea. Además, fortalecen también el reconocimiento de una mayor autonomía a los pueblos indígenas para el manejo de sus asuntos. Las nuevas Constituciones ecuatoriana y boliviana refuerzan mucho más que la mayor parte de los otros ordenamientos jurídicos latinoamericanos el reconocimiento amplio de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. La Constitución ecuatoriana plantea novedades, pues no sólo establece derechos no reconocidos en textos previos, como el derecho al agua sino que incluso reconoce derechos a la Naturaleza. Se enfatiza la importancia de la búsqueda de un orden social justo que ampare todos los derechos, caracterizando como Estado social de derechos y justicia. Constituciones como la ecuatoriana o la boliviana refuerzan considerablemente el papel del Estado en la economía y tienen incluso tendencias anticapitalistas. En la parte orgánica se amplía y fortalece la democracia y los espacios de participación ciudadana, pero además reconocen la democracia comunitaria desarrollada por los pueblos indígenas. En definitiva, según Uprimny (2011), son procesos constitucionales más fundacionales, nuevos y transformadores, que tratan de romper con el pasado colonial y capitalista. De ahí plante retos académicos y políticos:

Retos académicos, porque no hay aún una teoría de retaguardia que permita acompañar esos esfuerzos de reforma constitucional y de implementación de las

promesas contenidas en las Constituciones. Existe pues un desafío académico: el reto de ser capaces de crear una masa crítica de pensamiento constitucional progresista, comprometido con la profundización democrática en la región, que en diálogo con experiencias y tradiciones de otras regiones del mundo acompañe críticamente los procesos constitucionales latinoamericanos en curso, a fin de reducir sus riesgos de autoritarismo y fortalecer las potencialidades democráticas de esos esfuerzos de experimentación institucional.

Retos políticos, porque las Constituciones presentan tensiones importantes, por ejemplo la adopción de formas de democracia directa como referendos o plebiscitos, pero esas adopciones se acompañan de un reforzamiento del poder presidencial y esta combinación puede ser explosiva y negativa, en tanto estimula formas de autoritarismos presidenciales. La incorporación simultánea de distintas formas de democracia y de justicias, también crean tensiones.

1.1.1.2. *Análisis normativo-histórico desde el abordaje neoconstitucionalista*

El neoconstitucionalismo no se presenta como un movimiento organizado en torno a premisas comunes.

Se refiere, más genéricamente, a un conjunto de abordajes teóricos que produjeron una cierta convergencia de sentido al analizar y buscar definir los nuevos delineamientos de derecho contemporáneo, particularmente de aquellos Estados que, a partir de la segunda guerra mundial, adoptaron constituciones caracterizadas por la presencia de principios, valores, derechos fundamentales y mecanismos de control de constitucionalidad actuadas por órganos jurisdiccionales especializados, como aconteció en Italia (1948), Alemania (1949), España (1978) y sucesivamente, tras el camino de las experiencias europeas, en la mayor parte de los países latinoamericanos. Tomando como fuente de inspiración las contribuciones teóricas de autores como Ronald Dworkin, Robert Alexy, Gustavo Zagrebelsky, Luigi Ferrajoli, Luis Prieto Sanchís, Carlos Nino, Ricardo Guastini, y de otros autores provenientes, tanto de la tradición romano-germánica, como de los sistemas de common law... (Melo, 2013: 62)³

Por tanto, “El neoconstitucionalismo pretende explicar un conjunto de textos constitucionales que comienzan a surgir después de la segunda guerra mundial y

³ Esta traducción y las posteriores son de mi autoría.

sobre todo a partir de los años setenta del siglo XX” (Carbonell, 2007: 9-10). Las características comunes de ellas se puede sintetizarse en: a) La Constitución como norma que irradia efectos sobre todo el ordenamiento jurídico, condicionando la actividad jurídica y política de los poderes del Estado y de los sujetos privados a la Constitución y sobre todo a los derechos; b) La importancia atribuida a los principios y valores como componentes elementales de los sistemas jurídicos constitucionalizados; c) el protagonismo de los jueces en relación a la función legislativa; d) la ponderación como método de interpretación y aplicación de los principios y de solución de conflictos entre valores y bienes constitucionales; y, e) el reconocimiento, en mayor o menor grado, de la conexión entre derecho y moral (Melo, 2013).

Luigi Ferrajoli (2009) describe, por una parte, la expansión de la economía y el desarrollo de nuevas formas de explotación, discriminación y agresión; y, por otra parte, la falta de un derecho capaz de tutelar los derechos de las personas. Las consecuencias de ese modelo, se manifiestan, básicamente en dos crisis: crisis en la credibilidad del derecho, es decir, el derecho existe pero deja de ser creíble; y, en la impotencia del derecho, esto es, el derecho no ha sido capaz de ser una norma que impida o prevenga violaciones a los derechos humanos, porque no tiene mecanismos de protección adecuados ni instituciones pertinentes. Esto pone en peligro al Estado y sobre todo reduce la legitimidad de la democracia y triunfa el mercado sobre los derechos. (Ferrajoli, 2003) La respuesta, sería pasar de la democracia mayoritaria o liberal a la democracia constitucional. Porque, la primera:

... ha terminado por significar la ausencia de límites tanto a la libertad de mercado como a los poderes de la mayoría, y en consecuencia la convergencia de dos absolutismos: el absolutismo de la política y el absolutismo del mercado; la omnipotencia de la mayoría y la ausencia de límites a la libertad de empresa, el desdén de las reglas y por los controles tanto en la esfera pública como en la esfera económica. (Ferrajoli, 2008: 26-27)

Mientras que, la democracia constitucional:

... reside precisamente en el conjunto de límites impuestos por las constituciones a todo poder, que postula en consecuencia una concepción de la democracia como sistema frágil y complejo de separación y equilibrio

entre poderes, de límites de forma y de sustancia a su ejercicio, de garantías de los derechos fundamentales, de técnicas de control y de reparación contra sus violaciones. Un sistema en el cual la regla de la mayoría y la del mercado valen solamente para aquello que podemos llamar esfera de lo discrecional, circunscrita y condicionada por la esfera de lo que está limitado, constituida justamente por los derechos fundamentales de todos: los derechos de libertad, que ninguna mayoría puede violar, y los derechos sociales que toda mayoría está obligada a satisfacer. (Ferrajoli, 2008: 27)

Como la mayoría ya no es la única fuente de legitimidad del poder, la Constitución se convierte en el límite y vínculo a los poderes públicos como norma dirigida a garantizar la división de poderes y de los derechos fundamentales. En donde todos los poderes nacionales e internacionales, incluido el legislativo, se someten a los derechos fundamentales constantes en las constituciones y en los instrumentos internacionales. Y los jueces constitucionales y las Cortes o Tribunales Constitucionales se convierten en garantes del cumplimiento de los derechos, en definitiva de la democracia constitucional.

Ávila (2011: 60), aunque reconoce que las realidades de Europa y Sudamérica son distintos, sostiene que el “neoconstitucionalismo occidental ha sido, en general, implementada en los textos constitucionales de finales del siglo pasado.” Y al analizar las Constituciones de Ecuador de 2008 y de Bolivia de 2008, los engloba en la denominación: neoconstitucionalismo transformador (Ávila, 2011) y posteriormente como neoconstitucionalismo andino (Ávila, 2014). Según el autor, el neoconstitucionalismo transformador, es la teoría jurídica que le ayuda a comprender el contenido de la Constitución del 2008 de Ecuador:

Por un lado, con la palabra “neoconstitucionalismo” se recogen los elementos más innovadores del constitucionalismo contemporáneo que se ha desarrollado en la Europa desde mediados del siglo XX y que marca una distinción importante con el formalismo y positivismo jurídico. Por otro lado, con la palabra “transformador”, se pretende demostrar que hay avances propios del constitucionalismo andino (desde los textos en Bolivia y Ecuador, y desde la jurisprudencia en Colombia) que son inéditos en el constitucionalismo contemporáneo. (Ávila, 2011: 15-16)

Los elementos más innovadores del neoconstitucionalismo, según Ávila (2011), serían: 1) frente a la violación de derechos humanos, la constitucionalización de los derechos fundamentales; 2) frente a la arbitrariedad de los parlamentarios, la rigidez de la Constitución; 3) frente a la Constitución

como declaración política y la necesidad de una ley que lo desarrolle, a la Constitución como norma jurídica directamente aplicable sin que requiera desarrollo legislativo para su eficacia; y, 4) frente a la ausencia de autoridades que sancionen la inobservancia de las normas constitucionales, a los jueces constitucionales (Corte o Tribunal Constitucional). Pero, al mismo tiempo sostiene que hay variaciones notables, entre ellas: 1) las expansión de los derechos, es decir, se reconocen y desarrollan más derechos; 2) el control de constitucionalidad se expande a todos los jueces, es decir, no se reduce al control concentrado europeo; 3) el redimensionamiento del estado; 4) el constitucionalismo económico encaminado a la equidad; y, 5) el hiperpresidencialismo.

Mientras que los avances propios de lo andino, según Ávila (2011), consta en el artículo uno de la Constitución del Ecuador, en donde recoge palabras clave para entender el salto cualitativo que tenemos que dar, de un modelo de estado y derecho colonizador a otro decolonizador. De un estado que ejerce el poder para dominar, homogeneizar, clasificar y oprimir a otro que democratiza el poder para emancipar, respetar, promover las diferencias que caracterizan y expandir las posibilidades de existencia para el buen vivir. En el ámbito político, según el autor saltamos de un estado nacional a otro plurinacional en la unidad; de un derecho estatal al pluralismo jurídico. En lo económico, de un modelo capitalista a uno de economía solidaria. En lo social, de un modelo que se basa en los dualismos y jerarquías a otro que integra, incluye y respeta las diferencias. En lo cultural de un modelo que descansa en la racionalidad, la tecnología y el mérito científico a otro que lo complementa con distintas formas de percibir el mundo no racional. En definitiva: la plurinacionalidad, el *sumak kawsay* y los derechos de la naturaleza son tres pilares sobre los que se sustenta el nuevo cambio paradigmático del neoconstitucionalismo transformador. El constitucionalismo transformador, no es un modelo elaborado, recoge principios que ayudan a caminar y buscar soluciones duraderas a problemas históricos.

Neoconstitucionalismo transformador y neoconstitucionalismo andino parecen ser sinónimos para Ávila (2011; 2014) y lo andino estaría reflejado en las instituciones nuevas que recoge la Constitución del Ecuador, esto es:

plurinacionalidad, la *Pachamama*, el *Sumak Kawsay*, la democracia comunitaria, la justicia indígena y la interculturalidad (Ávila, 2014). Estas instituciones se convierten en emancipadores cuando “Los derechos fundamentales (...) se ensamblan e interpretan dentro del *Sumak Kawsay* y *Pacha Mama*” (Ávila, 2014: 78).

1.1.1.3. Perspectivas normativa fraccionada de la plurinacionalidad

Para esta perspectiva, la plurinacionalidad es una parte o una fracción del constitucionalismo, es decir no reconoce a la plurinacionalidad como un proyecto integral de una sociedad: “La plurinacionalidad implica el reconocimiento y la promoción de la diversidad de naciones que existen en el Ecuador” (Ávila, 2014: 67). Dentro del constitucionalismo transformador y/o constitucionalismo andino, la plurinacionalidad solamente es un capítulo o una parte, enfatizando que:

En primer lugar, la plurinacionalidad no niega la ecuatorianidad que es un gran paraguas (...) En segundo lugar, la plurinacionalidad significa la convivencia de varias culturas que merecen igual reconocimiento y representación. En tercer lugar, dado que cada nacionalidad conforma el Ecuador, es un deber del estado respetar y promover el desarrollo de cada nacionalidad. Finalmente, la plurinacionalidad tampoco significa la constitución de un estado federal (...) sino que tiene estrechos vínculos con la diversidad cultural... (Ávila, 2014: 58-59)

Agustín Grijalva (2012: 30) analiza en un capítulo fraccionado y nos dice que el Estado plurinacional “implica un reconocimiento de la diversidad cultural que se proyecta institucional y políticamente en la estructura del Estado”. Y consecuentemente se enfoca en desarrollar los derechos colectivos y justicia indígena. Pero reconoce que para el constitucionalismo latinoamericano la diversidad cultural implica un desafío aún mayor y de connotaciones propias, que problematiza su indudable impronta neocolonial. Por tanto:

El constitucionalismo plurinacional es o debe ser un nuevo tipo de constitucionalismo basado en relaciones interculturales igualitarias que redefinan y reinterpreten los derechos constitucionales y reestructuren la institucionalidad proveniente del Estado nacional. El Estado plurinacional no es o no debe reducirse a una Constitución que incluya un reconocimiento puramente culturalista, a veces solo formal, por parte de un Estado en realidad instrumentalizado para el dominio de pueblos con culturas distintas,

sino un sistema de foros de deliberación intercultural auténticamente democrática. (Grijalva, 2012: 95)

Por ello, para Grijalva (2012), ese constitucionalismo no puede sino ser dialógico, concretizante y garantista. Dialógico, porque requiere de comunicación y deliberación permanente para acercarse al entendimiento del otro, del diferente. Concretizantes, porque debe buscar soluciones específicas y al tiempo consistentes para situaciones individuales y complejas; y a su vez tales soluciones deben derivar en generalizables para situaciones comparables. Para lograr este encuentro entre norma y realidad social y cultural, la interpretación constitucional debe en sí misma ser intercultural e interdisciplinaria.

Julio César Trujillo (2013) también sostiene que la plurinacionalidad:

... no es otra cosa que el reconocimiento de la realidad o del hecho de que en el territorio del Ecuador coexisten con la mayoría mestiza alrededor de trece naciones, o nacionalidades indígenas. (Trujillo, 2013: 310)

Esa diversidad de naciones conlleva al diálogo:

Habida cuenta de que coexisten, en el mismo espacio físico, varias naciones, o lo que es lo mismo varias culturas, lo obvio es que han de comunicarse entre ellas. Si esa comunicación es con el reconocimiento, expreso o implícito, de que es un diálogo de iguales, no para imponerse una o algunas ellas invocando su calidad de superiores respecto de las otras, sino para respetar recíprocamente la identidad de todas y, con esta previa admisión de la diversidad, realizar un proyecto con el aporte de todas y en beneficio de todas y de todos los miembros de ellas, creo que solo entonces, podemos hablar de una comunidad intercultural. (Trujillo, 2013: 310)

Como todos los que analizan desde esta perspectiva, Trujillo (1992) se centra en el análisis de la Justicia Indígena y los derechos colectivos indígenas.

1.1.1.4. Tendencia político-normativo de la Constitución

Lo denomino político-normativo, porque a partir del análisis normativo de las Constituciones de Ecuador y Bolivia, básicamente, de la “interculturalidad y el autogobierno territorial indígena” (Cordero, 2012: 143), estudia las contradicciones y obstáculos del constitucionalismo plurinacional y llega a la conclusión que es un proyecto casi inviable.

La autora considera que el Estado plurinacional, no es más que el:

... el retorno del Estado activo –ahora plurinacional– constituye un nuevo contexto histórico y político para replantear los esquemas de ciudadanía y democracia partiendo del reconocimiento de dos nuevos sujetos de derechos: las nacionalidades indígenas en Ecuador y las naciones y pueblos indígena-originario-campesinos en Bolivia (Cordero, 2012: 141)

[Y] el hilo conductor para el análisis son dos nociones que se plantean como principios rectores del Estado plurinacional en ambos países: la interculturalidad y el autogobierno territorial indígena. (Cordero, 2012: 143)

Por interculturalidad entiende la definida por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), como:

... un proceso basado en el derecho a la coexistencia pacífica, el reconocimiento y respeto mutuo entre todas las nacionalidades, pueblos y demás sectores sociales, en el cual el Estado se constituye en un garante social, político y jurídico con el fin de convivir en igualdad de derechos, en justicia social y en condiciones de paz y armonía. (Cordero, 2012: 143)

Para la autora en referencia, la interculturalidad no ha trascendido más allá de lo escrito y tampoco se han creado mecanismos para efectivizar cambios institucionales y procesos reales de interculturalización de la democracia.

Igual sucede con el tema de autogobierno territorial indígena, pues tampoco existe una legislación ni los procesos políticos que permitan llevar adelante la construcción de las Circunscripciones Territoriales Indígenas ni regímenes especiales:

Existe, eso sí, lo que Pablo Ospina denomina «autogobierno de facto», en el marco del cual las comunidades manejan justicia, administran recursos y hasta pueden elegir a sus propias autoridades. (Cordero, 2012: 144)

Pero las dificultades de efectivización, según Cordero (2012), no solo provienen desde el gobierno, sino desde las organizaciones indígenas que no han logrado elaborar un texto conjunto que sintetice las formas de gobierno en las autonomías de facto. A ello se suma, según la autora, un problema sociológico, esto es que la mayoría de la población indígena se asienta en territorios discontinuos y convive con pobladores mestizos, y por otro lado vive un acelerado proceso de urbanización. Varios son los dilemas y las dificultades al momento de efectivizar el Estado plurinacional:

El primero deviene de las contradicciones surgidas entre unos gobiernos que buscan el retorno del Estado activo y los nuevos sujetos reconocidos en la

ciudadanía que reclaman sus derechos como «iguales». Sin duda, una ciudadanía con nuevos sujetos colectivos obliga al Estado y sus instituciones a ceder espacios de poder, lo que no suele ser del agrado de los actuales gobiernos boliviano y ecuatoriano, de matriz fuertemente centralizadora y con presidencialismos fuertes. A menudo se considera que los intereses estatales son universales frente al particularismo de los intereses comunitarios y se sospecha que los autogobiernos podrían ser colonizados por las empresas transnacionales. (Cordero, 2012: 146)

Por otro lado, las dificultades se producen en cuanto a los modelos de desarrollo, basados en el buen vivir ecuatoriano y vivir bien boliviano, y recogidos en los planes de desarrollo de los dos países:

Paradójicamente, los nuevos sujetos reconocidos se amparan en los discursos (planteados por el oficialismo) del «Buen Vivir» en Ecuador o «Vivir Bien» en Bolivia. No obstante, aunque ambos apelan a una ruptura con los modelos desarrollistas, las formas de acumulación capitalista y los esquemas de desigualdad e injusticia social, se diferencian entre sí porque en el caso de Bolivia el «Vivir Bien» se refiere a la recuperación de formas de vida ancestrales, mientras que en Ecuador el «Buen Vivir» se articula en mayor medida con postulados ecologistas y filosofías críticas modernas y posmodernas. (Cordero, 2012: 147)

Así, Ecuador y Bolivia se enfrentan a la configuración de nuevas democracias impulsadas por Estados que se proponen ser poderosos y plurinacionales al mismo tiempo, dos objetivos que no siempre van de la mano. “De esta forma, el tránsito a la democratización está lleno de obstáculos y, a menudo, de caminos paradójicos” (Cordero, 2012: 148), que le torna en un proyecto casi inviable.

1.1.2. Enfoque culturalista-pluralista

En esta tendencia identifico dos grupos: la primera que apuesta por la interculturalidad y la segunda que analiza a partir del reconocimiento del pluralismo jurídico.

1.1.2.1. Enfoque que apuesta por la interculturalidad

Para Walsh (2009), tanto las Constituciones de Ecuador como de Bolivia abren discusiones nunca antes registradas en la esfera pública sudamericana:

... puesto que ponen sobre el tapete cuestiones referidas al carácter racista, racializado y excluyente de las sociedades actuales y a la impericia tanto de la modernidad como de lo que Enrique Dussel ha llamado “su lado debajo” – su underside – que es la colonialidad. Alientan así, y por primera vez en el escenario político-constitucional, una consideración real, concreta y profunda sobre la diferencia, la diversidad y la interculturalidad en países acostumbrados a – y fundados sobre – la uninacionalidad, la monoculturalidad y la inferiorización casi naturalizada de pueblos de raíz ancestral, y de sus saberes, racionalidades y sistemas de vida. (Walsh, 2009: 14)

Este debate lo colocan los sectores marginados, entre ellos los movimientos indígenas y afroecuatorianos. Y según Walsh (2012), para la CONAIE, la interculturalidad tiene un rol clave, tanto en la construcción del Estado plurinacional como también en la transformación de la sociedad en su conjunto. Y ello, porque:

A diferencia de los países donde la interculturalidad ha sido principalmente definida y manejada desde el Estado como propuesta y política del mismo (con apoyo e impulso multilateral), en el Ecuador el uso del concepto de interculturalidad se inició en el seno del movimiento indígena como meta central de lucha contra la hegemonía, colonial e imperial dominante. (Walsh, 2012: 25)

La interculturalidad, para Walsh (2012), es diferente a lo pluricultural y multicultural, pues éstos son términos descriptivos que sirven para caracterizar la existencia de múltiples culturas en un determinado lugar, desde esa perspectiva se plantea el reconocimiento, tolerancia y respeto. La interculturalidad en cambio:

... se asienta en la necesidad de una transformación radical de las estructuras, instituciones y relaciones de la sociedad; por eso, es eje central de un proyecto histórico alternativo (Walsh, 2012: 119).

La plurinacionalidad en cambio, en su forma más básica y dentro del contexto de América del Sur:

... es un término que reconoce y describe la realidad de un país en la cual pueblos, naciones y nacionalidades indígenas y negras –cuyas raíces preceden al Estado nacional- conviven con blancos y mestizos (Walsh, 2012: 120).

Sin embargo, la autora sostiene que:

La plurinacionalidad y la interculturalidad son complementarias (...) la interculturalidad apunta las relaciones y articulaciones por construir y por ende es una herramienta y un proyecto necesario en la transformación del Estado y de la sociedad (...) Pero para que esa transformación sea realmente trascendental necesita romper con el marco y las lógicas uninacionales, recalcando lo plurinacional no como división, sino como una estructura más adecuada. (Walsh, 2012: 120-121)

De ahí que, las Constituciones de Ecuador y Bolivia, al decir de la autora, le caracterizan como Estados plurinacionales e interculturales y:

... desestabilizan la hegemonía de la lógica, dominio y racionalidad occidentales. Es decir, la forma como ponen al centro de repensar y refundar, otras lógicas y racionalidades – no unas lógicas y racionalidades más sino lógicas y racionalidades “otras” – que parten de la diferencia para dar un giro total a la monoculturalidad y uninacionalidad fundantes, pero aún vigentes, asimismo, inician caminos y plasman un interculturalizar, plurinacionalizar y descolonizar. (Walsh, 2012: 123)

Interculturalizar implica, para Walsh (2012), dar atención a la manera como las Constituciones de Ecuador y Bolivia resaltan lógicas, racionalidades y modos socioculturales de vivir históricamente negados y subordinados; y, cómo estas lógicas, racionalidades y modos de vivir se articulan y contribuyen mutuamente. A modo de ejemplo, dice: “1) pluralización de la ciencia y el conocimiento; 2) los derechos de la naturaleza; y, 3) el sumak kawsay o buen vivir” (Walsh, 2012: 125). Esta última que, cuestiona, transgrede los modelos y las prácticas más recientes de la política neoliberal.

En definitiva las Constituciones de Ecuador y Bolivia “apuntan la refundación y descolonización del Estado” (Walsh, 2012: 132). Por ello, son Constituciones que:

... pretenden hacer lo plural de lo nacional, punto constitutivo por primera vez de una articulación y convergencia de sociedad, iniciando así el descolonizar del Estado pero también de lo lógica, racionalidad y poder estructural de lo blanco-mestizo. (Walsh, 2012: 132)

1.1.2.2. Enfoque desde el pluralismo jurídico

Este enfoque analiza a partir del reconocimiento del pluralismo jurídico en el horizonte del constitucionalismo pluralista:

Las novedades constitucionales en el horizonte del constitucionalismo pluralista [...] suponen rupturas paradigmáticas respecto del horizonte del constitucionalismo liberal monista del siglo XX, e incluso llegan a cuestionar el hecho colonial. (Yrigoyen, 2011: 139)

El horizonte del constitucionalismo pluralista, ha pasado por tres etapas, según Yrigoyen (2006; 2011): el constitucionalismo multicultural; b) el constitucionalismo pluricultural; y, el constitucionalismo plurinacional.

El constitucionalismo multicultural, según Yrigoyen (2006; 2011) se iniciaría con la Constitución de Canadá de 1982, que reconoce su herencia multicultural y la incorporación de los derechos de los pueblos indígenas; seguidamente las Constituciones de Guatemala de 1985 y de Nicaragua en 1987, se inscriben en este horizonte; finalmente la Constitución de Brasil de 1988, que antecede en un año a la adopción del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT sobre los Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. En este primer ciclo, sin embargo, las Constituciones no llegan a hacer un reconocimiento explícito del pluralismo jurídico.

El ciclo del constitucionalismo pluricultural, según Yrigoyen (2006; 2011), se inicia con la adopción del Convenio 169 de la OIT; y luego este modelo se expande en América Central y Sudamérica: Colombia con la Constitución de 1991, México y Paraguay en 1992, Perú en 1993, Bolivia y la Argentina en 1994, Ecuador en 1996 y 1998, y Venezuela en 1999:

El pluralismo y la diversidad cultural se convierten en principios constitucionales y permiten fundar los derechos de los indígenas así como los de los afrodescendientes y otros colectivos. Las Constituciones de este ciclo incorporan un nuevo y largo listado de derechos (...) Esos derechos incluyen la oficialización de los idiomas indígenas, la educación bilingüe intercultural, el derecho sobre las tierras, la consulta y nuevas formas de participación, entre otros.

La novedad más importante de este ciclo es que las Constituciones introducen fórmulas de pluralismo jurídico que logran romper la identidad Estado-derecho o el monismo jurídico... (Yrigoyen, 2011: 142).

La autora en referencia aclara que:

... la adopción del multiculturalismo y los derechos indígenas en los años noventa se dio paralelamente a otras reformas constitucionales destinadas a facilitar la implementación de políticas neoliberales en el marco de la globalización. (Yrigoyen, 2011: 143)

El constitucionalismo plurinacional, según Yrigoyen (2011), sería el tercer ciclo de reformas dentro del horizonte pluralista y está conformado por dos Constituciones: La boliviana del 2009 y la ecuatoriana del 2008, y se da en el contexto de la aprobación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas del 2007:

Las Constituciones de Ecuador y Bolivia se proponen una refundación del Estado a partir del reconocimiento explícito de las raíces milenarias de los pueblos indígenas ignorados en la primera fundación republicana, y por ende se plantean el reto histórico de poner fin al colonialismo. Los pueblos indígenas son reconocidos no sólo como “culturas diversas” sino como naciones originarias o nacionalidades con autodeterminación o libre determinación. Esto es, sujetos políticos colectivos con derecho a definir su destino, gobernarse en autonomías y participar en los nuevos pactos de Estado, que de este modo se configura como un “Estado plurinacional”. (Yrigoyen, 2011: 149)

Las Constituciones en referencia, al decir de Yrigoyen (2011), son fruto de la participación de los pueblos indígenas en las asambleas constituyentes como sujetos constituyentes, pero también se recoge el clamor de la población en general, con respecto a los derechos sociales y un papel activo del Estado frente a las transnacionales y los poderes materiales, esa demanda se traduce:

... en nuevos derechos sociales que incorporan la perspectiva indígena, como el derecho al agua, al “buen vivir” y a la seguridad alimentaria, entre otros (...) Adicionalmente, la Constitución de Ecuador incorpora derechos para nuevos sujetos, como la naturaleza. (Yrigoyen, 2011: 149)

De esta forma, las Constituciones de Ecuador y Bolivia:

... se inscriben de modo explícito en un proyecto descolonizador y afirman el principio del pluralismo jurídico, la igual dignidad de pueblos y culturas, y la interculturalidad. (Yrigoyen, 2011: 149-150)

En cuanto, al pluralismo jurídico, tanto en las Constituciones de Bolivia como en el de Ecuador:

... ya no radica solamente en la diversidad cultural, que también es recuperada a través del principio de interculturalidad, sino sobre todo en el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas u originarios a la autodeterminación (Ecuador) o libre determinación de los pueblos (Bolivia). Bajo el concepto del “Estado plurinacional” se reconocen nuevos principios de organización del poder basados en la diversidad, la igual dignidad de los pueblos, la interculturalidad y un modelo de pluralismo legal igualitario, con un expreso reconocimiento de las funciones jurisdiccionales indígenas (...)

Se pluraliza la definición de derechos, la democracia y la composición de los órganos públicos y las formas de ejercicio del poder. (Yrigoyen, 2011: 150)

Las Constituciones plurinacionales de Ecuador y Bolivia, según la autora, plantean los siguientes retos:

Un primer reto que estos textos constitucionales plantean es la necesidad de construir herramientas para una hermenéutica y una doctrina pluralistas, a fin de salvar sus limitaciones o inconsistencias y garantizar que el principio del pluralismo igualitario y el proyecto descolonizador puedan realizarse en las normas secundarias, la jurisprudencia y las políticas públicas.

Otro reto reside en la necesidad de fortalecer internamente los sistemas jurídicos indígenas y de mejorar la capacidad de todos los actores para participar en auténticos procesos de diálogo intercultural que permitan construir espacios plurinacionales efectivos. (Yrigoyen, 2011: 154)

1.1.3. Enfoque de nuevo constitucionalismo latinoamericano

Pese a que se trata de un análisis normativo de las Constituciones, me interesa destacar esta tendencia, no con el ánimo de entrar a discutir lo que se entiende por nuevo constitucionalismo latinoamericano, sino, porque, hay dos tendencias muy marcadas, que vale la pena tener en cuenta: la primera que analiza desde la óptica de la teoría del constitucionalismo moderno occidental, entendido como limitación del poder; y, la segunda, que parte de los procesos constituyentes de Bolivia y Ecuador, articuladas a las luchas de los movimientos indígenas.

1.1.3.1. *Nuevo constitucionalismo desde la óptica de la teoría del constitucionalismo moderno occidental*

Este enfoque, defendida entre otros, por Roberto Viciano Pastor y Rubén Martínez Dalmau (2012), quienes sostienen que, desde el punto de vista de los cambios surgidos en Europa, se puede determinar cuatro modelos constitucionales:

... la progresiva construcción del constitucionalismo liberal-revolucionario durante las revoluciones burguesas del siglo XVIII; la reacción conservadora, desvirtuadora del constitucionalismo, fruto de la renovada coalición entre la clase burguesa y la aristocracia, que surgió con la reacción termidoriana en

la Revolución francesa y se desarrolló durante el siglo XIX y los primeros años del siglo XX; la temporal recuperación del constitucionalismo democrático, durante las primeras décadas del siglo XX; y la aparición del constitucionalismo social, después de la Segunda Guerra Mundial, que entiende que no puede consolidarse un modelo democrático de Estado sin un pacto de redistribución de la riqueza entre las clases dominantes y las dominadas. (Viciano y Martínez, 2012: 159)

Y desde hace algunas décadas, según Viciano y Martínez (2012), ante el debilitamiento de un concepto fuerte de Constitución, el neoconstitucionalismo ha insistido en la diferenciación entre el concepto formal y material de Estado constitucional. Entendido el Estado constitucional material como:

... fruto de la legitimidad democrática y que cuenta con instrumentos que garantizan la limitación del poder y la efectividad de los derechos contemplados en el texto constitucional (...) Pero esta reacción garantista surgida en Europa ante el vaciamiento del concepto de Constitución en las últimas décadas del siglo XX, ha quedado reducida a una posición doctrinal de escasa influencia real en el contexto histórico y social en que apareció. Por el contrario y a partir del inicio de la década de 1990, en América Latina, dichas teorías garantistas han sido asumidas por el nuevo constitucionalismo latinoamericano que, además, ha sumado una radical aplicación de la teoría democrática de la Constitución. Desde este punto de vista, se supera el concepto de Constitución como limitadora del poder (constituido) y se avanza en la definición de la Constitución como fórmula democrática donde el poder constituyente –la soberanía popular– expresa su voluntad sobre la configuración y limitación del Estado pero también de la propia sociedad. (Viciano y Martínez, 2012: 160)

Por tanto, para Viciano y Martínez (2012), el nuevo constitucionalismo latinoamericano deben cumplir dos condiciones: que sean fruto del poder constituyente democrático, una asamblea constituyente y, en algunos casos un referéndum constitucional; y, que deben integrar algunos elementos que ha recogido el nuevo constitucionalismo latinoamericano, como: La supremacía de la Constitución como norma; tiene que limitar los poderes; la fundamentación se basa en principios, en detrimento de reglas; se prohíbe que los poderes constituidos dispongan de la capacidad de reforma constitucional por sí mismos y, por tanto un mayor grado de rigidez, dependiente del nuevo proceso constituyente; buscan de instrumentos que recompongan la relación entre soberanía y gobierno, con la democracia participativa como complemento del sistema representativo; una intensiva carta de derechos, con incorporación de

tratados internacionales e integración de sectores hasta entonces marginados; el paso de un predominio del control difuso de constitucionalidad por el control concentrado, incluyendo fórmulas mixtas; un nuevo modelo de constitución económica, simultáneo a un fuerte compromiso de integración latinoamericano de cuño no meramente económico.

De ahí que, para los autores indicados, el nuevo constitucionalismo latinoamericano surge con la Constitución de Colombia de 1991 y ubican en el mismo género a las Constituciones de Venezuela de 1999, la de Ecuador de 1998 y 2008, la de Bolivia de 2009. Pero, esta posición desconoce y invisibiliza que, las propuestas de plurinacionalidad y Estado plurinacional nacen en el seno de los movimientos indígenas y no cuestionan únicamente el vaciamiento del concepto de Constitución, sino y sobre todo el sistema colonial y capitalista que arrastran los actuales sistemas constitucionales de América Latina.

1.1.3.2. *Nuevo constitucionalismo a partir de la luchas de los movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia*

Esta tendencia en cambio sostiene que el nuevo constitucionalismo surge de las luchas de los movimientos indígenas, luchas que han logrado poner en vigencia las constituciones de Ecuador del 2008 y de Bolivia del 2009.

... el llamado “nuevo” constitucionalismo latino-americano pasa a ser representada por las reciente y vanguardistas Constituciones de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009). Para algunos publicistas, tales textos políticos expresarían un constitucionalismo plurinacional comunitario, identificado con otro paradigma no universal y único de Estado de derecho, coexisten con experiencias de los “saberes tradicionales” de sociedades plurinacionales (indígenas, comunales y campesinas), con prácticas de pluralismo igualitario jurisdiccional (convivencia de instancias legales diversas en igual jerarquía; jurisdicción estatal y jurisdicción indígena/campesina) y, finalmente, con el reconocimiento de derechos colectivos vinculados a bienes comunes de la naturaleza.

Parece evidente que los cambios políticos y los nuevos procesos sociales de lucha en los Estados latino-americanos engendran no solo nuevas constituciones que materializan nuevos actores sociales, realidades plurales y prácticas biocéntricas desafiantes, sino también, proponen más allá de la diversidad de culturas minoritarias, de la fuerza incontestable de los pueblos

indígena del Continente, de políticas de desarrollo sustentable y de la protección de bienes comunes naturales... (Wolkmer, 2013: 32-33)

Las grandes novedades del nuevo constitucionalismo latinoamericano, según Wolkmer (2013) serían: el giro biocéntrico que dio la Constitución ecuatoriana reconociendo derechos propios de la naturaleza y derechos al desarrollo del buen vivir; enriquecimiento de los derechos colectivos para las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, ampliando a los afroecuatorianos y pueblos montubios; importantes cambios en lo referente a la jurisdicción indígena aplicando normas propias, disponiendo la participación de las mujeres y control de constitucionalidad; el fortalecimiento de la interculturalidad en la esfera del derecho a la educación y otras esferas públicas; la consagración de los derechos del buen vivir.

Según Wolkmer (2013), una vez inaugurado el nuevo constitucionalismo pluralista por la Constitución de Ecuador de 2008, con sus grandes innovaciones, especialmente, en lo referente a los derechos de la naturaleza y el derecho al desarrollo del buen vivir, daría continuidad la Constitución Boliviana del 2009 en donde se contempla los derechos de las naciones y pueblos indígenas, originarios y campesinos, reconociendo su preexistencia anterior a la invasión colonial española; reconoce la autonomía: departamental, regional, municipal e indígena originario campesino; igualitarismo jurisdiccional; y, creación de instituciones pública plurinacionales.

Baldi (2013), también sostiene que, la instauración de un nuevo paradigma constitucional, iniciado a partir de los modelos ecuatoriano de 2008 y Bolivia de 2009, “que Dalmau (Martínez) y Pastor (Viciano) no parecen reconocer. O niegan en admitir en cuanto innovador” (Baldi, 2013: 97). Y destaca algunos puntos importantes que estos autores se olvidan: a) que la refundación del Estado, parte del reconocimiento tanto del colonialismo cuanto de los orígenes milenarios de los pueblos y naciones que fueron ignorados. Una refundación que necesita reinventar instituciones y procesos de organización; b) introduce, un catálogo diferente de derechos: del buen vivir; de personas y grupos de atención prioritaria; de comunidades, pueblos y naciones; de participación; de libertad; de la naturaleza; de protección. Con ello, rompe la clasificación eurocéntrica: civiles y

políticos; económico, sociales y culturales; tercera generación; c) no solamente tales constituciones reciben influencia de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, sino fundamentalmente se construye a partir del protagonismo indígena. De esto resulta, por ejemplo un nuevo léxico basado en la propia cosmovisión indígena: los derechos a la naturaleza y del buen vivir; d) la insistencia tanto en la descolonización, cuanto en el proceso intercultural:

Ignorar determinados parámetros innovadores de las dos Constituciones y querer colocar en el mismo parámetro a la Constitución colombiana de 1991, que reconocía de forma limitada la diversidad cultural (no obstante que la Corte Constitucional desempeñó uno de los papeles más avanzados del constitucionalismo en el continente), es borrar el evidente protagonismo indígena y la lucha por un patrón descolonizador y plurinacional del Estado. Y, de esta forma, cuestionar fundamentalmente los parámetros eurocentrados del constitucionalismo. (Baldi, 2013: 107)

1.1.4. Tendencia sociológica-analítica

Me interesa destacar dos perspectivas: la primera, planteada desde la experiencia de la administración del Estado boliviana y también de la academia; y, la segunda, planteada desde la perspectiva teórica poscolonial y poscapitalista.

1.1.4.1. Desde la experiencia de la administración del Estado

Álvaro García Lineras, Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, en el año 2011, publicó una obra denominada: *Las tensiones creativas de la revolución, la quinta fase del proceso de cambio*. En este libro, explora dos grandes periodos, la primera que los denomina “las fases del proceso de la revolución” (García, 2011: 12); y la segunda “las tensiones creativas de la quinta fase” (García, 2011: 28).

El primer periodo lo divide en cinco fases: la primera, según García (2011), se inicia en abril del 2000 con la Guerra del Agua en donde se articula un gran bloque social-popular urbano y rural, logrando detener el proceso de privatización de los recursos públicos, con ello el develamiento de la crisis de los pilares de

dominación estatal; la segunda, como consecuencia de la anterior, los excluidos quería gobernarse; la tercera, “aconteció con la sublevación política democrática de las elecciones que llevaron a la presidencia al primer indígena y campesino de nuestra historia” (García, 2011: 16), entrando en antagonismo entre el gobierno controlado por las clases populares y el poder del Estado aún en manos de las clases pudientes y sus aliados extranjeros; la cuarta, en donde

... los bloques antagónicos, los proyectos irreconciliables de sociedad que cubren territorialmente la sociedad y el Estado, deben dirimir su existencia de manera abierta, desnuda, a través de la medición de la fuerza, la confrontación. (García, 2011: 19)

[y] el bloque nacional-popular quedaría consolidado en el poder con la victoria electoral del Presidente Evo Morales en las elecciones del 2009; (García, 2011: 23)

Y la quinta fase, según el autor se caracteriza:

... ya no por la presencia de contradicciones entre bloques antagónicos, entre proyectos de sociedad irreconciliables como sucedía hasta aquí, sino que estará marcada por la presencia de contradicciones al interior del bloque nacional-popular, es decir, por tensiones entre los propios sectores que protagonizan el Proceso de Cambio, que se darán en torno a cómo llevarlo adelante. Se trata por tanto de contradicciones (...) creativas porque tienen la potencialidad de ayudar a motorizar el curso de la propia revolución. (García, 2011: 23-24)

En esta quinta fase, que para García (2011) sería como una etapa de transición hacia el Estado plurinacional, se hace presente el segundo periodo denominado tensiones creativas de la quinta fase y ubica cuatro tensiones creativas.

Primera tensión - relación entre Estado y Movimientos Sociales, porque:

El Estado es por definición concentración de decisiones, monopolio sobre la coerción, la administración de lo público-estatal, e ideas-fuerza que articulan a una sociedad. En cambio el movimiento social y las organizaciones sociales son por definición democratización de decisiones, amplia y continua socialización de deliberaciones y decisiones sobre asuntos comunes. (García, 2011: 23)

Según García (2011) no hay salida a esa contradicción, porque si se concentra decisiones, el Estado se separa de la sociedad y daría lugar a la formación de una nueva élite; y, si se democratiza todas las decisiones el Estado se paraliza, por tanto no hay gestión y eso puede generar descontento social.

Como no hay solución a ello, plantea caminar con las dos contradicciones, es decir democratizando decisiones pero también decidiendo y ejecutando.

Segunda tensión - flexibilidad hegemónica frente a firmeza en el núcleo duro -, es decir entre mantener el núcleo duro de la revolución de las clases sociales populares movilizadas, frente a la necesidad de irradiarse hacia las otras clases sociales para construir la hegemonía, esta contradicción se produce porque:

La hegemonía del bloque nacional-revolucionario exige no sólo la cohesión de las clases trabajadoras indígenas, obreras y populares, sino la irradiación de su liderazgo histórico, material, pedagógico y moral, sobre las otras clases sociales que abarquen a la inmensa mayoría de la población boliviana. Siempre habrá un segmento reaccionario a cualquier liderazgo indígena y popular, y actuará como correa de transmisión de poderes externos. (García, 2011: 39-40)

Según García (2013) en la hegemonía también se tiene que incorporar, pero ¿hasta dónde se expande? No hay respuesta, entonces la alternativa es caminar esa contradicción: consolidar el núcleo duro e irradiarse, pero tampoco irradiarse demasiado involucrando a todo el mundo a tal punto que el núcleo duro abandone.

Tercera tensión - intereses generales frente a intereses particulares y privados -, es decir, la lucha por los intereses comunes de todos, y luchas por los intereses gremiales y locales de unos cuantos.

Se trata de una contradicción real al interior, en el seno del pueblo, y la continuidad del proceso revolucionario boliviano dependerá de las formas democráticas y revolucionarias que se adopten para canalizarla y regularla potenciando y tomando partido por la tendencia universalista, general, comunitaria, revolucionaria, en detrimento de la tendencia particular, privatizante, conservadora. (García, 2011: 47)

Cuarta contradicción - el socialismo comunitario del vivir bien -, se trata de una:

... contradicción creativa entre la necesidad y voluntad de industrialización de las materias primas, y la necesidad imprescindible del Vivir Bien entendido como la práctica dialogante y mutuamente vivificante con la naturaleza que nos rodea. (García, 2011: 62-63)

Según el autor, la generación y distribución de la riqueza es una necesidad urgente porque se requiere de la construcción de obras de infraestructura y garantizar los servicios básicos, ello requiere de dinero, la industrialización y

explotación de los recursos naturales, pero, al mismo tiempo, implica destrucción del ambiente y la naturaleza:

La inclinación hacia el industrialismo desbocado lleva a la reproducción de la dinámica depredadora y a la conversión de las fuerzas productivas en fuerzas destructivas de las sociedad y de toda la naturaleza, y a su vez, la actitud contemplativa de la naturaleza lleva a la preservación de las carencias materiales de la sociedad, y en ambos casos, a la continuidad del proceso de producción y reproducción capitalista de los seres humanos. (García, 2011: 71)

Según García (2011), no queda otra alternativa que convivir la contradicción, intentar llevar proyectos que no afecten la destrucción de la estructura del medio ambiente, que no aniquilen y depreden; pero se tiene que afectar a la naturaleza y el medio ambiente, para satisfacer necesidades básicas, incorporando el respeto de los derechos de la naturaleza.

1.1.4.2. Desde una perspectiva teórica poscolonial y poscapitalista

Boaventura de Sousa Santos, en el año 2010, publica el libro *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. El libro está dividido en dos partes. La primera discute planteamientos teóricos, mientras que la segunda realiza un análisis de los fenómenos actuales, especialmente de Bolivia y Ecuador que logran constitucionalizarse como Estados plurinacionales.

En la primera parte, inicia analizando críticamente la estructura del capitalismo, como resultado del colonialismo que perdura hasta el momento. Critica que en los debates actuales, estos temas se han invisibilizado, de este modo, también se ha invisibilizado los aportes de los movimientos sociales que usan de “modo contra-hegemónico instrumentos o conceptos hegemónicos” (Santos, 2010a: 34), creando una distancia entre la teoría y la práctica. Por ello, dice “Tomar distancia en relación a la tradición crítica eurocéntrica” (Santos, 2010a: 43) que:

... no significa descartar o echar a la basura de la historia toda esta tradición tan rica (...) Significa asumir nuestro tiempo (...) que revela característica transitoria inédita que podemos formular de la siguiente forma: tenemos

problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. (Santos, 2010a: 43)

Para comprender las necesidades actuales, Santos (2010a), sugiere dos tipos de sociologías: la de las ausencias y la de las emergencias. La primera pretende abarcar lo que ha sido negado e ignorado, definido como no existente. Mientras que la sociología de las emergencias “consiste en la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas” (Santos, 2010a: 53). A partir de ellas es posible trazar una alternativa denominada Epistemología del Sur, entendido como:

... el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo. (Santos, 2010a: 57)

Santos (2010a) considera que la idea del Sur, no se limita a un criterio geográfico sino que es también una metáfora que refleja el padecimiento de masas en una realidad global definida por el capitalismo y el colonialismo. “Es un Sur que existe también en el Norte global” (Santos, 2010a: 57). “Las dos ideas centrales de la epistemología del Sur son la ecología de saberes y la traducción intercultural” (Santos, 2010a: 58). La primera parte de la premisa de que no hay ignorancia o conocimiento en general: “Toda ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular” (Santos, 2010a: 59). La traducción intercultural pretende posibilitar el entendimiento recíproco entre las amplias variedades de experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles.

En la segunda parte del libro, Santos (2010a) empieza analizando el contexto latinoamericano de las luchas ofensivas y defensivas; la acumulación de capital ampliada y acumulación primitiva; la hegemonía y el control hegemónico; y, el debate civilizatorio, caracterizando a los casos de Ecuador y Bolivia como una etapa de transición hacia el Estado plurinacional.

Se concentra en “La refundación del Estado y los falsos positivos” (Santos, 2010a: 95), en donde inicialmente, analiza la naturaleza del Estado comparándola con el “Estado-comunidad-ilusoria” (Santos, 2010a: 96). Continúa con lo que

denomina “La refundación del Estado: las venas cerradas” (Santos, 2010a: 98). Luego de analizar los procesos de luchas sociales en Bolivia y Ecuador a partir de la década del 2000, la posterior convocatoria a la asamblea constituyente, tanto en Bolivia en el 2006 y en Ecuador en el 2007 y aprobación de sus Constituciones, darían inicio a la refundación del Estado y consecuentemente a un constitucionalismo transformador, dejando claro las dificultades a las que tiene que enfrentar la refundación del Estado (ver Santos, 2010a: 100-101).

Según Santos (2010a), tanto en Ecuador como en Bolivia se da pasa a un constitucionalismo transformador, porque se trata de:

... un constitucionalismo desde abajo, protagonizado por los excluidos y sus aliados, con el objetivo de expandir el campo de lo político más allá del horizonte liberal, a través de una institucionalidad nueva (plurinacionalidad), una territorialidad nueva (autonomías asimétricas), una legalidad nueva (pluralismo jurídico), un régimen político nuevo (democracia intercultural) y nuevas subjetividades individuales y colectivas (individuos, comunidades, naciones, pueblos, nacionalidades). (Santos, 2010a: 103)

La refundación del Estado, para Santos (2010a), pasa por el reconocimiento de la plurinacionalidad. Implica un desafío radical al concepto de Estado moderno que es uninacional. La plurinacionalidad implica:

... el reconocimiento de otro concepto de nación, la nación concebida como pertenencia común a una etnia, cultura o religión (...) el reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos o grupos sociales en situaciones en que los derechos individuales de las personas que los integran resultan ineficaces para garantizar el reconocimiento y la persistencia de su identidad cultural o el fin de la discriminación social de que son víctimas (...) El reconocimiento de la plurinacionalidad conlleva la noción de autogobierno y autodeterminación, pero no necesariamente la idea de independencia. (Santos, 2010a: 119-120)

El autogobierno en la plurinacionalidad tiene muchas implicaciones:

un nuevo tipo de institucionalidad estatal, una nueva organización territorial, la democracia intercultural, el pluralismo jurídico, la interculturalidad, políticas públicas de nuevo tipo (salud, educación, seguridad social), nuevos criterios de gestión pública, de participación ciudadana, de servicio y de servidores públicos. (Santos, 2010a: 120)

En cuanto a la nueva institucionalidad,

... la plurinacionalidad implica el fin de la homogeneidad institucional del Estado. La heterogeneidad puede ser interna o externa. Es interna siempre que en el seno de la misma institución estén presentes diferentes modos de

pertenencia institucional en función de los derechos colectivos. Es externa siempre que la dualidad institucional paralela y/o asimétrica sea la vía para garantizar el reconocimiento de las diferencias. (Santos, 2010a: 125-126)

El pluralismo jurídico, en el marco de la plurinacionalidad, va más allá de un simple reconocimiento del derecho indígena:

... es una dimensión central no solamente de la interculturalidad, sino también del autogobierno de las comunidades indígenas originarias. Los dos o tres sistemas jurídicos (...) son autónomos pero no incommunicables; y las relaciones entre ellos constituyen un desafío exigente. (Santos, 2010a: 133)

En cuanto a la nueva territorialidad, según Santos (2010a) tiene que ver con la ruptura de la universalidad, cuya credibilidad es fortalecida por metáforas de homogeneidad, igualdad, indiferenciación. Las dos más importantes son la sociedad civil y el territorio nacional. La primera nivela las poblaciones; la segunda, el espacio geopolítico. Las dos se corresponden, pues solamente gente indiferenciada puede vivir en un espacio indiferenciado.

El constitucionalismo plurinacional rompe radicalmente con esta construcción ideológica. Por un lado, la sociedad civil, sin ser descartada, es re-contextualizada por el reconocimiento de la existencia de comunidades, pueblos, naciones y nacionalidades. Por otro lado, el territorio nacional pasa a ser el marco geoespacial de unidad y de integridad que organiza las relaciones entre diferentes territorios geopolíticos y geoculturales, según los principios constitucionales de la unidad en la diversidad y de la integridad con reconocimiento de autonomías asimétricas. (Santos, 2010a: 140)

Todos los retos mencionados, que derivan de la idea del Estado plurinacional, obligan a nuevas "instituciones políticas y administrativo-burocráticas de gestión pública y de planificación" (Santos, 2010a: 143). Así como, "la idea de formas más avanzadas y complejas de participación. Al lado de la participación ciudadana de raíz republicana liberal, reconoce la participación de pueblos o nacionalidades" (Santos, 2010a: 144).

La democracia intercultural, según Santos (2010a), sería: 1) la coexistencia de diferentes formas de deliberación democrática; 2) diferentes criterios de representación democrática; 3) reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos como condición del efectivo ejercicio de los derechos individuales; 4) reconocimiento de los nuevos derechos fundamentales como: el derecho al agua, a la tierra, a la soberanía alimentaria, a los recursos naturales, a la biodiversidad,

a los bosques y a los saberes tradicionales; y, 5) más allá de los derechos, educación orientada hacia formas de vida intercultural.

La plurinacionalidad, "instituye tipos nuevos de relaciones interétnicas e interculturales de los cuales surgirán nuevas hibridaciones empíricas, culturales y conceptuales" (Santos, 2010a: 155) y habla de nuevos mestizajes. Plantea, además que, en ambos países la puesta en vigencia de las nuevas Constituciones plurinacional tiene como resultado un Estado experimental, cuyo éxito o fracaso dependerá de la eficacia política de los gobiernos para desarrollar los cambios.

Finalmente, el autor, sugieren tres desafíos centrales en el marco de la refundación del Estado: des-mercantilizar el pensamiento de la naturalización del capitalismo; democratizar, a través de des-pensar la naturalización de la democracia liberal-representativa y de legitimar una diversidad democrática; y, por último, descolonizar la naturalización del racismo. Plantea que los desafíos no son únicamente a nivel nacional, sino que también implican nuevas estructuras de integración e interacción regional.

1.1.5. Tendencia crítica modernidad/colonialidad

Es un postulado que asume Alejandro Medici (2012), quien dice que,

La relativa (in)eficacia del estado de derecho se debe en parte importante a la implantación de un modelo normativo "externo" de estado constitucional sobrepuesto a relaciones sociales complejas y diversas en América Latina, caracterizadas por la persistencia de la colonialidad del poder y la articulación subordinada al sistema mundial del capitalismo histórico. (Médici, 2012: 22)

Además, Médici (2012) sostiene que es inadecuado el modelo neoconstitucionalista que usualmente se aplica, porque el modelo no resulta totalmente adecuado a las peculiaridades de la idiosincrasia y la estructura cultural e histórica regional que ha vivido desde la época colonial hasta el momento. Es un modelo que no toma en cuenta la pluralidad de los países de América Latina. Por ello asume,

... los postulados de la perspectiva crítica modernidad/colonialidad que, aplicada a los campos socio-jurídicos, parte de su consideración histórica y

contextual, abierta al pluralismo cultural de nuestra región. (Médici, 2012: 22).

Para Médici (2012) las Constituciones de Bolivia del 2009 y Ecuador del 2008, reconocen el pluralismo sociocultural, nacional, político y jurídico; la consagración de los derechos de la naturaleza que reintegran el ciclo complejo recursivo naturaleza-sociedad-individuo; se incorpora los principios de vida como el *Sumay kawsay*, *Suma Qamaña*, la interculturalidad y la descolonización como cimiento de una sociedad justa y armoniosa, sin discriminación ni explotación, basada en la justicia social plena y el pluralismo social.

Por tanto, para Médici (2012) dichas Constituciones son críticas al sistema de colonialidad y abren el camino a nuevos desarrollos de la teoría constitucional y la comprensión de la idea de Constituciones más adecuados a la complejidad de nuestras sociedades, desde la perspectiva decolonial. En ese sentido:

Las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador expresan la voluntad de realizar un giro decolonial. Entendiendo por tal un diagnóstico crítico socialmente extendido sobre la base de la movilización de las mayorías populares que reconoce la pervivencia de una modernidad del estado en Bolivia y Ecuador que no puede entenderse sin su otro rostro oscuro: la colonialidad del poder. (Médici, 2012: 135)

Consecuentemente,

... la idea de decolonialidad se dirige a hacer manifiestas las complejas relaciones raciales, étnicas, epistémicas, de género que la primera descolonización dejó intactas bajo la sombra de la modernidad/colonialidad. (Médici, 2012: 135).

Justamente aquí juegan un papel importante, para Médici (2012), los principios constitucionalizados como el *Sumak Kwsay* y *Suma Qamaña*, que son otras formas de lógicas y vidas ajenas al sistema capitalista o los derechos de la naturaleza. Lo mismo ocurre con el reconocimiento de la pluralidad sociocultural, nacional, política y jurídica que implican nuevas formas de sociedad, de gobiernos y sistemas jurídicos.

Finalmente, Médici (2012) utiliza como instrumento hermenéutico el concepto de constitución horizontal, desarrollado por Luiz Fernando Coelho (2006). Es decir, frente a la Constitución tradicional vertical y jerárquica explicada bajo el esquema piramidal kelseniano; en contraste, según Médici (2012) las

constituciones de Bolivia y Ecuador proponen una idea diferente a la supremacía constitucional. Porque,

La supremacía estaría dada por ser la constitución núcleo de sentido que coordina una pluralidad de saberes y prácticas jurídicas culturalmente enraizada; en ese entendimiento la idea de validez sustancial del constitucionalismo tradicional se mantiene. (Médici, 2012: 175)

La Constitución debe ser núcleo de sentido de las diversas prácticas y lógicas de sujetos y órganos públicos. Por ello, para Médici (2012) la Constitución ya no está en el vértice de la pirámide sino en forma horizontal.

Pero esa concepción de la Constitución, según Médici (2012) para su aplicación en situaciones concretas, requiere de una hermenéutica pluritópica, que significa que:

... al resolver casos (...) difíciles (...) donde concurren el derecho occidental y los valores y pretensiones de otras culturas, debe interpretar el texto constitucional aplicando los derechos humanos de acuerdo con tópicos y principios de dignidad humana diversas, partiendo no de la superioridad epistémica a priori de una de esas visiones de la dignidad humana en pugna, sino de la incompletud de las culturas cerradas en sí mismas y de la posibilidad de refuerzo mutuo entre dichas tópicos para promover la dignidad humana. De la misma manera, la Asamblea Legislativa Plurinacional, deberá dictar leyes que surjan de ese proceso pluritópico tramado en valores y principios plurales para constituir unas leyes formales que en realidad expresen un contenido de interlegalidad cultural. (Médici, 2012: 175)

Consecuentemente:

Más que estar en el vértice de una pirámide, la constitución es horizontal, núcleo de sentido abierto de una serie de pluralidades normativas y cosmovisiones, las soluciones que propone para reconocer y coordinar derechos plurales impregnan cada una de las prácticas y situaciones constitucionales. (Médici, 2012: 176)

2. Posicionamiento y reciprocidad

No quería referirme a mi vida en este trabajo de investigación, pero estoy escribiendo una tesis para la academia occidental, para una universidad, ello me exige justificar desde la racionalidad-visual los métodos de investigación. Esta justificación se vuelve importante e indispensable porque la metodología científica no ha superado los mitos fundantes de la dualidad de contrarios, entre saberes populares y conocimiento científico, entre sujeto y objeto de la investigación, de ésta última se deriva la discusión de la imparcialidad del sujeto de la investigación y la imparcialidad de los resultados, es decir, de lo que se escribe. Pero no voy a hacer una auto-reflexividad, voy a realizar una auto-localización, para luego realizar una crítica a la metodología científica y finalmente a proponer una metodología de investigación de acuerdo a mis experiencias y mi trabajo.

2.1. Auto-localización

La auto-localización es un posicionamiento porque tiene una dimensión no sólo individual sino colectiva, es decir, la parcialidad asumida es indisociable de un proceso histórico de marginación y de lucha contra la misma o como explica Harding:

Por tanto, un posicionamiento epistémico es una conquista, no una atribución; y es una conquista colectiva, y no algo que un individuo pueda conquistar a parte de un movimiento social o de un contexto emancipatorio. (Harding, 2002: 121)

Es igualmente un posicionamiento que comienza en la vida, en lo cotidiano, y que no es, por tanto, mediada por el discurso. Estoy de acuerdo con Haraway (1998: 584) cuando dice que “Mirar a partir de abajo no es ni más fácilmente aprendido, ni deja de ser problemático, aunque habitemos ‘naturalmente’ el vasto territorio subterráneo de los conocimientos subyugados.” Pero, aparte de la necesidad de ser crítico con respecto a cualquier conocimiento, me interesa, desde el punto de vista metodológico, el posicionamiento del lugar de investigación “antes de que las cosas sean desviadas para encima para un sujeto

trascendente” (Smith, 1992: 90). O sea, en la vida, como defiende Smith (1992) para el caso de las mujeres y yo agrego para el caso de los Pueblos Indígenas:

Como lo veo, la noción de posicionamiento funciona de la siguiente forma: la investigación científica social normalmente comienza por un posicionamiento en una organización o en un discurso mediado por el texto; (...) En cuanto que un posicionamiento que comienza en un discurso mediado por el texto comienza con conceptos o esquemas de ese discurso y se vira para lo cotidiano para encontrar su objeto, el posicionamiento de las mujeres nunca deja lo cotidiano. El sujeto siempre está localizado en un espacio y tiempo particular, en una configuración particular del mundo de todos los días y de todas las noches. (Smith, 1992: 91)

Con ese posicionamiento se descubre no solamente que la división teoría/práctica es una abstracción, sino que “la teoría es en sí una práctica” (Smith, 1992: 92).

Soy kichwa, nací en una comunidad que vive un proceso histórico, tengo una larga experiencia de trabajo en las comunidades indígenas de la sierra, la costa y la amazonia, por eso soy parte del movimiento indígena, pero al mismo tiempo no estoy en la cúpula dirigencial del cual me desligo porque no es mi espacio; pero también con experiencia en la institucionalidad del Estado, y ahora parte de la academia, pero sin desvincular con la comunidad. Esta posición me obliga a realizar mi auto-localización como testimonio de un proceso histórico más amplio, para después hablar de métodos de investigación.

2.1.1. De la hacienda al gobierno comunitario kichwa Cobos

La comunidad Kichwa Cobos, forma parte del pueblo Panzaleo y nacionalidad Kichwa, ubicado en el centro del Ecuador, provincia de Cotopaxi, cantón Salcedo, parroquia de Cusubamba. Es allí donde tuve la suerte de ser siendo haciendo, mi yachana wasi (casa del saber), desde el cual me proyecto y me auto-localizo. Para ello es necesaria una contextualización histórica sintética.

En la década de 1920, de manera especial en Cayambe al norte de Pichincha, se constituyeron los primeros sindicatos agrícolas con los huasipungueros de las haciendas, con la finalidad de recuperar las tierras que habían sido arrebatadas por las haciendas, fortalecer los ayllus y poder acceder a la educación. La constitución de sindicatos agrícolas y las luchas por la

recuperación de la tierra se había extendido por toda la sierra ecuatoriana, a tal punto que el Estado, en 1937, tuvo que dictar la Ley de Organización y Régimen de las Comunas para someter a esas organizaciones al control de la institucionalidad del Estado. Pero el objetivo de control no se logró, porque las Comunas cuando adquirían la personería jurídica guardaban los reglamentos aprobados por el Estado y empezaron a ejercer el gobierno comunitario, por otro lado se habían incrementado las Comunas por todo el país y consecuentemente las luchas por la recuperación de la tierra. Por tanto, el final de la década de 1930 y toda la década de 1940 fue una época de pesadilla para los hacendados, porque los huasipungueros reclamaban la devolución de sus tierras, no les permitía dormir las amenazas del comunismo y en los sectores políticos de izquierda luego de la revolución mexicana de 1917 se hablaba de la reforma agraria. Ante semejantes amenazas, muchos hacendados prefirieron vender sus haciendas y cambiar de negocios.

En ese contexto, en los finales de la década de 1940, los dueños de la hacienda denominada Cobos-Holguín empiezan a vender la hacienda por lotes a los huasipungueros de la misma hacienda y de las haciendas vecinas. Así se fue conformando una comunidad de familias huasipungueras. El 17 de enero de 1959, se legaliza como Comuna y adopta el nombre de la ex hacienda Cobos.

Cobos vive un proceso de transición complejo: de la hacienda al gobierno comunitario, en medio de luchas internas y externas. Lucha interna porque se vuelve a reproducir un colonialismo interno de herencia hacendaria y disputas de poder, porque los compradores de la hacienda son ex huasipungueros de la misma hacienda, pero también de la hacienda vecina denominado Miranda y de kichwas libres, es decir que no fueron huasipungueros de ninguna hacienda. El proceso de disputa de poder conflictivo solamente es superado de manera parcial en los finales de la década de 1970. En la década de 1980 la Comuna Cobos se había convertido en un referente de gobierno comunitario y en las luchas por el trato digno que se exigía hacia fuera, básicamente de parte del Teniente Político, de los pobladores de las parroquias que se autodenominaban mestizos, de los transportistas y en general de la institucionalidad del Estado. Esa consolidación no era permitida desde la concepción de la institucionalidad del Estado y desde el

Imperio Norteamericano, por ello llegará la religión evangélica que dividirá a la comunidad, generando un debilitamiento del gobierno comunitario y su acción de lucha.

Las luchas hacia lo externo se centran por el acceso a la educación, al agua, respeto al gobierno comunitario y trato digno. Los hacendados no habían permitido el acceso a la educación, por tanto la población era analfabeta formal, solamente en 1964 se logra fundar una escuela en Cobos. Además, los hacendados habían vendido las tierras áridas, erosionadas y sin agua, es decir improductivas, sin embargo por la mitad de la Comuna pasaba un canal de agua de más de cien litros por segundo construidas por indígenas, que solamente daba servicio a las haciendas, por tanto la lucha por el agua era prioritario y la lucha no era solamente contra los hacendados que utilizaban el agua, sino con la institucionalidad del Estado encargada de administrar el agua y la legalidad, porque todos juntos consideraban que los indígenas no tenían derechos. El ejercicio del gobierno comunitario era indispensable para consolidar la vida comunitaria y crear redes comunitarias, promoviendo la creación del Cabildo Mayor de Cusubamba conformada por más de veinte comunidades.

2.1.2. Orígenes de mis ascendientes

Esperanza Cecilia de Lourdes Fernández Muyón o Mama Esperanza como le llaman en las comunidades o simplemente Mamita como le llamamos (hijas/os, nietos/as y familia por afinidad), nace en la hacienda Miranda que colindaba con la hacienda Cobos-Holguín. Su apellido paterno Fernández, proviene de un destino de la vida, los abuelos paternos de Mamita tuvieron que huir del cuartel militar de Chimborazo, donde lavaban la ropa de los militares, porque, una noche trágica, toda la ropa lavada fue sustraída, en el proceso de huida al niño que luego sería el padre de Mamita es entregado a una familia desconocida, ahí adopta el apellido de Fernández.

Mamita es una mujer kichwa, madre, luchadora, sabia, educadora y lideresa, sólo a los ochenta años aprendió a escribir. Su niñez y juventud lo vivió en el huasipungo de sus padres, hasta cuando fue rescatada por el amor de su vida,

Eusebio Llasag, kichwa libre, rebelde, líder y luchador, él no había vivido el régimen de hacienda porque era indígena libre. En el huasipungo no sólo los padres estaban obligados a convertirse en sirvientes, sino toda la familia, en ese sentido Mamita vivió en carne propia la indignación de servir en la hacienda, cuando fue niña de pastora de los animales de la hacienda y de adolescente y joven como sirvienta en la casa de hacienda y en trabajos agrícolas; pero vivió la rebeldía en contra de la hacienda y el régimen del machismo, empezando por sí misma, sus padres y luego su familia, en donde propició la igualdad entre hombres y mujeres, una vida de respeto en la diversidad, cuando llegaron las feministas recuerdo que Mamita decía: “cómo pueden hablar de machismo si no han cambiado de mente las madres, empecemos por nosotras, enseñemos siendo y haciendo nosotras y verán que nuestros hijos cambiarán de mente, no se trata de dividir hombres y mujeres sino caminar juntos pero respetando, eso se empieza en cada una de nosotras.”

2.1.3. Liderazgos

Hay liderazgos invisibles, visibles y formales. Mamita es triple lideresa, es lideresa invisible o silenciosa porque que no necesita ser dirigente visiblemente ni formalmente, pero ella es la referente y a partir de sus pensamientos, sus actos y actividades la gente se moviliza y actúa. Recuerdo que cuando Eusebio, su marido y mi padre fue dirigente de la comunidad, el pilar del liderazgo fue Mamita de manera invisible; es líder visible, porque la gente sabe a dónde recurrir cuando se requiere consejos sabios: fue líder formal porque también fue dirigente electa. De Eusebio no tengo la certeza que ejerza plenamente los tres tipos de liderazgo como Mamita, pero es un tenaz luchador contra toda injusticia interna y externa, como kichwa libre al llegar a la dirigencia de la comunidad, lo primero que hizo fue luchar por eliminar las diferencias en la comunidad, poniendo énfasis en la formación política de la gente, es él quien propició el rompimiento de las reglas de la injusticia que se habían implementado desde el sistema hacendario, tomó acciones de hecho como utilizar el agua de riego sin previa autorización por parte de la institucionalidad del Estado y de los hacendados que utilizaban; también

tuvo el coraje de viajar a Quito y hablar con el Presidente del Ecuador Jaime Roldós para exigir la construcción de un Centro de Salud en Cobos.

2.1.4. Generación de la transición entre la hacienda y gobierno comunitario

Tuve el privilegio de que mi espíritu se encarne en el vientre de Mamita y regresar a la vida terrenal para compartir con ella, mi familia y la comunidad, una tarde del 25 de diciembre de 1966 entre la luz del sol y la llegada de la noche, en plena transición de la hacienda al gobierno comunitario. Mis primeros años de vida se desarrolló en esa transición, fui testigo de las luchas internas y externas, su fortalecimiento, su debilitamiento y reinención para consolidar el gobierno comunitario. Nací en la allpamama, Mamita y yo, solamente los dos; aprendí a relacionarme con la allpamama, hablar con ella y vivir en la reciprocidad; desde muy niño participé en las actividades de la casa y fuera de ella como métodos de enseñanza y aprendizaje, a los cuatro años de edad ya pastaba los animales, hablaba con ellos y compartía con ellos, mientras pastoreaba me desconectaba de mis sentidos y simplemente volaba por el espacio. Acompañé a mis padres en varias actividades de la dirigencia y liderazgo. Por tanto, pese a que el sistema de hacienda subsiste en el Ecuador hasta la década de los 90, pertenezco a la generación de transición y por ello, a las luchas por la extinción del sistema de hacienda y de reivindicación territorial.

2.1.5. Escuela e importancia de la educación formal y el idioma castellano

La educación formal estaba negada para los indígenas, el miedo de los hacendados era que se vuelvan rebeldes. Para Mamita que sólo aprendió a escribir a los ochenta años y para mi padre que apenas había llegado al tercer grado, la educación formal era muy importante, más aun cuando en la transición mi padre por varias ocasiones es llevado a la cárcel por las luchas por el agua y la dignidad, además, porque mis padres en ese proceso no entendían el lenguaje de

los papeles y de los abogados. Por eso luchan por una escuelita en la comunidad en donde sus hijos puedan aprender ese lenguaje, ese mundo desconocido pero al mismo tiempo tan presente, logrando fundar 1964. Ahí estudiarán mis hermanos, ahí también estudiaré y aprenderé a pelear con la palabra escrita, ahí aprenderé a ser rebelde a la enseñanza formal y a poner en debate los contenidos, ahí aprendí un castellano al estilo kichwa.

Para mis padres era importante que aprendamos a más del kichwa el castellano, por eso a partir de cuarto año de educación básica, a mis diez años, me trasladaron a la escuela de la parroquia de Mulalillo a siete kilómetros de la Comuna, a donde me trasladaba todos los días caminando, en donde me decían el “repetidor” porque aunque no hablaba bien el castellano debatía en las clases y seguramente fui de estatura alta y pensaban que ya había repetido el mismo nivel; fui castigado por mi rebeldía con mis compañeros que pretendían someterme a sus caprichos por mi condición de indígena y porque silenciosamente había revertido la fuerza del poder dentro del aula, los indios ya no se sometían a los hijos de los hacendados ni a los que se autodenominaban los blancos o los mestizos. Allí terminé mi educación primaria que tiene una duración de seis años.

2.1.6. Teología de la liberación, la tentación de ser cura y mi educación secundaria

Cuando tenía doce años, en los finales de la década de 1970, mientras llegaba el fin de las dictaduras militares en el Ecuador, mi padre es electo Presidente de la Comunidad, quien toma contacto con el grupo de la teología de la liberación y otros grupos de educadores populares y Monseñor Leonidas Proaño para emprender una formación política de la comunidad. En ese periodo llega a la parroquia de Cusubamba un cura, llamado Carlos Jiménez, un cura nada convencional, un cura que rompe todos los esquemas incluso de la teología de la liberación, no eran misas, eran debates en asambleas, no era en la iglesia,

era en donde la gente trabajaba y en la *minka*.⁴ Sentí que debía ser cura, les comuniqué a mis padres de mi sentimiento. Tenía que ir al seminario menor, sea en la ciudad de Quito o Ambato. Para mi suerte se abrió un colegio de curas italianos en Latacunga capital de la provincia de Cotopaxi, adicionalmente funcionaría un seminario menor. Mi suerte estaba decidido a los trece años salí a vivir con los curas en Salcedo y de ahí viajaba todos los días a Latacunga, al colegio, hasta cuando se abra el seminario menor en Latacunga, que se efectivizó el siguiente año. Vivir con los curas en Salcedo y en el seminario fue una experiencia que me marcaría para mi vida futura, aprendí a cuestionar lo que está escrito y lo palabra del discurso, porque no existía el ser siendo y haciendo que aprendí en la familia y la comunidad donde viví. Por eso me retiré del seminario a mis quince años, cuando apenas había terminado el tercer año de la secundaria. En el colegio nunca entendí la gramática castellana y menos el inglés, mi madre sin saber leer y escribir el lenguaje escrito y castellano, fue mi soporte, mi guía, mi maestra. Todos los fines de semana regresaba a la comunidad.

2.1.7. Regreso a la comunidad

Salir del seminario implicaba buscar otro colegio, porque en mi familia, yo más que nadie sabía, que mis padres no podían seguir costearo mis estudios en un colegio particular en Latacunga. Mi madre no se resignaba a que cambie de colegio y en contra de mi voluntad me llevó a las matrículas para el cuarto año al mismo colegio, mi madre había recogido todo el dinero que tenía ahorrado y nos fuimos al colegio, cuando llegó el momento de pagar la matrícula en donde incluían los costos de los uniformes, cuadernos y libros, llegó un monto total de cincuenta mil sucres, mi madre apenas tenía veinticinco mil, no sabía qué hacer y no sabía cómo reaccionar, pero la alegría llegó del rector del colegio Bruno Galas, un cura italiano, quien le comunicó a mi madre que había ganado una beca y que no tenía que pagar nada hasta finalizar mi bachillerato, nunca entendí las razones de esa beca porque no fui buen alumno, era un alumno rebelde. Así pude

⁴ *Minka* es lo que ahora se conoce como minga, es un sistema de trabajo comunitarios en donde participan todos los miembros de la comunidad, utilizada generalmente en obras de interés de toda la comunidad.

terminar el bachillerato, todos los días viajaba desde la comunidad hasta Latacunga, salía a las cinco de la mañana y llegaba a las cuatro de la tarde, uno de los trayectos de siete kilómetros de ida y siete de vuelta lo hacía caminando, hacía los deberes en la noche con lámparas a kérex, porque a mi comunidad solamente llegó la luz eléctrica cuando yo estaba en la universidad.

2.1.8. Terminado el bachillerato y sin dinero para la universidad

Todos mis tres hermanos menores estaban estudiando y no podía cargar los gastos de la universidad a mis padres, decidí salir a Quito a buscar trabajo para ahorrar y poder ingresar a la universidad. El trabajo que encontré fue de trabajador de la construcción (peón), estaba a punto de renunciar por lo duro del trabajo, pero decidí continuar hasta que logré matricularme en la Universidad Central del Ecuador, la universidad más antigua de Sudamérica, en la Facultad de Jurisprudencia, Escuela de Derecho, en donde hoy tengo la suerte de ser docente. Todos los fines de semana regresaba a la Comunidad, porque Quito era otra realidad, otra lógica de vida y yo amaba a mi comunidad y a mi familia.

2.1.9. Por qué derecho?

Desde cuando yo puedo recordar, mientras compartíamos con mis padres, ellos me enseñaron que había un lenguaje complejo que les era difícil de entender, era el lenguaje escrito, el lenguaje de los abogados, el lenguaje de la institucionalidad del Estado, como no entendían terminaban siendo engañados. Abogado para el común de la gente era sinónimo de ladrón, ladrón con título decían. Por tanto, tenía que estudiar derecho para entender, para descifrar, para deconstruir, para no dejarse engañar, para defender. Así fue que llegué a la Escuela de Derecho, en donde entendí la lógica del derecho y el papel del derecho en el mantenimiento del orden preestablecido, por eso era necesario impulsar otras formas de entender la vida, no centrado en el derecho, que luego será llamado justicia indígena, esto había impulsado desde cuando llegué a la universidad en el año 1986.

2.1.10. En Quito vinculándome con las comunidades de la sierra, amazonia y costa del Ecuador

En el año 1987, todavía en primer año de la universidad, me integro en calidad de voluntario al Departamento Jurídico del Centro Hospedería Campesino la Tola, en Quito, lugar donde se hospedaban indígenas que migraban de manera eventual a la ciudad de Quito. Generalmente estas personas realizaban trabajos eventuales en la construcción y otros servicios eventuales, en donde no les pagaban sus salarios o les pagaban menos de lo pactado. Entonces en las noches atendía en el Centro Hospedería la Tola y en el día después de clases me dedicaba a realizar los trámites legales para exigir el pago de los salarios pactados y no pagados. En ese proceso me encontré con varios dirigentes de las comunidades indígenas de Cotopaxi, Chimborazo, Imbabura y Pichincha, con quienes pasé de la ayuda a resolver sus problemas de pagos de salarios, al apoyo en resolver los problemas territoriales, de agua, conflictos internos de las comunidades y otros que enfrentaban las comunidades. Fue mi segunda yachana wasi, donde entendí que los problemas no son solamente legales o mejor dicho que los problemas y las soluciones no solamente debo ver desde la ley, desde el derecho. Yo no era abogado y obviamente había un abogado en el Departamento Jurídico con quien muy pronto entraríamos en conflictos de visiones y concepciones. Cada vez que me iba a las comunidades dejaba de ser menos abogado (en el sentido de legalista, porque aún era estudiante), pero era indispensable obtener el título y pelear desde la posición de abogado dejando de ser abogado en las comunidades. En el terreno volví a reencontrarme con mis experiencias de niño con mis padres, es decir a ver cómo se resolvían muchos problemas sin recurrir a la institucionalidad y ello me llevó a impulsar el tema que ahora se conoce como la justicia indígena.

Conocí realidades tan deprimentes en algunas comunidades, en los finales de la década de 1980 e inicios de 1990 aún subsistía el sistema de huasipungos, con los dirigentes me dediqué a recuperar las tierras, pero para ello era necesario fortalecer las comunidades, reorganizar los gobiernos comunitarios, no recuerdo

exactamente cuántos gobiernos comunitarios reconstituí, pero fueron muchos, para reorganizar los gobiernos comunitarios se requería formación política de la comunidad y me convertí también en educador popular. Fortalecido las comunidades, emprendíamos varios mecanismos para recuperar las tierras: el proceso legal de recuperación de tierras (juicios de afectación), luego juicios laborales y la toma de tierras. Por supuesto la toma de la tierra implicaba que el dueño de la hacienda nos devuelva una denuncia por invasión y el inmediato desalojo. Pero habíamos establecido una estrategia, cuando venía la policía para el desalojo, la comunidad se retiraba antes de la llegada de la fuerza pública, pasaban unos días y la fuerza pública se retiraba, entonces la comunidad volvía a tomar las tierras, hasta que al final al dueño de la hacienda no le quedaba otra alternativa que sentarse a dialogar, así recuperamos las tierras de muchas comunidades que no describo por falta de espacio, mi primera experiencia y victoria fue la comunidad de Pilapuchín en Cotopaxi. En ese proceso también me vinculé con la comunidad la Toglla.

Ya en la lucha por la tierra en las comunidades de Cotopaxi, Chimborazo, Imbabura y Pichincha me vinculé con otras comunidades andinas y la amazonia de las provincias de Napo, Orellana y Sucumbíos, fue otra experiencia, otra yachana wasi. Pero mi relación profunda con las comunidades de la amazonia se da a partir de 1995, cuando me designan Director del Departamento Jurídico de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza OPIP, ahí mi vinculación obviamente con la comunidad de Sarayaku. Desde el Departamento emprendo un trabajo de investigación sobre la tenencia de la tierra en la amazonia y todo el proceso de despojo de los territorios que viven desde los finales de la segunda mitad del siglo anterior, por parte de las empresas petroleras, mineras y madereras, pero avaladas por la institucionalidad del Estado y las leyes.

2.1.11. Llegando a la cúpula dirigenal de la CONAIE para volver a las comunidades

Desde la OPIP me vinculo con la cúpula dirigenal de la CONAIE y ECUARUNARI, en 1997 fui designado coordinador del equipo técnico para la

preparación de la propuesta de textos constitucionales desde la CONAIE, para la Asamblea Nacional Constituyente de 1997-1998, en donde se reconoce por primera vez los derechos de los pueblos indígenas. Fue mi siguiente yachana wasi, donde entendí la lógica de la institucionalidad del Estado y de la capacidad de absorción, en cuyas redes cayeron muchos dirigentes, centrándose en la lógica partidista electoral, en la toma del poder del Estado y se desvincularon de las comunidades indígenas. Ese espacio no era para mí, tenía que retornar de lleno a mi sitio, a las comunidades para continuar con mi trabajo silencioso, así fue mi retorno a las comunidades, a las cuales no les abandoné, pero me descuidé. Aquí se amplía mi trabajo hacia la costa con las comunidades de Santa Elena, los Chachis, los T'sáchilas y afrodescendientes de la Comuna Santiago Cayapas en Esmeraldas.

2.1.12. Necesidad de conocer a la institucionalidad del Estado desde su casa

Para conocer al monstruo desde dentro tenía que llegar a su casa, tuve la suerte de trabajar en la Función Legislativa; en el Ministerio de Justicia desde donde trabajé la propuesta de textos sobre los derechos de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidad indígenas, pueblos afroecuatorianos y montubios para la Asamblea Constituyente del 2007-2008, que fue introducido en la Constitución del 2008; en el Tribunal Contencioso Electoral; y, en la Corte Constitucional. Todos estos trabajos no significaban abandono de las comunidades indígenas y menos de Cobos.

2.1.13. Vinculando con la academia

Desde el año 2009 me vinculé a la academia como docente a contrato en la Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, en temas de justicia indígena, derechos culturales, plurinacionalidad e interculturalidad. Desde aquí tuve la suerte de vincularme con el profesor Boaventura de Sousa Santos y emprender

trabajos de investigación académicas y así llegué al proyecto Alice y al programa de doctorado en la Universidad de Coimbra-Portugal.

Una vez que he realizado mi auto-localización, paso a la descolonización de la metodología de las ciencias sociales y luego a proponer una metodología de investigación.

2.2. Descolonizar la metodología en las ciencias sociales

Mi relación con la academia está marcada por la división entre investigadores que pertenecen a las comunidades en donde se realiza la investigación y los que son ajenos a las comunidades. Siendo indígena, soy comúnmente identificado por la academia como un investigador de dentro. Pero lo que la academia desconoce es que en las comunidades indígenas mi estatuto es indisociable con mi condición de indígena, abogado y académico. Como dice Narayan (1993: 671 e 672) una investigadora indígena, es cuestionable hasta donde uno es un investigador nativo, proponiendo que se considere cualquier investigador como alguien entre identificaciones en permanente cambio en un campo de comunidades y relaciones de poder que se inter-penetran. O como dice Tuhiwai-Smith, también ella una investigadora indígena:

Muchos investigadores indígenas han luchado individualmente para lidiar con las aparentes desconexiones entre las exigencias de la investigación, por un lado, y las realidades que encuentra entre su comunidad indígena y otras con quienes comparten relaciones de una vida, por otro lado. Hay una serie de cuestiones personales, políticas, culturales y éticas que pueden presentar dificultades especiales para los investigadores indígenas, quienes en sus comunidades trabajan parcialmente como alguien de dentro, y que son frecuentemente contratados para ese propósito, y parcialmente como alguien de afuera debido a su educación occidental o porque trabajan atravesando fronteras del clan, tribu, de lengua, edad o género. Simultáneamente, trabajan dentro de sus proyectos o instituciones de investigación como alguien de dentro de un determinado modelo o paradigma de investigación y como alguien de fuera porque son muchas veces marginalizados y vistos como siendo representativos de una minoría o de un grupo de interés vital. (Tuhiwai-Smith, 2012: 5)

O sea, la distinción dentro/fuera desconoce la complejidad de las múltiples identificaciones y pertenencias de cualquier persona y, en mi opinión, sirve para mantener los saberes llamados populares al margen de la ortodoxia científica y

universitaria, para de esta forma, mantener el poder de escoger objetos, temas y hechos, controlando la producción científica como explica Fals Borda:

Uno de tales niveles es el de la comunidad de científicos occidentales especializados que hoy pretende monopolizar lo que es la ciencia y dictaminar sobre lo que es o no es científico. Este nivel tiene claras consecuencias en el mantenimiento del status quo político y económico que se revuelve alrededor del sistema capitalista e industrial dominante.

Para ello, los científicos del sistema prefieren mantener objetos, datos y hechos congruentes con la finalidad del sistema capitalista, y relegan, reprimen, o suprimen otros que, de destacarse o inventarse, revelarían alternativas contradictorias, inconsistencias y debilidades inherentes al sistema. (Fals Borda, 1978: 90)

La ciencia, mirada desde los conocimientos denominados populares marginados, no es un conocimiento superior, sino un conocimiento predador, creador de desigualdades, dominación y contaminación:

La propia palabra “investigación” es probablemente una de las palabras más sucias en el vocabulario del mundo indígena. Cuando es mencionada en muchos contextos indígenas, levanta silencios, malos recuerdos y sonrisas al mismo tiempo concedores y desconfiados. (Tuhiwai-Smith, 2012: 1)

Tal como Smith (ver 1992: 91), pienso que proceder con los métodos de investigación estandarizados, cualquiera que sea la intención del investigador que puede ser más o menos progresista, produce las personas como objetos y trae las relaciones de poder para dentro de los textos.

Por tanto, para descolonizar las metodologías y métodos de investigación en las ciencias sociales, es necesario empezar en la vida, como dije antes, pero también contestar las siguientes preguntas:

En los contextos contemporáneos indígenas, hay algunas cuestiones importantes relacionadas con la investigación que continúan a ser debatidas vigorosamente. Estas pueden ser mejor resumidas por las interrogantes que las comunidades y los activistas indígenas frecuentemente colocan una variedad de formas: ¿De quién es esta investigación? ¿Quién es el propietario? ¿Qué intereses sirve? ¿Quién va beneficiarse de ella? ¿Quién formuló sus preguntas y su alcance? ¿Quién va a conducir? ¿Quién va a escribir? ¿Cómo serán diseminados sus resultados? (...) Estas preguntas son simplemente una parte de un conjunto mayor de juicios sobre criterios para los cuales el investigador no se puede preparar, tales como: ¿Es su espíritu claro? ¿Tiene un buen corazón? ¿Qué otro equipaje trae? ¿Serán esos investigadores útiles para nosotros? ¿Pueden arreglar el generador eléctrico? ¿Al final, saben hacer alguna cosa? (Tuhiwai-Smith, 2012: 10)

Más que discutir la ficticia distinción entre investigador de dentro o de fuera, hay que aclarar la inserción del investigador en la comunidad, la calidad y transparencia de las relaciones entre ambos, es decir, entre investigador y comunidad.

En lo que respecta a las técnicas de investigación, estoy de acuerdo con Fals Borda cuando dice que no hay que rechazar las técnicas más comunes de investigación, sino darles nuevos sentidos y usos, por ejemplo a las entrevistas le he dado el carácter de conversación.

2.3. Metodología de la interrelacionalidad, intervivencialidad y reciprocidad

Antes de desarrollar la metodología de la interrelacionalidad, intervivencialidad y reciprocidad, es importante dejar sentado que en todas las culturas existen conocimientos sistemáticos.

2.3.1. En todas las culturas existen conocimientos sistemáticos

Existe una discusión teórica de lo que es ciencia y no es ciencia o la diferenciación entre ciencia y saberes populares, no voy a entrar en esa discusión, pero, detrás de esa discusión y distinción existe un objetivo que es la deslegitimación e invisibilización de otros saberes o conocimientos por no estar recogidos en el lenguaje escrito de la ciencia moderna occidental. Estoy de acuerdo con Harding (2008), que sugiere, que a más de la ciencia occidental existe otros conocimientos sistemáticos:

Ya indiqué que en contraste con el excepcionalismo que piensa que este término (ciencia) debe ser reservado apenas para las investigaciones occidentales, yo seguiré a los estudiosos de los estudios de ciencia pos-coloniales que lo usan para referirse a las instituciones y prácticas teóricas, empíricas y sistemáticas de comprensión de cómo el mundo en nuestro alrededor funciona de cualquier y toda cultura. (Harding, 2008:16)

Pero no creo que a todos esos otros conocimientos se les pueden denominar ciencia, se debe llamar por el nombre a los saberes y conocimientos en su contexto, porque la ciencia no es más que un conocimiento local. Por otro

lado, en todas las culturas existen saberes sistemáticos, una cosa muy diferente es que no todas las culturas tengan la misma forma de almacenar los saberes como la ciencia moderna occidental y no utilicen las mismas metodologías para sistematizarlos. Por eso, en el contexto de las comunidades kichwas del Ecuador, a los saberes sistemáticos se les llama *yachay* o *unancha*, en Sarayaku dirán *runa yachay*.

El *yachay* o *unancha* generalmente son conocimientos que se generan en el ser siendo y haciendo de la cotidianidad de la vida comunitaria, se transmiten de generación en generación en la cotidianidad de la vida y son recogidos generalmente en aforismos, que lo han mal denominado mitos y cuentos.

2.3.2. Procedimientos metodológicos basados en la interrelacionalidad

El *yachay* o *unancha* de las comunidades kichwas, no es un conocimiento separado de la cotidianidad de la vida familiar y comunitaria, o separada de lo que se ha denominado naturaleza. De este error de separación y concepción, se deriva la diferenciación entre ciencia y saberes populares, ciencia y empirismo.

Siendo ese un problema de los investigadores, sugiero los procedimientos metodológicos basado en la interrelacionalidad, que invita a ver todo en forma interrelacionada desde el ser más pequeño hasta el cosmos, es decir, nada está aislado y todo tiene vida. Si el investigador empezaría a ver de forma interrelacionada se daría cuenta que el conocimiento está ahí sistematizado en forma interrelacionada y no inventaría que descubrió algo o creó algo, sino que simplemente se apropió el conocimiento y tuvo la oportunidad de aprender a mirar en forma interrelacionada. La interrelacionalidad no es la idea de la totalidad de la razón metonímica, porque esa totalidad está basada en la dicotomía entre la simetría (correspondencia exacta) con la jerarquía. Y la simetría entre las partes es siempre una relación horizontal que oculta una relación vertical: conocimiento científico/conocimiento tradicional; hombre/mujer; cultura/naturaleza; civilizado/primitivo; blanco/negro; norte/sur. Y esa idea de totalidad tiene al menos una finalidad concreta, esto es, como no existe nada fuera de la totalidad que sea o merezca ser inteligible, la razón metonímica se afirma como una razón exclusiva

y completa, por tanto, no es capaz de aceptar que la comprensión del mundo es mucho más que la comprensión occidental del mundo (ver Santos, 2009: 103 ss).

2.3.3. Metodología de la intervivencialidad

En íntima relación con la interrelacionalidad, la metodología en la intervivencialidad evita la falsa división entre sujeto y objeto de la investigación. En todo caso las comunidades no son objetos de conocimiento sino sujetos víctimas de apropiación de su *yachay* o *unancha*. Por eso, desde la perspectiva interna de las comunidades no se consideran como objetos de investigación, ni ven como sujetos de investigación a los investigadores. Por eso es importante cambiar de mente a los investigadores.

Por tanto, desde la metodología de la intervivencialidad no me voy a investigar para luego crear o inventar, simplemente me voy a la comunidad para visibilizar el *yachay* o *unancha* que está visible en la comunidad, pero que ha sido invisibilizado por la ciencia. Por tanto voy a vivir con otras formas vida y a conversar, a eso le llamo intervivencial. De la intervivencialidad surge la metodología de la reciprocidad

2.3.4. Metodología de la reciprocidad

A la comunidad no le interesa la devolución del trabajo de investigación, porque el *yachay* o *unancha* seguirán ahí después de que el investigador se vaya luego de su trabajo de campo. Ni le interesa la autoría, porque para ellos siguen siendo autores y actores en la cotidianidad de la vida. Les interesa resolver sus problemas concretos que surgen en la cotidianidad.

Previo a realizar mi trabajo de campo, tanto en la comunidad la Toglla como en el Pueblo Sarayaku llegamos a un acuerdo de reciprocidad, la comunidad y pueblo me permiten convivir en la intervivencialidad para poder visibilizar su *yachay* o *unancha* y yo me comprometo en reciprocidad a apoyar en cuestiones concretas.

En el caso del Pueblo Sarayaku, me comprometí a trabajar conjuntamente con el equipo técnico designado por la Asamblea de la comunidad, en el proyecto de reformas a los Estatutos del Pueblo Sarayaku, acoplando a los derechos de autonomía reconocidos en la Constitución del 2008 y las exigencias de la implementación del *sumak kawsay* basado en el principio del *kawsay sacha*.

En el caso de la comunidad la Toglla, me permitieron convivir en la intervivencialidad para poder visibilizar su *yachay* y en reciprocidad me comprometí a implementar el sistema de administración de justicia para resolver los problemas territoriales concretos, internos y con agentes externos que enfrentaba la comunidad, así como establecer parámetros de coordinación y cooperación con la institucionalidad del Estado. Efectivamente logramos fortalecer el gobierno comunitario y los procedimientos de administración de justicia en los conflictos territoriales internos y con las personas externas a la comunidad.

Tanto con el pueblo Sarayaku como con la comunidad la Toglla tenía una relación previa de muchos años atrás. Pero a partir de mi último trabajo de campo en donde utilicé las metodologías que he descrito, me han llevado a una relación de hermandad, a tal punto que en la Comunidad la Toglla me han dado el honor de pasar de un colaborador externo a miembro activo de la comunidad con todos los derechos.

2.4. Por qué Ecuador y Bolivia en mi trabajo de investigación

Las asambleas constituyentes de Ecuador y Bolivia aprobaron las Constituciones del 2008 y 2009, en su orden, declarando a sus Estados como plurinacionales. Por tanto, mi objeto de estudio es la plurinacionalidad mirada desde los sistemas de vida denominados *sumak kawsay*. Es por eso que de Ecuador me voy a Bolivia siguiendo a la plurinacionalidad. Resulta que cuando llego a Bolivia, en las conversaciones mantenidas con los dirigentes de los movimientos indígenas, llego a la conclusión de que, en el caso de Bolivia, no existe el proceso de discusión que se da en el Ecuador, esto es, desde el fortalecimiento de las autonomías de los gobiernos comunitarios, reconstitución de pueblos y naciones, luego la adopción del término nacionalidades, liberación

política, económica y de los dogmas científicos y religiosos, constitución de un contrapoder al Estado, hasta la propuesta del Estado plurinacional como estrategia y no como punto de llegada como se puede ver en los capítulos siete y ocho, en donde cedo la palabra a lideresas sabias y líderes sabios de los pueblos indígena de Ecuador y Bolivia. Lo que existe en el caso de Bolivia, es una trasportación de la propuesta del Estado plurinacional hacia Bolivia a partir de los años 2000. Por tanto, no se justificaba ir a las comunidades para entender el *sumak kawsay* y a partir de ello mirar la plurinacionalidad y el Estado plurinacional.

2.5. Criterios de identificación de los líderes y lideresas para las conversaciones

En primer lugar he tratado de identificar a los líderes y ex dirigentes por regiones (seis de amazonia y ocho de la sierra) y género (cinco mujeres y nueve hombres). Con un líder y dos lideresas no se pudo concretar la conversación por diversas razones.

El segundo criterio para identificar, fue que hayan sido lideresas y líderes de las organizaciones indígenas de las décadas de 1970, 1980 y 1990 o hayan participado directamente en los procesos sea como colaboradores o simplemente hayan liderado sin ser dirigente (dos personas no fueron dirigentes, pero acompañaron el proceso en las décadas indicadas).

El tercer criterio de identificación, fue dar voz a las lideresas, líderes y ex dirigentes que fueron invisibilizados a nivel de la cúpula dirigenal a partir de los años 1996 (once visibilizados y tres se mantienen visibles).

En el caso de Bolivia, los criterios de identificación fueron regionales, lideresas y líderes invisibilizados por el MAS, líderes que están en el MAS y también criterios de género.

Los criterios de identificación tienen por finalidad, en lo posible, tener diferentes criterios y puntos de vista.

2.6. Por qué las comunidades kichwas de la Toglla y Sarayaku

El criterio fue el regional, la comunidad Sarayaku en la Amazonía y La Toglla en la Sierra. En la costa no tenemos comunidades kichwa, existen migrantes kichwa en la parte urbana de Guayaquil y otras ciudades, creo que ese puede ser otro proyecto de investigación, para mirar las dinámicas de las comunidades migrantes y urbanas.

El otro criterio fue, la representatividad de al menos dos realidades con diferentes procesos históricos internos. Sarayaku, es una comunidad de la amazonia sin vías de comunicación terrestre, alejado de la parte urbana y vive un proceso de fortalecimiento interno, pero también se enfrenta a una serie de dificultades como el petrolero, que obstaculizan el fortalecimiento del *sumak kawsay*, pero al mismo tiempo demuestra cómo a partir del ejercicio de la autonomía interna pone en entredicho a la institucionalidad del Estado. Por otro lado, desde los líderes de Sarayaku se ha generado propuestas de ejercicio de la autonomía de los gobiernos comunitarios, *sumak kawsay* y plurinacionalidad; y, La Toglla, porque se trata de una comunidad que históricamente se resiste a la expansión urbana y que pese a que prácticamente ha perdido su idioma propio, se han desarrollado formas de convivencia comunitaria, por tanto se puede mirar las fortalezas y contradicciones para efectivizar el *sumak kawsay* de las comunidades que están muy cercanas a las ciudades.

He escogido estas comunidades porque considero que son representativas no porque es igual a las otras, son representativas porque son únicas y son representativas por sus especificidades, sus especificidades permite ver lo que sucede en la mayoría de las comunidades del Ecuador.

Por otro lado, he escogido dos comunidades indígenas que pertenecen a la nacionalidad kichwa, porque pretendo realizar un trabajo de investigación académica para las comunidades indígenas, desde una perspectiva originaria al cual pertenezco, es decir a partir de los pueblos indígenas kichwa con los cuales comparto las cosmovisiones, sin perder de vista que existe otras comunidades kichwa y otros pueblos o nacionalidades indígenas, incluso existen comunidades que no se autodefinen como indígenas, como los campesinos, montubios, afrodescendientes y otros.

Finalmente mi trabajo de campo lo realicé en un determinado tiempo, que constan en cada una de las citas de las conversas, por tanto, cualquier referencia respecto a sus dignidades, dirigencias o cargos corresponde a la fecha de la conversa.

3. *Unancha* o *yachay* en las comunidades andinas kichwas

Imagínense en una comunidad kichwa, preguntando a una persona que nunca tuvo acceso a la educación formal: ¿qué es el *sumak kawsay*? Y les responde “*ñucanchik kawsaymanta, kawsana*”,⁵ que traducido literalmente significaría: nuestra vida o simplemente vida. En esta respuesta está la esencia del *yachay* o *unancha*, pero para la ciencia occidental puede ser que no tenga validez. Esto me lleva hacer algunas aclaraciones antes de entrar al *yachay* o *unancha*.

No pretendo desconstruir la ciencia, creo que en eso hay abundante literatura. Tampoco pretendo deslegitimar la ciencia; creo que la ciencia es uno de tantos conocimientos, por tanto es local. Local no necesariamente en el sentido geográfico u occidental, sino en el sentido de que es válido en ciertas circunstancias y para ciertos casos específicos. Ciertamente, la ciencia, en sus pretensiones de universalización y hegemonización, cometió epistemicidios (Santos, Meneses e Nunes, 2004), porque se fundó en la dualidad de contrarios y sobre la ruptura epistemológica entre ciencia y sentido común (Santos, 2000), deslegitimando e invisibilizando al resto de conocimientos.

El conocimiento científico, al igual el *yachay* o *unancha*, es un conocimiento local; siendo local, tiene limitaciones porque cada uno tiene sistemas propios para sistematizar los conocimientos. Por ejemplo, la respuesta antes citada, para la teoría científica sería una respuesta “ingenua no crítica” (Dussel, 1996:181) o simplemente una respuesta mítica o primitiva, porque no cumple con todo el proceso metodológico racional y basado en dualidades contrarias, que fue creado:

Una vez situado interpretativamente el hecho de manera general (un caso por ser estudiado), se lo confronta ahora con la realidad a fin de recabar datos para poder interpretar precisa y científicamente el hecho. Se descubre o no un problema. Si lo hay, se define clara y precisamente en un código científico apropiado. El problema es ahora confrontado con la teoría, con sus leyes, con la totalidad de sus estructuras sistemáticas. De dicha confrontación podrá o no elaborarse una hipótesis de investigación científica. Si es posible, la hipótesis es ahora confrontada, por medio de técnicas

⁵ Esperanza Fernández Muyón, kichwa de la comunidad de Cobos, de 82 años, lideresa, sabia o maestra, ex huasipunguera, mujer guerrera y rebelde (Conversación mantenida el 29/11/2014).

apropiadas que implementan en esta fase decisiva el método científico específico y según los casos, nuevamente con el hecho real, con otros hechos, con el sistema concreto y real de los mismos. De las técnicas de explicación, confrontación y probación, el método experimental, deberá sucederse una conclusión o explicación. Si se prueba la hipótesis, con grado diverso de probabilidad, se la integra a la teoría, que por ello mismo recibe alguna modificación, sea porque ha sido corroborada, y entonces tiene mayor fuerza; sea porque ha sido complementada; sea porque ha sido negada (falsabilidad). En todos los casos retroalimenta al marco teórico y se constituye en el nuevo marco teórico de la próxima. (Dussel, 1996: 182-183)

Por supuesto, la respuesta referida no entra en el molde de la ciencia occidental. La ciencia tiene límites, uno de ellos es el no tener la capacidad de procesar otras formas de sistematización de conocimientos. En cambio, el *yachay* o *unancha* de las comunidades kichwas andinas, no se funda en la dualidad de contrarios sino en la dualidad complementaria, por tanto, no hay la distinción entre saber y práctica: el saber es práctica, sin práctica no hay saber y viceversa, porque el proceso de generación, sistematización y transmisión de conocimientos se hace en el ser siendo y haciendo, bajo el principio de interrelacionalidad, es decir, en la cotidianidad de la generación y regeneración de la vida:

En los Andes la cotidianidad misma es la convivencia con las divinidades que no solamente están presentes en el entorno sino que también están dentro de todos los seres del entorno, por lo tanto la naturaleza misma es divina así como también todos los seres que la conforman. Entonces si la existencia es divina, vivir la cotidianidad en la divinidad significa celebrar la vida en todas sus manifestaciones. No es solamente sentirse parte de la naturaleza sino ser la naturaleza misma. (Cachiguango, 2011: 18)

En definitiva, la ciencia occidental es un conocimiento local más entre tantos conocimientos, que tiene límites y que no tiene la capacidad de comprender todo y en todas partes del mundo, por tanto su universalidad es falsa. Consecuentemente, el constitucionalismo moderno occidental como parte de la ciencia occidental, también es un conocimiento local y su universalidad es falsa, con cuyos mitos lidiaré en los próximos capítulos.

De ahí se torna importante lo que Ramón Vera (1997) denominó como la constelación de saberes y luego Santos (2006) designó como ecología de saberes. La diversidad de saberes debe generar un debate intercultural a partir de desafiar la “biblioteca colonial” (Mudimbe, 1994: xii), lo cual pretendo hacer con este trabajo de investigación. Por ello, este trabajo de investigación de alguna

manera transgrede el proceso de elaboración de la teoría científica o los lineamientos de un plan de investigación típica de la universidad, porque no trabajo únicamente con un marco teórico científico escrito, sino también a partir del *unancha* o *yachay* de las comunidades andinas, en particular de las kichwas, que reúne saberes situados y orales, haciendo uso de mi propia experiencia, vivencia y recepción de esos saberes, utilizando los aforismos, que han sido denominados de manera equivocada como cuentos o mitos.

Si la respuesta *ñunachik kawsaymanta, kawsana*, es el pilar fundamental en el conocimiento andino o en el sistema de vida de las comunidades indígenas el *sumak kawsay*, iniciaré precisando los principios que rigen el *yachay* o *unancha*, que permiten la generación y regeneración de la vida.

3.1. Los principios que rigen el *yachay* o *unancha*

El *yachak* o *unancha* es una forma de conocimiento, entre tantas formas de conocimiento, entre las que se encuentran también la ciencia y el constitucionalismo moderno occidental. Justamente por eso, el *yachak* o *unancha* es un conocimiento localizado y se circunscribe a las comunidades andinas o específicamente a la *kichwa*. Lo andino no se circunscribe únicamente a la concepción geográfica y topográfica, sino también a los ámbitos culturales y étnicos que dieron lugar a una concepción distinta del mundo. Ello no significa tampoco el desconocimiento de la diversidad de culturas existentes en el mundo andino e incluso dentro de los *kichwa*, pero justamente esas particularidades geográficas, topográficas, culturales y étnicas dieron lugar al surgimiento de principios comunes y compartidos (ver Llasag, 2009c):

Sabemos que en la actualidad nosotros tenemos una historia, una economía, una educación, una ciencia, una espiritualidad, una tecnología, en fin, una cultura prestada, que durante muchos siglos nos han dicho y han repetido constantemente que es la última verdad y como tal se ha impuesto en nuestras vidas, sin embargo en la clandestinidad de nuestras comunidades está latiendo el espíritu andino que nos susurra algo que ya sabemos pero que hemos estado olvidando, nos recuerda quienes somos nosotros en realidad.

Si bien es cierto que la *ñawpa-rimana* o mitología precedentes es la compilación de muchos fragmentos vigentes en las narraciones de nuestras

comunidades, que bien puede tener algunas influencias de la tradición de los últimos 500 años y que aún está en plena reconstrucción, también es acertado señalar que nos lleva a la comprensión de nuestros orígenes, nuestra forma de estar, sentir, hacer, ser y saber, que constituyen un paradigma tan antiguo y tan nuevo a la vez que siempre ha estado presente en la vivencia de la cotidianidad y contiene la base de nuestra identidad. (Cachiguango, 2011: 35)

Así, los principios del *yachak* o *unancha*, serían *Tinkunakuy*, *Yanantin*, y *Randi Randi* o *yanaparina* o *ayni* (ver Llasag, 2011).

3.1.1. *Tinkunakuy* (interrelacionalidad o principio holístico)

El *tinkunakuy*⁶ es un principio básico que rige la vida del mundo andino, sin el cual no es posible entender el *kawsana*⁷, el *yachay* o *unancha*⁸. Según este principio, todo lo que existe en la *pacha*⁹, está interrelacionado, intervinculado e interconectado con todo. Por tanto, la interrelacionalidad del todo, la red de nexos y vínculos, es la fuerza vital de todo lo que existe, lo que produce el *kawsana* o la vida en interrelacionalidad. Por esa razón, la interrelacionalidad se manifiesta a todos los niveles y en todos los campos de la existencia, empezando por los niveles, si se puede utilizar estos términos: individuales, familiares, comunitarios y el *pacha*.

El espacio que en castellano lo denominan individual, en el *yachay* o *unancha* no es individual, porque el ser humano está formado por tres cuerpos: *aycha*, *supay* y *sami*. El *aycha*, sería el cuerpo físico, el cuerpo del *kay pacha*¹⁰; el *supay*, es el cuerpo espiritual, el cuerpo que tiende puentes entre el *hanan*

⁶ *Tinkunakuy*, significa convivencia mutua de *achik runakuna* en interrelación (que no se reduce solamente a seres humanos, sino a todo lo existente). Pero, *tinkuy* ha sido traducido también como encuentro, por ello, el *tinkunakuy* lo han mal traducido como interculturalidad, pero yo lo uso como interrelacionalidad.

⁷ *Kawsana*, es la vida en sentido amplio, es decir, en la interrelacionalidad.

⁸ *Yachay* o *unancha*, es el conocimiento, el saber, pero no el conocimiento del teórico o el conocimiento de palabras escritas, es un conocimiento del ser, siendo y haciendo, que se produce, reproduce, transmite en la cotidianidad de la vida en interrelación.

⁹ *Pacha*, significa espacio-tiempo, es un concepto abstracto por eso se requiere de otros términos como *ukupacha*. También utilizan para referirse a tierra, mundo, cosmos, tiempo, universo. Aquí lo uso para referirme al cosmos y sentido restringido al espacio-tiempo de las comunidades andinas.

¹⁰ *Kay pacha*, es aquí, es el ahora.

*pacha*¹¹ y el *kay pacha*; y, el *sami*, sería el cuerpo astral o luz y que trasciende todo los *pachakuna*. Estos tres cuerpos deben estar interrelacionados, la falta de interrelación produce el desequilibrio generando enfermedad o rompimiento de la convivencia interrelacional, que en derecho sería la infracción. En caso de producirse ese desequilibrio, no se reprime, se cura. La forma de curar es restableciendo ese equilibrio entre los tres cuerpos; por eso, desde el *yachay* o *unancha* no se cura solo al cuerpo físico sino a los tres cuerpos. Este ser humano en equilibrio se conoce como *achik runa*¹².

En la *pacha*, al igual, que en el espacio individual, se produce la interrelacionalidad de las tres *pachakuna*: el *hanan pacha*, es el mundo por el que ya pasamos, pero que sigue siendo, yendo y viniendo; el *uku pacha*¹³, es el mundo que está por venir, pero al mismo tiempo está sucediendo conjuntamente con el mundo que ya pasó, de allí fluye la energía que da sentido al *kay pacha*, por eso se puede percibir, prevenir y prever lo que viene; el *kay pacha*, es el mundo del aquí del ahora, es un puente entre el *hanan pacha* y el *uku pacha*, que es captado por nuestra conciencia (ver Lajo, 2003: 148-149). Como podemos ver, los tres *pachakuna*, se encuentran interrelacionados, en esa interrelación se produce y reproduce la vida.

En el espacio familiar y comunitario, se concreta la vida en interrelación entre el *achik runa* y todo lo que existe en la *pacha*, es decir, el *kawsana* en interrelacionalidad se produce en la cotidianidad familiar y comunitaria. Por eso, la familia y la comunidad no es sólo de seres humanos, sino de los *achik runakuna*,¹⁴ porque desde el principio de la relacionalidad todo tiene vida o todo es energía, por eso, desde el *yachay* o *unancha*, *runa* no se reduce solamente a ser humano, sino a todo lo existente, es decir, las montañas, los animales, las piedras, el agua, el viento, etc., y todos ellos en conjunto son los *achik runakuna*.

¹¹ El *hanan pacha*, es un término kichwa que traducido literalmente sería “el mundo de arriba”, pero, más se asimila al mundo por el cual pasamos, pero que sigue siendo.

¹² *Achik runa*, traducido literalmente sería ser de luz o ser en equilibrio.

¹³ El *uku pacha*, es un término kichwa que traducido literalmente significa “El mundo de abajo”, pero se refiere al mundo que está por realizarse, de donde fluye toda la energía

¹⁴ *Achik runakuna*, sería el plural de *achik runa*. Pero, *runa* en el *yachay* o *unancha*, es todo lo que existe en el *pacha*, porque todos tienen vida o todo es energía.

3.1.2. *Yanantin* (dualidad complementaria)

El *yanantin* significa que todo tiene una representación paritaria, en donde no hay opuestos sino complementarios: *hanan pacha* y *kai pacha*, *uku pacha* y *kai pacha*, *hanan pacha* y *uku pacha*, *inti* y *killa*,¹⁵ *achik* y *tuta*,¹⁶ *kari* y *warmi*,¹⁷ *hanan* y *urin*,¹⁸ positivo y negativo, etc.

En el *yachay* o *unancha*, la vida se origina en paridad complementaria, todos los aforismos andinos relatan el origen de la vida en paridad complementaria; por ejemplo, para los pueblos indígenas ubicadas en las provincias de Tungurahua y Chimborazo, la vida se origina en paridad complementaria de la *Mama Tunkurawa* y *Taita Chimborazo*; para los pueblos Otavalos en paridad complementaria con el *Taita Imbabura* y la *Mama Tungurahua*; y, para los pueblos indígenas alrededor del Lago Titikaka, se origina en paridad complementaria del *Manko Qhapag* y *Mama Okllo*. Esta paridad complementaria se van dando en todos los *achik runakuna*, lo que se conoce como animales, plantas, cerros, piedras, es decir, desde el *yachay* o *unancha* todo tiene su par complementario y así se genera y regenera la vida.

Cuando el *achik runa* pierde su conciencia de tal, rompe su propia interrelacionalidad y degenera la dualidad complementaria, derivándose en subordinación, marginación y lo que se ha denominado como patriarcalismo o sociedades y familias machistas.

3.1.3. *Randi randi* o *yanaparina* o *ayni* (reciprocidad o gratitud)

A cada acto de los *achik runakuna* corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Es decir, tal como se da se recibe y tal como se recibe se da:

Mantener el dar para recibir es el eje del comportamiento indígena y esto se expresa no solo en lo social sino, principalmente en los diferentes trabajos comunitarios, entrelazados a través de las diferentes actividades de

¹⁵ Inti, significa sol y Killa luna.

¹⁶ Achik, claridad, luz y tuta noche u oscuridad.

¹⁷ Kari, masculino y warmi femenino.

¹⁸ Hanan, arriba y uri, abajo; tierra baja o tierras altas.

intercambio. Yo presto mis manos a mi vecino, por ejemplo para desyerbar su cultivo, porque él me presta las suyas cuando yo las necesito. (De la Torre, 2004: 23)

En el fondo, el randi randi se trata de una ley natural del intercambio y de gratitud, que se genera en todos los niveles y espacios, es decir entre *achik runakuna*.

Por eso se producen varios actos de reciprocidad entre seres humanos como *minka* familiar, la *minka* comunitaria, el presta mano, etc., pero eso se concreta en los ritos y cánticos del *jaway jaway* en las cosechas, en las siembras, como reciprocidad con el *inti*, *killa*, *yakumama*,¹⁹ *allpamama*,²⁰ *wiwakuna*,²¹ *urkukuna*,²² *yurakuna*,²³ *urpikuna*.²⁴ Por ejemplo, cuando el *achik runa* tiene que sacrificar a un animal para consumir su carne, pide permiso al animal; o cuando se consume un producto se comparte con la *Pachamama*.²⁵ De ahí nace el otro principio de la solidaridad, que no es dar lo que nos sobra sino lo que tenemos y disponemos (ver Llasag, 2012).

Todos estos principios posibilitan la generación y regeneración del *kawsana* en interrelacionalidad de los *achik runakuna*.

3.2. Kawsana desde el yachay o unancha

El *yachay* o *unancha* no es un conocimiento que busca la verdad o esa no es la finalidad. El *yachay* o *unancha* busca generar y regenerar la vida. La vida desde este conocimiento se genera y regenera en la cotidianidad de los *achik runakuna* en interrelacionalidad, esto es el *sumak kawsay*, que si buscamos un equivalente en castellano sería felicidad, armonía, vida en plenitud.

Por eso, el *yachay* o *unancha* integra la emoción y el pensamiento y es una ontología que se define en la acción o cotidianidad. En el *yachay* o *unancha* todos

¹⁹ *Yakumama*, madre agua.

²⁰ *Allpamama*, madre tierra.

²¹ *Wiwakuna*, animales.

²² *Urkukuna*, cerros, montes.

²³ *Yurakuna*, árboles, plantas.

²⁴ *Urpikuna*, aves.

²⁵ *Pachama*, Diosa madre

los sentidos están interrelacionados, por eso, se habla de corazonar,²⁶ es decir, se piensa sintiendo, escuchando, oliendo, soñando, presintiendo, mirando, si es posible tocando y saboreando, luego accionamos, sólo después hablamos si es necesario, de ahí el ser siendo y haciendo en la acción. Por ello, es preciso tener presente que no es cierto que los indígenas sean solamente vivenciales y de acción, tampoco que solo tienen una comprensión del mundo o realizan interpretación ingenua no crítica. Ciertamente la sabiduría es vivencial, eso no significa que no se piensa y no se filosofa sobre la comprensión del mundo; al contrario, se interpreta, confronta y experimenta, pero eso se hace sintiendo, escuchando, oliendo, soñando, presintiendo, mirando, etc., por eso se construye toda una utopía que permite caminar hacia una vida anhelada y aspirada, por la cual luchar enfrentando una serie de obstáculos y contradicciones. Por tanto, lo que a continuación desarrollaré no necesariamente es sólo la sabiduría vivencial sino también la utopía de la reconstrucción de una alternativa de vida que se va generando al interior de las comunidades.

Al inicio decía que la respuesta *ñunachik kawsaymanta, kawsana* contiene la esencia del *yachay* o *unancha*. Éste busca generar y regenerar el *kawsana*. Además, en la misma conversación antes citada se me explica que la vida tiene diferentes niveles: individual, familiar, comunitario y la *Pacha*.²⁷ Es interesante mirar que no aparece de manera específica los espacios como el Estado, regionales e internacionales, no necesariamente porque no se reconozca su inexistencia, sino porque la institucionalidad del Estado nacional, como las institucionalidades regionales e internacionales han estado ausentes en la vida de las comunidades o, si estaban presentes, era para cobrar los impuestos o funcionalizar a los intereses políticos y económicos de quienes detentaban el poder, y porque la comunidad, también, es concebida desde diferentes niveles, a partir de las bases, hasta las comunidades que se van ampliando hacia la gran comunidad de la *Pacha*, pero no dentro de la lógica de la institucionalidad occidental moderna del Estado, organismos regionales y organismos internacionales.

²⁶ Corazonar es un término que proviene de las comunidades kichwas. Para una recopilación de testimonios etnográficos y discusión sobre el corazonar ver Guerrero (2011).

²⁷ *Pacha* en mayúscula lo tomo como cosmos.

El *kawsana* o la vida se produce y reproduce en la vivencia, en la cotidianidad de los *achik runakuna*, en donde, como diría Dolores Cacuango:²⁸ “un día mil muriendo, mil reponiendo. Una noche mil muriendo, mil reponiendo. Así está esta vida...” (Yáñez del Pozo, 1998: 191). De ahí que la vida siga siendo un misterio y los *achik runakuna* no se reduce a lo humano, sino a esos mil muriendo y mil reponiendo permanentemente, en donde el *achik runa*, el micropacha, es parte de esa macropacha:

En el mundo andino todo es vivo, todo siente, piensa y habla igual que nosotros, los runas. Todo es macro y micro. En este sentido: el mundo MACRO es la Pacha-Mama o la existencia en toda su integridad y el mundo MICRO comprende el Runa o ser humano.” (Cachiguango, 2011: 21)

Desde esta concepción, la macropacha también tiene vida, lo que quiere decir que todo lo que existe en la gran macropacha es viviente, como dijo un líder *kichwa* de la comunidad de Sarayaku, del Ecuador:

Nuestros mayores y nuestros *yachaks* nos enseñan que la selva tiene vida y en ella hay seres vivientes y que esos seres cuando maltratan su hábitat son celosos, eso nos ha llevado a nosotros a escribir normas que se deben respetar a la madre naturaleza que tienen sus amos, porque la vida tiene vida como los seres humanos, un árbol, una cascada, el río (...) Cuando un hombre desconocido llega a este selva es celosa, empieza hacer relámpagos, truenos, vientos y se obscurece porque no te conoce, pero si un conocedor se va a la selva se relaciona, por eso ahora decimos el hombre con la naturaleza y la naturaleza con el hombre. (Conversación con Mario Santi, 2013)

O como dirían la Federación de Ayllus de la provincia de Ingavi de Bolivia:

Toda la fuerza vital cósmica es Padre y Madre y todos son seres vivos, por tanto: hermanas plantas, hermanos animales y hermanos hombres semejantes. De la convivencia recíproca, el aymara agradecido, vuelve sus ojos a la Madre creadora en actitud de veneración y reverencia, personificando como; *achachila*, *pachamama*, *kuntur Mamani*, *mak'a*. El ayamara debe su existencia a la madre naturaleza quien es al mismo tiempo, un reflejo de ella misma. (Federación de Ayllus de la provincia de Ingavi de Bolivia, 1993: 20)

²⁸ Dolores Cacuango, conocida como Mama Dolores, una mujer kichwa de Cayambe, nació en 1881, huasipunguera, sabia y amawta, toda su vida lo dedicó por la recuperación de las tierras, la lengua y la educación, fue parte de la constitución de los primeros sindicatos agrícolas con huasipungueros y trabajadores de la hacienda en Cayambe en la década de 1920, y en 1941 conjuntamente con Tránsito Amaguaña fundaron la Federación Ecuatoriana de Indios. Falleció en 1971.

3.2.1. *Achik runa* como micropacha dentro de la gran macropacha

Desde el *yachay* o *unancha*, el ser humano antes que ser un ser racional, competitivo e individual, es un ente natural que forma parte de la *Pacha* e interrelacionado. En esas condiciones, lo que se conoce como ser humano sería el *achik runa*. Pero el *achik runa* forma parte de los *achik runakuna* de toda la *Pacha*. Por eso cuando el *achik runa* se desequilibra y deja de estar interrelacionado con sus diferentes cuerpos y los *achik runakuna*, deja de ser *achik runa*, pasando a convertirse en un ser competidor, individual, egoísta y consumidor, poniendo en peligro su propia *kawsana*.

Por esa razón, el *achik runa* es una micropacha dentro de la macropacha.²⁹ Es lo que se conoce como principio de la correspondencia, tal como es en lo micro, también es en lo macro (ver Llasag, 2011: 79-80). El *achik runa* no es individual, sino una interrelación de cuerpos: *aycha*, *supay* y *sami*; la macropacha es una interrelación de *pachakuna*: *uku pacha*, *kay pacha* y *hanan pacha*.

La interrelacionalidad de los diferentes cuerpos no necesariamente significa armonía, sino una permanente convivencialidad y en esa convivencialidad es una lucha complementaria permanente de sus diferentes cuerpos. Por eso, ya en la cotidianidad, no necesariamente por ser mundo andino todo es armónico e interrelacionalidad; es una filosofía de vida por la cual se lucha en lo micro y en lo macro, se lucha contra conflictos internos y conflictos externos, se lucha por ser *achik runakuna*: se lucha por la vida de interrelacionalidad:

El *runa* consciente de su propio Ser, logra este estado de conciencia cuando vuelve la mirada hacia su propio *uku-pacha* o mundo interior, allí se da cuenta que además de su cuerpo físico-material, también es mente, emoción y espíritu, allí logra comprender que el *sumak kawsay* depende de la inter-relación recíproca y proporcional entre estos cuerpos. (Cachiguango, 2011: 27)

²⁹ Pacha-Mama macro, con sus comunidades llamadas también “familias” que comprenden los ancestros, las divinidades, los humanos y la naturaleza que conviven en una permanente interrelación, en una reciprocidad eterna de dar para recibir.

Pacha-Mama micro: Es el ser humano “adulto” con conciencia de estar en este mundo y con capacidad de relacionarse con la existencia para Ser, hacer y vivir con sus cuerpos: espiritual, emocional, físico y mental que también, al igual que el mundo macro, está sujeto a la ley de la reciprocidad de dar para recibir (Cachiguango, 2011: 21).

Este bien-estar o equilibrio del runa con su entorno macro no solamente depende del ser humano sino del saber relacionarse con los demás, es decir responde a la ley natural del *ranti-ranti*. (Cachiguango, 2011: 25)

Si el *achik runa* es una micropacha dentro de la macropacha, no significa, que es una “individualidad, autónoma separada e independiente” (Dussel, 1996: 135), sino fruto de la interrelacionalidad. Así el *achik runa* para nacer, crecer y evolucionar, necesita de la dualidad complementaria: óvulo y espermatozoide. Toda la evolución desde la concepción al nacimiento es una micropacha dentro de la macropacha, y todo el proceso es una interrelacionalidad, es una micropacha que explica la vida de la macropacha. Cuando se produce el nacimiento no es solamente el hijo, sino: mamá, hijo y papá, es otra micropacha dentro de la macropacha. Por esta razón, desde el *yachay* o *unacha* es importante el *ayllu* o la familia y la comunidad, sin desmerecer los otros espacios más amplios pero que a partir del fortalecimiento de estos espacios, requerirá transformaciones profundas.

3.2.2. Achik runa parte de la familia o ayllu

A partir del nacimiento, la relación más próxima es con la madre y el padre, luego con los/as hermanos/as, abuelos/as, bisabuelos/as, tíos/as, primos/as, sobrinos/as, etc. A este grupo de personas lo llamamos familia o *ayllu*.

Para el *yachay* o *unacha*, la familia es un espacio muy importancia, un líder de la comunidad de Sarayaku nos dice:

... la armonía y la felicidad primero viene desde la familia con el papá, mamá e hijos, si una familia tiene una buena comunicación, una buena relación social que también le permite comunicarse con otras familias, por ahí se va construyendo la armonía y que finalmente puede ser colectivo. (Conversación con Holger Cisneros, 2013)

Según el mismo líder, todos los *achik runakuna* tienen familia:

... por ejemplo el Amazanga tiene su propias familia, tiene sus hijos, tiene su mujer y vive igual que nosotros haciendo chakra, con plantas medicinales, en comunidad, pero el Amazanga es el dueño o el jefe de todos los animales... (Conversación con Holger Cisneros, 2013)

Toma importancia el *ayllu* porque, ahí empieza el *achik runa* a ser siendo, haciendo, compartiendo y repartiendo. Este es el primer espacio en donde se

transmite el *yachay* o *unancha*. También es el espacio en donde se genera y regenera la vida en interrelacionalidad.

El *wawa*³⁰ *achik runa* aprenden a ser siendo, haciendo, compartiendo y repartiendo en la cotidianidad del *kawsana* con la mamá, el papá y los abuelos, por eso ellos deben ser el ejemplo, ¿cómo un padre puede pedir a su hijo o hija que sea: ser siendo, haciendo, compartiendo y repartiendo, si la mamá o el papá no saben hacer? esto porque, desde el *yachay* o *unancha*, el tiempo es como un churo o espiral, de ahí que la vida da vueltas y lo que siembras cosechas, denominado por Cachiguango (2011) como *muyuntin*:

Es el término sagrado del runa-shimi o kichwa que equivale al círculo de la vida, al ciclo vital, a la semilla que sembramos para luego cosechar, que nos clarifica y nos explica el principio de la reciprocidad andina (*ranti-ranti*). En resumen podemos decir que la salud o la enfermedad tenemos que comprenderlo como la vivencia del *muyuntin* o la ley de la reciprocidad de la existencia, es decir: todo lo que hacemos, todo lo que decimos, todo lo que sentimos, todo lo que pensamos, todo lo que hablamos, todo lo que creemos en relación a los demás y en relación a todo lo que nos rodea, no es para los demás, ni para lo que nos rodea, es para nosotros mismos.

Muyuntin forma y “modela” el amor, el sentir, el actuar, el relacionarse, el hacer y el saber vivir del runa andino en la cotidianidad. Son saberes que forman el “código de ética” en todo el sentido de la vida, leyes naturales que los seres humanos tenemos la obligación de cumplirlas, ya que de no hacerlo, nosotros mismos estamos “atrayendo” y provocando el desequilibrio no solamente a nivel micro, personal, sino también a nivel macro, pariversal. (Cachiguango, 2011: 29)

3.2.3. *Jatun ayllu* o comunidad

El *jatun ayllu*³¹ en el *yachay* o *unancha*, es lo que se denomina comunidad, pero una comunidad no sólo de personas, sino comunidad de los *ayllukuna*, es decir, como una familia ampliada de seres humanos más lo que nos rodea, esto es, todo lo que existe en la Pacha. Este espacio es muy importante porque aquí también se genera y regenera la vida, pero sobre todo el: guiar dejándose guiar y obedeciendo. El *jatun ayllu* o comunidad, para el Taller de Historia Oral Andina de Bolivia (1995), es un:

³⁰ *Wawa*, es el hijo, el bebé.

³¹ *Jatun ayllu*, traducido literalmente sería familia grande, familia ampliada o comunidad.

... modelo de organización social (...) que también equivale a una familia ampliada, es hasta hoy la unidad con la que conforma nuestros tejidos de organización social y político, es la más pequeña, pero importante (...) no olvidemos que al organizar los españoles el sistema colonial lo único que hicieron fue cambiarle el nombre por el de comunidad. (Taller de Historia Oral Andina, 1995: 11-12)

En el caso del Ecuador, las comunidades están reconocidas constitucionalmente como sujetos de derecho, que gozan de autonomía interna,³² por eso se denominan también gobiernos comunitarios. El *jatun ayllu*, ahora comunidad:

... que define genéricamente a los núcleos sociales primario surgidos antes del apareamiento del estado inkásico. Se basaba en lazos de parentesco y en la propiedad colectiva de tierras para el cultivo y pastoreo. (Almeida, 1999: 53)

Esto significa que la comunidad, como un gobierno comunitario, es anterior no solo a los Estados nacionales, sino a la invasión europea e incluso al Estado inkásico:

Las normas del comportamiento social propias del ayllu son aún reconocibles en las comunidades kechuas contemporáneas a pesar de las deformaciones que sufrieron en las distintas etapas históricas comenzando con la imposición inkásica. Instituciones como la *minka*, el *ayni* o los *yana* surgieron como forma de trabajo colectivo en la época del *ayllu* arcaico, en calidad de prestaciones solidarias de ayuda mutua. En el tiempo de los Inkas y de los invasores españoles fueron adaptadas a las necesidades de los intereses dominantes. (Almeida, 1999: 56)

Con la imposición de los Estados naciones, las comunidades fueron invisibilizadas como colectivos, pero los indígenas como individuos seguían contribuyendo al funcionamiento del Estado con el pago de tributos. En los inicios del siglo XX, por influencia del pensamiento socialista se constituyeron los primeros sindicatos agrícolas en las haciendas de Cayambe y con la finalidad de controlar desde el Estado a toda forma de organización, en 1937 se promulgó la Ley de Organización y Régimen de las Comunas.³³ Esto dio lugar a la

³² Arts. 57 y 171 de la Constitución de la República del Ecuador de 2008.

³³ La Ley de Régimen de las Comunas fue dictada en 1937 porque, en las décadas de 1920 y 1930 habían proliferado los sindicatos agrícolas y organizaciones, hecho que salía del control de la institucionalidad del Estado; así, la finalidad de esta norma era someter dichas organizaciones al control del Ejecutivo (Teniente Político y Ministerio de Previsión Social); con ese propósito, en el artículo primero de la ley se estipulaba que todo centro poblado que no tuviera categoría de parroquia, sería denominado comuna y estaría sujeta a esa ley.

reconstitución de los *ayllu*, con el nombre de comuna. Hasta 1990 se habían legalizado casi 2000 comunas en el Ecuador y de ellas 1502 en la sierra (ver Sánchez-Parga, 1992: 62). La Constitución del 2008 reconoce como sinónimo a la comuna y comunidad y le da un estatuto de sujeto colectivo de derechos con autonomía interna.

3.3. Jatun ayllu o comunidad: una organización diferente al Estado colonial, capitalista o socialista

El *Ayllu* como organización socio-política, con autonomía económica, política, religiosa, jurídica y social, fue un modelo de organización socio-política originario (Taller de Historia Oral Andina, 1995: 11), que precedió a la formación inkásica. Como dijo Ana María Guacho.³⁴

Los ayllus, eran las bases de las confederaciones de ayllus o lo que se llamaban los señoríos o pueblos. Estas formas de organización no subsisten el ciento por ciento. Pero, aún perviven en las comunidades, que fueron las bases que sustentaban nuestra forma propia de organización, a la que debemos ir fortaleciendo. (Conversación con Ana María Guacho, 2013).

Sin querer entrar en un análisis histórico, los *jatun ayllukuna*, hermanados en confederaciones, ofrecieron resistencia a la conquista inkásica cuya expansión sólo inició a principios del siglo XV (ver Almeida, 1999: 73). En lo que hoy es Ecuador, los inkas encontraron la resistencia más violenta con que se había enfrentado (ver Murra 1990:72; y Llasag, 2013: 86). No sólo resistieron, también se rebelaron:

Es conocido que los wankas wilkas fueron castigados en varias ocasiones por rebelarse con el Inka. En la época de Wayna Kapak fueron sometidos a retaliaciones por los constantes levantamientos en que incurrieron. (Almeida, 1999: 40)

Los inkas se dieron cuenta de la fortaleza e importancia de esta forma organizativa y la utilizaron como soporte productivo y base social del Estado inka.

³⁴ Ana María Guacho, es una mujer kichwa de Chimborazo, alfabetizadora y líder formada por Monseñor Leonidas Proaño. Guacho lideró la conformación del Movimiento Indígena de Chimborazo y luego el ECUARUNARI, CONAIE, protagonizó también los acercamientos con las organizaciones de la amazonia y la costa. Hoy ha sido invisibilizada como líder indígena, aunque se mantiene activa en su provincia.

Eso “explica el desenvolvimiento histórico del Tawantin Suyo”³⁵ (Almeida, 1999: 53). Pero como toda institucionalidad vertical de administración centralizada y de jerarquías, los inkas no sólo transformaron las instituciones de solidaridad como la *minka*, *ayni*³⁶ y *yana*³⁷ en instituciones de producción, sino además debilitaron al *ayllu*, nombrando como

... kurakas³⁸ a servidores próximos al soberano para premiarles por su lealtad y empeño. Los improvisados kurakas ya no tenían vínculos con sus ayllus de origen y ocupaban la dignidad por voluntad del Inka. (Almeida, 1999: 62)

La invasión española a las tierras donde se había asentado el Tawantin Suyo en 1532, estaba guiada únicamente por la ambición de apropiación de todo lo que encontraba a su alrededor, por ello los conquistadores destruyeron, robaron y se apropiaron de todo lo que encontraron: “fue una empresa de despojo desaforado y violento (...) partidaria de la eliminación de los infieles” (Almeida, 1999: 181-182). Ante tanta tragedia y destrucción, desde las mismas filas de los españoles, surgieron voces de protesta contra el terror que habían implementado los españoles, como el caso de Bartolomé de las Casas y Domingo de Santo Tomás, básicamente a partir de que Bartolomé de las Casas escribió en 1552 el Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos (ver Dussel, 2007: 200).

Los españoles no tuvieron la capacidad de entender la importancia de la forma organizativa originaria del *jatun ayllu*. “Los kurakas que en época de los inkas se había convertido el vínculo entre el Estado y sus comunidades pasaron a ser mediadores entre los dos incompatibles sistemas de organización” (Almeida, 1999: 196) a saber: el *jatun ayllu* y el Estado colonial. Pronto desterritorializaron a los *jatun ayllukuna*, creando en ellos, las encomiendas³⁹. Las instituciones propias

³⁵ El Tawantin Suyu, fue el imperio inkásico, denominado Estado inkásico, surgido y desarrollado entre los siglos XII y mediados del XVI. Llegó a extenderse desde el río Ankas Mayu al sur del actual Colombia, incluyendo Ecuador, Perú y buena parte de Bolivia.

³⁶ *Ayni*, es un trabajo solidario entre familias, vecinos y amigos para actividades puntuales y que no demandan mucho tiempo como la siembra, cosecha, construcción de la casa.

³⁷ *Yana*, fue un trabajo solidario como el ayni, que con la llegada de los inkas se transformó en formas de servicios al inka.

³⁸ *Kuraka*, líder o autoridad de los ayllus o confederaciones de ayllus.

³⁹ La encomienda consistía en la asignación, por parte de la corona, de una determinada cantidad de área de tierras e indios a un súbdito español, llamado encomendero, en compensación por los servicios prestados. El encomendero además cobraba los impuestos de los indios encomendados. Como retribución debía el encomendero preocuparse de proteger y educar en la fe a los indios de una determinada región.

del *jatun ayllu* se convirtieron en instituciones de esclavitud y muerte, como por ejemplo la *mita* que significaba turno y pasó a constituir en trabajo obligatorio esclavizado destinado a la muerte en las minas (ver Pareja Dizcanseco, 1986; Zubritski, 1979). Así se inauguró un sistema estatal colonial, en donde el superior es el español y el inferior el indio.

La invasión europea y la implementación del Estado colonial estuvo acompañada de permanentes resistencias y rebeliones de los *jatun ayllukuna* que “ha quedado testimoniada en las crónicas escritas por los propios españoles” (Almeida, 1999: 131).⁴⁰

El *jatun ayllu* o comunidad, en el Estado colonial sobrevivió entre la explotación, invisibilización y la rebelión permanente; el Estado colonial no fue pacífico pues no fue legitimado por los *jatun ayllukuna*.

Con la constitución de los Estado-naciones, en la época republicana, los *jatun ayllukuna* o comunidades fueron invisibilizados como colectivos. Los indios como personas individuales existían únicamente como sujetos de tributos, sometidos a condiciones de marginación y explotación (ver Llasag, 2001; Llasag, 2008). También en esta etapa las comunidades se convirtieron en un obstáculo para la legitimación del Estado-nación neocolonial, manifestándose en levantamientos, rebeliones e incluso se proclamaba la autonomía como las protagonizadas en 1871 por Fernando Daquilema en la provincia de Chimborazo del Ecuador (ver Llasag, 2013: 88; Almeida, 1999: 234) o en 1899 por Pablo Wilka Zárate en Bolivia (Condarco, 1983).

En el siglo XX, por influencia del pensamiento socialista y posteriormente de la teología de la liberación, se produce una reconstitución de los *jatun ayllukuna* con diferentes denominaciones e incluso como sindicatos agrícolas y campesinos.⁴¹ Y para someter al control de la institucionalidad del Estado, en 1937 se dicta la Ley de Organización y Régimen de las Comunas, en donde se definía como Comuna a todo centro poblado que no sea parroquia, quedando de esta forma sujetas política y administrativamente a la función Ejecutiva del Estado (ver Llasag, 2013: 103).

⁴⁰ Ver, también, Guamán Poma de Ayala (1980); Cieza de León (1880); Albornoz (1971); Bonilla, Heraclio (1977); Moreno Yáñez, (2003).

⁴¹ Ver Llasag (2013: 90-103).

La Ley de Organización y Régimen de las Comunas produjo una consecuencia paradójica: lejos de someter al control del Estado, las Comunas utilizaron la legalización como una forma de ejercicio de la autonomía interna e interpretaron los artículos de la misma ley en su favor, tales como:

... los referentes a los bienes comunitarios de las comunidades, que daban cierta autonomía, así por ejemplo el artículo que mencionaba que los bienes comunitarios “serán de patrimonio de todos sus habitante, mediante la reglamentación que se dicte, libremente, para su administración”, y el artículo 17, que concedía entre otras atribuciones al cabildo, la de “dictar las disposiciones y reformar libremente los usos y costumbres que hubiere, relativos a la administración, uso y goce de los bienes comunes”. Estas normas, desde la interpretación de los dirigentes, era el reconocimiento de la autonomía interna de las comunas, que luego fueron las bases para las reivindicaciones de la autonomía de los pueblos indígenas. (Llasag, 2013: 104-105)

Así resurgieron los *jatun ayllukuna* como comunas, y pusieron en debate al Estado-nación neocolonial, exigiendo el reconocimiento de las tierras y territorios, educación propia, medicina propia y autonomías o libre determinación. Para concretar ello, se construyó casi un gobierno paralelo, fortalecido y legitimado desde las bases comunitarias. Nacieron con ese objetivo las organizaciones provinciales, luego las regionales: Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa (ECUARUNARI), Confederación de Nacionalidades Indígenas de Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE), Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE), y finalmente la nacional Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), con pretensión de aglutinar a todas las organizaciones indígenas, campesinas y afroecuatorianas existentes. En la conversación con Rosa María Vacacela Gualán⁴² esta situación queda expuesta claramente:

Pensábamos como otro gobierno paralelo; en principio así lo notaba la gente; o sea, el haber conformado la CONAIE era la conjunción de todas las comunidades y pueblos. La CONAIE era algo que la gente lo tomaba así, la gente decía 'nuestro presidente' y muchas veces decían es nuestro gobierno y hay que hacerle caso y de eso puede ser que se desprenda todo la disciplina del movimiento indígena, fortaleza e incidió para la creación de la Educación Bilingüe. Así lo reconocía la gente como un gobierno para las comunidades y pueblos indígenas del Ecuador, porque el Estado no los

⁴² Rosa María Vacacela Gualán, es una mujer kichwa del pueblo Saraguro, economista, muy ligada a los procesos organizativos de las década de 1970, 1980, 1990.

reconocía ni hacía nada en bien de ellos. En los primeros postulados de la CONAIE fue que las dirigencias deberían ser de cada una de las nacionalidades y pueblos y no puede monopolizar nadie y debe ser distribuido democráticamente y así fue, ahora después ya se ha corrompido. (Conversación con Rosa María Vacacela Gualán, 2013)

La ruptura de la dirigencia nacional, regional, provincial y parroquial con las comunidades de base se produce cuando las dirigencias entran en la lógica partidista, tratando de entrar en los espacios del poder del Estado, porque el Estado funciona bajo la lógica de la verticalidad, jerarquía y ejercicio del poder de imposición: “al querer conquistar los espacios de poder del Estado y ahí como que nos perdimos” (Conversación con Rosa María Vacacela, 2013). De igual manera lo dice Ana María Guacho:

Lamentablemente ya vienen las elecciones y nuestros compañeritos creo que ya están peleando por ser candidatos, por ir a los puestos por eso creo que andan peleando, en eso estamos mal. (Conversación con Ana María Guacho, 2013)

Esta ruptura produce doble deslegitimación de las dirigencias: frente a la sociedad en general y el Estado; y, frente a las comunidades de base. Me interesa la segunda deslegitimación, porque en una forma organizativa del *ayllu* y no vertical:

Las comunidades u organizaciones de base ejercen el derecho a la autodeterminación o autonomía interna sin ninguna restricción de las organizaciones a nivel de espacios más amplios. Mientras que las organizaciones de espacios más amplios que los comunitarios, dependen de las funciones que le confíen y otorguen las comunidades. (Llasag, 2009: 92-93)

De ahí que las comunidades continúen su ritmo de ejercicio de la autonomía y se conviertan en espacios que desafían la institucionalidad del Estado. Eso se constata cuando la comunidad de Sarayaku el 24 de abril de 2014, decide acoger en su comunidad a personas que fueron sentenciadas por la justicia ordinaria por delitos de injuria y la justicia ordinaria se vuelve vulnerable y simplemente sus decisiones se vuelven incumplibles.⁴³

⁴³ Ver: <http://www.lahormigaecuador.com/2014/04/sarayaku-acoge-al-asambleista-clever.html>.

3.4. En *jatun ayllu* o comunidad espacio de generación y regeneración de vida y la práctica del “guiar dejándose guiar y obedeciendo”

Tránsito Amaguaña⁴⁴ decía “somos como la paja, más que el viento nos mueva de un lado para otro no podrán arrancarnos. Somos como la paja de cerro que se arranca y vuelve a crecer y de paja del cerro cubriremos el mundo” (Rodas, 2007: 73).

Los *jatun ayllukuna*, hoy denominados comunidades, siguiendo a Tránsito Amaguaña, podemos afirmar que, las comunidades seguirán resurgiendo, podrán cubrir el Ecuador y Bolivia y posiblemente el mundo.

La generación y regeneración de la vida de la *Pacha* no dependió ni depende solamente del ser humano, el ser humano depende de la *Pacha* para generar y regenerar la vida humana. El ser humano es una forma de vida que no siempre existió. Por eso, desde el *yachay* o *unanacha*, el *achik runa* forma parte de los *achik runakuna*, que están interrelacionados, vinculados, conectado todos entre sí. Por eso, como habíamos visto antes, el *achik runa* deja de ser tal cuando pierde la interrelacionalidad entre sus diferentes cuerpos y con todos los *achik runakuna*, ese es el problema fundamental del humano actual del mundo, que pone en riesgo su propia vida. Esta forma de entender el mundo fue practicada por los *ayllukuna* andinos y ahora las comunidades lo retoman y plantean una alternativa de vida.

Esta manera de entender el mundo, una forma de generar y regenerar la vida, no es exclusiva de los andes. Pero en los andes sobrevivió a la conquista inkásica, al Estado colonial, al liberalismo, a la religión cristiana y al capitalismo, y hoy resurge con fuerza la reivindicación de este sistema de vida.

Entonces, los *jatun ayllukuna* tienen sistemas de vida, que obviamente, ha recibido influencia de toda naturaleza, que se adecúan a las condiciones actuales en que viven, por ello vamos a encontrar varios sistemas de vida, pero que van

⁴⁴ Rosa Elena Tránsito Amaguaña Alba, una mujer kichwa de Cayambe, líder indígena y luchadora por la recuperación de las tierras y por la educación bilingüe, junto a Dolores Cacuango impulsaron la creación de sindicatos agrícolas en las haciendas de Cayambe, en las décadas de 1920 y 1930, fundaron la Federación Ecuatoriana de Indios en 1941, nació en Pesillo el 10 de septiembre de 1909 y falleció el 10 de mayo del 2009.

generando ciertos parámetros que les hacen comunes, que podemos resumir en lo siguiente:

a) La generación y regeneración de vida no se centra únicamente en el ser humano individual, sino como *achik runa* y en interrelacionalidad con todos los *achik runakuna* que implica respeto y convivencia con todo lo existente en la *Pacha*, sin decir que esto sea una regla que se cumple en su plenitud, porque se enfrentan a una serie de dificultades internas y externas. En medio de esos conflictos se van generando y regenerando los sistemas de vida generados por el *yachay* o *unancha*.

b) En estos espacios es muy importante el tema de la educación, no como profesor-alumno y aulas, sino una educación que tiene que adecuarse al ser siendo, haciendo, compartiendo y repartiendo, es decir, la educación como parte de la cotidianidad del *achik runa*, familia, comunidad y *Pacha*. Eso no significa el rechazo a la educación formal; al contrario, como lo dijo Tránsito Amaguaña a inicios del siglo anterior:

Siempre entendí el valor de la escuela, por eso le mandé a mis hijos a la escuela para que aprendan la letra. Yo hablé en la Federación Ecuatoriana de Indios y sabiendo que la compañera Lucha Gómez era maestra le pedí que nos ayude. Ella hizo una visita a mi choza y allí discutimos con más compañeros la mejor forma de que estas escuelas funcionen, de que tengan bancas y materiales para la enseñanza. Con toda voluntad aceptó el pedido y desde ese momento empezó a dar clases, primero a los que iban a ser maestros de esas escuelas de indios. (Rodas, 2007: 82)

La educación formal es importante, para defendernos y para compartir, pero tenemos que recibirlas de manera crítica y por supuesto que se tiene que transformar en una educación liberadora, en términos de Paulo Freire (2000).

c) En la familia y comunidad, la política no tiene que ver con el poder sino con el servicio. El servicio va más allá del mandar obedeciendo, que se atribuye los Zapatistas,⁴⁵ significa el guiar, dejándose guiar y obedeciendo, porque en el *yachay* o *unancha* no se manda sino que se guía, y no solo se obedece sino también se deja guiar. La obediencia y el dejarse guiar están relacionados no sólo con la asamblea de la comunidad, sino también con la *Pachamama*, que se

⁴⁵ Ver discurso del Subcomandante Marcos "Mandar obedeciendo", del 26 de febrero de 1994, en: https://es.wikisource.org/wiki/Discurso_del_Subcomandante_Marcos_%22Mandar_obedeciendo%22.

expresa en los astros, estrellas, en las montañas, en los animales, en los sueños y en los seres que terminaron su fase física en la tierra. La política como servicio obliga a que todos hagan el servicio, porque en el servicio no hay remuneración y, cuando no hay remuneración no hay ambición de poder. En este tipo de política todos están vigilantes de todos, de ahí que no son necesarios ni la policía ni los militares, ni la división de poderes.

d) La prioridad es la generación y regeneración de la vida a través de la producción de alimentos sanos y nutritivos, priorizando el autoconsumo, hoy denominada soberanía alimentaria; lo fundamental es la salud, porque ella depende de la alimentación y la alimentación depende de los productos que se obtienen. Pero también es importante el intercambio de productos entre los *ayllukuna* y *jatun ayllukuna*.

El priorizar los espacios como *achik runa*, *ayllu* y *jatun ayllu* no significa olvidar los espacios mayores como el Estado, regionales e internacionales, pero los cambios según el *yachay* o *unacha* provienen desde abajo, no desde arriba.

4. Mitos del constitucionalismo moderno occidental

Al contrario del mito eurocéntrico, el constitucionalismo no es un producto exclusivo ni de Europa, ni de la modernidad occidental:

El constitucionalismo suele vincularse a la formación del Estado moderno y al surgimiento de un específico aparato burocrático y militar profesionalizado y separado de la sociedad. Lo cierto es que (...) está lejos de ser una invención moderna (...) también fue utilizado en la Antigüedad. (Pisarello, 2012: 29)

Incluso hay quienes llegan a sostener que existen tres tipos de constitucionalismos: antiguo, moderno y nuevo (ver Santos, 2007:20-23).

En este capítulo, me interesa el constitucionalismo moderno occidental. Por constitucionalismo moderno occidental entiendo al modelo constitucional que fue producido y reproducido por una Europa eurocéntrica, burguesa, capitalista, colonialista y neocolonialista. Ese mismo constitucionalismo moderno occidental con las mismas características, pretendió y pretende su universalización, el mismo que se impuso en *Abya Yala* y de manera concreta en Ecuador y Bolivia en el siglo XIX.

Es así que realizaré una revisión crítica del constitucionalismo moderno occidental a partir de la experiencia de su imposición en *Abya Yala*. Por ello, no me interesa proceder a una “provincialización de Europa” (Chakrabarty 1995: 20), sino demostrar cómo ese constitucionalismo fue un proyecto experimentado en Europa y que, por no funcionar, condujo a su exportación para los territorios colonizados de *Abya Yala*. Es decir, como digo más adelante, se volvió necesario la exportación de un proyecto inviable para hacer viable lo inviable.

Parto del supuesto de que la modernidad sólo fue posible cuando Europa logra auto-crearse superior. Este proceso tiene al menos tres consecuencias: primero, la inferiorización, invisibilización y descalificación de lo no europeo; segundo, Europa logra ocultar su verdadero rostro, esto es, su condición de marginalidad frente a otras civilizaciones. “Hasta el siglo XV, podemos decir que Europa, y por tanto Occidente, es la periferia del sistema-mundo con su centro localizado en Asia Central y en India” (Santos, 2006:119).

Por ello, según Dussel (1994), el nacimiento de la modernidad se produce en 1492 con la invasión de Europa a *Abya Yala*; y, como resultado de las dos primeras consecuencias, logra la centralidad y la falsa universalización:

La Modernidad se originó en las ciudades europeas, medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero nació cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue “des-cubierto” como “Otro, sino que fue “en-cubierto” como “lo Mismo” que Europa era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del “nacimiento” de la Modernidad como concepto, el momento concreto del “origen” de un mito de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de “en-cubrimiento” de lo no europeo. (Dussel, 1994: 8)

Este fenómeno, a su vez, generó la tercera consecuencia, que algunos denominan como colonialidad, categoría según la cual se comprende que “... el fin del colonialismo en cuanto relación política no condujo al fin del colonialismo en cuanto relación social, en cuanto mentalidad y formas de sociabilidad autoritaria y discriminatoria” (Santos, 2006: 26). Esto es,

... al patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la re-producción de relaciones de dominación; este patrón de poder no sólo garantiza la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino también la subalternización y obliteración de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados. (Restrepo y Rojas, 2010:15).

Como explica Quijano (2008), ese proceso hegemonizó las instituciones y los conocimientos europeos dentro de una intersubjetividad que naturalizó el racismo:

La incorporación de tan diversas y heterogéneas historias culturales en un mundo único dominado por Europa significó una configuración cultural e intelectual intersubjetiva equivalente a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno al capital, una configuración que estableció el capitalismo mundial. Como efecto, todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales acabaron dentro de un orden cultural global que gira en torno de la hegemonía europea u occidental. La hegemonía de Europa sobre el nuevo modelo de poder global centró todas las formas de control de la subjetividad, cultura y especialmente de conocimiento y de la producción de conocimiento debajo de su hegemonía. (Quijano, 2008: 188-189)

En ese contexto se desarrolla el constitucionalismo moderno occidental y se produce la “universalización del Estado nación como la forma más deseable de

comunidad política” (Chakrabarty, 1995: 19), haciendo de la imposición de ese constitucionalismo un instrumento central para la imposición del par capitalismo-colonialismo, sabiendo que el primero no puede existir sin el segundo, ya sea en cuanto relación política, ya sea en cuanto relación social. Bajo ese esquema de colonialidad se impone el constitucionalismo en *Abya Yala* en el siglo XIX, como única y universal forma de organización social, de cuyo modelo no hemos podido salir. No es mi intención realizar un recorrido histórico, sino desmitificar ese constitucionalismo a través de imprescindibles referencias históricas.

4.1. Europa exportando su Estado y constitucionalismo burgués para ocultar la inviabilidad del proyecto colonial capitalista

Para Hegel (1987: 208), “El Estado es la realidad de la Idea ética; es el Espíritu ético”, es decir, es la Idea materializada, totalidad materializada o Dios materializado, de ahí que, para el autor, no puede alcanzarse la libertad ni la realización de la individualidad sino a través del Estado. Por ello, el Estado hegeliano se transforma en una forma de organización social universal. El Estado hegeliano es donde el interés privado, propio de la sociedad civil, encontrará su conservación, de esta forma el Estado queda sustantivado, divinizado.

El Estado hegeliano tenía que superar una de las contradicciones inevitables que produce el capitalismo industrial, esto es, la sobreproducción y generación de más pobres. Para ello, Hegel (1987) construirá toda una teoría de Estado con controles internos, pero también con dominio externo.

La teoría del control interno se basa en la creación de un Estado de derecho, cuya “Idea se expresa, en la Constitución o derecho político interno” (Hegel, 1987: 211). Pero, el derecho es positivo y “es obligatorio como derecho sólo lo que es Ley” (Hegel, 1987: 185), aunque la “Ley puede en su contenido ser también distinto a lo que es justo en sí” (Hegel, 1987: 185). De ahí, en el derecho positivo:

... lo que está conforme a la ley constituye la fuente del conocimiento de lo que es derecho o propiamente de lo que es jurídico; la ciencia positiva del Derecho es por esto una ciencia histórica que tiene como fundamento la autoridad. (Hegel, 1987: 185)

En el control interno del Estado, cobra relevancia el derecho porque la obligatoriedad respecto a la ley incluye: “Bajo el aspecto del derecho de la conciencia de sí, la necesidad de que las leyes sean dadas a conocer universalmente” (Hegel, 1987: 187). Por ello sus prescripciones tienen que ser sencillas y universales. Como el derecho que se presenta como ley, “es por sí y se opone autónomamente a la voluntad particular y opinión del derecho y debe hacerse válido como universalidad” (Hegel, 1987: 190), se requiere de un poder público, llamado juez o magistrado, porque “mediante la administración de justicia, se cancela la ofensa a la propiedad y a la personalidad” (Hegel, 1987: 196). Y en la razón última de la legitimidad del castigo se legitima a la policía (ver Hegel, 1987: 197).

De tal manera que el Estado de derecho y policíaco hegeliano será la garantía del control interno del Estado, para ello, cumplirá un rol fundamental la educación, la educación domesticadora, que impida el cuestionamiento y el desarrollo intelectual.

Pero, el control interno no es suficiente para superar la contradicción que produce el capitalismo industrial, antes referido. Y según Hegel (1987), tampoco es prudente gravar a los provocadores de esa pobreza, porque:

Si a las clases adineradas les fuese impuesto el tributo directo, o si en otra propiedad pública (hospitales, ricos, misiones, conventos) existieran los medios inmediatos para mantener a las masas que caen en la miseria, en la condición de su ordinario modo de vivir, la subsistencia de los indigentes estaría asegurada sin ser proveída por el trabajo, situación que estaría en contra del principio de la Sociedad Civil y de la conciencia de sus miembros, de su autonomía y dignidad; o, si aquella subsistencia fuese solucionada por el trabajo (por la ocasión de éste), se acrecentaría la cantidad de los productos, en cuya superabundancia y en la falta de suficientes consumidores, productores ellos mismos, reside, por cierto, que el mal se acrecienta sencillamente por esas dos maneras” (Hegel, 1987: 201-202)

Si la contradicción que genera el sistema capitalista industrial no tiene salida en los niveles internos, no le queda otra alternativa a Hegel (1987) que solucionar a partir de la exportación de la pobreza y sobreproducción hacia lo externo del Estado; para ello es necesario el dominio externo.

Por medio de su dialéctica la Sociedad Civil, sobre todo esta determinada sociedad, es empujada más allá de sí para buscar fuera, en otros pueblos – que están atrasados respecto a los medios que ella posee con exceso, o con

respecto a la industria- a los consumidores y, por tanto, los medios necesarios de sus subsistencia.

Como para el fundamento de la vida familiar es una condición la tierra, como base y terreno estable, así, para la industria, el elemento natural que la anima hacia lo externo, es el mar. (Hegel, 1987: 202)

Para la exportación de la pobreza y la sobreproducción que genera el capitalismo, es indispensable entonces la:

... colonización (...) con la que procura, en parte el retorno al principio familiar a una fracción de la población en un nuevo territorio; y, en otra procura para sí misma una nueva necesidad y un nuevo campo para la aplicación continuada del trabajo. (Hegel, 1987: 203).

Consecuentemente, para Hegel (1987) como para Locke, (1991) se supera la contradicción del capitalismo industrial por la conquista y colonización de la periferia. Y solo ese proceso permite que la sociedad civil burguesa transite hacia el Estado orgánico y universal:

Pero es más, Hegel aún considera la oportunidad de fundar el Estado liberal en las colonias que deberán independizarse de las metrópolis. Esta “exportación” del Estado liberal a las colonias emancipadas es como una condición de posibilidad de la constitución del Estado absoluto, el Estado moderno europeo, habiendo superado las contradicciones del Estado externo de la sociedad burguesa. (Dussel, 2009: 386)

En definitiva, el Estado liberal capitalista industrial extractivista no es viable, a menos que se exporte la pobreza y la sobreproducción a las colonias, como lo hizo Europa. Para generar ese proceso era necesaria también la exportación del Estado hegeliano y del constitucionalismo liberal moderno occidental hacia las colonias, en otras palabras, se volvió necesario exportar este proyecto inviable, para hacer viable lo inviable.

Por ello, desde la misma Europa se apoyará para que la colonias Latinoamericanas se independicen, porque las colonias eran más útiles independizadas con el modelo de Estado y constitucionalismo que garanticen la importación de productos industrializados, por tanto que fuera posible garantizar la libertad de mercado, la propiedad privada y, sobre todo, que el derecho permitiera el ingreso de los pobres de los países que generaba el capitalismo industrial de Europa, así por ejemplo: la Constitución de Argentina de 1853, en su preámbulo, recoge ese objetivo de Europa, cuando decía: “asegurar los

beneficios de la libertad (...) para todos los habitantes del mundo que quieran habitar en el suelo argentino” (citado por Dussel, 2007: 388).

Es evidente que a *Abya Yala*, solo vendrá la sobrepoblación europea empobrecida. El Estado absoluto hegeliano, entonces, será dominador hacia dentro y hacia fuera. Hegel (1987) pensaba que se había iniciado una época poscolonial, es decir, “que por la emancipación nacional las colonias pasarían a ser un Estado neocolonial más provechoso para Europa que las antiguas colonias...” (Dussel, 2009: 388). La Constitución Grancolombiana de 1821, decía:

Art. 183. Todos los extranjeros de cualquier nación, serán admitidos en Colombia: ellos gozarán de sus personas y propiedades de la misma seguridad que los demás ciudadanos... (Borja, 1979: 97)

De esta manera se entiende cuando Dussel (2009) afirma que:

Los Estados capitalistas modernos europeos metropolitanos, habiendo superado sus contradicciones internas (relativamente, y por haberlas exportado a las colonias), se ocuparán de los nuevos Estado “liberales” periféricos a fin de “ser ellos los misioneros de la civilización en todo el mundo”. Se trataría de un fin desinteresado, sublime, espiritual. (Dussel, 2009: 390)

Algo que no funcionó en Europa no podía funcionar en *Abya Yala*, menos aun cuando la intención era convertir al nuevo continente en salvador del capitalismo industrial europeo inviable, por eso las independencias de los países de *Abya Yala* fueron una falacia. Se implementó un Estado liberal neocolonial, gobernado por una pequeña élite oligárquica, de mente colonizada que aspiraba lo colonial, lo ajeno y desvalorizaba lo propio, asumiendo como verdades absolutos los paradigmas de Estado liberal burgués capitalista y el constitucionalismo que ejerció una doble legitimación: por un lado, el asumir como verdad absoluta y universal que el Estado es una estructura política irrebable, máxima de toda posible organización; por otro lado, se legitimó una forma de organización vertical, marginando a la mayoría de la población por ser mujeres, menores de edad, indígenas, afroecuatorianos, montubios y todos quienes no poseían bienes o capital.

4.2. Mitos sobre los que se sustenta el constitucionalismo moderno occidental

Carl Schmitt (1888-1985), en 1922, cuando tenía 34 años, escribió su obra *Teología política*, en donde sostiene que “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009: 37). Mi intención no es entrar en la discusión teológica de los conceptos, sino simplemente analizar que la teoría constitucional moderna occidental, como cualquier cultura, desarrolló sus conceptos a partir de los mitos aceptados en ese contexto cultural local, pero, en este caso se pretendió universalizar y hegemonizar como verdades absolutas.

Por tanto, empezaré por analizar los mitos sobre los cuales se asienta el constitucionalismo moderno occidental, para después examinar cómo sus principios fueron trasplantados, impuestos y metamorfoseados en las colonias.

4.2.1. Estado como estructura política irrebasable

Si para Hobbes (1984) y Locke (1991) la sociedad civil es equivalente a sociedad política. En cambio para Hegel (1987), la sociedad civil es el Estado en un momento menos desarrollado, un Estado que no es Estado.

Una vez que el estado civil, o Estado que no es Estado, supera una de las contradicciones que produce el capitalismo industrial (esto es, la producción de la gran masa de pobreza, por intermedio del control policial, legal y judicial interno y, como sostengo aquí por la exportación hacia las neocolonias independizadas de *Abya Yala* a las personas pobres y la sobreproducción), para Hegel (1987: 209), como se dejó indicado, “El Estado es la realidad de la Idea ética; es el Espíritu ético...” quedando de esta forma sustantivado, divinizado, como una meta-institución que transita por la historia como el espíritu de los dioses, posándose en un solo pueblo en cada momento de la historia, y sólo este pueblo recibe la plena definición de Estado (ver Dussel, 2009: 255).

De esta forma, el Estado se convierte en una estructura política irrebasable, sobrenaturalizada, máxima de toda posible organización y por tanto universal. No estoy sugiriendo que antes no existía Estado o que en otras culturas no existía

Estado, como tampoco voy a entrar a la discusión de las diferentes formas o clasificación de Estado, estos temas pueden ser objeto de discusión en otra investigación; en este trabajo de investigación me interesa el Estado como gobierno, como la institucionalidad jerárquica y vertical, por tanto marginadora o en términos de Gargarella (2011) contramayoritario, teorizado y universalizado por Hegel (1987) y convertido en una forma de organización última, hegemónica, al que le denomino Estado moderno occidental o eurocéntrico y colonial. A partir de ese momento, los teóricos han dado por hecho y aceptado ese mito como la última y final forma de organización institucional. Incluso los críticos del Estado se contradicen, por ejemplo cuando Engels (1820-1895) sostiene:

El proletariado toma en sus manos el poder del Estado y convierte, en primer lugar, los medios de producción en propiedad del Estado. Pero con este mismo acto se destruye a sí mismo el proletariado y destruye toda diferencia y todo antagonismo de clase y, con ello, el Estado como tal... El Estado no es abolido: se extingue. (Engels, 1894 *apud* Lenin, 1973: 6-7)

Cómo puede extinguir el Estado, si éste se fortalece en el momento en que los medios de producción se convierten en propiedad del Estado. Lo que ocurriría teóricamente y ocurrió en los socialismos sería la sustitución del Estado burgués por otro, el Estado proletario o la dictadura del proletariado; justamente por ello, los socialismos fracasaron, porque obligaron:

... a ver en el Estado un órgano de dominación de clase y llevan a la conclusión inevitable de que el proletariado no puede derrocar a la burguesía si no conquista primero el poder político, si no logra la dominación política, si no transforma el Estado en “el proletariado organizado como clase dominante” (...) este Estado proletario comienza a extinguirse inmediatamente después de triunfar. (Lenin, 1973: 11)

De ahí:

El proletariado necesita del poder estatal, organización centralizada de la fuerza, organización de la violencia, tanto para sofocar la resistencia de los explotadores como para dirigir a una gigantesca masa de la población, a los campesinos, a la pequeña burguesía y a los semiproletarios, en la obra de “poner a punto” la economía socialista. (Lenin, 1973: 10)

Finalmente terminaron fortaleciendo al Estado como organización vertical porque los cambios se generarían a partir de la institucionalidad del Estado vertical y éste se convirtió en indispensable para los intereses de los gobernantes de turno, precisamente por su carácter vertical.

No estoy avalando a las diferentes corrientes del anarquismo que plantean la abolición del Estado y desde una concepción individualista, tema que no lo voy a topar en esta tesis; estoy cuestionando a la estructura vertical de la institucionalidad del Estado universalizado desde los argumentos de Hegel (1987), pero a partir del *yachay* o *unancha*.

La experiencia latinoamericana, de manera concreta la ecuatoriana y boliviana, han demostrado que las reformas y cambios a partir de o desde la institucionalidad del Estado, no necesariamente han fortalecido los *ayllus*, los *ayllukuna*, tampoco han contribuido a la generación y regeneración de la vida en interrelacionidad, ni han fortalecido a las organizaciones de base. Precisamente porque el Estado sigue siendo una institucionalidad vertical, es incompatible con el fortalecimiento de las bases y, por su naturaleza, es contramayoritario.

Desde esa concepción de Estado como institucionalidad vertical que es incompatible con el fortalecimiento de las bases, se torna discutible la propuesta del “Estado como novísimo movimiento social”⁴⁶ (Santos, 2008), porque si bien parte de la crítica a los dos paradigmas de transformación social de la modernidad en cuestión de reforma del Estado - “la revolución y el reformismo” (Santos, 2008: 211) - y admite que la actual fase de la reforma estatal es compleja y contradictoria y que las transformaciones que está conociendo el Estado han convertido en obsoletas las tradicionales teorías liberal y marxista del Estado. Seguidamente sostiene que las:

... transformaciones son tan profundas que, bajo la misma denominación de Estado, está surgiendo una nueva forma de organización política más vasta que el Estado; una organización integrada por un conjunto híbrido de flujos, redes y organizaciones donde se combinan e interpenetran elementos estatales y no estatales, tanto nacionales, como locales y globales, del que el Estado es el articulador (...) En cuanto sujeto político, el Estado pasa a caracterizarse más por su emergencia que por su coherencia. De aquí que pueda concebirse como un “novísimo movimiento social”. (Santos, 2008: 233-234)

⁴⁶ Desde la teoría se han conceptualizado varios tipos y formas de Estado, el mismo Santos (1998; 2008) ha teorizado al Estado como novísimo movimiento social y el Estado heterogéneo. Pero desde mi punto de vista, el Estado como institución vertical no ha variado pese a que se le han dado varios calificativos: heterogéneo, como movimiento social, socialista, etc. Lo que se cuestiona es el Estado como institución vertical, ese Estado que no está en crisis, porque lo que entra en crisis es el calificativo que se le ha dado al Estado.

Pero en el momento en que Santos (2008) sostiene que el Estado es el articulador de esa nueva organización política más vasta que el mismo Estado, parecería que está pensando al Estado como institución, (y desde mi punto de vista el Estado como institución es vertical) por eso le lleva a pensar en el tercer sector, que:

... es la denominación, residual e imprecisa, con la que se intenta dar cuenta de un vastísimo conjunto de organizaciones sociales que se caracterizan por no ser ni estatales ni mercantiles, es decir, todas aquellas organizaciones sociales que siendo privadas, no tienen fines lucrativos y que, aunque respondan a unos objetivos sociales, públicos o colectivos, no son estatales: cooperativas, mutualidades, asociaciones no lucrativas, ONG, organizaciones casi-no gubernamentales, organizaciones de voluntarios, comunitarios de base, etc. (Santos: 2008: 219)

Ese tercer sector, según el referido autor, no puede “por sí solo, transformarse en un agente de la reforma democrática del Estado” (Santos 2008: 235). A diferencia de Santos (2008), desde la concepción del *yachay* o *unancha*, los cambios se deben iniciar desde los espacios del *runa* que debe transformarse en *achik runa* interrelacionado con los *achik runakuna*, y los espacios de los *ayllus* y *jatun ayllukuna*; sólo las transformaciones en esos espacios, podrían causar incidencia en espacios como la institucionalidad del Estado vertical.

4.2.2. Territorio

El Estado-nación moderno liberal exige un territorio soberano, con protección militar fronteriza,⁴⁷ que da lugar a la indiferenciación y homogeneización de la población que habita, porque adoptan una sola nación, fabricando la cohesión interna (Smith, 1991), pero ello al mismo tiempo genera la desprotección de la población que vive fuera de las fronteras territoriales del Estado.

⁴⁷ La exigencia de un territorio soberano, con protección militar fronteriza, se justificaba para ampliar el espacio de comercio de la burguesía, porque Europa fue el único continente que experimentó el feudalismo y éste fenómeno se produjo porque a partir del siglo VII se vio invadida por los musulmanes desde el mar Mediterráneo y le pusieron un muro a Europa y lo aislaron del mundo, los normandos o vikingos por el Océano Atlántico y por los húngaros o magiares por el centro de Europa (Río Danubio). Los reyes, no pudiendo garantizar la seguridad de sus súbditos, tuvieron que solicitar protección a hombres armados para que defendieran sus reinos de las invasiones y a cambio tuvieron que otorgarles feudos (territorios) y así se convirtieron en señores feudales y vasallos del rey. Los campesinos también entregaron sus tierras a los señores poderosos a cambio de protección. De este modo surgió el feudalismo (ver Dussel, 2007:242).

El territorio como espacio geográfico soberano del Estado siempre conllevó a contradicciones profundas, porque, conforme se desarrollaba el capitalismo industrial en sus diferentes etapas, la burguesía requería ampliar sus dominios comerciales más allá de las fronteras de los Estados-naciones; por ello, hay juegos permanentes y con diferentes discursos, la centralidad del Estado y el descentramiento del mismo, la apertura de las fronteras territoriales para el comercio y otras veces la protección fronteriza; cierre de las fronteras para el libre tránsito de las personas y la apertura de las fronteras para exportar la pobreza que generó el capitalismo industrial en Europa.

Pero el mito del territorio con soberanía sigue presente, de ahí que no existe Estado sin el territorio nacional soberano.

4.2.3. Contrato social y monoculturalidad

El constitucionalismo moderno occidental, además, se fundamenta en el mito del contrato social o pacto social que en realidad no tiene nada de pacto social, porque la teorización del contrato social en Europa, como se dejó señalado, surge por la necesidad de la burguesía naciente de ampliar o extender sus actividades comerciales más allá de los pequeños feudos medievales, que garantice la libertad de comercio y la protección de la propiedad privada.

Lo anterior no sólo implicaba la necesidad de fortalecer un señor feudal sobre los otros para unificar el poder político y militar y poder organizar así un mercado más extenso, sino también el construir toda una teoría individualista del ser humano que al mismo tiempo es excluyente, porque no todos los humanos serán ciudadanos y los no humanos serán convertidos en objeto de apropiación. Como se dejó indicado, Bodin (1997) para legitimar el orden monárquico requerido por la burguesía mercantil naciente, defendió la República “como un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano” (Bodin, 1997: 9), en donde “el ciudadano es súbdito, al estar en algo disminuida su libertad por la majestad de aquel a quien se debe obediencia. Mas no todo súbdito es ciudadano” (Bodin, 1997: 36), como los esclavos y extranjeros. Estos ciudadanos “son gobernados por el poder soberano de uno o muchos señores,

aunque estén diferenciados por leyes, lenguas, costumbres, religiones o naciones” (Bodin, 1997: 37), es decir, una soberanía monocultural o lo que posteriormente será el Estado-nación.

A partir de esta idea de ciudadano individual y liberto, se desarrolló la teoría del contrato social: Thomas Hobbes en su obra *El Leviatán* de 1651, ampliada y comentada posteriormente por John Locke, en *Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil* de 1690; por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), en *Del contrato social* de 1772, entre otros.

La ciudadanía individual de seres humanos libres genera un conflicto interminable, que es la competencia: “si dos hombres desean la misma cosa, tratan de aniquilar o sojuzgarse uno al otro” (Hobbes, 1984: 134) y esto conlleva a “una guerra que es la de todos contra todos” (Hobbes, 1984: 136), de manera que, un posible contrato social sería la solución mítica, que da lugar al Estado constitucional. Para Rousseau, (1999) el contrato permite encontrar una forma de asociación que defienda y proteja a la persona y los bienes de cada asociado. Lo que pierde el hombre por el contrato social es “su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee” (Rousseau, 1999: 19). Pero como el contrato social no es suficiente para garantizar la propiedad “se abre la posibilidad de apelar por la injusticia cometida, así como prevenir la comisión de otros daños futuros” (Locke, 1991: 217). Este contrato social, luego de superadas las contradicciones que genera el capitalismo industrial, dará lugar a la formación del Estado de derecho-policial y exportador de la pobreza y sobreproducción, como lo dejé señalado anteriormente.

Si el contrato social es elaborado a partir del sujeto individual racional y libre, crea niveles de contradicción insuperables entre inclusión y exclusión; interés particular y bien común; voluntad individual y voluntad general; soberanía y ciudadano; e, igualdad y libertad.

El contrato por su naturaleza es excluyente, porque, por un lado, incluye a los que forman parte del contrato, por otro lado, excluye a quienes no forman parte del mismo, porque “el contrato social tiene como fin la conservación de los contratantes” (Rousseau, 1991: 31) y los que no forman parte del contrato están

desprotegidos. Además, el contrato social está basado en la ciudadanía y no todos los seres humanos son ciudadanos, por ejemplo: las mujeres, los menores, los esclavos, entre otros. También, la creación del sujeto humano individual, racional y libre implicó la conversión de lo no humano en objeto de explotación y apropiación, quienes tampoco forman parte del contrato social y tampoco son ciudadanos y sujetos de derecho; para ocultar esta contradicción se desarrollará toda la teoría de la democracia liberal, también excluyente.

Cuando la burguesía desarrolla la teoría del sujeto individual racional y libre, está garantizando el interés particular de este grupo, por ello, se centrarán en la defensa del derecho a la propiedad privada, libertad (de mercado), por lo cual entra en contradicción con el bien común que se supone corresponde a todos los que habitan en el territorio del Estado. De la misma manera sucede con la voluntad individual, voluntad general y voluntad mayoritaria, más aún cuando para Rousseau (1991) la voluntad general y la voluntad mayoritaria no necesariamente coinciden, dando lugar al autoritarismo.

La ciudadanía no solo es individual sino que también está circunscrita a un territorio, por tanto excluye interna y externamente y esto a su vez lleva a un conflicto con la soberanía que en teoría radica en el pueblo, el mismo pueblo que no se expresa y el pueblo que no decide.

Partiendo del sujeto individual racional y libre, la igualdad es de mera formalidad, por ello cuando se transita hacia la igualdad material, este principio entra en contradicción con la libertad liberal de mercado y de la propiedad privada. Esto lleva a la separación entre sociedad y Estado, misma que, en realidad, no es separación sino jerarquización del Estado institución vertical frente a la sociedad, que no es otra cosa que el servilismo de ésta al interés individual y la propiedad privada de quienes gobiernan.

En consecuencia, la idea moderna del contrato social, como diría Santos (ver 2008: 252-253), se trata de una contractualización liberal individualista, basada en la idea del derecho civil celebrada entre individuos, basada en supuestos universales, insoslayables y el asentimiento pasivo, que no admite diferencias y discrepancias, por ello es excluyente, antimayoría, anticomunitario y genera monoculturalidad.

4.2.4. Soberanía, poder constituyente y poder instituido

El desarrollo de la teoría del sujeto individual racional y libre, en procura de establecer un Estado nacional de interés de la burguesía naciente, lleva a Bodin (1997) en busca de un poder de mando ordenador pero justificado y legitimado por los mandados, por ello:

La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república... este poder es perpetuo, puesto que puede ocurrir que se conceda poder absoluto a uno o a varios por tiempo determinado, lo cuales, una vez transcurrido éste, no son más que súbditos. Por tanto no puede llamárseles príncipes soberanos cuando ostentan tal poder, ya que son sólo sus custodios o depositarios hasta que place al pueblo o al príncipe revocarlos. (Bodin, 1997: 47-48)

Si bien Bodin (1997) destaca la necesidad de justificar ese poder, cae en una contradicción, porque, si bien el pueblo legitima el poder, también el príncipe puede hacerlo, pues, es “quien permanece en posesión del poder” (Bodin, 1997: 48), es decir, el soberano pueblo, pero también el soberano es el príncipe, dos soberanos que terminarán cediendo al rey, porque si bien Bodin (1997) procura legitimar jurídicamente la soberanía, pero no recurre al derecho positivo, sino al derecho natural, una concepción filosófica muy cercana a la concepción religiosa hasta entonces dominante. Justamente por ello, Schmitt en su *Teología Política* de 1922, como indiqué antes, sostiene que “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009: 37). Entre dichos conceptos se encuentra el de soberanía, que es la secularización de “Dios omnipotente transformado en legislador” (Schmitt, 2009: 37).

Hobbes (1984) ubica a la soberanía en el marco del derecho positivo a través de la figura del contrato social, justificando el mando ordenador en el consentimiento de los ordenados, pero también cae en confusiones, pues, pretende que los seres humanos cedan todo el poder y facultades a otro ser humano, sin reservarse ningún derecho o garantía (ver Arbuet-Vingali, 2006: 72-73). Más tarde, Locke (1991) cínicamente, daría coherencia a tales inconsistencias, pues “El común de las gentes otorgará al gobernante un poder

absoluto, condicionado a ser fiel a su encargo” (Locke, 1991 *apud* Arbuet-Vingali, 2006: 73), es decir, guardando fidelidad a la burguesía.

Jean-Jacques Rousseau, proveniente de sectores populares, de origen rural, amante de la naturaleza, crítico de los efectos del sistema industrial y deconstructor sistemático del pensamiento de Hobbes y Locke, así como de la razón como una nueva divinidad y de la superioridad de la cultura europea, defensor de la simplicidad de las costumbres populares y del hombre natural, anterior a la deformación de la civilización, llega a sostener que el contrato es revocable como cualquier institución humana (ver Dussel, 2007: 345-348). Pero, cuando escribe en 1772 *El contrato social*, en el capítulo VI, termina legitimando a lo criticado:

Los hombres llegan a un punto en donde los obstáculos que impiden su conservación en el estado natural superan las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en él. Entonces este estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería sino cambia su manera de ser. (...) Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común (de la sociedad) la persona y los bienes de cada asociado, y por lo que cada uno, uniéndose a todos, no se obedezca sino así mismo y permanezca libre como antes. (Rousseau, 1999: 14)

Luego exige “la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad (...) la enajenación sin reservas” (Rousseau, 1999: 15). Llega de esta forma a endiosar al estado civil o Estado, luego universalizado como Estado burgués capitalista, colonial y vertical por Hegel (1987). La soberanía es el ejercicio de la voluntad general, que para Rousseau (1999: 23) “no es más que un ser colectivo”, así:

El pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, Es éste el mismo poder que, dirigido por la voluntad general, toma, como ya he dicho, el nombre de soberanía. (Rousseau, 1999: 27)

El mito de la soberanía justamente radica en presuponer que representa a la voluntad general y que la voluntad general atiende al interés común. El interés común corresponde a quienes forman parte del contrato social, el mismo que es excluyente como lo dejé señalado antes, porque solamente protege a los que forman el contrato social, por tanto el pueblo para Rousseau son quienes forman parte del contrato.

Si bien la soberanía radica en el pueblo; dado que el pueblo no lo puede ejercer se transfiere al poder legislativo (ver Rousseau, 1999: 52), quien obra por intermedio de las leyes como auténticos actos de voluntad general. Pero la legalidad no es para el soberano, esto daría lugar incluso a los totalitarismos legitimados bajo el ropaje de la democracia (ver Rousseau, 1999: 84).

Este es un dilema en el cual se sustenta el constitucionalismo moderno occidental liberal: La soberanía radica en el pueblo; los ciudadanos, que no son todos quienes integran el pueblo, eligen a los constituyentes, quienes ejercen la función constituyente y elaboran la Constitución o contrato social; a través de ese instrumento llamado Constitución o contrato social entregan el poder de gobierno a los poderes constituidos y estos poderes constituidos se han convertido en soberanos, generando lo que Dussel (2007) denominaría el fetichismo o corrupción del poder, de ahí que el ciudadano a su vez sea soberano y súbdito.

Estas contradicciones se solucionan por medio de un normativismo legal a lo Kelsen (1982) con su norma hipotética fundante, o como un estatuto de intersubjetividad a la Habermas (1999), haciendo invisible al pueblo.

Este paradigma mitológico contradictorio de la soberanía es tan fuerte que aún sigue presente. Dussel (2006) lo resumen muy bien:

Cuando el poder indiferenciado (*potentia*) decide organizarse institucionalmente, el ejercicio delegado del poder se determina (...) en primer lugar como poder instituido (*potestas*) que, con respecto a una posible Constitución, se pone a sí mismo como poder constituyente (que se concreta como Asamblea constituyente). La Constitución (que debe positivizar los Derechos humanos) establece por su parte necesariamente un órgano que deberá dictar las leyes. Así nace el Poder legislativo que promulga y actualiza permanentemente el sistema del derecho constitucionalmente. Por su parte el Poder judicial interpreta el sistema del derecho y lo aplica a casos singulares (...) Poder ejecutivo (...) Poder electoral (...) Poder ciudadano... (Dussel, 2006: 45)

4.2.5. Separación de poderes

La separación de poderes (independiente de su sentido histórico e ideológico de evitar la concentración de poder en manos, sobre todo, del titular del poder ejecutivo, representado por el rey), partió de la concepción de la persona

como individuo; por ello, las contradicciones profundas que se crearán al momento de institucionalizar el Estado.

La cadena de contradicción se desarrolla así: se crea el sujeto individual y libre; luego el Estado como institución jerarquizado frente a la sociedad civil; posteriormente se entrega la soberanía al pueblo; el pueblo conforma la asamblea constituyente; la asamblea constituyente crea la Constitución o contrato social para controlar al soberano que se convierte en súbdito; para ello se crea la institucionalidad u órganos del Estado que al mismo tiempo de ser jerarquizado, debe garantizar la libertad individual sobre todo de mercado y propiedad, para ello se construye el mito de la separación de poderes, que fue positivizado en el Art. 16 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, que dice: “Toda sociedad en la cual no esté establecida la garantía de los derechos, ni determinada la separación de los poderes, carece de Constitución”.

La distribución de funciones no es exclusiva del constitucionalismo moderno liberal, ya se había discutido en otras sociedades. Pero en la modernidad liberal, la distribución de poderes es absolutamente compatible con la soberanía única e indivisible de Locke (1991), Rousseau (1999), Hegel (1987), etc., toda vez que ésta es formal y no material, porque la separación de poderes es el núcleo del Estado como institución, de su constitución, y no concierne a la sociedad, al pueblo, ni siquiera a los ciudadanos. Por esa razón, la separación de poderes se convirtió en una jerarquización de funciones, en unos casos se subordinan a la función legislativa y en otros casos a la función ejecutiva o la función judicial.

El principio de separación de poderes, por tanto, no es independencia recíproca de funciones, sino jerarquización y subordinación o, en el mejor de los casos, un sistema de contrapesos y frenos, porque el Estado como institución significa superposición frente al soberano pueblo.

Sin embargo de estas contradicciones, este mito sigue vigente: “en el Estado constitucional de nuestra época un principio organizativo y legitimante fundamental es la separación de poderes” (Cea Egaña, 2007: 147).

4.2.6. Derecho

Cuando hablo del derecho, estoy hablando del derecho o ley de origen moderno occidental, no estoy hablando del derecho de otras culturas como los pueblos que habitaron antes de la conquista incásica e invasión española y que hoy se fortalecen, en donde el orden tiene una norma, pero en la exterioridad de la norma está la protección al que está en estado de desprotección, no al contrario (ver Llasag, 2001; Llasag, 2009; Llasag, 2013b; Llasag, 2015). Por tanto, estoy hablando del derecho moderno occidental, que conjuntamente con la ciencia, se tornó en uno de los pilares del Estado y que invisibilizó, destruyó y criminalizó otras concepciones y prácticas de derecho:

La atribución del Estado de monopolio de la justicia formal, convertida así en justicia oficial, y la consecuente negación de todos los otros órdenes judiciales, constituye la innovación jurídica principal de la modernidad. En la larga duración histórica, esta innovación significó la oscilación del péndulo al sentido formal y de lo Estatal, una oscilación que, como es típico de la modernidad, no admite cualquier mediación, una vez que se asienta en la eliminación autoritaria de todos los órdenes judiciales informales, no estatales. (Santos, 1990: 25)

El derecho burgués del constitucionalismo moderno occidental no nace para hacer justicia al que está en desprotección, sino para garantizar el derecho de propiedad y reprimir la pobreza, y de esta forma viabilizar el proyecto capitalista industrial inviable. A través de lo que Santos (ver 1990: 18) identifica como elementos estructurales del derecho moderno occidental: retórica, burocracia y violencia.

Pero para que el derecho se convirtiera en mito del constitucionalismo moderno del capitalismo industrial, tenía que usurpar el lugar de Dios, que todo lo puede, y el derecho debía tornarse en “algo sagrado” (Hegel, 1987: 61), generando un “fetichismo jurídico, entendido como la conversión del derecho y de la legalidad estatales en un único mecanismo de transformación social” (Santos, 1990:37).

Para ello, el derecho debe gozar de legitimidad. Esa legitimidad se sustenta justamente porque emana del poder soberano, a través de la asamblea constituyente y del poder constituido. Como emana del soberano, todos están obligados a obedecer, de modo que no existe sujeto fuera del derecho y no hay realidad fuera del derecho. De esta forma:

El derecho construye la estructura jerárquica y se sitúa como el elemento divino, el motor inmóvil de la cultura. Así como no hay sujeto sin derecho, la multiplicidad de sujetos o lo social es la fantasía primordial que crea el derecho. (Sanín, 2011: 108)

Consecuentemente, el derecho mitificado, divinizado, jerarquizado y universalizado, crea el sujeto y lo suprime, pero además legitima y borra todo, porque en el derecho está el origen y la verdad de todo. El positivismo jurídico encabezado por Kelsen (1982) incluso, llegó a destacar que el Estado no es otra cosa que el orden jurídico, de tal manera que el Estado ni siquiera es el grupo de individuos sino de normas (ver Correas, 2011: 95).

5. Mitos del constitucionalismo moderno occidental en la independencia de *Abya Yala* y alternativas desde los mismos mitos

Los mitos del constitucionalismo moderno occidental que legitimaron la revolución industrial europea, fueron trasladados a las colonias del *Abya Yala*, para que éstas reciban a las personas pobres generadas por la industrialización y consuman la sobreproducción, solamente ese proceso viabilizó el proyecto inviable de la industrialización europea. Para ello era importante la Independencia de las colonias, pero con una oligarquía criolla que copia y mal copia ese constitucionalismo moderno occidental, como se verá en el primer subcapítulo. Y en el segundo subcapítulo abordaré las alternativas que surgen desde los mismos mitos del constitucionalismo moderno occidental.

5.1. Independencia: criollos colonizados-colonizador y constitución de Estado-nación neocolonial

Todo proceso de colonización y subordinación produce alienación tanto al colonizador como al colonizado y en el fondo el colonizador se vuelve dependiente del colonizado, porque sin el colonizado no logra satisfacer la ambición desmedida; sin la ayuda del colonizado no era posible la revolución industrial; no era posible el constitucionalismo moderno occidental liberal que legitimó el sistema capitalista industrial.

De ahí la necesidad de que sus colonias se independizaran para seguir dependiendo de las colonias, es decir, independizar al otro para seguir dependiente y trasladar hacia los independizados la pobreza y la sobreproducción.

Pero en el caso de *Abya Yala*, entre el colonizado y el colonizador, había surgido el criollo, que había sido marginado tanto por los colonizados como por los colonizadores, por tanto, era doblemente alienado. En la mayoría de estos lugares (*Abya Yala*) este sector - que, como diría Fanon (ver 1965: 25), siempre

sueña con instalarse en el lugar del colono, en sustituir al colono, que rechaza con todas sus asperezas a la masa colonizada, y que había sido marginado de privilegios y mermada su participación en la administración de las colonias -, aprovechó de la crisis de España tras la invasión de Napoleón para sustituir al colonizador (ver Llasag, 2008: 315).

Entonces, las independencias del siglo XIX de la mayoría de los países latinoamericanos se producen, por un lado, por la crisis española que es aprovechada por la oligarquía criolla para sustituir al colono; y, por otro lado, porque la Europa capitalista industrial y colonial requería Estados independientes hacia donde exportar la pobreza y la sobreproducción; por esta razón, las independencias incluso fueron financiadas por Inglaterra, acreedora de la primera deuda externa de los nuevos Estados, es decir, los nuevos Estados nacieron con deudas externas y neocoloniales.

Por esta razón, con respecto a la forma de organización propia de los *ayllus*, si la conquista inkásica implicó, por una parte, la transformación de las instituciones de solidaridad como la *minka*, *ayni* y *yana*, en instituciones de producción y, por otra parte, el debilitamiento de los *jatun ayllukuna* ahora conocidas como comunidades (esto porque los inkas se dieron cuenta de la fortaleza de los *jatun ayllukuna*), con la invasión española, como los conquistadores europeos no estuvieron en la capacidad de entender la importancia de la forma organizativa originaria del ayllu, lo desterritorializaron, ubicando a los *jatun ayllukuna* en las encomiendas, convirtiendo a las instituciones propias del *jatun ayllukuna* en instituciones de esclavitud y muerte. Por ejemplo, la *mita* que significaba turno, pasó a constituir en trabajo obligatorio esclavizado destinado a la muerte en las minas, inaugurando un sistema colonial racista. Con la independencia, en cambio, aparte de que se dio continuidad al sistema colonial, se invisibilizó a los *jatun ayllukuna* y toda forma de organización colectiva.

Así nacieron los Estados independientes. Pero tampoco se cumplieron las promesas del liberalismo, tales como la igualdad, pues la ciudadanía a más de ser un atributo individual, es una condición excluyente, porque la ciudadanía estaba reservada solamente para hombres, mayores de edad, personas que tuvieran

propiedad o capital, que sepan leer y escribir, y que ejercieran una profesión científica o industrial (ver Llasag, 2001: 207; Llasag, 2008: 317-318). De tal manera que los Estados-naciones no se concretaron, la realidad se impuso por sobre el poder del Estado para imponer un modelo que fue importado, por eso el constitucionalismo Latinoamericano adquirió particularidades propias, como lo veremos seguidamente.

5.1.1. Del contrato social a la imposición de la oligarquía interna y externa, y legitimación del neo-colonialismo interno y externo

Como diría Gargarella (2011), las Constituciones Latinoamericanas, incluidas las del Ecuador y Bolivia, fueron producto de acuerdos entre élites o entre sectores de la oligarquía criolla, que se denominaron liberales y conservadores, pero que, en el fondo, coincidían en la defensa de la propiedad privada; en la creación de Constituciones y ordenamientos jurídicos excluyentes, poco afectos a la participación popular, que establecían trabas para la consagración de derechos políticos formales y sustantivos básicamente para indígenas,⁴⁸ afroecuatorianos, analfabetos, mujeres y quienes carecían de bienes o capital; y en enfatizar en el individualismo y la monoculturalidad, porque ello evitaba cualquier acción colectiva y permitía elaborar un único sistema educativo de sumisión, desarrollar un único sistema jurídico elaborado por las élites, generar las políticas de asimilación de indios a la cultura nacional y con todo ello garantizar el control del poder desde la élite, por tanto, organizaron una estructura de poder excluyente, monocultural y contramayoritario, claramente opuesta a la intervención masiva de la ciudadanía en política (ver Gargarella, 2011: 88 ss). Es decir, el constitucionalismo latinoamericano legitimó el neocolonialismo interno, con ello la invisibilización y el silenciamiento de colectivos como los indígenas, afroecuatorianos y otros, así como sus sistemas de vida y de organización.

⁴⁸ En el caso del Ecuador, sólo en 1979, se reconoce el voto facultativo para los analfabetos, para esa fecha casi la totalidad de la población indígena es analfabeta. En el caso de Bolivia, en 1952 los indígenas acceden al derecho al voto.

Como la oligarquía criolla, doblemente colonizada, odiaba lo propio en todos los sentidos: personas, colectivos, conocimiento, cultura, etc., implementó políticas de exterminio o de asimilación en contra de los pueblos indígenas y sus miembros, así como políticas de importación de productos industrializados y de exportación de materias primas.

Cómplices de un proyecto capitalista industrial europeo inviable, una parte de la oligarquía criolla colonizada y racista pensaba como Alberdi (1810-1884) el autor de la Constitución de Argentina de 1853: “Así como antes colocábamos la independencia, la libertad, el culto, hoy debemos poner la inmigración libre, la libertad de comercio, los caminos de fierro, la industria sin trabas” (Alberdi, 1852: 21). Y los “pactos constitucionales en la América del Sur deben ser especie de contratos mercantiles de sociedades colectivas” (Alberdi, 1852: 22) No aceptaba ser americano y sostenían “Nosotros, los que llamamos americanos, no somos otra cosa que europeos nacidos en América. Cráneo, sangre, color, todo es de fuera” (Alberdi, 1852: 31). O

En América todo lo que no es europeo es bárbaro: no hay más división que ésta: 1º, el indígena, es decir, el salvaje; 2º, el europeo, es decir, nosotros, los que hemos nacido en América y hablamos español, los que creemos en Jesucristo y no en Pillán (dios de los indígenas)... (Alberdi, 1852: 32)

Hay que imitar a Estados Unidos de Norteamérica, aprender su idioma el inglés, decía: “Los Estados Unidos son un pueblo tan adelantado porque se componen y se han compuesto incesantemente de elementos europeos. En todas las épocas han recibido inmigración europea” (Alberdi, 1852: 38). En otros términos, que este continente se debía poblar de europeos civilizados para civilizarlo.

De esta forma se había legitimado, no solo el neocolonialismo racista y patriarcal interno, sino un neocolonialismo externo que nos convirtió en importadores de gente pobre y sobreproducción que generaba el capitalismo industrial europeo, así como en importadores de conocimiento, religión, idioma, cultura y constitucionalismo moderno occidental, aunque no funcione, pero se tenía que pregonar civilización por imitación y copia. Así nació el constitucionalismo Latinoamericano. Esa imposición no fue fácil, porque se hizo

imposible aplicar el Estado-nación y porque siempre hubo oposición y resistencia, como lo demostraré más adelante.

Mas si el contrato social burgués y eurocéntrico institucionalizó la separación entre ciudadanos y no ciudadanos en las metrópolis, en los territorios colonizados se naturalizó la construcción simultánea de la humanidad y de la inhumanidad, como denunciarían las voces insurgentes de Frantz Fanon (1925-1961) o de Fausto Reinaga (1906-1994):

Como si para ilustrar la naturaleza totalitaria de la exploración colonial, el colonialismo convierte al colonizado en una quintaesencia del mal (...) A veces este maniqueísmo alcanza su conclusión lógica y deshumaniza al sujeto colonizado. Y, consecuentemente, cuando el colonialismo habla de colonizado usa términos zoológicos. Las alusiones son hechas a los movimientos deslizantes de la raza amarilla, a los olores que llegan de los alojamientos «nativos», a las hordas, el hedor, el enjambre, la ira y la gesticulación. En sus tentativas de descripción y de encontrar la palabra cierta, el colonialista se refiere constantemente a un bestiario. (Fanon, 1963: 6-7)

El Occidente ha dividido en dos categorías a los seres humanos que pueblan la tierra. Los griegos, eran “hombres”; los que no eran griegos eran “bárbaros”. Ahora los que viven en Europa y Estados Unidos son “hombres”; y los que habitan los Continentes colonizados por ellos, son “indígenas”. Los “blancos” son “sobrenaturales” y los que no tienen el pigmento blanco son “naturales” (...) Cuando Atawalpa les dice que es Rey y que el Inti es su único Dios; los españoles enfurecidos lo asesinan. Y cuando los “indígenas-naturales” se rebelan, sin ninguna contemplación, les cortan la cabeza a las mujeres “alzadas” y descuartizan vivos a los indios “rebeldes”. (Reinaga, 2013: 84)

Esta distinción entre ciudadanos y no humanos no fue exclusiva del contexto colonial latinoamericano (ver Meneses, 2009), pero es parte integrante del propio proyecto de la modernidad colonialista y neocolonialista, lo que llevó a Mbembe (2003) a identificar una necropolítica en el Estado moderno y colonial que decide quien vive y quien muere con base en la categoría de índole racista, o Santos (2010b) al teorizar el pensamiento moderno occidental como un pensamiento abismal que se concretiza en formas radicales de exclusión:

Éste consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como

no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro. Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es pues la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de esto, sólo está la no existencia, la invisibilidad, la ausencia no dialéctica. (Santos2010b:11-12)

Consecuentemente, el contrato social que nació excluyente en Europa, mal copiado en *Abya Yala* por la oligarquía criolla se convirtió en contrato de neocolonialismo interno y externo, que margina y subordina a la gran mayoría de población, que se somete y subordina a las empresas transnacionales, convirtiéndonos en productores y exportadores de materia prima, pero a su vez en consumidores de los productos elaborados por esas empresas transnacionales.

5.1.2. De la soberanía al presidencialismo

Si el contrato social en *Abya Yala* se convirtió en contrato de neocolonialismo interno de la élite oligárquica y contrato de neocolonialismo externo de las empresas transnacionales, la soberanía se radicó en la élite oligárquica. Como la élite oligárquica no era cohesionada sino dividida en varias facciones, movidas por intereses grupales y personales, la soberanía no radicaba ni siquiera en toda la élite oligárquica, sino en la facción de turno. De ahí que el poder constituyente se instituyera cada vez que la facción oligarquía de turno llegaba al poder o pretendiera llegar, y cada vez se elaboraría una nueva Constitución. Por esa razón, cada poder constituyente, instituirá como poder soberano al Presidente de la República, práctica de gobierno que se ha dado en llamar sistema presidencial o hiperpresidencialismo, es decir, frente a la división de las facciones por ejercer el poder, el remedio era el fortalecimiento del Ejecutivo.

Esas facciones de la oligarquía llevaron a Simón Bolívar⁴⁹ a

49 Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar Ponte Palacios y Blanco, conocido como Simón Bolívar, nació en Caracas 1783, fue un militar y político liberal, que constituyó la Gran Colombia e influyó en la independencia de las actuales Bolivia, Colombia, Ecuador, Panamá, Perú y Venezuela.

... redactar propuestas constitucionales dirigidas, inequívocamente, a fortalecer la autoridad presidencial (...) Asimismo, Juan Bautista Alberdi (...) entendió que la Constitución podía resultar una herramienta clave para poner fin al azote de la anarquía y el caudillismo que asolaban a la Argentina... (Gargarella y Courtis, 2009: 10).

Tanto el faccionalismo como el hiperpresidencialismo estaban relacionados con los intereses de las empresas transnacionales porque, para éstas, era más fácil garantizar la exportación de la pobreza y la sobreproducción a través de la imposición y prebendas a la facción de turno en el poder, antes que a toda la oligarquía y de ésta forma obligar a que la facción oligárquica impusiera a su vez a toda la población del país los intereses transnacionales y oligárquicos locales. Por otro lado, ni a la oligarquía fraccionada ni a las empresas transnacionales les convenía la unidad de la población marginada o cualquier forma de organización de ésta y menos que participara o formara parte de cualquier órgano constituyente o constituido; para ello, no sólo copiaron la teoría del liberalismo que partía del ser humano individual, racional y libre, sino además asumieron la teoría contramayoritaria, es decir, de desconfianza en un actuar colectivo.

Entre otros, Bartolomé Herrera, el conservador más influyente en Perú durante el siglo XIX, sostuvo que un grupo reducido de personas debe estar al frente de la nación, en donde radicaba la “soberanía de la inteligencia” (Basadre *apud* Gargarella y Courtis, 2009: 20):

... el pueblo, esto es, la suma de los individuos de toda edad y condición no tiene la capacidad ni el derecho de hacer las leyes. Las leyes son principios eternos fundados en la naturaleza de las cosas, principios que no pueden percibirse con claridad sino por los entendimientos habituados a vencer las dificultades del trabajo mental, y ejercitados en la indagación científica. (Basadre *apud* Gargarella y Courtis, 2009: 20)

El asumir una posición constitucional contramayoritaria, individualista y elitista, llevó también a adoptar instituciones contramayoritarias o a que se limitaran las facultades de los órganos representativos, fortaleciendo el presidencialismo.

5.1.3. De la separación de poderes a la concentración de poderes

Si la oligarquía faccionada adoptó la posición de un constitucionalismo contramayoritario, la importación de la teoría de la separación de poderes o de funciones, implicó no sólo el fortalecimiento del presidencialismo sino la concentración del poder. Esa concentración del poder se llevó a cabo en el Presidente de la República, que al decir de Dussel (ver 2009: 288), al estilo norteamericano, en el presidencialismo fue reemplazado claramente el Rey, sólo que con mayores poderes. De tal manera que la división de poderes o separación de poderes:

... con el transcurso del tiempo, más que una idea política se convirtió en un dogma, en una posición crítica de fe, pues la doctrina de la división de poderes ha sido y es interpretada, hasta la actualidad, desde diferentes perspectivas míticas o simbólicas como un *vestigium trinitatis*, como una secularización del misterio de la trinidad ... (Solarte, 2007:116)

La trinidad simboliza al mismo tiempo la totalidad y la separación. La separación no es más que formal y se refiere únicamente al Estado como institución. Y desde la doctrina clásica el objetivo es garantizar el máximo valor de la libertad, a la que se trataba de garantizar formalmente mediante la limitación de la acción del Estado por el freno mutuo de potestades, de ahí el principio de los frenos y contrapesos de poderes (ver Solarte, 2007: 119). Pero la libertad está referida al comercio, a la industria y a la defensa de la propiedad privada, por ello se alían la burguesía criolla faccionada y las empresas transnacionales para concentrar el poder en la burguesía criolla de turno en el poder que ostenta el Presidente.

Por tanto, la separación de poderes y luego el principio de los frenos y contrapesos, no es más que la concentración del poder en el caudillo que representa a la facción de la burguesía criolla de turno, derivada de la colonia monárquica concentrada en el rey. Por ello, ya con la independencia la concentración de poderes en el Ejecutivo reproduce esa práctica, pero al mismo tiempo produce una política de componendas, corrupción y un Estado como institución débil, que garantiza la libertad de comercio, industria y defensa de la propiedad privada de la oligarquía nacional y los intereses transnacionales.

5.1.4. Del territorio para ampliar el ámbito de comercio al territorio que desterritorializa y reterritorializa

Si la burguesía naciente en Europa necesitaba ampliar el espacio territorial de los feudos para controlar el comercio en un territorio más amplio, en *Abya Yala* el territorio⁵⁰ se convierte en un espacio de control de las empresas transnacionales en complicidad con la oligarquía criolla interna y faccionada; para ello, en primer lugar, se continúa con el proceso de desterritorialización colonial de los pueblos indígenas, siendo fraccionados por las fronteras estatales y las fronteras internas de las divisiones políticas administrativas de los Estados.

En segundo lugar, hay un juego de desterritorialización y reterritorialización fronteriza permanente entre los Estados vecinos, ya sea por intereses de las empresas transnacionales de armamentismo, de las empresas extractoras sean agrícolas, mineras y petroleras, o simplemente como una forma de imposición al país que pueda dar muestras de resistencia a esos intereses transnacionales. Los conflictos territoriales entre los Estados naciones de *Abya Yala* se convirtieron en una acción casi normal: Argentina-Brasil; Colombia-Perú; Perú-Bolivia; México-Estados Unidos; Chile/Argentina-Perú; Haití-República Dominicana; Argentina/Brasil-Uruguay; Brasil/Argentina/Uruguay-Paraguay; Bolivia/Perú-Chile; Bolivia-Paraguay; Ecuador-Colombia; Ecuador-Perú, etc. (ver García: 2005: 215-241)

5.1.5. Del Derecho liberal al Derecho que legitima el colonialismo y que reprime la pobreza y marginalidad

El Derecho como conjunto de normas e instituciones de los Estados independientes de *Abya Yala*, no es más que una prolongación del derecho colonial y más tarde de una copia del Derecho burgués moderno occidental, cuyo objetivo básico fue la protección de la propiedad privada y la libertad de empresa

⁵⁰ Territorio lo estoy entendiendo como un espacio definido y delimitado por y a partir de relaciones de poder y en esa misma línea la desterritorialización como un proceso de destrucción y pérdida de poder, y reterritorialización como un proceso de nuevas territorializaciones, de acuerdo a los intereses del poder externo, es decir, me estoy refiriendo únicamente al proceso geográfico y de poder.

y comercio, pero adaptado a las prácticas coloniales de discriminación, marginación y penalización. Así sucedió con la importación del Código Civil francés de 1804 y del Código Penal de 1810. De esta forma, por un lado, la ley se convirtió en un instrumento de legitimación del sistema colonial o neocolonial; y, por otro lado, la ley se convirtió en monismo jurídico bajo el mito según el cual ella todo lo resuelve, lo que se comprende como que nada se resuelve sin la ley. En cambio, la institución de administración de justicia se convirtió en la instancia de represión y penalización de la pobreza, marginalidad y protesta comunitaria y social. De ahí que:

La ley y la administración de justicia como aparatos para resolver casos interpartes, en el caso del Ecuador y en general en América Latina, fueron siempre considerados para los sectores marginados, como instrumentos de dominación y legitimación del sistema colonial y neocolonial, por tanto, de la perpetuación de la marginación y discriminación racial, de ahí incluso la resistencia generalizada de someter los conflictos a la resolución del aparato de administración de justicia estatal. (Llasag, 2014a: 9)

Por ello, he venido sosteniendo que el derecho sirvió y sirve para negar y eliminar derechos (ver Llasag, 2015: 21-39). Detrás de las leyes y la institucionalidad de la administración de justicia, se encontraba un Estado colonial y racista jerarquizado, junto con gobernantes criollos doblemente colonizados y faccionados. La oligarquía criolla faccionada dio lugar a que “En América Latina el estado de derecho 'legal' tiende a degradarse en estado de derecho 'decretal' o de 'bandos'” (Zaffaroni, 2009: 118). Y sostengo también que la administración de justicia se convirtió en dependiente de la facción de turno en el gobierno. Las cárceles o centros de detención estaban pobladas de pobres, indios y negros, como lo evidencia el estudio denominado *Cárcel y sociedad en América Latina: 1800-1940*, el cual es revelador:

... la mayoría de los presos pertenecía a los grupos no blancos de la sociedad. Las poblaciones carcelarias incluían mayoritariamente grupos indígenas, negros y mestizos, lo que convertía al encarcelamiento en una práctica legal y social que reforzaba poderosamente las estructuras socio-raciales dominantes en esas sociedades. En Brasil, la abrumadora mayoría de los detenidos eran afrobrasileños que, entre 1860 y 1922 por ejemplo, constituyeron el 74% del total de detenidos en la Casa de Detención de Recife (Huggins, 1985: 88 89). En Perú, entre 1870 y 1927, cerca del 85% de los detenidos en la penitenciaría de Lima pertenecía a los grupos no

blancos y un porcentaje similar (82,6%) se encontró en la cárcel de Guadalupe. (Aguirre, 2009: 236)

Consecuentemente, la ley y las instituciones de administración de justicia o el orden jurídico o el derecho se convirtió en instrumento de represión contra los indios, negros, pobres y los presos políticos que eran considerados como peligro para la facción oligárquica de turno en el gobierno (ver Aguirre, 2009: 240).

Sin embargo de ello, el derecho se convirtió en un mito, al ser considerado un elemento sin el cual no existen sociedades, al igual que el constitucionalismo, la democracia, Estado y territorio, conceptos y prácticas sin los cuales se afirma que no existen sociedades modernas, aunque sean discursos vacíos o instrumentos para negarse, así: democracia para negar democracia, territorio para desterritorializar, constitucionalismo para desconstitucionalizar, derecho para negar derechos, etc.

5.2. Alternativas surgidas desde el constitucionalismo moderno occidental

No debemos perder de vista que la imposición de la teoría constitucional hegemónica no fue pacífica, existieron muchas críticas, resistencias e incluso propuestas anticoloniales en Europa, Estados Unidos de Norteamérica y en *Abya Yala*, pero fueron reprimidas e invisibilizadas o simplemente las teorías hegemónicas se apropiaron de las reivindicaciones y éstas fueron funcionalizadas a los intereses de las empresas transnacionales (ver Pisarello, 2012). No me ocuparé de las propuestas anticoloniales. Pero realizaré una síntesis de las alternativas que surgen desde el mismo proyecto constitucional hegemónico, de manera especial el último de ellos denominado el neoconstitucionalismo, porque éste último enfoque se ha pretendido dar a las propuestas surgidas en Ecuador y Bolivia.

Las alternativas que han surgido desde todos los sectores tienen una particularidad. Esa particularidad es que parten de los mitos del constitucionalismo moderno occidental antes señalados, de tal manera que esas alternativas siempre se basan en la idea de que los cambios deben ser generados

desde la institucionalidad del Estado; incluso la izquierda plantea que primero se debe tomar el poder para después destruir el Estado (ver Lenin, 1973).

5.2.1. Del constitucionalismo liberal al constitucionalismo liberal-social

En los Estados liberales de Europa y Estados Unidos de Norteamérica se desarrolló la industria y, a la vez, el constitucionalismo liberal burgués, generando entre otras consecuencia, por una parte, la brecha entre dueños del capital y los obreros, siempre en desmedro y cada vez más deshumanizante de los segundos; y, por otro lado, la marginación de los que no cabían en ninguna de las dos categorías, cuya mayoría fue exportada hacia las ex colonias independizadas o a las colonias aún existentes, y los que no pudieron ser exportados simplemente fueron condenados a la miseria. Las alternativas y reivindicaciones que se hacen visibles (porque muchas reivindicaciones se invisibilizaron teóricamente) son las propuestas surgidas desde la óptica de los obreros. Y justamente toda la teoría del marxismo mira esa brecha entre dueños del capital y los obreros, planteando la inversión de esta contradicción, es decir, la toma del poder por parte de los obreros y la abolición de la propiedad privada.

Sin pretender sostener que existió una sola visión del liberalismo, ni tampoco que haya surgido una sola propuesta como alternativa, el constitucionalismo hegemónico, frente a la propuesta marxista y sobre todo frente a las movilizaciones sociales, no resuelve el problema. Lo que hace es amortiguar el hambre de los pobres y las injusticias provocadas, a partir del reconocimiento formal de ciertos derechos sociales y culturales. Luego la proclamación del Estado paternalista o de bienestar y el constitucionalismo no es más que liberal-social, porque la estructura del Estado liberal sigue vigente y el reconocimiento de los derechos son únicamente formales y en ese sentido la Constitución no es más que una proyección política. El Estado, aparentemente neutral, en teoría pasa a ser un Estado activo y ejecutor de políticas sociales, que no son más que políticas que permiten la sobrevivencia de la gran mayoría en condiciones inhumanas.

Todo ello básicamente provocó dos situaciones: primero, la continuidad del régimen capitalista con mayor legitimidad constitucional, a partir de los mitos

fundantes del constitucionalismo moderno occidental al servicio del capitalismo y con un poco de aliento de sobrevivencia para ciertos sectores como los obreros, al reconocer algunos derechos sociales como el derecho al trabajo; y, segundo, la desmovilización de los obreros y otros sectores sociales, el traslado de los conflictos de la pobreza a la institucionalidad del Estado, como la administración de justicia nacional y luego incluso internacional, porque en teoría, todo se solucionará a partir del derecho en las instancias de administración de justicia tanto nacional como internacional. Los derechos políticos se habían ampliado pero se reducían al ejercicio del voto, hegemonizando la democracia representativa, es decir, una democracia para eliminar la democracia:

Además, la expansión global de la democracia liberal coincidió con una grave crisis en los países centrales donde más se había consolidado, una crisis que fue conocida como una doble patología: la patología de la participación, sobre todo en vista del aumento dramático del abstencionismo; y, la patología de la representación, el hecho de que los ciudadanos se consideraban cada vez menos representados por aquellos a que los eligieron. (Santos y Avritzer, 2002: 42)

El objetivo del Estado social y del constitucionalismo social, “era desactivar de manera preventiva la “amenaza revolucionaria” que se había extendido por Europa y, de este modo “ganar a los obreros para el Imperio”...” (Pisarello, 2012: 104).

Bismark no tuvo problemas (...) para imponer una nueva Constitución, la de 1871, e impulsar un Estado social paternalista que consideraba a tono con la propuesta de los llamados “socialistas de cátedra”. Así, entre 1883 y 1889, puso en marcha una novedosa legislación laboral que comprendía una ley de seguro y maternidad, una ley sobre accidentes de trabajo y la primera ley sobre invalidez y pensiones financiada mediante cotizaciones mixtas de empleadores y trabajadores. Para contener, sin embargo, la presión de las organizaciones políticas y sindicales de los trabajadores, ordenó al mismo tiempo la prohibición de los partidos socialistas, impuso severas restricciones al ejercicio de los derechos de asociación o huelga y dispuso un fuerte aparato policial al servicio de dichos objetivos. (Pisarello, 2012: 107)

Esta filosofía preventiva encontraría importantes seguidores en otros países de Europa y fuera de ella (ver Pisarello, 2012: 107). Sin embargo de ello, se produjeron las revoluciones socialistas, pero, paradójicamente las revoluciones se pensaron y se llevaron a cabo desde la institucionalidad del Estado para destruir al Estado, que terminó fortaleciendo a esa estructura vertical y jerárquica, y el

capitalismo, de este modo, mudó de propietarios individuales al Estado propietario manejado por un grupo de élite.

En *Abya Yala* no se desarrolló la industria; la independencia y la importación del constitucionalismo moderno occidental significaron la implementación de un sistema colonial o neocolonial interno y externo; los países se convirtieron en proveedores de materia prima y en importadores de la pobreza y de productos industrializados. Por tanto, las reivindicaciones en *Abya Yala* no giraban solamente alrededor de las injusticias que había generado el capitalismo industrial, sino básicamente alrededor de la distribución y devolución de las tierras y territorios que habían sido arrebatadas y contra el colonialismo y neocolonialismo interno y externo (ver Ledezma, 2013: 126). Sin embargo de ello, se importó el modelo del constitucionalismo social a los países de *Abya Yala*, por tanto, no funcionó y tampoco se aplicó los postulados de ese constitucionalismo.

A la oligarquía gobernante en *Abya Yala* no le interesaba resolver el problema de la tierra, ni el problema del colonialismo interno y externo; por ello, reprimieron e invisibilizaron esas reivindicaciones. Por ejemplo en México, en donde para 1910 el 87% de las tierras estaban concentradas en el 1% de la población mexicana, la revolución de 1910-1917 no abolió el sistema de propiedad existente (ver Semo, 2015: 51).

El constitucionalismo social-liberal implicó, por una parte, el salto de un modelo segregacionista y asimilacionista colonial a un sistema integracionista al capitalismo y al mercado, a través de la campesinización de indígenas y afrodescendientes; y, por otra parte, en la perspectiva integracionista se asimila a los colectivos indígenas en calidad de personas jurídica de derecho privado liberal, a partir de las denominaciones de comunas campesinas, sindicatos campesinos, cooperativas agrícolas y otras formas de organización (ver Yrigoyen, 2006: 551).

5.2.2. Del constitucionalismo social-liberal al constitucionalismo neoliberal global

El capitalismo, que en su interior trae el germen de la destrucción de la vida ha generado crisis profundas globales y, a cada crisis de esa naturaleza, el constitucionalismo moderno occidental ha dado respuestas a partir de sus mitos fundantes, así: frente a la crisis del capitalismo colonial surge la necesidad de un capitalismo industrial liberal burgués; a su vez, frente a la crisis de éste y ante la amenaza de las movilizaciones sociales y del marxismo⁵¹ en sus diferentes versiones, surge el constitucionalismo social-liberal y su consecuente Estado de bienestar, en donde además se empieza a estructurar la institucionalidad internacional de garantía del desarrollo capitalista global:

El ordenamiento internacional surgido a raíz de la segunda posguerra mundial no solamente contemplaba una creciente presencia del Estado en las actividades económicas, sino que preveía la existencia de organismos supranacionales que cumplieran una función de control y regulación de las economías nacionales para propiciar un «armónico» desarrollo a nivel mundial. Las organizaciones propuestas para tal fin fueron el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (BIRF), más conocido actualmente como Banco Mundial (BM) (...) aprobados el 24 de julio de 1944 (...) La creación del FMI y del BM corrió paralela con la constitución de la Organización de la Naciones Unidas y todo el sistema de organismos internacionales que la integraron, y que a partir del fin de la II Guerra Mundial ha venido regulando el convivir internacional... (Endara, 1999: 25)

La crisis del capitalismo amparado por el constitucionalismo social liberal y consecuentemente del Estado de bienestar, que se empieza a sentir hacia finales de los 60 y que se manifiesta con fuerza en los años 80 del siglo pasado, da lugar a la consolidación del neoliberalismo como ideología hegemónica y, por supuesto, inaugura el constitucionalismo neoliberal o constitucionalismo global que protege a las corporaciones multinacionales. Este constitucionalismo es impulsado e impuesto por los organismos internacionales como la Organización Mundial del Comercio (OMC), el Banco Mundial (BM), y el Fondo Monetario Internacional (FMI).

⁵¹ Aunque el capitalismo y marxismo son dos corrientes teóricas contrapuestas, las dos se centran en la preocupación por el crecimiento económico, la industrialización, el desarrollo, el progreso y a partir de la estructura del Estado, es decir, desde arriba.

Este constitucionalismo neoliberal global obliga al vaciamiento constitucional de los Estados o su desconstitucionalización, de manera especial de los derechos sociales y colectivos, a partir de la imposición a los Estados de la necesidad de aprobación de leyes inconstitucionales, es decir, no necesariamente significa reformas constitucionales. Ello obviamente genera consecuencias perversas, tales como la privatización de los servicios públicos, y el mayor empobrecimiento de los marginados; pero como esas consecuencias perversas generan protestas y movilizaciones se implementa la represión y criminalización de la protesta pacífica.

En *Abya Yala*, la imposición del constitucionalismo neoliberal coincide con el retorno a la democracia de los Estados, en donde la democracia no sólo es liberal, en la medida en que se concreta en el derecho al voto, sino también legitima la destrucción de toda forma democrática que supere el derecho al voto y que se tradujo en la represión a toda forma de protesta social.

5.2.3. Del constitucionalismo neoliberal al neoconstitucionalismo

La imposición del constitucionalismo global es una de las manifestaciones de la crisis de legitimidad del capitalismo neoliberal global, que ha generado las mayores inequidades de la historia,⁵² acentuando la deshumanización y destrucción de la naturaleza, poniendo en riesgo la propia existencia del ser humano en la tierra.

La operatividad silenciosa del constitucionalismo neoliberal global a través de la desconstitucionalización, genera, al menos tres crisis:

a) Crisis de la legalidad, que se expresa en la ilegalidad del poder y un gigantesco sistema de corrupción que envuelve a la política, la administración pública, las finanzas y la economía (ver Ferrajoli, 2001: 15-16);

b) Crisis del Estado social, que se expresa en la falta de certeza generalizada a causa de la incoherencia y la inflación normativa y:

52 Ver Lander (2013: 27-62)

... sobre todo, la falta de elaboración del sistema de garantías de los derechos sociales equiparables, por su capacidad de regulación y de control, al sistema de garantías tradicionalmente predispuestas para la propiedad y la libertad, representan en efecto, no solo un factor de ineficacia de los derechos, sino el terreno más fecundo para la corrupción y el arbitrio. (Ferrajoli, 2001: 16)

c) Y crisis del Estado nacional, que se expresa en el desplazamiento de la soberanía nacional hacia espacios de integración mundial, en el cambio de sistema de fuentes, y un debilitamiento del constitucionalismo (ver Ferrajoli, 2001: 16)

Con todas estas crisis, se vuelve a relegitimar formas neo-absolutistas del poder público vertical, gobernadas por intereses fuertes y ocultos. La solución desde el neoconstitucionalismo⁵³ es apostar por la “sujeción del derecho al derecho” (Ferrajoli, 2001: 22), sea a nivel nacional e internacional. Es decir, la validez y vigencia no se evidencia por la formalidad sino también por la sustancia, esto es, por la coherencia con los derechos fundamentales, pero derechos fundamentales desde la concepción estandarizada y hegemónica de la dignidad humana individual que resulta de un particularismo eurocéntrico (Santos, 1997).

El gran garante del neoconstitucionalismo o Estado constitucional de derecho será el juez (ver Ferrajoli, 2001: 25-28), es decir, la Función Judicial y el órgano superior de control constitucional sean estos Tribunales o Cortes Constitucionales. Nuevamente la alternativa se plantea desde los mitos del constitucionalismo moderno occidental, es decir, a partir de la estructura del Estado jerárquico y vertical, entregando el poder de legitimidad democrática a los jueces y mitificando al derecho y a la administración de justicia como la solución a todos los problemas del mundo:

Hemos sido adoctrinados, especialmente los abogados, para pensar y actuar como si el derecho fuera “emancipatorio”, por tanto, pretendemos resolverlo todo recurriendo al derecho y a los tribunales o cortes (...) pero, contradictoriamente cuando ese derecho es sometido ante los garantes de los derechos; éstos son negados (...) Pero el derecho no solo sirve para negar o eliminar derechos sino para desmovilizar a los movimientos y organizaciones, porque la decisión de una autoridad a quién se somete la garantía del derecho legítima no solo la negación o eliminación del derecho sino también el estado de subordinación; para ello recurre a la

53 El neoconstitucionalismo como término aparece en 1997, utilizado por primera vez por Susanna Pozzolo (ver Melo, 2013: 65)

argumentación y en ese proceso de argumentación utilizan posiciones coloniales ... (Llasag, 2015: 21-22)

Para ello se requeriría jueces comprometidos y jueces independientes, pero la realidad es otra, en el marco de una institucionalidad estatal jerarquizada, colonial y patriarcal. Sin embargo de ello, "El neoconstitucionalismo (...) parece contar cada día con seguidores (...) en diversos países de América Latina (particularmente en los grandes focos culturales de Argentina, Brasil, Colombia y México)" (Carbonell, 2007: 9). Como explica Ávila (2011), refiriéndose a la fuerza que el neoconstitucionalismo adquirió en la región:

La recepción del neoconstitucionalismo occidental ha sido, en general, implementada en los textos constitucionales de finales del siglo pasado. Algunas instituciones, como el control constitucional de leyes, fueron implementadas excepcional y erráticamente en nuestra región con anterioridad sin que por ello se pueda afirmar que existió en nuestra región un desarrollo propio del neoconstitucionalismo. Existen algunas variaciones notables que merecen destacarse: (1) la expansión de derechos, (2) el control de constitucionalidad por parte de todos los jueces, (3) el redimensionamiento del estado, (4) el constitucionalismo económico encaminado a la equidad, y (5) el hiper-presidencialismo. (Ávila, 2011: 60)

Es evidente la persistencia del colonialismo, de tal modo que las Constituciones de 2008 de Ecuador y de 2009 de Bolivia tuvieron influencia del neoconstitucionalismo. El paradigma neoconstitucionalista:

Ocultó la real dimensión de la plurinacionalidad e interculturalidad que parte del cuestionamiento al Estado y sociedad neocolonial, capitalista y patriarcal, tomando relevancia el Estado constitucional desarrollado por la teoría neoconstitucionalista que fue muy difundida entre quienes prepararon los textos del proyecto constitucional... (Llasag, 2014a: 10)

De ahí algunos autores (Ávila, 2011; Grijalva, 2012; Melo, 2013; entre otros) analizan las nuevas Constituciones a partir de las corrientes neoconstitucionalistas y adaptando denominaciones como neoconstitucionalismo transformador o neoconstitucionalismo andino, investigaciones que fueron analizados en el primer capítulo de esta tesis.

6. Alternativas surgidas desde la marginalidad de *Abya Yala*

Las imposiciones nunca fueron pacíficas, siempre encontraron resistencia.⁵⁴ De las resistencias, por su parte, surgen las alternativas. Éstas no necesariamente quedaron escritas en el sentido formal. Siendo tantas las alternativas que surgieron, me limitaré a realizar una breve síntesis de aquellas surgidas desde los movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia, en el siglo anterior, y que en conjunto han sido denominadas como constitucionalismos pluralistas (ver Yrigoyen, 2006: 554). Pero, previamente, realizaré una síntesis del resurgir de los movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia en el siglo XX, quienes resisten y critican al sistema colonial y capitalista impuesto, pero también pasan de la crítica a las alternativas.

6.1. Resurgir de los colectivos indígenas o movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia en el siglo XX: de la crítica a las alternativas

Toda comunidad y pueblo, frente a cualquier imposición e invasión, se resisten de diferentes formas. En el caso de *Abya Yala*, los pueblos indígenas constituyeron una fuerza de resistencia a las políticas coloniales, capitalistas, neoliberales y ahora de la globalización hegemónica. Por ello, también se implementaron y se implementan diferentes formas no solo de invisibilización, sino de exterminio y asimilación de pueblos indígenas. Al mismo tiempo, los movimientos indígenas inventan y reinventan formas de resistencia y visibilización, se fortalecen y debilitan, utilizan los mismos instrumentos hegemónicos para reivindicar sus derechos e incluso realizar propuestas emergentes. Por tanto, los movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia siempre existieron, visibilizados o invisibilizados. No me ocuparé de la historia de los movimientos indígenas en esta investigación, simplemente quiero resumir cómo esos movimientos vuelven a surgir con fuerza en el siglo XX, obligando a los Estados a adoptar constitucionalismos pluralistas. Esto se desenvuelve entre las

⁵⁴ Ver Llasag (2012: 84-156).

reivindicaciones de los pueblos indígenas y un capitalismo neoliberal que pretende traspasar todo.

6.1.1. Antecedente más cercano al resurgir de los movimientos indígenas del siglo XX en Ecuador y Bolivia

En el Ecuador, en 1871, durante la presidencia de García Moreno, ante el indignante neocolonialismo que se había implementado y el despojo de tierras, Fernando Daquilema y Manuela León encabezaron un levantamiento en la provincia de Chimborazo, desconociendo a la institucionalidad del Estado y creando una nueva forma de organización social desde las bases. Cerca de la laguna seca de Cápak-kocha, se llevó a cabo una asamblea general en la que Fernando Daquilema fue elegido como el *Ñukanchik Jatun Apuk* (líder). Los participantes fueron reprimidos por el ejército enviado por el gobernador, pero Fernando Daquilema y Manuela León lograron agrupar un ejército de más de diez mil personas y tomaron Cajabamba y Punín. El levantamiento se extiende cada vez más. Frente al avance del levantamiento, el Presidente de la República ordenó la represión con todo el ejército ecuatoriano y como era costumbre dividir a los pueblos indígenas a partir del ofrecimiento del indulto, el gobierno adoptó esa estrategia y logró debilitar el levantamiento. De esta forma se logró apresar y asesinar en la plaza pública a los líderes principales. Fernando Daquilema será ejecutado el 8 de abril de 1872 (ver Costales, 2008).

Se terminaba de reprimir el levantamiento de Fernando Daquilema en el Ecuador. En Bolivia, por las mismas razones que en el Ecuador y fundamentalmente por el despojo de tierras de los *ayllus* que resistían, en 1899, Pablo Zárate Willka junto a Juan Lero, Feliciano Willka y Mauricio Pedro encabezan un levantamiento en La Paz y Oruro, con el objetivo de recuperar las tierras y el gobierno propio. Se alían con el partido liberal de José Manuel Pando, pero una vez que el partido conservador es derrotado, pronto serán traicionados por los liberales, sus líderes apesados y Zárate Willka morirá aproximadamente por 1902 tras un simulacro de fuga (ver Chuquimia, 2012: 177-179).

Esto evidencia que la principal reivindicación de los pueblos del Ecuador, Bolivia y por supuesto de *Abya Yala* se había centrado, por una parte, en la recuperación de las tierras de las cuales habían sido despojados durante la colonia y la república; y, por otra parte, en el ejercicio del autogobierno comunitario, desde donde continuar la generación y regeneración de la vida. Autogobierno con todas las implicaciones, en donde se incluía la educación formal pero a partir de cosmovisiones propias, tal como lo reivindicará Santos Marka T'ula en Bolivia (ver Chuquimia, 2012: 179) y Dolores Cacuango en Ecuador (ver Rodas, 2007: 80-81).

6.1.2. Comunidades indígenas de Ecuador y Bolivia fortaleciéndose internamente para recuperar el derecho a la *allpamama*, y la izquierda sin obreros vista como aliada para extender el movimiento más allá de la comunidad

La tierra no sólo como espacio físico, sino como la madre o *allpamama*, en donde se genera y regenera la vida de los seres individual, colectiva y cósmicamente, había sido arrebatada, cometiendo uno de los más grandes delitos de lesa humanidad contra la *allpamama* y sus hijos. Esta concepción de la lucha de los pueblos indígenas había sido invisibilizada y vista, en el mejor de los casos, solamente como levantamientos indígenas alentados por reivindicaciones puntuales.

En los finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, la lucha por la recuperación de la *allpamama* se había extendido por casi todo el *Abya Yala*; así, en Ecuador la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), registró entre 1907 a 1927, doce levantamientos indígenas por la recuperación de la tierras y autonomía interna (ver Llasag, 2012: 98-99). En Bolivia, “desde 1910 hasta finales de 1930, la lucha da lugar al movimiento de los Caciques Apoderados con un proyecto de restitución de tierras” (Chuquimia, 2012: 179).

Esta coyuntura de resurgimiento de los movimientos indígenas y de lucha por la recuperación de la *allpamama* con todas sus connotaciones, es aprovechada por los partidos de izquierda, los mismos que no tenían bases, porque no existían obreros. Como no tenían obreros, se les ocurrió convertir a los

indígenas en obreros. Así, en el caso del Ecuador, los primeros contactos “se dan en 1925 en las sublevaciones de los indígenas de las haciendas de Pesillo, Moyurco, la Chimba y Juan Montalvo” (Llasag, 2012: 101) y “En 1927 se organizó el sindicato de El Inca en Pesillo y más tarde Tierra Libre de Moyurco y Pan y Tierra de la Chimba, todos en el sector de Cayambe, provincia de Pichincha” (CONAIE, 1989: 30). Estas formas organizativas se fueron extendiendo a nivel nacional.

En Bolivia:

En 1936 se organiza el primer sindicato campesino en el valle alto de Cochabamba, concretamente en el lugar denominado Ana Rancho, que luego se expande a las comunidades de los valles y el altiplano boliviano, provocando la desestructuración del sistema de autoridades originarias de los *ayllus*, *markas* y *suyus*, pero fortaleciendo la organización de las luchas por conseguir la abolición de la servidumbre y la explotación inhumana e injusta a los indígenas. (Quiroga y Flores, s/f: 17)

Los pueblos indígenas no se opusieron al apoyo de los partidos de izquierda, lo vieron como aliados estratégicos externos, para hacer efectivo ciertas reivindicaciones como el acceso a la educación formal y fundamentalmente a la utilización de instrumentos del poder como la misma institucionalidad del Estado. El distanciamiento surgirá posteriormente cuando ocurre una imposición de visiones electoralistas y sobre todo cuando los partidos de izquierda no entendieron las concepciones indígenas del mundo sobre sus reivindicaciones de la *allpamama* como espacio de generación y regeneración de la vida en interrelacionalidad.

6.1.3. Primeras redes organizacionales frente a la represión y utilización de las mismas herramientas de dominación

La represión en contra de los líderes y lideresas indígenas desde la institucionalidad del Estado, ya sea utilizando la fuerza pública o la función judicial y las leyes, se había incrementado. Nepatalí Ulcuango un líder kichwa del pueblo Kayambi, relata:

... por ahí por los años 26 más o menos, es que vinieron los del ejército, los soldados guiados por los patrones de la hacienda, por los mayordomos (...) yo vi que le quemaron la casa de un dirigente de Santa Rosa (...) a poco de

esto ya asomaron los soldados en nuestro sector de Cangahual (...) Entonces vi que los soldados (...) empezaron a despojar la paja de la cubierta y botar al suelo todo (...) después de botar al suelo toda la casita tuvieron valor de botar al suelo todos los granos (...) pasaron a la casa de mi papá (...) los jefes de los soldados preguntaron a mi papá: “avisa dónde tienes las armas” y mi papá decía: “no tengo nada”, y le decían: “¿Cómo no indio verdugo? ¡Sí tienes! (...) Y sino avisas, hoy te templamos aquí” (...) de ver que no avisaba utilizaron los fusiles, dos. En los grandes le hicieron sentar a mi papá en cuclillas. Un fusil le atravesaron en cruz bajo las rodillas, para atrás. Le hicieron sentar sobre los dos fusiles y las manos (...) los dos pulgares le amarraron (...) y papacito chillaba de dolor (...) y ahí le hacían columbiar sobre los fusiles y le daban fuetazos (...) Todo eso ví yo (...) Al segundo esposo de mi abuelita, que se llamaba Manuel Tulcán (...) amarrándole los dedos pulgares, para atrás de la espalda, le colgaron de una viga y le hicieron columbiar así de fuetazos... (Yáñez del Pozo, 1988: 161-162)

Dolores Cacuango, corrobora:

Habían mandado a Yaguachi⁵⁵, había mandado par que queme casita y así quemaron casa como huasipunguito, había animalito (...) Todo limpio quemaron (...) A Yaguachi le digo: ¿Quién mandó: -No sé mandados somos (...) ellos decían. (Rodas, 2007: 48).

La Justicia y toda la institucionalidad del Estado estaban en contra de los indígenas, cuenta Dolores Cacuango:

Vino del Director de Asistencia (...) Y haciendo parar por grupo a campesino así en el aire preguntaron: ¡A ver! ¿Quién mandó a Quito, levantado? ¿Quién te mandó? –Una doña longa había patroncito. Mama Dolores enganchó. (Rodas, 2007: 49)

La presión había calado hondo y Dolores Cacuango sería apresada, pero huyó. Ana María Guacho también relata su experiencia de defensora del derecho a la tierra y educación:

¡Ella defensora! vino el terrateniente con los militares y nos fue cargando a toda la comunidad a la cárcel, en parte fue chistoso eso, por estar hablando, por estar reclamando nuestros derechos y ¡tomen! para qué están hablando. (Conversación con Ana María Guacho, 2013)

En Bolivia sucedía igual, así:

Marka T'ula será apresado en tres oportunidades, las comunidades que lucharon por la tierra serán acusadas de sublevación siendo reprimidas por el ejército (...) El Estado prefería el menosprecio, la indiferencia y el continuismo de la explotación a las comunidades sin entender el significado que representa para las comunidades el derecho a la tierra como un derecho

⁵⁵ Yaguachi se refiere al ejército.

colectivo (...) Con esta estrategia de lucha se dará un giro inesperado en el objetivo de la reconstitución, ya no será el llegar al poder nacional sino la tierra comunal, donde las comunidades se reproducen de manera sociocultural y políticamente. (Chuquimia, 2012: 180)

La represión no sólo era policial, militar y judicial; se requerían leyes para controlar a las organizaciones y sus luchas. En 1937, el Ecuador dictó la Ley de Organización y Régimen de Comuna, según esta Ley, toda forma de organización, quedaba sujeta políticamente al Teniente Político, es decir, al representante del Ejecutivo en la parroquia, y administrativamente, al Ministerio de Previsión Social (ver Llasag, 2012: 103).

Frente a las represiones, los pueblos indígenas reinventaron formas de resistencia y lucha:

... Juan Montalvo (...) fue escogido para la realización del Primer Congreso Indígena que debía llevarse a cabo el 8 de febrero de 1931. Este inusitado evento, que preveía la presencia de 2000 indígenas que venían en representación de por lo menos 100.000, no llegó a efectuarse. El gobierno central presidido por Isidro Ayora, sacó al batallón Carchi para impedir que llegaran los indígenas convocados desde las provincias centrales y del norte del país... (Rodas, 2007: 38)

La unidad será lo primordial, la unidad como fuerza para concretar las reivindicaciones y se buscará formas de ampliar la organización comunitaria. Dolores Cacuango tenía muy claro y decía: “nosotros somos como los granos de quinua, si estamos solos, el viento lleva lejos pero si estamos unidos en un costal, nada hace el viento, bamboleará, pero no nos hará caer” (Rodas, 2007: 57).

Finalmente, “En agosto de 1944, se constituyó la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) (...) Esta organización aglutinó a sindicatos, cooperativas, comunas y recoge por primera vez en su nombre la representación indígena” (CONAIE, 1989: 31).

En Bolivia, el largo periodo de construcción de los sindicatos campesinos y sus luchas luego de la Guerra del Chaco se concretaría en uno de los hechos de mayor trascendencia política e histórica para los indígenas: el Primer Congreso Indígena, inaugurado el 10 de mayo de 1945 en la ciudad de La Paz, contó con la participación de representantes de todas las comunidades campesinas e indígenas de Bolivia (ver Quiroga y Flores, s/f: 17).

La utilización de las herramientas de dominación con propósitos de liberación será otra estrategia. Dentro de ella, la educación formal es muy importante para entender las leyes, los documentos y la lógica de la institucionalidad del Estado. Tornándose necesario crear escuelas formales en las comunidades para fortalecer la organización con profesores de la misma comunidad. Luis Catucuamba, líder kichwa del pueblo Kayambi, decía:

Las escuelas se organizan en 1945. Fueron 4 escuelas: en Yanahuaico estaba yo mismo como profesor, en San Pablo Urcu estaba Alberto Tarabata (...) ya estaba preparado un poquito para enseñar a los demás compañeros. En Pesillo estaba el compañero Neptalí Ulcuango. En la Chimba estaba Taita José Amaguaña hermano de Tránsito Amaguaña... (Yáñez del Pozo, 1988: 254)

En Bolivia, "Para Nina Qhishpi, la escuela era un paso necesario para lograr la restitución de las tierras, de esta manera se podía comprender las leyes de los usurpadores, salir victoriosos y restablecer los ayllus" (Chuquimia, 2012: 181).

Era necesaria la educación formal, porque la lucha continuaría con el fortalecimiento organizativo comunitario y sus redes, pero también con las estrategias que brindaban las leyes creadas para controlar y reprimir a las comunidades indígenas, pero se tenía que correr suertes en la justicia ordinaria para hacer valer la recopilación de documentos muy antiguos sobre propiedad de las tierras de las comunidades, porque la justicia no estaba del lado de las comunidades. En Ecuador:

... en 1926 (...) cuando se producía un levantamiento indígena en la hacienda "Changala" (...) se descubre la existencia de un pergamino duro semejante a un cuero con una cédula real que confería a las comunidades indígenas la propiedad de los pastizales en los páramos que el hacendado Gabriel García de Alcázar les arrendaba a precios excesivos... (Llasag, 2012: 101)

En Bolivia:

Los caciques se dirigían a archivos de Buenos Aires, Sucre y otros para recabar títulos coloniales. Ellos serán presentados a las instancias estatales correspondientes, pero el Estado será como una pared con la cual no se puede hablar ni buscar justicia. (Chuquimia, 2012: 280)

6.1.4. *Shuk shunkulla, shuk makilla y shuk yuyailla*: organizaciones indígenas tratando de liberar de la iglesia católica, la teología de liberación y partidos de izquierda

Asesinaron, torturaron y acallaron a líderes y lideresas pero no la lucha por la recuperación de la *allpamama*; hicieron leyes para controlar pero los pueblos indígenas lograron fortalecer sus organizaciones; no se hizo justicia y, como respuesta, reivindicaron una justicia propia.

Se necesitaba un costal de quinua más fuerte, un costal que permitiera el fortalecimiento de las comunidades y sus identidades, que permitiera ser “nosotros mismos”, es decir, *shuk shunkulla, shuk makilla y shuk yuyailla*⁵⁶ (unidos por un solo corazón, una sola mano y un solo pensamiento), sin influencia de los partidos de izquierda que habían empezado a querer liderar a los indígenas, tampoco de las religiones:

El distanciamiento de los partidos de izquierda se produce en junio de 1972, cuando en la Comuna Tepeyac de la provincia de Chimborazo, en una Asamblea conformada por más de 200 delegados representantes de las organizaciones indígenas campesinas, como comunas, cooperativas, asociaciones, etc., de la provincia de Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Bolívar, Chimborazo y Cañar, se constituyó el Ecuador Runacunapac Riccharimui⁵⁷ (ECUARUNARI), que posterior a la aprobación de la Constitución de 1998 (...) se transformó como Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador. (Llasag, 2012: 113)

En la Amazonía ecuatoriana, bajo la presión de la colonización y el ingreso de las empresas petroleras, entre el 22 a 24 de agosto de 1980 se llevó a cabo el Primer Congreso Regional de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, (CONFENIAE) (ver Llasag, 2012: 118).

En agosto de 1980, en la ciudad de Sucúa, provincia de Morona Santiago del Ecuador, se constituyó el Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE). La misma que, en 1986, se convirtió en la gran Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

⁵⁶ *Shuk shunkulla, shuk makilla y shuk yuyailla*, significa unidos por un solo corazón, una sola mano y un solo pensamiento, es una frase que fue utilizada por los pueblos indígenas en los levantamientos indígenas y se hace popular y público en el levantamiento de 1990 en el Ecuador.

⁵⁷ Ecuador Runacunapac Riccharimui es una expresión kichwa que significa el “despertar de los pueblos indígenas del Ecuador”.

(CONAIE), conformada por la tres regionales: ECUARUNARI de la sierra, CONFENIAE de la amazonia y CONAICE de la costa.

Por su lado, en Bolivia, luego de la revolución de 1952:

Ante la manipulación de las organizaciones de sindicatos campesinos por parte de personas no indígenas que respondían a intereses de partidos políticos que no reflejaban el pensamiento político de los indígenas, y particularmente al sentirse manejados por el Movimiento Nacionalista Revolucionario, los líderes campesinos residentes en las comunidades impulsan la fundación de una organización propia liderada por ellos mismos. Es así que en 1979 se funda la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), como la máxima instancia de representación de todos los indígenas y campesinos del país. (Quiroga y Flores, s/f: 20)

Para Chuquimia (ver 2012: 186), la CSUTCB sería el movimiento katarista que se fusionó con el sindicalismo campesino, cuyo discurso giraba alrededor del sindicalismo y no de la reconstitución de los *jatun ayllukuna*.

En 1971 se conformó la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia, denominados simplemente colonizadores por el hecho de haber descendido de las tierras altas y haberse radicado en las tierras bajas.

A partir de la década de 1980 empieza a cristalizarse el proceso de reconstitución de los *jatun ayllukuna* (ver Chuquimia, 2012: 186). En 1982 se crea la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) (ver Chuquimia, 2012: 190). El 15 de septiembre de 1993, en Potosí, se conforma el Consejo Impulsor de Ayllus de Bolivia y el 27 de marzo de 1997 se concreta la constitución del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Quillasuyu (CONAMAQ), aglutinando a las organizaciones de *ayllus* de la Paz, Oruro, Potosí, Chuquisaca y Cochabamba (ver Chuquimia, 2012: 188).

El 10 de enero de 1980 se funda la Confederación de Mujeres Campesina Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”, conocidas como “Las Bartolinas”, en honor a la heroína aymara Bartolina Sisa, esposa de Tomás Túpak Katari, líder indígena del siglo XVIII (ver Sánchez, 2015).

6.1.5. Qué cuestionan estos movimientos indígenas

Los movimientos indígenas son los primeros en hacer visibles los reales problemas que viven no solo los pueblos indígenas sino todos quienes conformamos los denominados Estados independientes, avalados por ese constitucionalismo neocolonial que legitimó el anterior sistema colonial, excluyente, asimilacionista, patriarcal, capitalista y monocultural. En resumen, estos movimientos cuestionaban:

a) El Estado como forma de organización uninacional y monocultural, que pretende homogeneizar como una sola nación y cultura a las diversidades de territorios y pueblos o naciones, invisibilizándolos al interior del Estado; y propicia la creación de fronteras externas para marginar al que se encuentra fuera de ellas. Como diría Ampan Karakras,⁵⁸ en la realidad:

... existen diversidad de culturas, por eso, para nosotros la idea central es de que la diversidad en diferentes niveles y formas: estilos de vida y formas de producción, etc., constituyen una riqueza, que deben ser reconocidas y respetadas” (conversación con Ampan Karakras, 2013);

b) El Estado colonial o neocolonialista, que excluye y margina no sólo a los miembros de los colectivos indígenas denominados ‘indios’, sino también a otros sectores como los afrodescendientes, montubios, mujeres, niños y adolescentes (ver Llasag, 2014b: 302). Como dice Alfredo Viteri:⁵⁹

La constitución de la CONAIE permitió a los pueblos y nacionalidades del Ecuador a cuestionar las estructuras políticas del Estado colonial... reclamando el derecho a la libre determinación, al derecho territorial... (Conversación con Alfredo Viteri, 2013);

c) El sistema capitalista depredador, que considera a la naturaleza como objeto de explotación. En definitiva, está cuestionando al sistema extractivista, porque ello ha llevado a poner en peligro no solo el medio ambiente, sino la vida humana en el planeta tierra (ver Llasag, 2014b: 302). Tomás Huanacu,⁶⁰ dice que el principal problema para hacer efectivo el Suma Qamaña o buen vivir es el capitalismo (Conversación con Tomás Huanacu, 2014);

⁵⁸ Ampam Karakras es de la nacionalidad Shuar, que ha estado muy de cerca en los procesos organizativos desde la Federación Shuar, la CONAIE y otras organizaciones, desde la década de 1970 hasta la actualidad.

⁵⁹ Alfredo Viteri es un dirigente, líder e intelectual indígena, kichwa de Sarayaku y muy cercano a los procesos organizativos desde la década de 1970.

⁶⁰ Tomás Huanacu, 60 líder ayamara de Bolivia, autoridad originaria del Ayllu Parcomanka-Copacabana-Oruro, base de CONAMAC.

d) El Estado como estructura esencialmente vertical, que ha derivado en sociedades racistas y familias patriarcales (ver Llasag, 2014b: 303);

e) La reproducción del sistema internacional neocolonial, capitalista y vertical que invisibiliza países denominándolos del tercer mundo, así como invisibiliza a los pueblos indígenas (ver Llasag, 2014b: 303);

f) El sistema de educación acrítica y de sumisión que no potencia la capacidad humana, que reproduce el sistema colonial, capitalista, verticalista y universalista (ver Llasag, 2014b: 302-303); y,

g) El sistema de producción de conocimientos, basados en la teoría científica universalista, ajena a nuestras realidades, que invisibiliza la riqueza de los otros conocimientos, y está basado en la apropiación colonial de los conocimientos colectivos.

En consecuencia, los movimientos indígenas están criticando el constitucionalismo moderno occidental, que aún se impone a los pueblos de *Abya Yala*, y a la teoría política importada que no coincide con la realidad política de los países andinos. Porque, en los casos del Ecuador y Bolivia, no se había podido implementar la gran idea liberal del Estado-Nación, es decir, pese a que las constituciones, y por tanto, el derecho constitucional, hablaban de Estados nacionales monoculturales, en la práctica en los Estados como organización social convivían diversidad de pueblos y nacionalidades, a los cuales la institucionalidad del Estado monocultural nunca llegó; estos colectivos tenían sus propios⁶¹ sistemas de vida, que han sobrevivido al proceso colonial y republicano de invisibilización (ver Llasag, 2014b: 303).

6.1.6. Qué proponen estos movimientos indígenas

La colonia, la neocolonia, el capitalismo, el socialismo y toda su teoría, incluida la teoría crítica, han mitificado el conocimiento teórico-científico y, dentro de ello, al constitucionalismo moderno occidental, con pretensiones universalistas y homogeneizadoras. Al mismo tiempo, este pensamiento ha deslegitimado otros

⁶¹ Cuando hago referencia a lo propio no necesariamente me refiero a lo ancestral, porque en el proceso de interacción entre culturas hay una dinámica de crear, recrear e incluso adoptar como suyo o como propio otras prácticas que el colectivo considera positivo.

conocimientos y saberes denominándolos como no teórico-científicos, acusándolos de pre-modernos, salvajes, brujería, hechicería, usos y costumbres, ingenuidad o, en el mejor de los casos, hechos empíricos como objeto de conocimiento científico. Todo el proceso de universalización y deslegitimación a través de la educación, investigación, políticas públicas, comunicación y represión, tiene por objetivo que los pueblos desvaloricen lo propio y valoren lo que parece ser universal, lo eurocéntrico, lo occidental o lo que no es nuestro, aunque no corresponda a nuestra realidad; y, también, tiene por objetivo complejizar la vida de las personas y los pueblos, creando necesidades que no existían (por ejemplo, la teoría, sea científica y crítica, muchas veces lo que hace es divagar sobre la cotidianidad y complicar cosas simples, de tal manera que no sea entendible sino únicamente para el círculo de científicos).

Frente a esa realidad y a partir de la crítica antes indicada, los pueblos indígenas proponen valorar lo propio y simplificar la vida. Esta valoración de lo propio y simplificación de la vida, algunos teóricos posteriormente lo han denominado como: descolonización, (de) colonización, desmercantilización y despatriarcalización.

No es posible valorar lo propio sin valorar los espacios olvidados por la teoría, el *achik runa*, el *ayllu*, el *jatun ayllu*, la organización de base. De ahí que, como expongo más adelante, a partir de las conversaciones mantenidas durante el trabajo de campo se desprende que la reivindicación principal de las comunidades indígenas tanto del Ecuador como de Bolivia se centran en tierras, territorios y autonomía, autodeterminación o libre determinación.

Cuando se habla de territorio no se piensa solamente en el espacio físico, es una categoría que engloba el espacio en donde se genera y regenera la vida comunitaria e interrelacionada, por ello es concomitante el tema de la autonomía o libre determinación, de ahí se vuelve fundamental el gobierno propio que permita fortalecer la comunidad, que permita que el poder baje de la cúspide.

Luis Maldonado⁶² dice:

Ir construyendo un poder propio que sea contra poder del poder establecido, esto es importantísimo porque, primero, el movimiento indígena nunca se

⁶² Luis Maldonado es un intelectual kichwa del pueblo Otavalo, muy cercano a los procesos organizativos de la CONAIE.

planteó un proyecto de lucha por el poder (...) sino que pensaba que en la medida en que se logre disputar los ámbitos territoriales, de recomponer las comunidades, nacionalidades y pueblos, esa era la estrategia de disputar poder y si eso lograba ser una organización nacional podríamos llegar a hablar de igual a igual, algo que obviamente para el año 90 con el levantamiento indígena y toda la década del 90 que se ha considerado para los indígenas como década ganada, se logró varios niveles en ese sentido. (Conversación con Luis Maldonado, 2013)

6.1.7. Visibilización de la propuesta de los movimientos indígenas: reacción colonial del poder instituido y relevo de generación en el movimiento indígena, utilización de instrumentos hegemónico en forma contrahegemónica

El levantamiento indígena nacional del Ecuador de 1990⁶³ inicia justamente porque la institucionalidad del Estado había obstruido la legalización y recuperación de los territorios comunitarios,⁶⁴ al igual que la marcha de 1990 de Bolivia, denominada “Por el Territorio y la Dignidad”. Estas movilizaciones además reivindicaban la autonomía o libre determinación de los pueblos indígenas.

El levantamiento indígena del Ecuador de 1990, sin decir que es el primero, tiene muchas particularidades,⁶⁵ entre las cuales resalto las siguientes:

En primer lugar, la mayoría de ecuatorianos urbanos, especialmente de las capitales de provincia, a partir de 1990, se enteran de la existencia de comunidades indígenas. Cristóbal Tapuy⁶⁶ dice: “fue importante el levantamiento del 90 porque recién ahí la sociedad nacional empieza a darse cuenta que verdaderamente existimos los pueblos indígenas” (Conversación con Cristóbal Tapuy, 2013). Igualmente dice Manuel Alomoto:⁶⁷

⁶³ En la V Asamblea de la CONAIE, reunida en Pujilí, provincia de Cotopaxi, en el mes abril de 1990, luego de un análisis pormenorizado de la falta de decisión política de la institucionalidad del Estado para legalizar y recuperar las tierras comunitarias, por consenso decidió realizar el levantamiento indígena nacional los días 4,5 y 6 de junio de 1990. El levantamiento fue presidido por la toma de la Iglesia de Santo Domingo como medida de visibilización.

⁶⁴ Para el año 1989, cuando se conformó la Coordinadora Nacional de Conflictos de Tierra, se contabilizaron 375 conflictos de tierras y territorios en las provincias de Imbabura, Chimborazo, Cotopaxi y Pichincha (ver Llasag, 2013: 123).

⁶⁵ Ver Llasag (2013: 124-125).

⁶⁶ Cristóbal Tapuy, presidente de la CONAIE en el periodo 1988-1990, kichwa del Napo-Amazonia.

⁶⁷ Manuel Alomoto, líder indígena kichwa de la provincia de Cotopaxi, presidente del Movimiento Indígena de Cotopaxi (MIC), en el periodo 1988-1990.

El levantamiento sirvió de mucho, porque mucha gente ahí se dieron cuenta de que nosotros existimos, parece que antes no sabían que existíamos, para muchos sólo en 1990 se dieron cuenta que existimos indígenas. La organización es nuestra herramienta, nuestra arma (...) los mestizos no conocían las comunidades y hasta ahora algunos no conocen, hasta ahora no quieren sentarse hablar de frente a frente, no quieren que nosotros seamos autoridad eso no les gusta. En esos años pero, era muy difícil, los indios estábamos para servicio y para vivir en los páramos, hasta ahora hay explotación (...) ellos cómo van a venir a la comunidad si ahora que tienen carros y hay carreteras no vienen, sólo los politiqueros en la época de la campaña vienen, por eso decían; “si han existido los indígenas” viendo lleno la ciudad en el levantamiento. (Conversación con Manuel Alomoto, 2013)

En segundo lugar, es la primera vez que se hace visible a nivel nacional, tanto en las instancias públicas como en la academia la reivindicación de legalización de territorios de comunidades indígenas y la autonomía o libre determinación, entre otras reivindicaciones de interés nacional. Alomoto nos recuerda:

En ese grande levantamiento (1990) pedimos que haya un respeto por nosotros los indígenas, que reconozcan nuestros territorios que fueron apropiados por los hacendados, que nos devuelvan, que nos dejen con títulos y que nos dejen ejercer con autonomía. (Conversación con Manuel Alomoto, 2013)

En 1990, solamente escuchar de la legalización y de la devolución de tierras arrebatadas ya era una reivindicación no viable, pero escuchar la reivindicación de territorios y autonomía equivalía a una declaración de guerra a la que había que combatir; de ahí surgió la acusación contra la propuesta de los movimientos indígenas como separatista y divisionista, mientras la academia se acogía al silencio. Esto dio lugar a que se pensara en retomar las discusiones teóricas que ya se habían dado, como diría Alfredo Viteri, al cuestionar la estructura del Estado colonial, pero, a partir de la reivindicación del reconocimiento constitucional de los derechos (Conversación con Alfredo Viteri, 2013). Es decir, continúa como reivindicación u objetivo principal la reconstitución territorial con autonomía, pero la cuestión es cómo vamos a utilizar los derechos como mecanismo para llegar a ese fin. Así, se llega a plantear la necesidad de una Asamblea Constituyente, pero no en los términos del constitucionalismo moderno occidental, porque la forma de designación no se pensaba a partir de los partidos políticos, sino la representación surgía, al decir de Cristóbal Tapuy, de los

colectivos indígenas, afroecuatorianos, montubios y otras organizaciones sociales (Conversación con Cristóbal Tapuy, 2013):

Una Asamblea Constituyente que (...) desde su conformación y su ejercicio debería estar orientado a transformar al país, sin embargo fuerzas políticas de derecha y de distintos intereses no siempre permitieron que se constituya una asamblea desde los pueblos y sectores sociales, hubo ahí mucha presencia de los partidos políticos. Nosotros planteamos la vía de la asamblea constituyente porque es una vía o mecanismo que permite generar consensos y que tiene aceptación dentro de la concepción democrática a lo que está acostumbrado Latinoamérica, nuestro país y muchos países. Entonces se planteó eso, pero en los hechos, en la forma, en la Constitución y en el funcionamiento obviamente eran otros los procesos y poderes que conducían la elaboración de la Constitución. (Conversación con Alfredo Viteri, 2013)

Para llegar a una sociedad de autonomías territoriales y de organizaciones de base, surge la propuesta de la plurinacionalidad y luego la del Estado plurinacional como estrategia, tal cual se depende más adelante del trabajo de campo, propuesta que se hace visible en el levantamiento indígena ecuatoriano de 1990, 1992 y 1994.

En tercer lugar, el levantamiento de 1990 tuvo tanto efecto nacional e internacional, que causó una especie de subida de autoestima de los miembros de las comunidades indígenas e incluso de quienes habían ocultado su identidad indígena para evitar discriminaciones especialmente en los ámbitos urbanos. Ahí, surge al interior del movimiento indígena lo que Luis Maldonado llama relevo de generación, que en realidad no es relevo sino apareamiento al interior del movimiento indígena de personas que no habían participado en los procesos de los años 1970 y 1980, incluso de quienes se oponían al movimiento indígena.⁶⁸

... hay como un relevo generacional, porque, la gente que reflexionó todo eso fue en la década de los 80, después de los 90, particularmente del 92 y 94, hay cambios importantes dentro de la CONAIE, por ejemplo la presencia de Auki Tituaña como uno de los pocos economista, entiendo que se pensaba que él podría aportar en toda esa propuesta, pero básicamente Auki no participó para nada ni en el proceso organizativo ni del debate porque estaban en Cuba, entonces hay una influencia en la elaboración del documento que hace la CONAIE. En el proyecto político hay visión más formal (...) lo que se hace es agregar las demandas de los pueblos indígenas dentro de lo que es el proyecto político (...) Pero los temas de

⁶⁸ Ver Llasag (2013: 134-138).

fondo, como la libre determinación que hace relación a la construcción de un poder propio de las nacionalidades y pueblos no es un tema que se debate (...) nos conformamos con enunciados generales, es decir, todos estamos de acuerdo que los indígenas tenemos que tener derechos especiales porque somos pueblos (...) todos estábamos a favor, que los indígenas tengamos derecho a tener nuestro propio gobierno de acuerdo, que los indígenas tenemos derechos a un territorio también, a la lengua, etc. etc. lo que se fue incluyendo fue eso, pero cómo hacer eso no se discutió. Entonces, en las dos Constituciones de 1998 y 2008, creo que hubo deficiencia graves con respecto a la concretización de eso (...) por un lado, hay como una cuestión del reclamo de autonomía (...) pero, por otro lado, los mismos asambleístas están queriendo la ley de comunidades, cuando el logro principal en la Constitución es el derecho a la libre determinación y quiénes deben autoregularse son los propios pueblos indígenas, pero por ahí están planteando una nueva Ley de Comunidades, esas son las contradicciones que existen (...) hay una influencia muy fuerte de quienes están en los gobiernos ejerciendo actividades de gobierno, de la legislatura y que tienen serios problemas porque obviamente desde la lógica ya electoral plantearse una cuestión así es como auto-sacrificarse... (Conversación con Luis Maldonado, 2013).

6.2. La sabiduría del churo (caracol): De la propuesta del Estado plurinacional al Estado pluricultural y multiétnico y del Estado pluricultural y multiétnico al Estado plurinacional y deslegitimando al Estado monocultural

El lobo presumía de tener todo el poder y de ser el más veloz, por tanto, que nadie podía vencerle. Un día los churos (caracoles) se rebelaron y desafiaron el régimen impuesto por el lobo y decidieron competir y deslegitimar el poder del lobo. Pactaron un día de competencias de aproximadamente 50 kilómetros. Los churos reactivaron sus organizaciones en diferentes puntos de la línea de la competencia. Decidieron, que un día antes de la competencia, los churos se coloquen, a una cierta distancia, en toda la línea de la competencia, así sucedió. El día de la competencia el lobo llegó de manera prepotente a la línea de la partida de la competencia, en donde le esperaba un churo. Empezó la competencia y el lobo salió a toda velocidad y cuando corrió aproximadamente 5 kilómetros gritó: “¿dónde estás churo?”, ¡oh sorpresa! El churo gritó a una distancia de un kilómetro más al frente: “churuaaaa”. El lobo no pudo creer, entonces aceleró en su carrera, pero, cada vez que gritaba, el churo le contestaba siempre más al frente, el lobo cada vez aceleraba su carrera hasta que se desmayó en el trayecto y se murió, los churos lograron demostrar que pueden ganar en la misma lógica del lobo, pero en unidad. (Conversación con Esperanza Fernández, 2014)

El *yachay* o *unancha* tiene muchas enseñanzas; en el presente aforismo voy a resaltar lo siguiente: no hay poder invencible, ni existe dominación que perdure, se requiere de reactivar las organizaciones de base para la liberación y se puede jugar con las herramientas del dominador para conseguir los objetivos planteados.

El poder avalado por el constitucionalismo moderno occidental presume de universal e irremplazable; (lobo) por esa razón, frente al planteamiento del movimiento indígena del Estado plurinacional, el poder con la finalidad de acallar al movimiento indígena, decide reconocer (el lobo retando) la diversidad cultural pero dentro de la lógica del régimen constitucional moderno occidental liberal y capitalista, declarando al Ecuador como un Estado pluricultural y multiétnico⁶⁹ en las reformas constitucionales de 1996 (ver Llasag, 2001: 208); en el caso de Bolivia en las reformas de 1994 (ver Albó, 2012: 205). Porque, la principal preocupación de la ciudadanía multicultural al decir de Will Kymlicka fue que:

En Europa Oriental y en el Tercer Mundo, las tentativas de establecer instituciones democráticas liberales se ven socavadas por conflictos nacionales violentos (...) los pueblos autóctonos y otras minorías culturales están cuestionando muchos de los supuestos que han gobernado la vida política durante décadas. (Kymlicka, 1995:13)

Frente a ello, se plantea “complementar los derechos humanos tradicionales con los derechos de las minorías” (Kymlicka, 1995:19). Esto significa integrar a las denominadas minorías culturales al Estado liberal sin cuestionar el sistema internacional de colonialidad, el sistema colonial, capitalista, racista y patriarcal de los Estados liberales (ver Llasag, 2014a: 31-32). Como diría Walsh (2012):

... el pluri-multi-culturalismo significado y ejercido desde las instancias del poder se basaba en el reconocimiento de la diversidad étnico-cultural y la incorporación de ella dentro del mercado y el sistema vigentes (...) La meta y proyecto, más bien, era el de usar la diversidad y el relativismo cultural para adelantar el neoliberalismo y el capitalismo global y, a la vez, romper la fuerza sociopolítica y epistémica del movimiento indígena y sus alianzas con otros movimientos y sectores sociales. (Walsh, 2012: 12-13)

⁶⁹ Según Raquel Yrigoyen sería la inauguración del constitucionalismo pluralista: multicultural y pluricultural. El primero, multicultural, según la autora, se inició con la aprobación de la Constitución de Canadá en 1982, continúa con la Constitución de Guatemala de 1985 y la de Nicaragua de 1987, y finaliza con la Constitución de Venezuela de 1988 que antecede un año a la adopción del Convenio 169 de la OIT. El segundo, pluricultural, se inició con la adopción del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes en 1989. Este modelo se expande en América Central y Sudamérica: Colombia 1991; México y Paraguay 1992; Perú 1993, Bolivia y Argentina 1994; Ecuador 1996 y 1998; Venezuela 1999 y que según la autora se prolonga hasta el año 2005 (ver Yrigoyen, 2011:141-143).

Sin embargo, los movimientos indígenas deciden continuar el juego en la misma institucionalidad del Estado, (los churos compitiendo con el lobo) reivindicando el reconocimiento de derechos específicos para los colectivos indígenas, que son incorporados en el caso del Ecuador en la Constitución de 1998 y en Bolivia en 1994.

El juego con las herramientas del poder es tortuoso y contradictorio, porque, en el caso del Ecuador, al mismo tiempo que se logra la constitucionalización de derechos específicos de los colectivos indígenas y afroecuatorianos, también se legitima el sistema económico neoliberal; se consigue establecer cierta autonomía, pero se la pretende borrar con las circunscripciones territoriales indígenas⁷⁰ como órganos de gobierno dentro de la lógica del sistema de división territorial administrativa. Además, el mundo indígena es diverso y se juegan intereses personales, en ello se pierde el rumbo y se hace juego al poder.⁷¹

Lo cierto es que, la estrategia del poder, de declarar al Estado como pluricultural y multiétnico, permitió a los movimientos indígenas del Ecuador legitimar la crítica al Estado liberal monocultural; esto, a su vez, le permitió legitimar también la propuesta de la plurinacionalidad y del Estado plurinacional.

6.3. Ejerciendo la sabiduría del conejo: más allá de lo colonial y del capitalismo, por tanto del constitucionalismo moderno occidental

El lobo presumía de ser listo y el más fuerte. Un día, el conejo fue tomado preso por satisfacer sus necesidades de hambre en una huerta. Mientras el tío lobo cruzaba por el frente de la puerta de la cárcel, el conejo le llamó al lobo y le dijo que tenía mucha carne en la habitación para él y que abriera la puerta y entrara. El lobo ingresó, en ese momento el conejo aprovechó para salir y cerrar la puerta, por tanto el lobo se quedó encerrado y él pagó todas las penas que debía cumplir el conejo. Una vez que fue liberado el lobo, salió a buscar al conejo, pero éste se había refugiado en un lugar lejano e inaccesible, pero después de mucho tiempo de búsqueda le encontró y le prometió comer al conejo. El conejo le pidió que no le comiera, a cambio le ofreció dos sacos llenos de aves del monte y el lobo aceptó la propuesta. El

⁷⁰ La circunscripción territorial indígena CTI fue introducido en la Constitución de 1998, porque la derecha que tenía la mayoría en la Asamblea del 1997-1998, se negó a reconocer el término territorio para los colectivos indígena, en su reemplazo introdujeron la CTI no como reconocimiento de la autonomía indígena, sino como una parte más de la división política administrativa, es decir, en lo lógica de la descentralización del Estado.

⁷¹ Ver Llasag (2013: 129-155).

conejo cazó unas cuantas aves, llenó los sacos de espinos y al final colocó las aves. Cuando le entregó los sacos, le advirtió al lobo que las uñas de los pájaros le pueden introducir en su cuerpo, del cual no debe preocuparse. El lobo llevó los dos sacos a su casa y entregó a su mujer, al abrir se dio cuenta del contenido. El lobo decidió buscar al conejo y comerle, pero nuevamente el conejo se había dirigido a un lugar muy lejano e inaccesible, luego de mucho tiempo, el lobo le encontró, pero, inmediatamente el conejo le ofreció entregarle una oveja de color negro, grande y muy bravo, por tanto, para entregarle tenía que dirigirse a la orilla del río y el conejo le enviará desde la cima, pero como la oveja era bravo tenía que parar duro y coger de los cuernos. El conejo escogió una piedra grande y le envolvió con la piel de una oveja negra y le puso los cuernos. El día pactado, el conejo hizo rodar la piedra cubierta de piel de oveja y el lobo efectivamente le esperaba en la orilla del río y fue aplastado por la piedra y se muere... (Conversación con Esperanza Fernández, 2014)

La sabiduría andina que se transmite a través de este aforismo, entre otras cuestiones nos enseña: que el juego con las mismas herramientas o con la misma institucionalidad del dominador se corre riesgos, pero si se entra al juego se requiere de fidelidad ética, constancia, momentos de espera y de aprovechar el momento oportuno para conseguir los objetivos propuestos.

6.3.1. De lo pluricultural-multiétnico a lo plurinacional e intercultural

Los movimientos indígenas decidieron jugar con la institucionalidad del poder: asamblea constituyente y Estado plurinacional. El jugar con la institucionalidad del poder, requiere de la sabiduría del conejo: fidelidad ética, constancia, momentos de espera y aprovechar de los momentos oportunos, porque detrás de la institucionalidad del poder que se utiliza hay otros objetivos. De ahí el riesgo de ser absorbidos o la posibilidad de triunfar con la sabiduría del conejo. Por esa razón también los movimientos surgen, resurgen, se debilita, vuelven y volverán.

En ese juego, las institucionalidades del poder, se van estirando y estrechando, cediendo e imponiendo, dependiendo del ejercicio de la sabiduría del conejo.

Si bien la pluriculturalidad y multiétnicidad son proyectos de inclusión en el Estado sin cuestionar su colonialidad y capitalismo, se logra incrustar los

derechos colectivos de los colectivos indígenas y afroecuatorianos. Estos derechos son instrumentos de desmovilización y absorción a la institucionalidad del Estado, pero al mismo tiempo pueden convertir en instrumentos de fortalecimiento interno, para caminar hacia el horizonte trazado, dependiendo de la sabiduría del conejo.

Como se señaló antes, la declaración de Estados pluriculturales y multiétnicos y la constitucionalidad del derecho legitimó el cuestionamiento al Estado liberal monocultural y colonial, lo cual a su vez logra legitimar la apropiación de la propuesta del Estado plurinacional por parte de algunos sectores. Al mismo tiempo, muchos líderes de los movimientos indígenas son absorbidos por la institucionalidad verticalista y lógica individualista del Estado; con ello sobreviene un aparente debilitamiento de los movimientos indígenas.

Ese debilitamiento puede ser o un perjuicio o una oportunidad. En el caso del Ecuador, el aparente debilitamiento del movimiento indígena, la crisis de los partidos políticos y de la misma institucionalidad del Estado, da lugar para que un movimiento político electoral⁷² se apropie de la propuesta de una Asamblea Constituyente, del Estado plurinacional y de todas las reivindicaciones visibles de los movimientos sociales.⁷³

En ese proceso de debilitamientos y apropiaciones, se instala la Asamblea Constituyente y se da la discusión de la plurinacionalidad, de los derechos de los colectivos indígenas, afroecuatorianos y montubios, de los derechos de la naturaleza, *sumak kawsay*, etc. Por ello, no hay una claridad sobre la plurinacionalidad, por parte del Presidente de la República, asambleístas de Alianza País, incluso de los asambleístas de Pachakutik y de la misma dirigencia de la CONAIE y otras organizaciones como la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras FENOCIN.⁷⁴

La oportunidad es la aprobación de la Constitución del 2008 en referéndum, en donde se declara al Ecuador como un Estado plurinacional e intercultural, se reconoce la autonomía interna de los colectivos indígenas, afroecuatorianos y

⁷² Movimiento Político Electoral PAIS (Patria Altiva y Soberana), luego Alianza PAIS, liderado por Rafael Correa.

⁷³ Ver Llasag (2013: 147-149).

⁷⁴ Ver (Llasag, 2013: 150-153).

montubios, y se integra sistema de vida de los pueblos indígena como el *sumak kawsay* y la *Pachamama*. Lo que queda en adelante es utilizar la sabiduría del conejo: el ejercer el derecho de la autonomía interna en el terreno comunitario, o como diría Alfredo Viteri:

... bajar desde arriba esa propuesta del planteamiento político de la plurinacionalidad, bajarlo a territorio, bajarlo a las bases y eso implica cambios profundos en nuestras propias estructuras como nacionalidades, tenemos que transformarnos en pueblos, en naciones y una de las grandes limitantes es que nosotros nos mantenemos con estructuras gremiales. La Constitución nos reconoce como pueblos y nacionalidades, pero no estamos aplicando, no estamos creando un sistema de autogobierno y el ejercicio de derechos que tienen previstos en planes, programas de economía, de conocimientos, no estamos aplicando pero nosotros seguimos haciendo lucha reivindicativa y no estamos trabajando en construir y aplicar aquello que hemos conseguido y conquistado, de pasar de lo gremial a ser pueblos y nacionalidades a construir ese ejercicio de libre determinación que dice la Constitución e implementar esos derechos y comenzar a aplicar en territorio. (Conversación con Alfredo Viteri, 2013)

Ese ejercicio práctico en el terreno es la valoración de lo propio y la simplificación de la vida, a los que me referí antes. También se requiere que el *yachay* o *unancha*, sea escrito, “antes que los otros nos den teorizando” (Llasag, 2013: 152), de acuerdo a sus intereses y muchas veces funcionalizando al sistema capitalista y neocolonial.

En Bolivia se da un fenómeno inverso al del Ecuador: existe el fortalecimiento de los movimientos indígenas y eso lleva a Evo Morales a la Presidencia en el año 2005; el Pacto de Unidad de los movimientos originarios, campesinos y colonos - Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ); la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB); la Confederación Sindical Única de Trabajadores de Bolivia (CSUTCB); la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB); y la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa (FNMCIQB-BS) - daría lugar a la convocatoria de una Asamblea Constituyente y a un acuerdo de principios generales. Ese fortalecimiento se enfrenta a una conflictiva Asamblea Constituyente, proceso seguido de un debilitamiento post-

constitucional de los movimientos originarios, campesinos y colonos.⁷⁵ De tal manera que también es necesario combinar el ejercicio práctico de la autonomía en el terreno y la teorización desde el yachay o unancha, sobre la plurinacionalidad, pachamama, sumak kawsay y otros principios que se ha logrado incluir en el texto constitucional.

6.4. Kichwizando los instrumentos moderno occidentales y traduciendo lo intraducible, asumiendo nuevos significados en espacios más amplios

La Constitución es un instrumento moderno occidental mítico, generalmente escrito, que legitima una forma de organización social, política y económica llamada Estado, que en el caso de *Abya Yala* legitimó un sistema colonial de exclusión y anticomunitario. Mientras la Constitución moderna occidental es un instrumento escrito, los principios de las culturas andinas se han mantenido generalmente en forma oral y en lengua *kichwa* u otras lenguas originarias. En el caso de Ecuador y Bolivia, en ese instrumento llamado Constitución, se han incluido principios de las culturas andinas o comunidades, pueblos, nacionalidades y naciones indígenas y originarias orales, como el *sumak kawsay*, *Pachamama*, *suma qamaña*, *ama llula*, *ama killa*, *ama shuwa*.

Ese traslado hacia un instrumento moderno occidental y legitimante de la colonialidad, nos podría llevar a discutir varias cuestiones, pero, para efectos de este estudio mencionaré las siguientes: primero, al mito de la subalternidad de lo oral sobre lo escrito, de la superioridad del castellano sobre los idiomas originarios de los pueblos del *Abya Yala* y consecuentemente de la subalternidad de sus conocimientos; y, segundo, el tema de la traducción.

El mito de la subalternidad de los lenguajes orales y escritos no castellanizados surge con la modernidad y la colonialidad, y éstas cuando *Abya Yala* es invadida por Europa (ver Dussel, 1994: 11-22), y cuando el eje fundamental de patrón de poder que se instaura con la invasión a *Abya Yala* es la idea de raza. Ésta es una construcción mental que organiza la distribución del

⁷⁵ Ver Albó (2012: 223-226) y Santos (2010: 104-112).

poder de manera asimétrica y que se rearticula permanentemente a lo largo de la modernidad; a tal construcción se la ha denominado como colonialidad del poder, y está estructurada por dos mecanismos interconectados: 1) la práctica de clasificación e identificación social, utilizando la idea de raza como mecanismo de subordinación del diferente del colonizador y dominador; y, 2) las formas de explotación y control del trabajo a partir de la subalterización producida mediante la clasificación socio-racial (ver Quijano, 2000: 202-218). Esa diferenciación se rearticula en el capitalismo en sus diferentes etapas.

Si el lenguaje escrito y el castellano se convirtieron míticamente en lenguajes dominantes, también míticamente deslegitimaron e invisibilizaron los conocimientos de los pueblos originarios. Pero ese mito de la subalternización no necesariamente significó desaparición ni hibridación, porque, por una parte, los pueblos buscarán muchas maneras de mantenimiento y sobrevivencia en la oralidad a la cual lo sometieron, tema que no voy a desarrollar en este trabajo; y, por otro lado, también, se van a utilizar esos mismos instrumentos míticos para liberar del sistema de dominación impuesto.

Cuando las comunidades y pueblos deciden utilizar los instrumentos de dominación, los instrumentos son resignificados de acuerdo a sus “imaginarios y desde los propios referentes culturales” (Eguiluz, 2008: 22). Por ello, las últimas reivindicaciones surgidas desde los colectivos indígenas, tales como la Asamblea Constituyente, el Estado plurinacional y la Constitución adquieren significados desde su concepción vivencial; y una vez que son incorporados principios filosóficos de las culturas andinas a los instrumentos como la Constitución, se produce una lucha por mantener la significación desde las concepciones de donde surgieron; pero, también son apropiados y funcionalizados para legitimar los sistemas de opresión como el neocolonialismo y el capitalismo, como diría Héctor Villamil,⁷⁶ refiriéndose a lo que sucede en el Ecuador:

Este gobierno se ha robado el discurso de los pueblos y nacionalidades y todo el Sumak Kawsay, Pachamama, todos los términos que se utilizaba en las nacionalidades, ahora es utilizada por el gobierno y reconocido en la Constitución [...] se ha apropiado de los términos y los conceptos, pero no

⁷⁶ Héctor Villami, es un kichwa de la amazonia, ex presidente de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza.

está poniendo en práctica, es decir, que en la práctica lo está tergiversando. (Conversación con Héctor Villamil, 2013)

Por tanto, ese proceso de kichwización que han vivido las Constituciones de Ecuador y Bolivia, no necesariamente significa que los Estados se rigen por los principios del *yachay* o *unancha* ni que se haya dado un proceso de descolonización y descapitalización. Esos principios simplemente pueden ser funcionalizados al sistema de interés de los poderes y para ello utilizan todo el aparato estatal y académico al servicio de poder. Pero este mismo proceso puede permitir también el fortalecimiento de estos principios en las comunidades andinas e incluso hacerlo extensivo a otras organizaciones.

En ese contexto, la traducción de los principios que nacieron en las culturas andinas vivenciales, prácticas y orales altamente desarrolladas, que difieren de la lógica del cientificismo y del sistema mundo, así como de la organización vertical y neocolonial del Estado, se vuelve más compleja, porque simplemente son intraducibles, como diría Rodolfo Cerrón Palomino refiriéndose a las traducciones a la lengua *kechwa* y *aymara* de los textos de adoctrinamiento religioso judeo-cristiano, en la época de la invasión española:

... el encuentro con sociedades altamente desarrolladas y complejas, como la mesoamericana y la andina, la ideología etnocentrista no podía admitir el reconocimiento desapasionado de las mismas imbuida como estaba de principios excluyentes de hegemonismo y universalidad. (Cerrón, 1997:82)

... estamos ante una confrontación asimétrica y excluyente en la cual el sistema referencial judeo-cristiano es tenido por universal e inapelable, a la par que su correspondiente andino es calificado como «cosas de burlería y disparate». A partir de dicha jerarquización se observa (...) que hay conceptos nuevos para los cuales no se tiene correlatos andinos. (Cerrón, 1997: 90)

Lo inverso: hay conceptos andinos que no tienen correlatos eurocéntricos:

Los prejuicios etnocéntricos y el fanatismo religioso que animan a los traductores determinan que su obra aparezca entonces sesgada, en la medida en que, lejos de postular una equivalencia aproximada entre los universos configuracionales propios del discurso de partida y de llegada, se busca intencionalmente la imposición unilateral del mensaje occidental, avalado por el poder, usurpando y destruyendo el sistema cognitivo subyacente a la cultura andina. (Cerrón, 1997: 96)

En las Constituciones actuales de Ecuador y Bolivia, se realiza la doble labor: se ingresa principios andinos en *kichwa* y en el segundo caso también en *aymara*, y al mismo tiempo se traduce dichos principios al castellano.

En la traducción se repite la lógica colonial, porque se traduce lo intraducible, de una concepción comunitaria y vivencial a un sistema de organización social vertical, individualista, neocolonial, capitalista y racionalista. Por ejemplo el *sumak kawsay*, que es un sistema de vida comunitario, se traduce como buen vivir, que puede ser interpretado desde diferentes formas de acuerdo a los diversos contextos y espacios.

A más de traducir, los principios desarrollados en los espacios comunitarios son trasladados a espacios más amplios como el Estado, en donde no sólo conviven comunidades indígenas, sino afroecuatorianos, montubios y otros que prefieren no identificarse como indígenas. Si los principios se desarrollaron en espacios comunitarios, se seguirán desarrollando en esos espacios; eso no significa encapsular ni cerrar, porque se puede generar en otros espacios comunitarios más allá de lo andino e incluso a otros espacios más amplios. Pero, desde mi punto de vista, no se puede extender a otros espacios más allá de lo comunitario si en esos espacios no se fortalecen esos sistemas de vida. De ahí la *kichwización* o *aymarización* de las Constituciones no significa, como dejamos señalado, descolonizar, despatriarcalizar y descapitalizar. Por eso se produce una lucha por mantener la conceptualización desde lo comunitario y la reconceptualización para funcionalizar el sistema neocolonial y capitalista.

Parecería contradictorio pero ahí cobra importancia la traducción realizada al castellano de esos principios, porque eso hace posible aplicar la interculturalidad, entendida como la posibilidad de encontrar acuerdos entre las diferentes concepciones de *sumak kawsay* y buen vivir, para aplicar el buen vivir en espacios más amplios, tales como el Estado, a través del proceso de búsqueda del equivalente homeomórfico planteado por Panikkar (2004: 209). Pero, nuevamente, eso no es posible si no se fortalece los sistemas de vida del *sumak kawsay* en los espacios comunitarios y de organizaciones de base.

7. Recapitulando la historia: plurinacionalidad, Estado plurinacional y asamblea constituyente en Ecuador

Como dejé señalado en capítulos anteriores, la propuesta de la plurinacionalidad nace desde los movimientos indígenas y tiene un proceso histórico anterior a su visibilización. No me voy a remontar a toda la historia, iniciaré a partir de la segunda mitad del siglo anterior en donde se hace visible.

En ese contexto, es pertinente iniciar recapitulando los planteamientos del movimiento indígena ecuatoriano antes de que surja la propuesta del Estado plurinacional, centrándome a partir de la segunda mitad del siglo anterior, en donde me interesa mirar y visibilizar el proceso de toma de conciencia de ser *achik runa* y como se van consensuando en la propuesta de la plurinacionalidad; para luego analizar la utilización de los instrumentos del constitucionalismo moderno occidental: la Asamblea Constituyente y el Estado plurinacional; y seguidamente para mirar los problemas de implementación del Estado plurinacional aprobados en la Constitución ecuatoriana del 2008.

7.1. Desde la marginalidad tomando conciencia de *achik runa* comunitarios con derecho a la tierra, territorio y autonomía

Rosa María Vacacela Gualán, una mujer *kichwa* Saraguro que ha estado vinculada al proceso organizativo desde los años 1970a, economista, refiriéndose a la situación de las comunidades indígenas de la sierra y la amazonia, dice:

... era la situación de demasiada marginación, de maltrato más que todo, no había libertad para nada, no había educación, no había nada. Los indígenas éramos súper pisoteados no hay otra palabra y una situación económica deprimente. En la amazonia en cambio ellos estaban sufriendo con las petroleras, la colonización y la ampliación de las vías. (Conversación con Rosa María Vacacela Gualán, 2013)

Luis Maldonado, profesional *kichwa* Otavalo, que ha estado vinculado al Movimiento Indígena desde los finales de la década del 80 del siglo anterior, también sostiene:

En la Amazonia, en toda la década de los 60, 70 y 80 empiezan a sufrir todo un proceso sistemático de colonización, entonces hay una lucha por la defensa del territorio, muy diferente al proceso andino donde estábamos luchando por la entrega de los huasipungos⁷⁷ (...) era una visión para los 80 en que se empieza a pensar en la recuperación de la tierra y territorio no solamente como una reivindicación de la tierra como medio productivo, se habla de la recuperación de la tierra en el sentido de la recomposición territorial. (Conversación con Luis Maldonado, 2013)

Monseñor Leonidas Proaño, procedente de la provincia de Imbabura, en 1954, cuando llega a la provincia de Chimborazo, en calidad de Obispo, escribe una carta a su amigo Roberto Morales, en donde relata la realidad indígena en la provincia de Chimborazo, situación que era casi generalizada en toda la región andina del Ecuador:

... Si nos quejamos de la situación del indio en otras provincias ¿Qué decir de su situación en la provincia de Chimborazo? Es para llorar. Visten de negro o de gris. No presentan el colorido de los indios de Imbabura. Tienen el aspecto sucio, repugnante. No se lavan nunca. Caídos los pelos, con total descuido, por delante de la cara, ya no les queda ni medio dedo de frente. Créame que, muchas veces, no tengo en donde hacer la unción en las confirmaciones. Negros y carcomidos los dientes. El acento de su voz parece un lamento. Miran como perros maltratados. Viven (...) señor ¡cómo viven! en chozas de tamaño de una carpa, o como topos, dentro de huecos cavados en la tierra. Explotados sin misericordia por los grandes millonarios de la provincia, quienes, después de vender sus cosechas, se largan a Quito, a Guayaquil, a las grandes ciudades de América o de Europa, a malgastar el dinero exprimido de ese miserable estropajo que es el indio de Chimborazo. Cuando lo veo, siento oprimido el corazón y adivino lo formidable que es el problema de su redención.

Con un trabajo debidamente planificado, completo, llevado a la práctica en todos los campos con una tenacidad que no admita desmayos, será menester, mucho tiempo y que pasen algunas generaciones, para que se pueda sentir algún efecto saludable (...) Calculan que existen aquí 160.000 indios; pero estos miles de seres no son sino la miseria que se arrastra por los páramos. En frase de una persona de aquí mismo, “los indios de Imbabura son caballeros en comparación de los indios de Chimborazo”. Yo quisiera dar al indio conciencia de su personalidad humana, tierras, libertad, cultura, religión (...) ¿Cómo conseguirlo? Se me hace un nudo en la cabeza, pero no quiero desanimar... (Proaño *apud* Tuaza, 2006: 99-100)

Ana María Guacho, lideresa kichwa de la provincia de Chimborazo, coprotagonista de la fundación del Movimiento Indígena de Chimborazo

⁷⁷ Huasipungo, era un sistema de explotación y esclavitud diseñada en la hacienda, que consistía en que el dueño de la hacienda entregaba un pedazo de tierra para que viva el huasipunguero a cambio de que trabaje todo el día y todos los días en la hacienda, incluido toda la familia.

(organización provincial) en compañía de otras lideresas, fundadora de la organización regional ECUARUNARI y la organización nacional CONAIE, corrobora:

... cuando yo era pequeñita, en el año 1954, vino un Obispo llamado Leonidas Proaño, ahí aprendimos a tomar conciencia, ver las necesidades de las comunidades y todo, porque, antes las tierras estaban en manos de los hacendados y los indígenas sólo teníamos los huasipungos. Nosotros también teníamos huasipungo porque mis abuelitos habían sido trabajadores, luego a mis padres también les habían enviado a trabajar en la hacienda. Antes, la venta de las haciendas era con toda la gente, no eran libres. En esa época la gente empezó a organizarse, sobre todo en 1972 en contra del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), la gente tomó conciencia y decían: a nosotros nos sacan la sangre, a nosotros nos investigan, nos roban, nos utilizan como conejillos de indias para hacer pruebas, tenemos que organizarnos para mandar sacando, así comenzó con los mayores. Monseñor Proaño, era el protagonista en hacer tomar conciencia. Yo también jovencita dije: si es bueno que defendamos nuestros derechos y nuestros valores, ¿cómo va ser posible que vengan otras gentes acá y que nos maltraten y hagan lo que les dé la gana? (Conversación con Ana María Guacho, 2013)

Los actos de discriminación y marginación se habían propagado a todos los espacios. Manuel Alomoto, líder indígena kichwa de la provincia de Cotopaxi, presidente del Movimiento Indígena de Cotopaxi (MIC), en el periodo 1988-1990, relata su experiencia:

... me acuerdo que en 1975 me fui a Quito, subí al bus y el ayudante del chofer me dijo: los runitos tienen que pasar atrás, el mestizo utiliza hasta la cuarta fila, está prohibido que ustedes se sienten en esas cuatro filas. Nosotros en la última fila o parados viajábamos... (Conversación con Manuel Alomoto, 2013)

Los hechos relatados, ameritaba reivindicaciones básicas como el respeto, tal como lo indicaba Manuel Alomoto. Respeto era una cuestión primordial frente a la discriminación que sufrían los miembros de las comunidades indígenas en todos los espacios y frente a la intolerancia de las diversas formas de vida.

Pero, las comunidades indígenas no tenían razón de ser sin un territorio, no solo como espacio físico, sino de ejercicio del derecho de autonomía o como dice el líder amazónico Valerio Grefa "territorio vital" (Conversación con Valerio Grefa, 2013), término que no estaba conceptualizado, pero que, era practicado por las comunidades en su cotidianidad, tal como lo manifiesta Alfredo Viteri, un líder

indígena kichwa de la amazonia, provincia de Pastaza y vinculado a los procesos organizativos provincial, regional y nacional:

En las épocas iniciales⁷⁸ las principales reivindicaciones fueron básicamente la lucha por la tierra, por la identidad cultural, por un sistema nuevo de educación bilingüe que respete los derechos de los pueblos indígenas, el idioma sobre todo, entonces básicamente la lucha se inicia por la defensa de las tierras y territorios comunitarios. En esa época no teníamos claro el concepto de territorio, que aglutina un conjunto de derechos de los pueblos indígenas, pero las comunidades en su práctica tenían claro esa concepción. (Conversación con Alfredo Viteri, 2013)

Esas reivindicaciones básicas no eran completas sin la educación, pero de una educación bilingüe intercultural, en donde se fortalezca los saberes y conocimientos propios, pero también en donde se aprenda el lenguaje de quienes siempre nos discriminan, para de esa forma liberar de la dependencia al que se había sometido cuando se trataba de recurrir a esos lenguajes. Carmen Yamberla, líder kichwa Otavalo, provincia de Imbabura, Ex Presidenta de la Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI), hace referencia a esa educación formal:

Dentro de esta dinámica de lucha por la tierra y los lugares sagrados, se notó, más que todo en las comunidades, que no existíamos personas que estemos preparándonos como para poder defender a nuestros pueblos y para todo teníamos que depender de un abogado, de un entendido en el tema e incluso para hacer un simple oficio a las autoridades teníamos que depender de otras personas, ahí empezamos a promover para que los padres de familia, se interesen que sus hijos sigan el estudio secundario, ni siquiera se hablaba de la universidad, sino sólo pensábamos en el estudio secundario porque a duras penas alcanzábamos a la primaria y si alguien llegó seguramente escaló a un estatus «superior» pero perdió el contacto con la comunidad, entonces decíamos que los hijos de los propios comuneros inicien a estudiar y se puedan defenderse, en ese tiempo ni siquiera conocíamos la computadora (...) me acuerdo que el compañero Manuel Díaz decía: que algún rato esas computadoras van a estar en nuestras comunidades y ¿Quién va manejar? ¿Los mismos mishus⁷⁹? ¿Los gringos? ¿Y nosotros qué? nos motivaba diciendo: ustedes tienen que estudiar, ustedes tienen que prepararse para poder defender, eso fue el motivo para empezar la constitución de una organización de estudiantes indígenas en Ilumán (...) y empezamos a motivarnos y todos tuvimos que ingresar a los colegios nocturnos y empezamos el proceso, esto fue en 1986, pero con el proceso vemos que no todos los jóvenes que estaban en

⁷⁸ Se refiere a 1978, año en que inicia el proceso organizativo provincial en Pastaza.

⁷⁹ Mishus: palabra kichwa que significa para designar a los no indígenas.

la organización eran estudiantes... (Conversación con Carmen Yamberla, 2013)

7.1.1. De la toma de conciencia a la importancia de la organización

La toma de conciencia de *achik runa* comunitario no era suficiente, era necesario articular las comunidades en diferentes niveles y desde ahí exigir las reivindicaciones. Ana María Guacho, desde su experiencia de vida, relata:

Yo también jovencita dije: si es bueno que defendamos nuestros derechos y nuestros valores (...) Con el ECUARUNARI nació la organización nacional, en ese entonces, luchamos y reclamamos la reforma agraria. La iglesia entregó todas las tierras a los huasipungueros, a la gente que trabajaba, y vino a cambiar y era distinto. Luego mandamos sacando al Instituto Lingüístico de Verano. Luego el monseñor Proaño tenía a través de la radiofónica la teleeducación para que la gente vaya tomando conciencia, con esa radio, tal vez usted si ha de recordar, en todas las provincias había una radito (radio) la teleeducación. A través de esa radio se iba tomando conciencia, viendo las necesidades, los derechos humanos, los valores, de las mujeres, de los hombres, de las tierras, de la salud, de la educación. Antes no había educación para el indio, porque decían que el indio va a aprender resabiado, las mujeres van aprender a escribir cartas a los novios, tanta cosa y no eran libres. Entonces por eso se iba organizando y organizando un poquito, yo ya era alfabetizadora, Monseñor Proaño me ayudó a entrar primero en la teleeducación, luego en la alfabetización.

Cuando ya creamos el ECUARUNARI se organizó a nivel nacional y se vio la necesidad e importancia de crear la educación, se unió con la FENOC hoy FENOCIN⁸⁰. El ECUARUNARI Y FENOC luchó fuerte, hizo planteamientos a los gobiernos y se consiguió la alfabetización a nivel nacional. En esa alfabetización se necesitaba gente que trabaje y promoció, entonces yo también fui alfabetizadora. Ahí había la declaración de los derechos humanos de las mujeres que habían luchado en Chicago, ahí yo contenta y feliz diciendo que ahora si vamos a frenar a los patrones para que no nos explote, no nos roben, vamos a alfabetizar y avisar los derechos de los indígenas, diciendo a los compañeros que nuestros derechos hay que defender. (Conversación con Ana María Guacho 2013)

El proceso organizativo y la defensa de los derechos no fueron fáciles, fueron reprimidos por los terratenientes y desde las instituciones del Estado, tal como continúa relatando Ana María Guacho, en su historia de vida:

¡Ella defendedora! vino el terrateniente con los militares y nos fue cargando a toda la comunidad a la cárcel, en parte fue chistoso eso, por estar hablando,

⁸⁰ Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras.

por estar reclamando nuestros derechos y ¡tomen! para qué están hablando. Después la reacción, en donde también apoyó Monseñor Proaño y el señor Carlos Moreno con la alfabetización, para mí fue importantísimo ver la solidaridad de la gente, porque a los ocho días que vinieron a sacar de la cárcel, ahí adentro me dijo que firme y yo no firmé y el Monseñor y la gente y todos dijeron no firmarás, yo era dirigente alfabetizadora, no firmé y estaba aunque sea muriéndome de hambre ahí, llorando y todo. Pero, fue bueno, porque, cuando salí de la cárcel el cordón de la gente me hizo llorar, porque, por un lado la emoción de que tanta gente había salido a solidarizar, apoyar y rescatar de la cárcel a nosotros; por otro lado (...) la gente indígena se había unido, las calles estaban llenas y se habían tomado la gobernación. (Conversación con Ana María Guacho, 2013)

Si todo el aparato del Estado estaba a favor de los terratenientes y en contra del reclamo de los derechos básicos, era necesario luchar contra el mismo aparato del Estado, para esa lucha era necesario unir a las comunidades en organizaciones provinciales, regionales y nacional, como lo continúa relatando Ana María Guacho:

Entonces vimos la importancia de la unidad y decía yo: sigo en la organización. Luego el mismo Monseñor me invitó que vaya a Ambato a un curso, a la reunión de mujeres, que tienen que aprender nos dijo. Y nos fuimos allá y ahí había estado el Monseñor, y yo preguntaba: ¿qué hará aquí el Monseñor? Y luego él nos preguntó y ¿ustedes qué hacen aquí? Entonces le dije que venimos a aprender, entonces dijo: aprendan eso ya es tarea de ustedes en Chimborazo. ¡Hijooole!, las cuatro mujeres que nos fuimos, las cuatro nos lanzamos a crear la organización aquí en Chimborazo después de regresar de Tungurahua, viendo la importancia de la organización, unidos se puede reclamar derechos, se puede tener educación, se puede componer la salud y unidos se puede todo, entonces organizamos y constituimos el Movimiento Indígena de Chimborazo.

Luego vimos la importancia que haya otras organizaciones y de formar una organización nacional de verdad, porque la ECUARUNARI decía nacional pero era sólo con la gente de la sierra. Entonces empezamos a zonificar y a crear la organización de la costa y la organización de la Amazonía. Entonces en 1980 mismo creamos la organización de la Amazonia que es la CONFENIAE, asimismo fuimos nosotros a donde los Kichwa, Shuar, Secoya y todos de la Amazonía, a decir que es importante tener una organización nacional de todos nosotros y que sea como pilares: los de la costa, amazonia y región sierra, tres pilares necesitamos fortalecer, así fue, caminamos duro y fuerte y constituimos las tres organizaciones. Una vez constituido las tres organizaciones, empezamos primero por la toma de conciencia de la gente con la COICE (Confederación de Organizaciones de la Costa Ecuatoriana). Por dos años recorrimos todo el país conociendo y haciendo conocer de los impuestos, de las alcabalas, pasajes, predio rústicos y como había muchos problemas. Hasta ese entonces la iglesia ya

estaba un poco quieta, porque ya no cobraba los diezmos y las primicias, pero, en cambio los terratenientes seguían cobrando y explotando y maltratando, entonces hacíamos todos esos análisis y necesidades de todas las comunidades, respecto a la falta de agua de riego, centro de salud, escuelas en las comunidades, que no tenemos un montón de cosas, entonces la gente se interesó y lanzamos la CONAIE y constituimos la CONAIE. (Conversación con Ana María Guacho, 2013)

La *minka* organizativa se inició en casi todas las provincias de la sierra, la amazonia y costa. Alfredo Viteri, desde la amazonia, recuerda:

En Pastaza organizamos la OPIP⁸¹. Después hubo articulaciones a nivel de otras organizaciones de la región y formamos la Confederación Indígena de la Amazonia en 1980, con las nacionalidades de la amazonia. La conformación de esta organización regional permitió articular en cambio con las organizaciones de la sierra y de la costa, específicamente, con ECUARUNARI en la parte andina y en la costa básicamente con la Federación Chachi en ese época, los Tsachilas y los Awa y posteriormente en base a esta articulación se entraron a un proceso importante de diálogo por establecer objetivos comunes en cuanto a la acción política, en cuanto a generar una plataforma de reivindicaciones conjuntas ya ante el Estado, en este proceso que nace inicialmente una Coordinadora de Nacionalidades del Ecuador que se conformó como CONACNIE, este consejo que era transitorio tenía la misión de conformar una organización nacional que luego se concretó ya en la CONAIE. (Conversación con Alfredo Viteri, 2013)

7.1.2. Desligando de los partidos de izquierda y de la iglesia para fortalecer la identidad indígena en las reivindicaciones de tierra y territorio

Las organizaciones que se habían gestado en los inicios del siglo XX, que reivindicaba el pago de salarios, acceso a la tierra y educación, tenía de alguna manera influencia de los partidos socialista y comunista, así como de la iglesia católica, posteriormente de la iglesia progresista o de la teología de liberación. Los partidos de izquierda tenía como objetivo la toma del poder, para ello tenía que proletarizar a los indios, convertirles en aliados electores y en fuerza de choque en contra de los poderes del Estado, de manera fundamental con la fuerza pública, de ahí que, en muchas de las ocasiones entraban en contradicción, porque las comunidades indígena reclamaban el territorio y

⁸¹ OPIP: Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, que agrupaba a las nacionalidades kichwa, Záparo, Waorani, Shiwiar, Achuar y Shuar

autonomía. La iglesia tradicional en cambio, tenía que cuidar de sus intereses y de los poderes conservadores instalados en el Estado, por tanto, tenía que combatir al comunismo, para ello, tenía que controlar a las organizaciones indígenas, adoctrinando en la redención extraterrenal con sufrimiento en la tierra. En cambio, la iglesia progresista o de la teología de la liberación pensaba liberar al indio, pero a partir de la misma iglesia cristiana. En ese proceso, todos los actores no respondían a las cuestiones de significados profundos de autonomía, territorio, como reivindicaciones anticoloniales y anticapitalistas que se venía gestando al interior de las comunidades indígenas, por tanto, era necesario, desligar de ellos. Rosa María Vacacela Gualán, relata su experiencia vivida:

En los años 80 y 86 antes de que se constituya la CONAIE (...) las organizaciones ya de tipo sindicalistas como el ECUARUNARI en ese tiempo, estaban retrasados digamos. Por tanto, se pensaba formar una organización indígenas con líderes indígenas y visionar un objetivo propio, que reivindique no solamente la parte de la pobreza económica de los pueblos indígenas y sino también la cuestión de la identidad (...) Yo podría decir que, se juntó un poco lo que los Shuar⁸², de su organización la Federación Shuar, que lo venían haciendo más desde la identidad cultural y defensa de las tierras y territorios, que dio como un liderazgo y que también los movimientos y organizaciones de la sierra lo miraron como una forma de liberación y emancipación de tanta marginación y exclusión de los pueblos indígenas, a través de la unidad y en organización entre todo los indígenas a nivel del país, porque había muchísimos marginación y explotación en la sierra y amazonia. Todavía no exploraban por la costa. Pero esa era la idea. De ahí, las organizaciones indígenas que estaban lideradas por curas, como el Mario Mullo me acuerdo, o como la misma ECUARUNARI u otras como la FEI, etc. La gente de ese entonces, miraba que estas organizaciones estaban haciendo plataforma al partido socialista, a los partidos comunistas, etc. (...) la izquierda nunca miraban las reivindicaciones desde la identidad y de defensa de las culturas, simplemente lo que querían eran homogeneizar en la lucha proletaria. Entonces la gente indígena, vio clarito y decían: ¡a ver nosotros no somos proletarios!, aunque estemos dentro de esa gran masa, pero primero éramos indígenas y tenemos una identidad. Entonces, desde esa visión se inició las organizaciones indígenas y con ese objetivo se creó la CONACNIE, con la idea de reivindicar lo propio, el territorio, autonomía y cultura, esa era el lema de la CONAIE.

Con esa visión, después de que se conforma la CONAIE, se sigue con la defensa de las tierras y territorios (...) ahí no hay ni siquiera el Convenio 169 de la OIT, porque, eso se aprueba en 1989. Entonces, los líderes indígenas de la filosofía indígena y de filosofía proletaria, digamos, campesinista o

⁸² Shuar, es una nacionalidad indígena de amazonia del Ecuador, en número de habitantes es la segunda más grande después de los kichwas.

sindicalista. Los de la ala reivindicativa indigenista decían mejor reivindicar lo nuestro en lucha y la idea era organizarse, recuperar la identidad, los territorios, la libertad y todo eso en alianza con los campesinos, afroecuatorianos, estudiantes, intelectuales, de esa manera se pensaba. Pero, la estrategia tenía que funcionar entre indígenas sin importar de qué idioma sean, sean de la sierra o el oriente e incluso los evangélicos, católicos, porque me acuerdo en la época de los 80 habían peleas entre evangélicos y católicos, incluso venciendo esas dificultades se logró unificar y tener una posición de reivindicación de identidades (...) la izquierda desde 1926 y 1930 había tratado de capacitar para campesinarnos y proletarizarnos pero nada más y solamente nos convertían en carne de cañón y para las elecciones y nada más, así lo veían. (Conversación con Rosa María Vacacela Gualán, 2013)

Ese proceso de desligamiento de la influencia de los partidos de izquierda y de la iglesia no fue fácil, encontraron resistencia de los partidos de izquierda que acusaban de hacer juego a la CIA⁸³ (*Central Intelligence Agency*). También encontraron resistencia de la propia dirigencia indígena formada en esos espacios, Rosa María Vacacela Gualán continúa en su relato:

... había una resistencia por parte de los líderes y dirigentes de la ECUARUNARI, entre ellos estaba Blanca Chancoso, ella es más, porque Isidoro Quindi no tenía mucha resistencia (...) En las comunidades (...) anduvimos impartiendo esta idea, formando, analizando y no hubo resistencia de parte de los líderes de las comunidades de la sierra, más bien lo vieron con buenos ojos (...) por eso que se conformó la CONAIE. Claro que los dirigentes de la ECUARUNARI no se unieron rápidamente, me acuerdo que con Blanquita pasábamos noches enteras hablando sobre la situación de la identidad, autodeterminación y no de la organización sindicalista y proletaria. Entonces, a ese nivel, sí hubo la resistencia de Blanquita y de los dirigentes de la ECUARUNARI, pero poco a poco como que la gente de base de la ECUARUNARI estuvo de acuerdo, entonces frente a esa avalancha de la gente, los dirigentes no pudieron hacer nada, por eso me acuerdo que la ECUARUNARI formó parte de las bases para la conformación de la CONAIE, de lo contrario no hubieran podido estar, pero los dirigentes como Blanquita no estaban de acuerdo... (Conversación con Rosa María Vacacela Gualán, 2013)

La constitución de la organización nacional y regionales, así como el fortalecimiento de la organización comunitaria, permitió, como lo dice Alfredo Viteri “a los pueblos y nacionalidades del Ecuador a cuestionar las estructuras política del Estado colonial” (Conversación con Alfredo Viteri, 2013) y capitalista. Pero era necesario efectivizar la interculturalidad interna.

⁸³ CIA: conocido en castellano como Agencia Central de Inteligencia o Central de Inteligencia Americana, América refiriéndose a Estados Unidos.

7.1.3. Diferentes realidades organizativas y buscando coaprender y valorarse mutuamente en la interculturalidad

Las diferentes realidades de las comunidades indígenas y los diversos procesos organizativos que se dieron, sea por la influencia de los partidos de izquierda o de las religiones, conllevaron también a la variedad de posiciones políticas y visiones de lucha, los que tenían que consensuar para poder hacer un solo frente al Estado como institución colonial y capitalista. Alfredo Viteri, nos ilustra:

Siempre hubo dificultades, partiendo desde la visión política de la lucha. Eso refleja, diferentes procesos históricos y las distintas realidades que en cada región y provincia las nacionalidades han tenido que transitar. Creo que entre los temas más comunes era la lucha por las tierras, territorios y la lucha por identidad de los pueblos. Creo que por ejemplo en el proceso para conseguir la institucionalización de la educación bilingüe intercultural fue un proceso conjunto en donde luchamos todos los pueblos indígenas. Ha existido problemas sobre todo por las influencias políticas: en la región andina por los procesos históricos, el movimiento indígena siempre ha tenido una influencia y posición más de partidos políticos de izquierda, también los procesos de fraccionamiento de los movimientos políticos de izquierda también de hecho influenciaron en el movimiento indígena andino; y, en cambio en la región amazónica por ejemplo la organizaciones como los Shuar nacieron bajo influencia misional, en este caso de los salesianos, las organizaciones de Napo también con influencia de los misioneros, también en Coca, la organización kichwa en Napo nació con influencia sindical en esa época FENOC Federación Nacional de Organizaciones Campesinas. Entonces, de alguna manera en el proceso de organización social adoptamos un formato estructural y legal estatutario desde una matriz de sindicatos, lógicamente cambiaron los nombre como federaciones indígenas y naciones indígenas esos nombres. A partir de estas influencias siempre hubo discrepancias políticas y estrategias. (Conversación con Alfredo Viteri, 2013)

Ampam Karakras, de la nacionalidad Shuar, que ha estado muy de cerca en los procesos organizativos desde la Federación Shuar, la CONAIE y otras organizaciones, revela:

... hay dos corrientes de pensamiento al surgir de la CONAIE: una cuestión de la Amazonía; y, la otra de la parte andina, se podría decir que tenían mayor conciencia política, que muchos de ellos tenían una militancia de izquierda. Mientras que nosotros que veníamos de la amazonia (...)

veníamos de un sistema de internado que te he mencionado, en donde lo que te enseñaban o lo que te decían tú ibas absorbiendo y ahí los temas de izquierda no llegaban, ahí más estaban las misiones católica, evangélica y las fuerzas armadas, entonces tú aprendes lo que te enseñan. Por eso te digo, que el tema de la nacionalidad, algunos dicen que esto es una visión copiada de los soviéticos o del socialismo y nada tiene que ver con eso, era una cuestión de pueblos y de la nación Shuar. La nación Shuar como pueblo, puede hacer una alianza con otros pueblos, pueden ser campesinos, nosotros desde la Federación Shuar teníamos cercanía con la FENOC (...) porque no es nuestra discusión si es de derecha, centro o izquierda, simplemente de la identidad de un pueblo. Dentro de un pueblo allí hay gente de derecha, centro e izquierda, por lo tanto, en las discusiones con los compañeros de izquierda que decía bueno pero en Imbabura ahí hay gente rica que está explotando a sus otros, pero esa es una discusión ya ideológica partidista, entonces nosotros no nos metíamos en esa discusión, lo mismo que ahora lo decimos, por ejemplo, tanto el sistema capitalista como el sistema socialista con relación a la naturaleza explotan igual, solamente la diferencia es en las utilidades de la explotación de recursos, que en el uno va a los capitalistas y en el socialismo va al Estado y bienestar de la población, pero en cuestiones ya de la explotación de los recursos naturales yo no lo veo la diferencia y por lo tanto en esa época de la discusión no se estaba discutiendo eso del capitalismo o izquierda al menos en la Amazonía, y tampoco se conocía. (Conversación con Ampam Karakras, 2013)

Las diferencias no siempre fueron dificultades, sino oportunidades y coaprendizajes, la sierra aprendía de la amazonia y viceversa. Era necesario superar los denominativos peyorativos de etnias, tribus, parcialidades y minorías, para ello, primero se consensuó en la auto-identificación, primero como naciones milenarias anteriores al Estado e incluso a la invasión europea, luego nacionalidades, para llegar a la plurinacionalidad. Rosa María Vacacela Gualán dice:

... la amazonia (...) tenían sus territorios delimitados, tenían sus formas de vida y sus sistemas mucho más claro que los de la sierra. Los de la sierra recién estábamos deslindándonos de las haciendas, en ese proceso habíamos olvidado la idea de territorialidad y autonomía, entonces ellos fueron un poco más claro en eso y dijeron la nación, luego plurinacionalidad. Las naciones fue la primera reivindicación para que no nos digan etnias, tribus, minoría, parcialidades. Entonces la primera reivindicación fue decir nación y luego nacionalidades y eso viene desde la nación Shuar, porque, ellos empezaron con eso más clarito, creo que eso había hecho con el padre Botasso. Desde ahí vino la nacionalidad y después la plurinacionalidad, entonces se venía trabajando en secuencia estas categorías de cómo auto-identificarnos, qué queremos y cómo podría ser la plurinacionalidad en base a las nacionalidades y luego ya armar el Estado plurinacional. Entonces la

idea fue desde la cosmovisión de los indígenas desde su autonomía, desde su desarrollo endógeno de sus tierras y territorios para un poco vincularse a la población mestiza y armar un Estado plurinacional en el que puedan participar ya políticamente hablando del poder (...) Desde esa visión la gente empezó hablar de eso, a trabajar en eso. Yo me acuerdo que estaba vinculado desde el 75 (1975), entonces, me acuerdo que la gente mestiza tenía horror, pavor de que los indios hablemos de nación y nacionalidades, porque decían que estamos haciendo separatismo del Estado y después de la plurinacionalidad no querían ni entender, de todas maneras, desde mi punto de vista, fue desde una cosmovisión indígena. Quizás ahí, ni siquiera teníamos los instrumentos internacionales de la OIT y que nos podría protegernos, ampararnos u orientarnos, de alguna manera a que los pueblos indígenas tengamos derecho de la autodeterminación y de la plurinacionalidad. La lucha era para la distribución del poder, desde ese ángulo se logra en el año 1980 al 90 una estrategia bastante eficaz con la educación de los adultos con la alfabetización en ese tiempo a nivel nacional, primero en Cotopaxi luego a nivel nacional (...) la capacitación política despertó en la gente la conciencia de su identidad y de su situación social, económica, políticas y cultural dentro del Estado ecuatoriano, ellos fueron por ejemplo los líderes que hicieron el levantamiento de 1990 (...) desde los 80, me acuerdo que se cuestionaba el sistema estatal opresor y ahí claro los sistemas de hacienda y después los agroexportadores de la costa, ellos lo que simplemente tenían a la gente indígena en la sierra era para el servicio y producción de las haciendas, luego con lo de la reforma agraria la gente de la sierra se vayan a las plantaciones de la costa, el indígena era simplemente un esclavo o un sirviente y eso dio lugar a las migraciones a las grandes ciudades y eso se empezó a sentir también, porque se decía mi hijo crece y a dónde se va, se iba a Quito y otras ciudades a trabajar en la construcción, esa era la situación y lo analizábamos. Ahí la derecha era tremenda, se veía una situación de dominio monopólico del poder económico y político, eso se veía clarito. Pero también la izquierda que quería confrontar con la derecha, tampoco había dado pie con bola con la población indígena no podía trabajar, no era una metodología o una estrategia de la izquierda para poder organizar y concienciar, pero tampoco nunca tomaban en cuenta la cultura, la identidad, entonces ese era un vacío. (Conversación con Rosa María Vacacela Gualán, 2013)

7.1.4. Consensuando los primeros planteamientos en la interculturalidad

Sin desconocer las necesidades particulares de las comunidades, era necesario consensuar en los primeros planteamientos políticos que logre englobar a las aspiraciones generales de los movimientos indígenas e incluso no

indígenas. Ana María Guacho, relata que fueron tres los principios políticos básicos que debía desarrollar el movimiento indígena:

... nuestro movimiento creó con tres principios: hacer liberación económica por nuestros propios medios; recuperar los conocimientos y valores culturales; y, hacer política propia.

En hacer liberación económica por nuestros propios medios, nosotros (...) estábamos constituyendo un banco indígena (...) banco del movimiento indígena del Chimborazo y se consiguió tierras para hacer producir y el movimiento indígena (...) ya pudo poner ganado, chanchería, quesería, lechería, ya teníamos borreguitos (...) queríamos ir liberando poco a poco por nuestra cuenta y bueno ahí se pensaban tener en cada comunidad una tiendita comunitaria y transformar los productos nosotros mismos, como la cebada haciendo nosotros mismo la máchica, arroz de cebada, quinua y otros, para vender nosotros mismos en la tiendas comunales, con las hortalizas y pequeños mercados, pero como no teníamos plata no pudimos concretar, pero como el FEPP (Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio) que si tenía plata hicieron el CAMARI y nos bajaron todo nuestro proyecto.

En cuanto a recuperar los conocimientos y valores culturales, se pensó hacer con las mujeres. Con las organizaciones de las mujeres empezamos a reconstruir nuestras blusas, nuestra vestimenta, el idioma. Nuestro afán con la Educación Intercultural Bilingüe era recuperar los idiomas de todas las nacionalidades, recuperar la tierra y el sembrío en ciencias naturales, recupera los kipus en las matemáticas, recuperar los linderos, las fronteras, los árboles (...) la recuperación de nuestros conocimientos y valores culturales en todo, en salud, recuperar nuestra salud, por eso hay los médicos naturistas (...) rescatamos los conocimientos de nuestros abuelos.

Cuando hablábamos de política propia, no era ya que después de los levantamientos creen el Pachakutik, no era ese pensamiento, nuestra propuesta era tomar fuerza nosotros como comunidades, familias y organizar en las ciudades y estar claro de nuestras propuestas y principios (...) Pero no sucedió así, vieron que después del levantamiento era bueno y rápido y rápido crearon el Pachakutik, pero ese no era el objetivo, era para tener poder propio... (Conversación con Ana María Guacho, 2013)

La política propia de la que habla Ana María Guacho, no se refiere a la toma del poder de las instituciones del Estado, sino un contra poder frente a la institucionalidad del Estado, por eso, era prioritario el fortalecimiento de los *jatun ayllukuna* o comunidades, reconstituir pueblos y nacionalidades, pero además recuperar los conocimientos y valores culturales propios, así como la construcción de un sistema económico propio, que rompa el sistema capitalista instaurado a través de intermediarios.

Luis Maldonado, recuerda que el consenso fue la reconstitución de nacionalidades y pueblos:

La primera cuestión de consenso, fue la reconstitución de las nacionalidades y pueblos (...) todos coincidíamos que un elemento de identidad de entre los que denominábamos indígenas, era la situación de opresión y explotación, la vigencia del colonialismo, eran como los elementos básicos. (Conversación con Luis Maldonado, 2013)

Para la reconstrucción de los pueblos y nacionalidades, previamente era necesario el fortalecimiento de los *jatun ayllukuna* o comunidades, como formas nucleares de gobiernos autónomos, Maldonado continúa:

La otra cuestión de consenso, era que, para poder visibilizarse y plantearse la idea de reconstitución, debíamos lograr fortalecer las comunidades como formas de gobierno, es más esta idea determinó que la representación dentro de la CONAIE no sea en términos individuales, sino de representantes de las autoridades comunitarias. Eso también generó muchos problemas, porque, antes, la tradición que tenían, especialmente la ECUARUNARI de una militancia partidaria o partidista, llevaba a la dirigencia a las personas que estaban más vinculadas a los partidos y no a gente que haya tenido un proceso de representar o haber sido autoridad de las comunidades. Esta visión de reconstitución permitió que establezcamos como un principio de generación de autoridad y que los líderes tienen que tener un proceso de aprendizaje desde abajo hacia arriba, es decir, primero ser autoridades comunitarias para luego poder ser también autoridad de una territorialidad más amplia como el cantón y la provincia, así llegar hasta lo nacional... (Conversación con Luis Maldonado, 2013)

Reitera Maldonado en la construcción del poder propio como contrapoder del Estado:

El otro elemento, era que, a partir de ese proceso teníamos que ir construyendo un poder propio, que sea contra poder del poder establecido. Esto es importantísimo, porque, primero el movimiento indígena nunca se planteó un proyecto de lucha por el poder a partir de las armas, sino que pensaba que en la medida en que se logre disputar los ámbitos territoriales, de recomponer las nacionalidades y pueblos, esa era la estrategia de disputar poder y si eso lograba ser una organización nacional podríamos llegar a hablar de igual a igual, algo que obviamente para el año 90 con el levantamiento indígena y toda la década del 90 que se ha considerado para los indígenas como década ganada, se logró varios niveles en ese sentido... (Conversación con Luis Maldonado, 2013)

La construcción del poder político y económico propio, requería el fortalecimiento, visibilización y recuperación de los conocimientos y valores propios, para ello era necesario preparar talentos humanos, con esa finalidad se

reivindicó y creó la Educación Intercultural Bilingüe, como lo recuerda Luis Maldonado:

Por otro lado, todo lo que son los talentos humanos, al inicio hubo una preocupación fuerte, tanto que se creó la Educación Bilingüe Intercultural, pero en el transcurso del tiempo por otras condiciones que no amerita en este momento, pero, en esas disputas que se dieron por la participación incluso de otras organizaciones que disputaban espacios de poder, nuestros dirigentes se preocuparon más de quién está al frente de la dirección bilingüe que del contenido, de tal manera que, casi hemos llegado al tema de que la educación bilingüe se instrumentalice como un sistema o medio que te lleva a castellanizar tanto en la lengua como en la cultura a los pueblos indígenas, y no como se había pensado desde el origen, la educación tenía que estar al servicio de los pueblos indígenas para su proceso de liberación, creo que ahí hemos fallado totalmente. (Conversación con Luis Maldonado, 2013)

El contra poder del Estado a través del poder propio desde las comunidades, pueblos y nacionalidades, tenía que construirse más allá de esos espacios, la CONAIE era un ensayo del ejercicio de ese poder más allá de las comunidades, pueblos y nacionalidades, veamos lo que nos dice Rosa María Vacacela Gualán:

... pensábamos como otro poder paralelo, en principio, así lo notaba la gente, o sea el haber conformado la CONAIE era la conjunción de todas las nacionalidades, pueblos y comunidades (...) la gente decía nuestro presidente, es nuestro gobierno decían y muchas veces decían es nuestro gobierno y hay que hacerle caso y de eso puede ser que se desprenda todo la disciplina del movimiento indígena, entonces era todo un poder (...) Así lo reconocía la gente, como un gobierno para las nacionalidades, pueblos indígenas y comunidades indígenas del Ecuador, porque el Estado no los reconocía ni hacía nada en bien de ellos, así lo miraba la gente y empezó siendo un gobierno de las nacionalidades que se confluían. En los primeros postulados de la CONAIE fue que las dirigencias deberían ser de cada una de las nacionalidades y pueblos y no puede monopolizar nadie y debe ser distribuido democráticamente y así fue, ahora después ya se ha corrompido... (Conversación con Rosa María Vacacela Gualán, 2013)

En consecuencia, la propuesta inicial de los movimientos indígenas, no es tomar el poder de la institucionalidad del Estado, sino crear un contrapoder frente a la institucionalidad del Estado, a través de la construcción del poder propio. Aunque se utiliza, el término poder, no se trata del poder como dominación ni verticalidad al estilo del Estado, sino de creación y recreación de la vida, por ello, ese contrapoder está sustentado en el poder comunitario o *jatun ayllu* como base de creación y recreación de la vida. Nace la necesidad de luchar en espacios más

amplios que los comunitarios, ahí nace la necesidad de reconstitución de pueblos y nacionalidades, pero sustentados en las comunidades de base o *jatun ayllukuna*. Ese contra poder, no es sustentable en las condiciones actuales del sistema capitalista, sino se reconstruye la propia economía de solidaridad y reciprocidad, de ahí se piensa en un sistema de comercialización de productos orgánicos y sin intermediarios y rearticulados con las comunidades indígenas, afroecuatorianas, montubias e incluso con la parte urbana. En ese proceso es fundamental recuperar los conocimientos y valores propios, a través de una educación que recoja la educación formal, pero también las formas de educación y transmisión de conocimientos practicadas en las comunidades indígenas, en ese sentido se reivindica y se crea la Educación Intercultural Bilingüe.

7.2. Utilizando los instrumentos del constitucionalismo moderno occidental, readaptando a las prácticas comunitarias y dando contenido propio: Asamblea Constituyente y Estado plurinacional

Rosa María Vacacela Gualán, en la cita textual antes realizada, nos relataba que, cuando los movimientos indígenas prefirieron auto-identificarse como naciones, causó terror en los gobernantes y funcionarios de la institucionalidad del Estado y la sociedad autodenominados mestizos o blancos-mestizos, o simplemente se silenció en los ámbitos académicos. El terror y el silencio se sustentaba en que, supuestamente, se estaba formando pequeños Estados dentro del Estado ecuatoriano, lo cual era una visión liberal en el que no caben más de una nación en un Estado, una visión de homogenización, aunque la realidad de diversidad sea tan evidente. Y era una visión colonial porque la propuesta venía de los sectores históricamente marginados.

Por otro lado, los movimientos indígenas, ya vivieron una experiencia de oposición, de parte de los que podían haber sido sus aliados en el proceso de construcción del poder propio, como nos dice Maldonado:

Claro el tema es que los términos que se utilizaba desde el Estado, Iglesia, antropólogos, ONGs para hacer referencia a los indígenas era el de poblaciones, tribus, grupos nómadas refiriéndose a la Amazonía, o en el mejor de los casos en ese tiempo estuvo de moda el término etnia, entonces eran grupos étnicos minoritarios. No sentíamos que esa terminología

reflejaba lo que en realidad nosotros queríamos, cuando se hablaba de espacios más allá de lo comunitario. Entonces se empezó un proceso de búsqueda y reflexión que duró hasta el año 1986 en que se constituye la CONAIE, en ver cómo nos identificamos frente al otro, al Estado, a la cultura dominante. Pero ahí teníamos algunas cuestiones complicadas, por un lado nos interesaba que los que consideraban nuestros aliados puedan acogernos de una manera positiva, porque todo este proceso de fines de los años 70 fue bastante conflictivas, porque las centrales sindicales consideraban que el plantearse una organización indígena era revisionismo e inclusive una instrumentalización del imperialismo a través de la CIA, que están promoviendo la fragmentación del sector campesino para frenar el proceso revolucionario, esto generó todo un debate en los 80 (...) precisamente a propósito de los conflictos internos que se daban también a nivel de nuestras organizaciones el ECUARUNARI particularmente, de líderes otavaleños que estuvieron vinculados a programas de desarrollo impulsado por los Estados Unidos de Norteamérica, que fue esto de la Alianza para el Progreso y todas esas cuestiones que fue asumido por el Estado por casi una década, pero que al inicio generó todos estos conflictos, se acusaba desde allí que el tema indígena era promovido por la CIA. Inclusive las reuniones que se daban en la Amazonia fueron catalogados de esa manera por líderes históricos que hasta ahora están en el movimiento indígena, por eso es importante ver esas declaraciones, porque ahí se ve claramente cuáles eran las tendencias políticas de la época. (Conversación con Luis Maldonado, 2013)

Con esos antecedentes ya experimentados y el terror frente a la auto-identificación como naciones, era necesario buscar estrategias, para evitar oposición total y encontrar aliados. Una de las primeras estrategias fue impulsar “alianzas con los campesinos, afroecuatorianos, estudiantes, intelectuales” (Conversación con Rosa María Vacacela Gualán, 2013), obreros y sectores urbanos, de tal manera que, la propuesta no aparezca solamente para un sector sino se sientan incluidos. La segunda estrategia, fue realizar el cuestionamiento a las “estructuras política del Estado colonial y capitalista (...) desde un enfoque de derechos.” (Conversación con Alfredo Viteri, 2013).

El cuestionamiento de la estructura del Estado colonial y capitalista desde un enfoque de derechos, construyendo alianza hacia fuera del movimiento indígena, obliga a generar una propuesta en donde se sientan representados todos los sectores del país, y esto a su vez conllevó a la utilización de los instrumentos del constitucionalismo moderno occidental, como la asamblea constituyente y el Estado plurinacional, pero readaptando a sus prácticas y dando contenido propio.

Antes de entrar al Estado plurinacional y asamblea constituyente, es importante mirar qué se pensaba cuando se auto-identifica como nacionalidad y luego plurinacionalidad.

7.2.1. Asumiendo la nacionalidad y plurinacionalidad como estrategia política

Según Ampam Karakras, en:

... la amazonia tenían (...) conceptos, el de la nación (...) y, desde la sierra, campesina, agraria más politizadas y obrera, como indígenas. Desde ahí hemos ido a las diferentes formas de entender para ir acercando las posiciones pero eso no está acabado. (Conversación con Ampam Karakras, 2013)

Lo afirmado por Karakras, es ratificado por Rosa María Vacacela Gualán, cuando dice: "... la primera reivindicación fue decir nación y luego nacionalidades y eso viene desde la nación Shuar, porque, ellos empezaron con eso más clarito..." (Conversación con Rosa María Vacacela Gualán, 2013)

Ciertamente la auto-identificación como nación surge desde la nacionalidad Shuar, porque, desde la invasión europea a *Abya Yala*, en la Amazonía se había implementado una política de misiones, que será extendida luego de la independencia. Posterior a la independencia, la misión civilizadora y cristianizadora va conjuntamente con militares y colonos, porque, desde la lógica de las misiones y la institucionalidad del Estado las tierras estaban abandonadas y se requería posesionar y cultivar, pero también facilitar el ingreso de empresas extractivas. Cultivar era sinónimo de destrucción de la selva y desconocimiento de una forma distinta de vida. En ese entorno, en los finales del siglo XIX (1893) la misión Salesiana se instala en los territorios de la nacionalidad Shuar.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, en el contexto de la corriente progresista que surge dentro de la iglesia católica, en el caso del Ecuador con Monseñor Leonidas Proaño a la cabeza, en 1964 se crea la Federación Shuar. Para esa fecha, ya se habían realizado varias investigaciones antropológicas en la

nacionalidad Shuar⁸⁴, protagonizado desde la Misión Salesiana, en donde se hablaba de Nación Shuar, entre ellos: *Mitos, leyendas e historias de la Nación Shuar*, de Siro Pellizaro, publicado en 1961 y posteriormente en 1977, se publica el *Primer Cuaderno de la Nación Shuar*, editado por el Centro de Documentación e Investigación Cultural de Sucúa, entre otros. De ahí, la Federación Shuar, con sus dirigentes educados por los salesianos, en su primer momento asumirá la auto-identificación de nación.

En realidad, las comunidades y pueblos indígenas, se desarrollaron en ausencia total de la institucionalidad del Estado, como verdaderas naciones, en sentido de cumplir con todos los elementos objetivos: territorio, historia, lengua, organización, símbolos y solidaridad de sus miembros. De ahí justamente desde los estudios antropólogos en la nacionalidad Shuar, prefirieron denominar Nación Shuar. Por tanto, Nación estaba relacionada con el Estado como elemento de éste, de los cuales los colectivos indígenas habían sido relegados. Por esa razón, en cambio, al interior del movimiento indígena no existía consenso en auto-identificarse como naciones. De ahí, dentro del movimiento indígena, se da el salto de “nación [a] nacionalidades” (Conversación con Rosa María Vacacela Gualán, 2013).

El salto de nación a nacionalidad es estratégico, porque, no se trataba solamente de una auto-identificación, sino, además de trascender de los elementos culturales hacia la territorialidad con autonomía interna y como espacio de ejercicio de derechos colectivos y políticos; y, por otro lado, se pensaba como una estrategia de argumento jurídico-político, pues, la nacionalidad provenía de la discusión teórica desde el socialismo de la Unión Soviética y las autonomías

⁸⁴ La Nacionalidad Shuar, en número de población es la segunda más numerosa después de la Nacionalidad Kichwa. Los Shuar están asentados en las provincias de Pastaza, Zamora Chinchipe, Morona Santiago, Sucumbíos y Orellana. Y los últimos conflictos generados por la institucionalidad del Estado y las empresas chinas por la minería se han producido en los territorios de esta nacionalidad. El más reciente es el proyecto minero Panatza-San Carlos, en Nankints, provincia de Morona Santiago, al nororiente del país, en donde el Estado entregó parte de los territorios de la Nacionalidad en concesión minera a la empresa china Explorcobres S. A., EXSA, filial de Ecuacorriente, sin previa consulta a la nacionalidad. La empresa minera había ingresado en el mes de agosto del 2016 y como consecuencia del cual las comunidades asentadas en el lugar habían sido desalojadas, en esa virtud el 21 de noviembre del 2016 los Shuar se tomaron las instalaciones de la empresa minera, por efecto del cual fueron reprimidos y desalojados por la fuerza pública, enfrentamiento en el cual resultó muerto un policía y varios heridos.

desde la España conservadora. En esa medida se pensaba que, desde la izquierda ecuatoriana, no se opondrían y encontrarían en éstos el apoyo para llevar adelante la propuesta de reconocimiento de nacionalidades indígenas y la construcción de la plurinacionalidad; pero también se pensaba, que la derecha quedaría sin argumento para acusar de divisionistas al movimiento indígena. Miremos lo que nos dice Luis Maldonado:

... Yuri Zubritski visita por los años 82 al Ecuador y varios de los dirigentes asisten a sus conferencias y charlas y se empieza una reflexión: si el término nacionalidad sería el más correcto. Obviamente como nos interesaba tener un argumento teórico para debatir esto y por un lado nos ayude a esclarecer en ese debate con la izquierda ecuatoriana, pues, este término y construcción de las nacionalidades fue muy positiva, porque la izquierda no podía seguir diciendo que era un revisionismo y considerándonos enemigos, etc., porque, esa era una construcción teórica de la Unión Soviética y eso llevó un debate largo, no solamente en el Ecuador sino en América Latina. Pero, por otro lado, la idea del Estado Nación que fue promovida por el liberalismo y las clases dominantes, siempre tuvieron como referencia a España, como un horizonte que debía seguirse, entonces, también nos era provechoso el tema de las nacionalidades, porque precisamente España con un régimen de autonomías fue posible en función de las teorías de las nacionalidades, por eso fue adoptado el término de las nacionalidades porque permitía tesis argumentada teórica por el lado de la izquierda, pero también porque esa referencia para la derecha era importante debatirla tomando en referencia lo que era España. (Conversación con Luis Maldonado, 2013)

Luis Maldonado, explica las diferencias de concepción sobre la nacionalidad, que se manejaba en el movimiento indígena con respecto a la Unión Soviética y España:

... al Ampam Karakras le hacen una entrevista, él manifiesta teóricamente lo que son las nacionalidades y plantea que no solamente tiene que ver con las manifestaciones externas de la cultura, sino (...) con el territorio, con su forma de organización y con los derechos políticos (...) Esa era la diferencia fundamental, la Unión Soviética estaba en proceso de reconocer y más era un debate teórico y no se lo había aplicado (...) son los españoles que acogen esa teoría y lo aplican, los que promueven eso son los Vascos, que también es una corriente que ha tenido una incidencia política muy fuerte desde la izquierda Vasca, hacia posiciones más de independentistas, no tanto hacia la figura de las autonomías. Pero, lo que España logra o lo que consensu con los diferentes pueblos es un régimen de autonomía dentro del Estado. La unión Soviética nunca llegó a consolidar esa teoría... (Conversación con Luis Maldonado, 2013)

7.2.2. De la plurinacionalidad al Estado plurinacional

La auto-identificación como nacionalidades y diversidad de ellas, lleva a pensar en la plurinacionalidad. En ese sentido se entiende cuando Rosa María Vacela Gualán dice:

... Desde ahí vino la nacionalidad y después la plurinacionalidad, entonces se venía trabajando en secuencia estas categorías de cómo auto-identificarnos, qué queremos y cómo podría ser la plurinacionalidad en base a las nacionalidades y luego ya armar el Estado plurinacional. (Conversación con Rosa María Vacela Gualán, 2013)

El proyecto plurinacional se refería a la construcción de un poder propio o contrapoder de la institucionalidad del Estado como lo ha manifestado Luis Maldonado y Ana María Guacho.

El salto que se emprende de la plurinacionalidad al Estado plurinacional es una estrategia, porque, la construcción del contrapoder a la institucionalidad del Estado puede genera resistencia no solo de la institucionalidad del Estado, sino de la denominada sociedad civil. Porque, detrás de la plurinacionalidad está el cuestionamiento al Estado como institución. Maldonado nos dice: “La idea era eliminar el Estado, pero (...) teníamos que salir con una propuesta que nos permita la articulación de toda la sociedad y permita construir una nueva sociedad...” (Conversación con Luis Maldonado, 2013), para ello, se recurre a la estrategia de utilizar los mismo instrumentos del constitucionalismo moderno occidental y nace la propuesta del Estado plurinacional.

Justamente a partir de ese salto estratégico hacia el Estado plurinacional, va a nacer al menos dos corrientes al interior de los líderes indígenas y va a ser privilegiado una de esa perspectivas desde sectores académicos y políticos electorales. La primera corriente lo denomino la plurinacionalidad desde abajo y la segunda plurinacionalidad desde arriba, pero ésta última ha sido tergiversada ya en la implementación del Estado plurinacional. Por eso Inti Paxi, un líder kichwa de Cotopaxi, actualmente dedicado a la recuperación de los saberes ancestrales, dice que la “plurinacionalidad quedó como un mito” (Conversación con Inti Paxi, 2013).

7.2.3. Plurinacionalidad desde abajo

Rosa María Vacacela Gualán, dice, en primer lugar:

La idea era que los indígenas tengamos nuestros espacios de poder, que tengamos nuestra autonomía, nuestro sistema económico en donde podamos convivir con la naturaleza y la pachamama (...) La idea era que nosotros como indígenas tengamos nuestra autonomía, que nosotros no queremos entrar al sistema capitalista porque ellos nos presionaban durísimo y nosotros generábamos resistencia, entonces lo que nosotros queríamos era que nos dejen a nosotros desarrollar nuestro sistema de educación, salud, economía, sistemas comunitarios, en la amazonia sistemas de caza y pesca, cultivos rotativos, etc. y que no nos quieran hegemonizar totalmente para el mercado. (Rosa María Vacacela Gualán, 2013)

En segundo lugar, ese proceso sólo es posible en la “pluridemocracia” (Conversación con Rosa María Vacacela Gualán, 2013), entendido no solamente como respeto y vigencia de la diversidad de concepciones de democracias, sino la pluridemocratización interna, porque la situación de marginación, exclusión, racismo, se producen en diferentes espacios “porque hasta el proletario te domina o te violenta tus derechos dentro de la diferenciación social” (Conversación con Rosa María Vacacela Gualán, 2013). Y aclara:

El Estado plurinacional es un nuevo modelo de participación de poderes en la sociedad, no a los poderes del Estado como judicial, ejecutivo judicial, no a ese nivel, sino a la participación en la sociedad, empezando de la comunidad y la organización (...) en el que todos tengan espacios de poder, participación. (Conversación con Rosa María Vacacela Gualán, 2013)

De ahí la plurinacionalidad, como proyecto, no debe ser excluyente en ninguno de los espacios, sea a nivel familiar, comunitario, pueblo, nacionalidades, organizaciones regionales y nacional, hasta el espacio nacional e incluso internacional, pero en pluridemocracia intracultural e intercultural. Por esta razón en el Proyecto Político de la CONAIE de 1994, cuando se habla del Estado plurinacional, dice que está integrado tanto las nacionalidades indígenas y afroecuatorianas, como las que denomina, la:

Nacionalidad hispano ecuatoriana, que es el pueblo mestizo, que tiene su origen a partir de la invasión-conquista y colonización española, producto de la mezcla involuntaria o voluntaria de españoles “blanco” con indígenas. Tiene una historia común, su idioma es el castellano o español, tiene un sistema jurídico político y administrativo propio (occidental), cuenta con un aparato estatal, forma de organización social, económica y política peculiar... (CONAIE, 1994: 52)

Por esa razón, Alfredo Viteri, sostiene que en la actualidad, la implementación de la plurinacionalidad requiere bajarlo al territorio, a las bases:

... necesitamos bajar desde arriba esa propuesta del planteamiento político de la plurinacionalidad, bajarlo a territorio, bajarlo a las bases y eso implica cambios profundos en nuestras propias estructuras como gobiernos comunitarios, pueblos y nacionalidades, tenemos que transformamos en pueblos, en nacionalidades y una de las grandes limitantes es que nosotros nos mantenemos con estructuras gremiales. (Conversación con Alfredo Viteri, 2013)

Eso significa que la plurinacionalidad desde abajo, requiere la generación de participación interna, evitando la exclusión, la imposición y la verticalidad, empezando por los espacios individual, familiar y comunitario. Esas son las condiciones del ejercicio de la autonomía interna.

7.2.4. De la conversión de actores políticos a la aventura de lo electoral

Evidentemente, el movimiento indígena ecuatoriano luego de los levantamientos indígenas de la primera mitad de la década de los 90 del siglo anterior, se convierte en un actor político y referente muy importante del Ecuador y fuera del país, lo cual da paso a la priorización del tema electoral y se deja de lado la tesis de la construcción de un poder propio o contrapoder, tal como nos relata Luis Maldonado:

En los 90 nos convertimos en actores políticos y en un referente nacional político. Hay dos momentos que condicionan al movimiento indígena para que se aventure hacia el tema electoral: primero en la amazonia la organización CONFENIAE empezó en los inicio de los años 90, es decir, después del levantamiento, ellos empezaron a plantear el tema electoral y constituyeron una organización, no estoy seguro, pero, los que se denominan el movimiento Pachakutik es en la amazonia, entonces ellos ya empezaron a participar electoralmente. Segundo, en el caso de la sierra se lo hizo a través de los partidos de izquierda, pero aquí no se estaba pensando jamás en crear un partido político indígena, ni la vía de la participación electoral para tomar el poder y desde ahí construir la cuestión, eso era más un discurso de los partidos de izquierda y se reclamaba más bien que haya una participación en los liderazgo de los indígenas y que se reconozca a los indígenas, eso llevó en los años ochenta a una ruptura, porque, los partidos y sindicatos excluían a los indígenas, porque había una vanguardia intelectual de la ciudad que tenía control sobre los partido y los sindicatos, entonces más bien los dirigentes era solamente un instrumento del partido, como hubo esos problema también se plantea desde el

movimiento indígena estas tesis de participación electoral. Cuando se participa en las elecciones, se deja de lado toda la tesis de la construcción de un poder propio. (Conversación con Luis Maldonado, 2013)

La construcción del poder propio o contra poder del Estado constaba en el proyecto político oral que “se han ido construyendo en el proceso mismo de la organización” (Conversación con Alfredo Viteri, 2013). Cristóbal Tapuy, presidente de la CONAIE en el periodo 1988-1990, kichwa del Napo-Amazonia, nos habla de ese proyecto político oral:

... en el 1986 ya se empezó a hablar del Proyecto Político de la CONAIE, en donde se recogía una serie de procesos que los pueblos y nacionalidades veníamos desarrollando (...) También se venía tratando sobre el proceso de las autonomía, con nuestros propios territorios, cultura, lengua y nuestro propio desarrollo... (Conversación con Cristóbal Tapuy, 2013)

Ese proyecto político oral, desarrolló la plurinacionalidad desde abajo, desde los gobiernos comunitarios, bajo los principios de participación interna, evitando la exclusión, la imposición y la verticalidad, luego la reconstrucción de los pueblos y nacionalidades, y una organización nacional que refleje un contrapoder frente a la institucionalidad del Estado.

7.2.5. Ingreso de la nueva generación a la CONAIE y conversión del proyecto político plurinacional en un pliego de reivindicaciones bajo el nombre de proyecto político

La conversión del movimiento indígena en actores políticos, da lugar para que algunos líderes ingresen a la lógica de participación electoral. Todo ello, a su vez, genera una especie de relevo e ingreso de nuevas generaciones a la CONAIE, produciendo una especie de marginación a la gran mayoría de los líderes de los años 1970 y 1980. En este periodo se realiza el traslado del proyecto político oral hacia un pliego de reivindicaciones bajo la denominación de proyecto político escrito, con miras a la participación electoral y privilegiando la plurinacionalidad desde arriba, así nos cuenta Luis Maldonado:

Me parece que en ese momento (1994), hay como un relevo generacional, porque, la gente que reflexionó todo eso, fue en la década de los 80; después de los 90, particularmente del 92 y 94, hay cambios importantes dentro de la CONAIE, por ejemplo la presencia de Auki Tituaña como uno de los pocos economista. Entiendo que se pensaba que él podría aportar en

toda esa propuesta, pero, básicamente Auki no participó para nada, ni en el proceso organizativo, ni del debate, porque estaban en Cuba. Entonces hay una influencia en la elaboración del documento que hace la CONAIE, hay una visión más formal, porque si tu lees el proyecto político, lo que se hace es agregar las demandas de los pueblos indígenas dentro de lo que es el proyecto político. A qué me refiero cuando digo, agregar las demandas: al tema de la educación, infraestructura, caminos dentro de cada uno de los componentes del proyecto político y programa de gobierno se incluye estos aspectos. Pero los temas de fondo, como la libre determinación que hace relación a la construcción de un poder propio de las nacionalidades y pueblos no es un tema que se debate y desarrolla (...) nos conformamos con enunciados generales, es decir, todos estamos de acuerdo que los indígenas tenemos que tener derechos especiales porque somos pueblos, nadie eso discutía y todos estábamos a favor, que los indígenas tenemos derecho a tener nuestro propio gobierno de acuerdo, que los indígenas tenemos derechos a un territorio también, a la lengua, etc. etc. lo que se fue incluyendo fue eso, pero ¿cómo hacer eso? no se discute y se desarrolla. Entonces, en las dos constituciones de 1998 y 2008, creo que hubo deficiencias graves con respecto a la concretización de eso (...) por un lado, hay como una cuestión del reclamo de autonomía a veces hasta radical, pero por otro lado los mismos asambleístas están queriendo aprobar la ley de comunidades, cuando el logro principal en la Constitución es el derecho a la libre determinación y quiénes deben auto-regularse son los propios pueblos indígenas, pero por ahí están planteando una nueva ley de comunas o comunidades, esas son las contradicciones que existen (...) obviamente desde la lógica ya electoral plantearse una cuestión así es como auto-sacrificarse (...) En realidad hay serias confusiones y no hemos llegado a acuerdos y particularmente de lo que denominan el movimiento indígena, en el cual incorporan también la FEINE, FENOCIN que obviamente tienen otro proyecto político, la FENOCIN tiene una tendencia socialista, ellos no están de acuerdo con la tesis de esa naturaleza, lo han dicho sus principales líderes e ideólogos. La FEINE no es más que una organización de personas que tienen una aspiración de articulación al Estado... (Conversación con Luis Maldonado, 2013)

7.2.6. De actores políticos a la priorización de la plurinacionalidad desde arriba

En el Proyecto Político de la CONAIE DE 1994, en la presentación, se identifica como los problemas básicos: “graves problemas de subdesarrollo, la dependencia, y la corrupción política-administrativa...” (CONAIE, 1994: 3) Y cuando se define el objetivo del Proyecto Político se dice: “que tiene como objetivo la construcción de un Nuevo Modelo de Estado” (CONAIE, 1994: 3), es

decir, un Estado plurinacional. Justamente el Proyecto Político plantea la construcción de la plurinacionalidad desde arriba, desde la institucionalidad del Estado.

El líder indígena amazónico Alfredo Viteri, es claro, cuando sostiene que la construcción del Estado plurinacional depende de la toma del poder de la institucionalidad del Estado.

La construcción del Estado plurinacional se cristalizaría cuando lleguemos al poder político los indios o los sectores progresistas o la izquierda, entonces el objetivo era tomar el poder político mediante la vía electoral por eso se creó el Pachakutik y partir de allí plasmar la construcción del Estado plurinacional, cambiar las estructuras, transformar el sistema económico, social, cultural, etcétera. (Conversación con Alfredo Viteri, 2013)

Nina Pacari, kichwa de Otavalo, dirigente de territorios de la CONAIE en 1994, Canciller del Ecuador en el gobierno de Lucio Gutiérrez, Ex Secretaria General del CODENPE, Ex Jueza de la Corte Constitucional, comparte el criterio de Viteri, porque sostiene que:

... si el carácter del Estado cambia no es monismo sino plural, por esa vía podemos construir la libre determinación en un Estado plurinacional [...] se llegó a una cuestión de un Estado plurinacional y por esa vía la libre determinación... (Conversación con Nina Pacari, 2013)

Cristóbal Tapuy, quien fue presidente de la CONAIE en 1988-1990 y al momento de la entrevista funcionario de la Secretaría Nacional de la Gestión de la Política, dice:

... antes la pelea era desde afuera (...) y ahora desde dentro quiero al menos coordinar y trabajar y se aproveche los recursos que sale del Estado que no solo se quede en las ciudades que también vaya al territorio y a las necesidades que se tenga. (Conversación con Cristóbal Tapuy, 2013)

Esta estrategia y mirada que privilegia la construcción de la plurinacionalidad a partir de la toma del poder de la institucionalidad del Estado, es decir, desde arriba o desde dentro de la institucionalidad del Estado, trae problemas, como lo reconoce Alfredo Viteri:

Creo que esta lucha por el poder político electoral es lo que nos ha hecho perder la capacidad de construir hacia dentro, estamos empeñados en buscar la estrategia de oportunidades para llegar al poder. Personalmente creo que puede ser viable, aceptable, puede ser una estrategia viable, pero no es imprescindible, nos hemos debilitado mucho, entonces más bien hay que comenzar otra vez, el poder político hay que construirlo y hay que construirlo a partir de las herramientas jurídicas institucionales que tenemos.

Entonces nos falta discutir mucho hacia dentro una nueva estrategia de cómo avanzar, no necesariamente al poder político pero sí a transformar el país, entonces estos debates hemos abandonado las nacionalidades indígenas. Creo que debemos levantar una agenda de diálogo interno entre nosotros, sobre temas fundamentales, que tiene que pasar desde la reestructuración político organizativo de nuestras propias nacionalidades y generar una agenda y estrategia muy clara de cómo debemos avanzar en la construcción de un Estado plurinacional, ese debate hemos abandonado. Eso se refleja en los procesos electorales que hemos vivido en los últimos tiempos. (Conversación con Alfredo Viteri, 2013)

En ese camino electoral se olvidó que el Estado plurinacional se trataba de una estrategia, que consistía en la utilización de un instrumento de la teoría constitucional moderno occidental para lograr la plurinacionalidad como proyecto de fortalecimiento de las bases: comunidades, pueblos, nacionalidades y construcción de organizaciones de base en toda la población del Ecuador, pero que no necesariamente implicaba la toma del poder de la institucionalidad del Estado.

7.2.7. Asamblea Constituyente como un espacio de interculturalidad

La estrategia del Estado plurinacional, "... debe pasar por la conformación de una Asamblea Constituyente, una asamblea constituyente con la participación de los pueblos indígenas y otras fuerzas sociales" (Conversación con Alfredo Viteri, 2013). Pero es una Asamblea de consensos, en donde participan diversas concepciones, es decir un espacio de interculturalidad:

... cuando nosotros planteamos la Asamblea Constituyente, planteamos que desde su conformación y su ejercicio debería estar orientado a transformar al país, sin embargo fuerzas políticas de derecha y de distintos intereses no siempre permitieron que se constituya una asamblea desde los pueblos y sectores sociales, hubo ahí mucha presencia de los partidos políticos. Nosotros planteamos la vía de la Asamblea Constituyente, porque, es una vía o mecanismo que permite generar consensos y que tiene aceptación dentro de la concepción democrática a lo que está acostumbrado Latinoamérica, nuestro país y muchos países. (Conversación con Alfredo Viteri, 2013)

Nina Pacari, al referirse a la Asamblea Constituyente, dice que fue utilizado como estrategia:

Había dos cuestiones (...) Lo uno era desde el marco conceptual, otra cosa no podíamos llamar al menos habiendo discriminación y racismo y si era para la Asamblea Nacional Constituyente, que a más de eso se agregó la palabra refundación, entonces era utilizando los términos y palabras de otro, por un lado. Por otro lado, si nosotros tenemos una propuesta plural de inclusión que no era solo para los indígenas o sólo desde los indígenas sino con la participación de los otros (...) pero el contenido y la matriz del movimiento indígena ha sido esto desde territorio, libre determinación, redistribución de recursos, es decir, cambiar el modelo de Estado y se decía cambiar el modelo de economía [(...) pero creo que han sido como a lo largo de la historia hacer uso de herramientas del otro con contenidos propio para lograr la conquista de sus derechos o para resistir como pueblos, por ejemplo en el caso de las estructuras de las comunidades, ¿qué tenemos nosotros? una estructura vertical aparentemente y digo aparentemente en función del contenido es Presidente, Vicepresidente, etc. es una estructura occidental vertical, su contenido y ejercicio es horizontal, porque el Presidente se maneja con la Asamblea sino no tiene legitimidad... (Conversación con Nina Pacari, 2013)

Por tanto, esa Asamblea Constituyente plateada desde los movimientos indígenas, no es la diseñada desde el constitucionalismo moderno occidental a partir de la estructura vertical y neocolonial, sino desde la práctica de las comunidades, tal como se refiere Vicente Chato, un líder kichwa de Tungurahua:

... la estructura de este país neocolonial era vertical y ahí nosotros decimos que las comunidades indígenas siguen siendo una civilización que tiene también su estructura y esa estructura es comunitaria. Recuerdo que cuando yo era todavía muchacho, un tío mío que ya falleció, él era Presidente del Cabildo y en esa época no había ni mesas, ni sillas, sólo había una aula, pero que estaba bajo llaves, porque eso era de propiedad del profesor, pero había una placita y ahí se reunían todita la comunidad en forma circular y eso es la estructura de nosotros, ahí todos opinan, ponen criterios, se discute y se debate. Por ejemplo, se va a sacar una carretera, claro alguna gente es perjudicada y ellos se oponen, pero ahí se somete a acuerdos y en última instancia a votación, si hay una mayoría que dice que es necesario que se haga la carretera por más pudiente que sea se somete a esa mayoría, incluso tiene que ir a la minga hacer la carretera. (Conversación con Vicente Chato, 2013)

Valerio Grefa, reitera lo afirmado por Vicente Chato:

... para nosotros la asamblea de la comunidad es la Asamblea Constituyente y Constitución, por eso nunca cumplimos al pie de la letra el estatuto escrito que nos obligaron a legalizar, jamás se ve el estatuto. Preguntan qué dice tal artículo del Estatuto a un dirigente de la comunidad, no sabe, porque la Asamblea ha decidido no aplicar los estatutos que fueron impuestos... (Conversación con Valerio Grefa, 2013)

Por todas estas razones, la Asamblea Constituyente se estaba pensando con representantes de los pueblos, nacionalidades y organizaciones sociales, no a través de partidos o movimientos políticos. Por otro lado, se pensaba como un espacio de diálogo intercultural, es decir, de concepciones y visiones diversas.

7.3. Dificultades para la implementación del Estado plurinacional

Las lideresas y líderes identifican dificultades externas e internas, que está relacionada con el enfoque de implementación de la plurinacionalidad desde arriba o desde abajo.

7.3.1. Dificultades externas

Las dificultades externas lo resumimos en una que engloba varias cuestiones, esto es, las características del Estado moderno occidental: verticalidad, neocolonialidad, contramayoritario y capitalista

7.3.1.1. *Institucionalidad del Estado vertical, neocolonial, contramayoritario y capitalista*

La institucionalidad del Estado es absorbente y funcionaliza en favor de su interés, además su institucionalidad paraliza y desmoviliza, porque procesa institucionalmente pero no resuelve. Todo ello, porque el proyecto del Estado moderno occidental por su naturaleza es una institucionalidad vertical, neocolonial, contramayoritario y nació para viabilizar el sistema capitalista. A continuación el relato de Ampam Karakras:

... como el Estado es absorbente recogió todo y funcionalizó a sus intereses, dejó casi sin ninguna propuesta a la propia organización. Entonces la organización en estas últimas etapas ha quedado para protestar, movilizar y amenazar. Pero realmente para consolidar e implementar en el propio territorio ha faltado. Además la Constitución es de aplicación directa, por tanto, no necesitas de ley o reglamento sino que debes aplicar. Lo que hemos estado haciendo hasta ahora es presentar proyectos de leyes como el de educación, agua, tierras no sé cuántas leyes, pero está durmiendo en

la Asamblea, nosotros nos hemos gastado nuestras energía en eso del campo legal que ya está reconocido en la Constitución, lo que falta es aplicación. Como tú señalas, como implementar eso en las organizaciones no se ha hecho. En la actualidad en la CONAIE casi no vez mucha gente, porque están en otros ámbitos y el trabajo de ejercicio del autogobierno que tanto se habla no se ha trabajado. Entonces es un trabajo pendiente tanto de la reestructuración interna de las organizaciones indígenas y el trabajo de la estructura del Estado plurinacional. (Conversación con Ampam Karakras, 2013)

Esto es ratificado por Cristóbal Tapuy:

... el poder y dominio que tiene el Estado capitalismo lo impide (...) quizá desde el (...) 90 teníamos un poder de convocatoria una fuerza social, un poder político, podríamos decir, que las organizaciones indígenas estaban muy fortalecidas por eso se exigía muchos cambios y se ha logrado. El problema es que el poder Estatal domina y no ha sido fácil, ahora las organizaciones no están fuertes... (Conversación con Cristóbal Tapuy, 2013).

Por esa razón, el ingreso a los espacios de poder del Estado debilitó al movimiento indígena y también debilitó a la implementación de la plurinacionalidad desde abajo, privilegiando la toma del poder de la institucionalidad del Estado como nos recuerda Luis Maldonado:

... la incursión en los espacios del poder, llevó a un debilitamiento del movimiento indígena porque los principales cuadros participaron en estos espacios electorales, captaron los espacios de poder, pero luego a pesar de que se planteó que ese proceso debía servir para reconstituir las nacionalidades y pueblos, luego se olvidaron y fueron absorbidos por la institucionalidad del Estado. Inclusive después del año 1998 que se plantea ya la posibilidad de constituir la CTI ninguna autoridad desde el ámbito local desde la Junta Parroquial hasta la provincia, nadie se ha planteado la viabilidad de esa naturaleza. (Conversación con Luis Maldonado, 2013)

Héctor Villamil Gualinga, un ex dirigente de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza OPIP, de la Confederación de Nacionalidades Indígena de Amazonía CONFENIAE y ex diputado en 1996 por Pachakutik, nos dice:

... los indios sí hemos sido alcaldes, pero, hemos sido absorbidos por el sistema capitalista, individualista y neocolonial, no hemos hecho nada distinto para nuestras comunidades, el indio sí ha sido Prefecto, Asambleísta, Diputado e incluso hemos sido gobierno con Lucio [Gutiérrez], igual no hemos hecho nada, lo que está pasando en Morona Santiago yo no creo que sea innovador... (Conversación con Héctor Villamil, 2013)

Esto nos lleva a concluir que uno de los obstáculos para la implementación de la plurinacionalidad, sería la estructura del Estado moderno occidental, que

pretende controlar y absorber todo, desde la lógica verticalista, individualista, neocolonialista y capitalista.

7.3.2. Dificultades internas

Las dificultades internas, los vamos a resumir en dos, que tiene relación con la visión de la plurinacionalidad desde abajo.

7.3.2.1. Estructuras organizativas gremiales y liberales, estancamiento reivindicativo, falta de renovación generacional

Una de las dificultades para la implementación de la plurinacionalidad, es que, aun “insistimos mantener con una estrategia gremial, no estamos adoptando una estrategia de pueblo y nación, de autogobierno y autodeterminación, eso nos falta” (Conversación con Alfredo Viteri, 2013). Seguidamente dice:

... de hecho nuestras propias estructuras organizativas como las federaciones, las confederaciones y la misma CONAIE, debería reestructurarse desde una visión de nacionalidades, para poder implementar un Estado plurinacional. Las actuales estructuras que tenemos están hechas para funcionar en un Estado liberal, Estado no plurinacional y seguimos manteniendo esa estructura. Creo que desde la capacidad de innovar, crear nuevas estructuras, nuevas prácticas de ejercicio propio de derechos, eso nos va dar en la práctica mejores visiones, mejores conocimientos, mirar más de nuestras reivindicaciones y tener una visión más clara de lo que queremos como Estado plurinacional y esto nos permitiría generar propuestas nuevas que nos permitan salir de un estancamiento reivindicativo al que hemos estado acostumbrados. (Conversación con Alfredo Viteri, 2013)

Esa estructura organizativa gremial liberal, no permite que las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias ejerzan en el terreno los derechos reconocidas en la Constitución, para incidir en el cambio del país:

Creo que, ahí está la nueva Constitución con sus normas y reglas de juego bien claros, pero los pueblos indígenas nos mantenemos con una estructura que funcionó y fue creada antes de la Constitución y de hace décadas. Si nosotros queremos construir con horizonte de un Estado plurinacional, debemos cambiar internamente, debemos construir, proponer y crear, eso implica innovación ideológica, dar contenido e incluso salir de esa visión de

proyecto político de Estado plurinacional. Ahora no necesitamos un proyecto político, sino estrategias muy claramente definidas para la construcción del Estado plurinacional, en eso no estamos avanzando, creo que tenemos comprensión de lo que pasa en el país, en las sociedades, como están funcionando, pero necesitamos generar la estrategia plurinacional de las nacionalidades, es decir, cómo construimos a nivel interno y cómo incidimos en el país. (Conversación con Alfredo Viteri, 2013)

Manuel Alomoto dice: “los líderes han perdido el rumbo, se han dedicado a cosas del poder del Estado, se han alejado de las bases...”. Mientras que Ana María Guacho se lamenta:

Ahorita si da pena de las organizaciones (...) si ya está reconocido nuestros valores, creo que debemos volver a reorganizarnos y revisar, tampoco podemos dejar así, es necesario revisar ¿cómo estamos viviendo y qué estamos haciendo? (Conversación con Ana María Guacho, 2013)

Por ello la implementación de la plurinacionalidad desde abajo, no solamente depende de la voluntad política de avanzar, sino de una renovación generacional de conductores políticos acorde a los momentos actuales de aplicación en el terreno:

... este nuevo proceso implica no solamente tener la voluntad política de avanzar en eso, sino también implica y sobre todo un cambio generacional de conductores políticos en nuestras nacionalidades y eso falta. Por ejemplo, acá en Pastaza tenemos serias dificultades, nosotros hemos perdido aproximadamente veinte años, son dos décadas perdidas para las nacionalidades, sobre todo en Pastaza porque no lo hemos logrado poner en práctica, no hemos logrado generar nuevos líderes y lideresas capaces de asumir estos procesos, no hemos podido generar otros instrumentos técnicos y tecnológicos, no hemos logrado innovar nuestros conocimientos capaces de que podamos aplicar eso, hemos colapsado políticamente, hemos colapsado en nuestra capacidad de generar propuestas, por eso están ahí las conquistas hechas, pero hay que construirlo e implica generar gestión política y técnica, de poner en práctica por todo lo que hemos luchado, que es crear autogobierno, que es democracia indígena, cómo funciona nuestra sociedad, cómo construimos participación, cómo construimos control social, cómo construimos administración de justicia, cómo nos damos normas y leyes que regulen esa forma del *sumak kawsay* de nuestra sociedad. Entonces eso hay que ponerse a conversar, a analizar, a poner en papel, y luego aplicar e ir innovando permanentemente, ese es un trabajo en territorio y no estamos haciendo eso. (Conversación con Alfredo Viteri, 2013)

7.3.2.2. Lógica de partidos políticos electorales, individualismo y pérdida de conciencia

Vacacela Gualán manifiesta que: “a partir de la creación del Pachakutik y de la participación político electoral, el movimiento indígena perdió el rumbo y la visión de la plurinacionalidad.” (Conversación con Rosa María Vacacela Gualán, 2013)

El ingreso a la lógica de los partidos políticos, ha obligado a centrarse en la lucha por las candidaturas y en ocupar una función pública:

... no sé hasta cuando nuestros compañeros estarán peleando por los puestos, ser asambleístas e ir a calentar el puesto, porque los compañeros que se han ido por Pachakutik no dicen nada ni hacen nada. Eso es una pena y el pueblo cada vez se va deteriorando, como que no hubiera capacidad. A mí me da mucha pena porque hay muchas cosas que hacer... (Conversación con Ana María Guacho, 2013)

Héctor Villamil, testimonia:

De ahí la disputa dentro del movimiento Pachakutik ha sido bastante conflictiva entre nosotros mismos, nos hemos centrado en disputar: quién maneja, quién controla y quién o quiénes son candidatos, en eso nos hemos perdido, nos ha causado debilidades porque empezamos a debatir intereses personales y nos olvidamos de los fundamental que es pelear todos por los derechos y aplicar. (Conversación con Héctor Villamil, 2013)

Manuel Alomoto también nos dice:

Cuando ya entran a los cargos las personas no hacemos bien, muchas veces se hacen dueños, no quieren salir, no quieren entregar el poder y los cargos, algunas veces hacen convenios con el gobierno, eso no están bien, pero eso hacen ciertas personas. Pero el Pachakutik no fue creado para eso. (Conversación con Manuel Alomoto, 2013)

La lógica de los partidos políticos, también incide en la pérdida de conciencia de *achik runa* colectivos y nos lleva a la individualización, como relata Ana María Guacho:

... la gente no tomamos conciencia de lo nuestro, de lo colectivo, nos individualizamos, nos interesa nuestros intereses personales, por eso cada quién trabaja para él o máximo su familia, así sucede con la gente que está en las instituciones públicas. No volvemos a ver, por ejemplo yo siempre estoy hablando del CUERPO que el Monseñor Proaño nos enseñó (...) la creación de una organización es un cuerpo que tienen varios miembros: brazos, orejas, ojos, y otros, igual es la organización tiene un montón de miembros (...) jóvenes, adultos, mujeres, dirigentes, etc. ¿esos miembros dónde están? se tiene que unir esos órganos para que funcione, esparcidos

no hay organización, dónde estará la cabeza, etc. No se puede funcionar así, los dirigentes tienen que ser dirigentes comunitarios y tienen que ejecutar lo que la comunidad o el pueblo pide y resuelva, tiene que saber ver, juzgar y actuar, ahora a veces es al revés, los que están arriba vienen y nos imponen, nos dicen esto se hace y esto no se hace, esas cosas están mal. Hemos perdido el respeto totalmente entre nosotros, no hay respeto, no hay coordinación, no hay compromiso de trabajo, conmigo mismo, con los demás, con la naturaleza, todos eso hemos perdido. (Conversación con Ana María Guacho, 2013)

Tomando en consideración las consecuencias generadas por el ingreso del Movimiento Indígena a la lógica de los partidos políticos, Rosa María Vacacela Gualán sostiene:

El movimiento indígena no debió dar paso de querer tomar espacios de poder en el mismo sistema. Tenía que seguir ese prospecto de cohesionar, capacitar, concienciar a toda la gente indígena, posteriormente esa concientización tenían que influir en otros sectores los campesinos, intelectuales, estudiante, urbanos y todos para que haya alianzas afines, esa era la apuesta, ya con todo eso armado quizá romper los espacios de poder. Las bases tendrían que sostener esos procesos. (Conversación con Rosa María Vacacela Gualán, 2013)

Todo ello ha llevado a la pérdida de conciencia de *achik runa* comunitario, con una vida más natural y de relación respetuosa con la Naturaleza, de ahí, la importancia de la conciencia señalado por Ana María Guacho y enfatizado por Inti Paxi para que no figure solamente como un mito la plurinacionalidad:

Eso se quedó en mito, digamos quedó como una cuestión así medio en el viento muchas cosas, claro que en algún porcentaje se está logrando en algunos aspectos. En los primeros tiempos se planteaba por ejemplo la recuperación de la tierra, ya pues se recuperó muchas tierras y eso a veces nos hace reflexionar, porque, si no se recupera la conciencia, sino se recupera la forma de vida como tal muchas reivindicaciones o conquistas físicas materiales no llevan a nada, una forma de vida comunitaria, más natural y de respeto mutuo con la naturaleza. (Conversación con Inti Paxi, 2013)

La pérdida de conciencia de *achik runa* no se produce en todo el movimiento indígena, sino fundamentalmente en la cúpula dirigencial. Mientras la pérdida de conciencia de *achik runa* se produce en la cúpula dirigencial, en las comunidades hay todo un proceso de fortalecimiento del ejercicio de la autonomía y reinvento de formas de lucha en contra de los obstáculos que impiden ese ejercicio de la autonomía.

8. Sintetizando la discusión de la plurinacionalidad antes y después de la Asamblea Constituyente en Bolivia

Haré una síntesis de la discusión de la plurinacionalidad desde los líderes indígenas, para mirar la diversidad de concepciones y las dificultades pos-constituyente en Bolivia.

8.1. De la marginación y divididos hacia el pacto de unidad por la plurinacionalidad

Sin entrar a la contextualización histórica de Bolivia y de la población mayoritariamente indígenas, es importante resaltar la marginalidad colonial en que han sobrevivido los pueblos indígenas, para luego entender sus reivindicaciones. Hilda Reinaga, sobrina e hija adoptiva de Fausto Reinaga, nos recuerda:

... hasta 1952 la consigna era "indio o perro que entre a la Plaza Murillo⁸⁵ era baleado", perros e indios no podían entrar a la Plaza, así era. Sólo a partir de Evo la gente indígena pueden entrar con tranquilidad a la Plaza. Luego llegó eso de 1952, donde hubieron algunas cosas que no es justamente un deseo de Víctor Paz, el nacionalizar las minas, el voto universal. Después de 1952 recién el indio podía votar, antes no. Entonces la fuerza de la gente consiguió eso, porque los campesinos, indios, mineros sostuvieron esa batalla del 1952. (Conversación con Hilda Reinaga, 2014)

Isabel Ortega, líder *aymara-kechwa*, de la Subcentral Ventilla Pungo, provincia El Cercado, Departamento de Oruro, su liderazgo inició como dirigente de su comunidad y fue subiendo escalas hasta llegar a ser dirigente y fundadora de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia "Bartolina Sisa", ex diputada por el MAS y Viceministra de Justicia, nos ratifica la situación de discriminación y marginación en que vivían los pueblos indígenas originario campesino de Bolivia:

Había tanto sufrimiento como le conté, mucha discriminación. Antes nuestros abuelos no habían sabido entrar a la Plaza Murillo, hasta ahora mismo.

⁸⁵ Plaza Murillo, es la plaza donde está ubicado la administración del Estado: Ejecutivo y Legislativo.

Había tanta explotación en todo lado, los patrones nos quitaron nuestras tierras y nos hicieron esclavos, cuando entramos a la flota (transporte público) con nuestra ropa típica cuando estuve como Secretaria General de la Central Obrera Boliviana nacional (...) venimos de Oruro con una señora de Ginebra que nos estaba apoyando y la señora decía "van a venir yo no quiero disfrazados, queremos con su ropa típica tal como están en el campo", bueno nosotros veníamos con nuestra ropa típica tal como estamos en el campo, pero bien limpiecitos, llegamos a Obrajes a las aguas termales, caminando no sé cuántas horas, llegamos nos duchamos y nos vamos al terminal, en el terminal no querían ni vender los pasajes viéndonos vestidos con nuestra ropa típica, de ahí decíamos ¿qué hacemos?, preguntamos a otras flotas igual nos sucedió, pero no me acuerdo si era Orus que nos vendió y nos ha vendido el primer asiento y el chofer también nos dice: ¡para que venden pues nos van hacer quedar mal! así hablaba con su ayudante, le dije: por qué tanta discriminación caballero, nosotros estamos pagando, no vamos gratis, ¡vamos a perder clientes decía! Entonces, hasta esa discriminación vivíamos, llegamos acá (La Paz) creo que sería al medio día y almorzaremos, las compañera nos lleva al restaurante y no querían vendernos comida, por eso hemos hecho nuestras organizaciones. (Conversación con Isabel Ortega, 2014)

La marginación colonial de los pueblos indígenas no era posible sostener sin la provocación de la división y los conflictos internos, por eso, desde la colonia se aplicaron políticas de división interna, creando conflictos internos dentro de las comunidades e intercomunitarios. Tomás Huanacu, *aymara*, líder minero, luego autoridad originaria del Ayllu Parcomanka-Copacabana-Oruro, base del Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Qullasuyo CONAMAC, nos dice:

... los pueblos indígenas históricamente, si empezamos hablar desde Tupak Amaru, siempre hemos sido divididos por el poder, y entre nosotros hemos peleado históricamente, eso está comprobado (...) si las organizaciones somos fuertes yo creo que nadie nos puede dividir, pero también existen dentro de las organizaciones autoridades o personas que son oportunistas y que cualquier momento tratan de sacar nueva tajada, como el nuevo CONAMAC el paralelo al CONAMAC verdadero, esos están siendo funcionales al gobierno. (Conversación con Tomás Huanacu, 2014)

Las estrategias para dividir a los pueblos indígena fueron múltiples, entre ellas la creación de organizaciones paralelas y movimientos políticos con lógicas partidistas o simplemente interviniendo a las organizaciones⁸⁶. María Eugenia Choque Quispe, lideresa *aymara*, intelectual, nacida en Ayllu Guaraya de la Marka de Tiguanaku, departamento de la Paz, miembros del Movimiento

⁸⁶ Ver: Rivera, 2010; Ticona, 2000.

Universitario Julián Apaza y vinculada a todo el proceso de discusión y reconstitución del *ayllu*, nos hace una síntesis sobre las disputas entre kataristas e indianistas, dice también que en la actualidad hasta los mismos kataristas se ha alejado del gobierno de Evo Morales y quienes están con él son de otra tendencia sindicalista:

Los kataristas son generalmente sindicalistas y los indianista son de la línea de los *ayllus*. Los sindicalistas son las trillizas: La Confederación Sindical Única de Trabajadores y Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” y Confederación Sindical de Comunidades Interculturales Originarios de Bolivia. La línea de los indigenistas es el Consejo Nacional de Ayllus y Markas de Bolivia (CONAMAC) que desde el 1997 se instaura como una cuestión nacional, porque antes era a nivel departamental (...) eso no pasó por una cuestión de los técnicos sino de grandes asambleas para llegar a ese consenso, eso mismo le da una nueva concepción de lo que son los pueblos a diferencia de los sindicatos de los campesinos. Los sindicatos campesinos aparecen en 1952, aparecen como una cuestión de imposición desde el Estado (...) es muy reciente la vida de la Confederación no va más allá de los 50; en cambio los *ayllus* su sistema de organización va mucho más allá (...) Los que están con el gobierno, nada tiene que ver con el katarismo, es otra tendencia sindicalista, por ejemplo, Genaro Flores, Víctor Hugo Cárdenas, Fernando Untoja, José Luis Saavedra, Silvia Rivera fueron katarista. El Katarismo nació en la intelectualidad no indígena, los asesores siempre fueron no indígenas, en cambio nosotros nunca tuvimos patrones, escribes lo que tú piensas, escribes porque nunca has tenido un patrón, en cambio la línea de los kataristas tienen la intelectualidad que hizo al katarismo como partido o como es una línea que tuvieron un acercamiento con la intelectualidad de izquierda mestiza. Entonces el mismo katarismo ahora está alejado, el katarismo nació en la línea sindical, del sindicato campesino, no nació en los *ayllus*; el indianismo de Fausto Reinaga, es que Fausto escribió lo que vio en los *ayllus*, es la línea indianista que hemos ido recogiendo lo genuino. (Conversación con María Eugenia Choque Quispe, 2014)

El Pacto de Unidad conformada en el año 2004, en la ciudad de Santa Cruz, fue una contundente capacidad de articulación y unidad de las diferentes tendencias, visiones y concepciones; Pacto de Unidad que juega un papel decisivo antes y durante la última Asamblea Constituyente. Pero, sigue siendo un problema la institucionalidad del Estado, que repite la historia de las divisiones y enfrentamientos internos:

... hemos hecho el Pacto de Unidad, aunque hemos sido criticados por eso. El Pacto de Unidad estaba conformado por la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”,

CSUTCB la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, por la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales Originarias de Bolivia, por CIDOB y la CONAMAC, los cinco hemos conformado la COINCABOL Coordinadora de Organizaciones Indígenas Campesinas y Comunidades Interculturales de Bolivia, algo así. Teníamos los cinco nuestra propia representación y nos hemos beneficiado con el apoyo español AIDECIT, aquí se diseñaban políticas de desarrollo a favor de los pueblos indígenas pero que están organizados dentro de las cinco organizaciones, ahora el fondo indígena lo propio las cinco organizaciones hemos manejado, estábamos en ese avance. Como decía al gobierno no le gusta las organizaciones críticas, fomentan el paralelismo, y quiénes están manejando el fondo indígena ahora son esas organizaciones paralelas, quienes ocupan el COINCABOL son esas organizaciones funcionales al gobierno, ese paralelismo es el que nos está causando problemas en este momento. Si no hubiera habido eso, el Pacto de Unidad creo que al gobierno mismo le fortalecía, porque las organizaciones nacionales fuertes críticos, críticos no por ser críticos, sino en los aspectos que le concierne a los pueblos indígenas, fortalecen. (Conversación con Tomás Huanacu, 2014)

8.2. Reconstitución del *Coyasuyo* una aspiración histórica

La idea no era refundar el Estado, ni tomar el poder de la institucionalidad del Estado, la aspiración era restaurar el *Coyasuyo* y que reaparezca el Tahuantinsuyo, así nos dice Germán Choque Condori, quien dice ser descendiente de Huayna Capak⁸⁷, que por eso le llaman Inka Choquehuanca Condorcanqui, fundador del Partido Indio Tupak Katari en 1980 y del Movimiento universitario Julián Apaza, diseñador de la Wipala:

Nuestra aspiración es restaurar el gobierno del *Coyasuyo*, el Tahuantinsuyo (...) los Incas salieron del lago se fueron al Cuzco y creció (...) hemos leído, Manko Inca ha sido uno de los primeros que ha restaurado el Tahuantinsuyo en Vilcabamba (...) luego viene Tupak Amaru y restaura, Tupak Katari restaura, y en la república acá nuestros abuelos han restaurado y ha existido varias restauraciones (...) Wilka Zárate 1899 restaura el *Coyasuyo* (...) en 1956 hace más de 50 años por Lauriano Machaca en Huaychu. Ese camino nosotros seguimos, queremos que reaparezca lo nuestro el Tahuantinsuyo, esa es nuestra lucha (...) hemos pensado por varias vías, pero hemos optado por las movilizaciones en 1999 debíamos haber logrado (...) Después quisimos por las elecciones... (Conversación con Germán Choque Condori, 2014)

⁸⁷ Huayna Capak, fue el antepenúltimo y undécimo inka que gobernó el *Tawantinsuyo*.

Tomás Huanacu también nos habla de la reconstitución del *Coyasuyo*, sin embargo dice que busca representación en el Estado para llenar necesidades básicas de las comunidades indígenas:

... analizando la historia (...) el objetivo político de la CONAMAC, es la reconstitución del *Coyasuyo*. El objetivo político de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas CAOI, es también en el fondo, la reconstitución del Tahuantinsuyo. Si estamos buscando la reconstitución del *Coyasuyo*, evidentemente este Estado ya no nos interesa. Porque si tomamos a nuestros referentes históricos como Tupak Katari, Julián Apaza y Bartolina Sisa, ellos no han peleado para tener un espacio de poder en la colonia. Si nosotros buscamos la representación en el Ejecutivo es solamente para llenar algunas necesidades básicas referentes a las políticas de Estado. El objetivo mayor es la reconstitución del *Coyasuyo*. En ese marco, el Estado viene de un patrón y matriz cultural colonial y capitalista, porque el Estado defiende y protege los intereses coloniales y capitalistas. Este Estado en verdad no nos interesa a los pueblos indígenas, lo que nosotros buscamos, es la liberación de los pueblos indígenas. La liberación significa fortalecer en este caso el *Coyasuyo*, por eso al Presidente Evo no le interesa que la CONAMAC siga viviendo, porque su objetivo político es el de consolidar al Kara como lo llamamos al Estado Boliviano, pese a ser *aymara*... (Conversación con Tomás Huanacu, 2014)

Al decir de María Eugenia Choque Quispe, la reivindicación del *Coyasuyo* nace del grupo indianista:

... la reivindicación del *Coyasuyo*, nace desde el grupo de los indianistas. Inclusive pensábamos que el tema de la interculturalidad y discriminación positiva son conceptos para retardar la reconstitución del *Coyasuyo*. La reconstitución de los ayllus y el *Coyasuyo*, el proceso de descolonización se trabajaba en eso. Obviamente no se trataba de decir no a todo lo occidental, lo que queremos es que se respeten sus derechos, porque nuestras tierras están cada vez malas porque está una empresa contaminando, así mismo sucede con el aire y las aguas. (Conversación con María Eugenia Choque Quispe, 2014)

Germán Choque Condori dice que la reivindicación del *Coyasuyo* se justifica, porque en Bolivia la población indígena es mayoritaria, por ello dice que no luchan por las autonomías; la reivindicación de las autonomías dice que son de los países en donde la población indígena es minoritaria:

Si yo estuviere en Chile claro hay minoría indígena y yo lucharía por la autonomía indígena, porque no puedo plantear allá un gobierno indígena, pero aquí tú vas a ver en la calle todos son indígenas, mira sus caras, incaicos. Si te vas por el Alto la indiada es terrible. Lima a lo menos. Igual en Quito, pero también hay españoles que se suma a nosotros, por eso te dije de Teodomiro Gutiérrez, era rubio y de ojos azules y se metió entre nosotros

y nos apoyó, nunca él ha dicho ustedes también respeten mi castellano, habló quechua y se vistió tal como yo, bienvenido, si yo voy a España tengo que vivir como los españoles. (Conversación con Germán Choque Condori, 2014)

Según Salvador Gonzalo Quishpe Mamani, nacido en las orillas del lago Titicaca, docente y académico: “las naciones tenemos que vincular ahora a un Estado para luego establecer lo que es el *Coyasuyo*, lo vamos a llamar por ahora el Estado plurinacional de Bolivia con fuerte ideología foránea.” (Conversación con Salvador Gonzalo Quishpe Mamani, 2014)

El *Coyasuyo* para Salvador Gonzalo Quishpe Mamani sería retomar el discurso de *Pachamama* y defender la *Pachamama*. Para Germán Choque Condori tomar el poder, eliminar o someter a todos los no indígenas y todo lo proveniente de occidente. Mientras que para María Eugenia Choque sería la descolonización y reconstrucción de los *jatun ayllukuna*, pero, dice que es necesario participar en el Estado:

... en ese marco de Estado colonial decíamos participemos en las elecciones, vayamos y administremos, pero administremos los recursos que nos corresponden como pueblos bajo usos y costumbres, porque no puedes anular al Estado de la noche a la mañana, será un largo trayecto que será de recorrer. Pero lo jodido es que te estás amoldando con cara de indio a un estado colonial, ese es el problema. (Conversación con María Eugenia Choque Quispe, 2014)

La propuesta de la reconstitución del *Coyasuyo* no es consensuada: “porque los pueblos indígenas de la amazonia, ellos no se identifican con el *Coyasuyo*, con el Tahuantinsuyo” (Conversación, con Tomás Huanacu, 2014). En las mismas tierras altas, existen diferentes puntos de vista.

8.3. Diversidad de propuestas y concepciones desde los pueblos indígenas

Anacleto Peña, líder del Pueblo Monkosh-Chiquitano, cacique General de la Central Indígena de Comunidades Originarias de San Antonio de Lomerío, base de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia CIDOB, se refiere a la reivindicación de la autodeterminación de los pueblos, la participación e inclusión de las nacionalidades indígenas y los mestizos en el Estado:

Desde 1990, la CIBOD puntualiza el derecho a la autodeterminación de los pueblos (...) se empezaron a plantearse cambios la inclusión de los derechos de los pueblos indígenas y las nacionalidades reconociendo su cultura, su idioma, su forma de vida y a partir de eso insertar en las políticas públicas nacionales para que éstas puedan acceder como pueblos a esos derechos y a los poderes del Estado (...) Los territorios indígenas ancestralmente ocupados también sean reconocidos como la parte de la división política del Estado (...) reconstruir el país (...) con la inclusión y participación de las treinta y seis nacionalidades que existe en Bolivia, también los mestizos y todas las nacionalidades que se puedan encontrar (...) Bolivia ha incorporado derechos, pero no se ha incorporado (...) el derecho a tener acceso directo a los recursos del subsuelo, tener la libre determinación para los recursos naturales que son los bosques, el agua, eso lo ha tomado el Estado como recursos estratégicos y decisión privativa del propio Estado. (Conversación con Anacleto Peña, 2013)

Carmela Pinaya Marca, lideresa *aymara*, de la comunidad Angamarca, departamento de Oruro, provincia Tomás Barronco, ex diputada alterna del MAS, nos relata que las comunidades no están enterados del *Coyasuyo* ni del Estado plurinacional, lo que necesitan es resolver necesidades concretas:

Las comunidades de mi provincia, no conocen del Estado plurinacional ni del *Coyasuyo*, hasta ahora mismo quieren carreteras, agua, producción porque la tierra es buena, colegio, aulas, plazas, iglesia, las canchas, faltaba muchas, ahora ha cambiado totalmente ahora tienen su casa de gobierno, casa artesanal, telares para tejer, antes no había. (Conversación con Carmela Pinaya Marca, 2014)

Isabel Ortega dice que las comunidades indígenas tienen diversidad de concepciones de vida y diferentes necesidades:

(...) erradicar la pobreza no es fácil, algunos por ejemplo como en el oriente dicen: nosotros tenemos que ser cazadores dicen, no quieren producción, no queremos afectar al medio ambiente dicen. Entonces cómo cree que vamos a vivir, algo tenemos que producir, no vas a estar cada vez pesca y pesca, los animales del monte también se van a terminar, eso también hay que mantener y cuidar el ambiente. Si para comer hay que tener también, nosotros no vamos a estar manos cruzados, como la gente mano cruzadas están hablando, ¿de dónde vendrá la plata no? porque por ejemplo yo antes pasteaba ovejas al partir, así tenemos nuestros animalitos, si vamos a estar sentados ahí no vamos a tener nada, igual la papa sembramos así (...) Cuando tienen mucha plata explotan a la gente, tienen que ser regular, nuestros abuelos vivían regular, no vivían así muy ricachos ni pobres, pero cuando el patrón ha entrado les ha hecho volver pobres, por el saqueo e invasión a nuestros territorios, antes no era así. Hay que trabajar duro, por eso hablaba el otro día con el Viceministro de Vivienda y le pregunto cómo va el programa de vivienda y me dice este año vamos hacer viviendas para los que tienen lotes, ¿pero el verdadero pobre tendrá lote? le dije, y me dice,

¡ha! eso también hay que ver, el que tiene plata tiene lote y el que no tiene plata no tiene lote, estamos diciendo erradicación de la pobreza y dónde estamos si no hacemos nada por los pobres le dije. El pobre no tiene nada y menos un lote. (Conversación con Isabel Ortega, 2013)

Javier Lara, un líder *aymara* y Malku de Titora Marka del Suyu Jach'a Karangas, del departamento de Oruro, base de la CONAMAC, dice:

Nosotros planteábamos la administración sobre nuestros propios territorios, el cambio de la educación, los servicios básicos para los campesinos, es cómo nos llamaban, infraestructura de caminos, para la escuelas [...] la CONAMAC surge con otra mentalidad, con otra filosofía, diferente al sindicalismo. En la CONAMAC se plantea la reconstitución de los ayllus, la recuperación territorial de los ancestros, la recuperación de los recursos naturales y se plantea la libre determinación y autodeterminación de acuerdo al Convenio 169 de la OIT, eso ha sido la discusión hasta hoy [...] (Conversación con Javier Lara, 2014)

8.4. Estado plurinacional desde el Ecuador y adaptando a la realidad de Bolivia

El concepto de plurinacionalidad no se manejaba en Bolivia, el concepto fue adoptado de las discusiones del Ecuador, así nos revela Tomás Huanacu:

El concepto de plurinacionalidad no se manejaba aquí, pero realmente se ha vivido la plurinacionalidad, por ejemplo hay varios Aymaras aquí: Ayamaras de Karankas que tiene variante dialéctica, los Aymaras de Pakaje, Umasuyo es otro Aymara, los Aymaras del Puno son otros Aymaras, o sea hay muchos Aymaras con su variante dialéctica. Los Kechwa igual, están los Kayawayas tienen su propia variante dialéctica, los Karaka, los Charkas que están al norte de Potosí, entonces hay varias naciones Kechwa, la hemos vivido. Pero el concepto no la estábamos manejando, es a partir del año 2000 ya empezamos a profundizar el tema de la plurinacionalidad, en base a lo que en Ecuador ya se había trabajado, el Estado plurinacional. La Asamblea Constituyente venía vagamente, queríamos Asamblea Constituyente porque los pueblos indígenas deben tomar parte de la estructura estatal. Sí, pero con mayor fuerza ha sido después de las experiencias del Ecuador. (Conversación con Tomás Huanacu, 2014)

El concepto de Estado plurinacional desarrollado desde el movimiento indígena del Ecuador, es asumido por la CONAMAC de Bolivia, pero adaptando a sus concepciones, de ahí las diferencias entre Ecuador y Bolivia:

En el trabajo en el CONAMAC, primero hemos hecho traer ejemplos de pueblos indígenas del continente como del Ecuador que ha planteado su

Estado plurinacional. En el Ecuador plantean el Estado plurinacional con la participación de los mestizos, montubios y todos. En nuestro caso los pueblos indígenas no incluimos a los mestizos, este es nuestro planteamiento, pero eso tampoco significa la expulsión de los mestizos y criollos, si no que estamos hablando de nuestra identidad, de nuestra cultura, de nuestra cosmovisión que deben ser respetados. El Ecuador se plantea de diferente forma, su Asamblea Constituyente lo han hecho de diferente forma. Nosotros de acuerdo a nuestra realidad, lo hemos hecho también de diferente forma hasta donde hemos avanzado, porque la mayoría de los artículos aprobados en la nueva Constitución han sido tomados del CONAMAC. El Estado plurinacional y la libre determinación de los pueblos son del CONAMAC, los símbolos también son del CONAMAC. Pero resulta que nos hemos hecho robar también, con la habilidad del gobierno ahora aparece que el Estado plurinacional es idea de él y no del CONAMAC orgánicamente, ni la CIDOB ha planteado el Estado plurinacional como nosotros lo hemos planteado, ellos solamente han visto que es bueno que se implemente el Estado plurinacional y se han sumado a este planteamiento de los pueblos indígenas, principalmente del CONAMAC. (Conversación con Tomás Huanacu, 2014)

8.5. Estado plurinacional y plurinacionalidad

Javier Lara, hablando del Estado plurinacional, hace la diferencia con plurinacionalidad:

Para nosotros como originarios no necesitamos del Estado plurinacional, porque estamos viviendo y practicando la plurinacionalidad, por eso no necesitamos casi nada del Estado, ahora para una construcción de la casa todos vamos con un poco de paja o un palo, lo que pasa es que estamos olvidando *el ayni, minka, jaina*, esas cosas estamos olvidando, eso era recíproco [...] Si a ti faltaba, debías decir necesito coopérenme, podía ser en una o dos horas de *ayni*, tú también cuando necesita le das (...) cada nación tiene que ejercer su propia autodeterminación y libre determinación, caso contrario no es plurinacional. (Conversación con Javier Lara, 2014)

Carmela Pinaya Marca, al hablar de la plurinacionalidad, dice: “La plurinacionalidad hemos llevado en las capacitaciones en el 2007 o 2008, yo mismo me he ido a las capacitaciones pero ya me he olvidado totalmente. No me acuerdo nada del Estado plurinacional...” (Conversación con Carmela Pinaya Marca, 2014).

8.6. La preocupación de los líderes después de la aprobación de la Constitución del Estado Plurinacional

Una vez aprobado la Constitución de 2009, en donde se declara a Bolivia como un Estado plurinacional, se enfrentan al problema de la aplicación, en cuyo camino se encuentran varias dificultades, las que resumo a continuación.

8.6.1. El Estado es absorbente y amolda a la lógica colonial y capitalista

Al hablar del Estado plurinacional, María Eugenia Choque Quispe dice que el Estado en esencia es colonial y capitalista, y los indígenas se están amoldando a ese sistema:

... en esencia misma el Estado es colonial, pero en ese marco de Estado colonial decíamos participemos en las elecciones, vayamos y administremos, pero administremos los recursos que nos corresponden como pueblos bajo usos y costumbres, porque no puedes anular al Estado de la noche a la mañana, será un largo trayecto que será de recorrer. Pero lo jodido es que te estás amoldando con cara de indio a un estado colonial, ese es el problema (...) falta de un trabajo político, existe un acomodamiento de los indígenas en las estructuras (...) Antes la idea era tener una relación de igual a igual, de respeto a tu identidad, ahora no el indio se está amoldando al Estado colonial y capitalista. (Conversación con María Eugenia Choque Quispe, 2014)

Efrén Choque, Magistrado del Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia, *aymara*, de la Marka Escara-Qhamacha, perteneciente al Suyo Acha Carangas, Departamento de Oruro, nos relata su experiencia de amoldamiento a la lógica institucional y poner en primer plano el interés colectivo del Estado en ciertas resoluciones:

... de repente la vida ha cambiado por el rango del cargo, que te ponen un carro, te ponen tu celular, te ponen este tipo de oficinas (...) los casos más difíciles son los que tienen trasfondo político, o sea, un poco que tenga relación con el interés del Estado, esos son los casos más difíciles, porque tienes que equilibrar en términos de justicia los intereses colectivos del Estado que a su vez también son los intereses de los bolivianos (...) En cuanto a la decisión de fallos, yo creo que como cualquier Tribunal, cuando están relacionadas con intereses colectivos o con intereses del Estado, hay que tener mucho cuidado, porque de repente se juega muchas cosas. Todo lo que tiene que estar vinculado con el Estado hay que tener mucho cuidado

porque también tiene trasfondo político. (Conversación con Efrén Choque, 2014)

Walberto Cusi Mamani, Magistrado del Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia, conocido como Tata Cusi, nacido en Jilatiti Qullana del Territorio Autónomo Indígena de Jesús de Machaca, provincia Ingavi, Departamento de la Paz, al referirse a los problemas que enfrenta como Magistrado en el Tribunal Constitucional, nos habla de cómo las personas se vuelven funcionales al poder:

Otro problema es que, si bien somos dos [magistrados indígenas], ni siquiera los dos coordinamos, aquí intervienen algunos criterios ideológicos y políticos, el magistrado Efrén Choque es afín, no tengo miedo ni temor de decir, es funcional al gobierno y todo lo que viene del gobierno accede no más, entonces desde esa perspectiva, los dos indígenas de aquí no dialogamos, tratamos de que en cada caso la sentencia sea lo más correcto, justo posible pero lo político se impone, entonces ese es un problema, si somos dos y fuéramos unidos podríamos hacer respetar, esa disparidad de criterio ideológico político que tiene él, en mucho de los casos me quedo solo, por ejemplo el caso TIPNIS, de por medio está el ambiente, la vida, me quedé solo y muchos otros procesos que hemos tenido aquí. (Conversación con Walberto Cusi Mamani, 2014)

8.6.2. Institucionalidad del Estado deja sin discurso y desmoviliza

La institucionalidad del Estado se apropió del discurso de los pueblos organizados y consecuentemente les desmoviliza:

Todo ese discurso nuestro está agarrando el MAS, la izquierda nos ha quitado nuestro discurso, en verdad no sabemos de qué hablar, la wipala nos quitaron, lo que nosotros decíamos hermana y hermano nos quitaron, la palabra Jayaya nos quitaron, todo nos quitaron, nuestras categoría, nuestras maneras de pensar. Es que la izquierda acá ha fracasado (...) entonces la última estrategia que han hecho es dejar a un lado su ideología marxista-leninista y han adoptado nuestra ideología y han mezclado incluso con lo indianismo y marxista o indianista-katarista-marxista, así más o menos. (Conversación con Germán Choque, 2014)

Se apropiaron y dan otro contenido:

El poder ha dado otro contenido a la plurinacionalidad y *suma qamaña*.⁸⁸ Lo propio ha sucedido con la descolonización, para el gobierno la descolonización es (...) que antes los aymaras no podíamos entrar a la

⁸⁸ *Suma qamaña* es un sistema de vida de los *aymara ayllukuna*, traducido como vivir bien. Javier Medina (2011: 39) dice que: “no tienen traducción al castellano. La expresión “vivir bien” es una pálida metáfora que reduce su significado. Mejor traducción es la expresión “criar vida”.”

universidades, ahora si ya podemos entrar, eso es la descolonización. Pero, en el fondo, para nosotros para la CONAMAC la descolonización es dejar las estructuras mentales que han venido desde afuera, sacarse y extirparse y a eso nos lleva al *suma qamaña*. En verdad el *suma qamaña* es una filosofía para nuestros abuelos porque siempre buscan el vivir bien. (Conversación con Tomás Huanacu, 2014)

La *Pachamama* se ha banalizado:

... dijimos el respeto a la *Pachamama*, ahora no hay nada. Habíamos dicho que la tierra es como nuestra madre, nosotros somos hijos de la madre tierra y como tenemos que pedir permiso para sacar cualquier cosa, pero eso no ocurre (...) por qué crees que al TIPNIS le han metido a la construcción de la carretera sin respetar, han conquistado a los dirigentes dando cualquier cosa y el pueblo sigue peor, aunque ha dado luz, motorcitos y cualquier cosa. Además habíamos dicho la libre determinación con autogobierno y autonomía, y auto-sustentabilidad, eso era nuestro planteamiento para la Constitución. Además tenemos que asesorar a nuestros parlamentarios, pero no hemos podido, porque fue elegido a dedo, entonces no conocían ni podían hablar. (Conversación con Javier Lara, 2013)

8.6.3. Buen Vivir un camuflaje y slogan para acceder a los recursos naturales

Para Anacleto Peña, el Buen Vivir no es más que un camuflaje para poder arrebatar los recursos naturales:

Nosotros como pueblos indígenas del oriente boliviano vivimos una relación armónica con la naturaleza, sanos, pensando bien, trabajando de manera sustentable para la familia (...) para nosotros como pueblos indígenas el tema del buen vivir es un camuflaje de un acceso a los recursos naturales para podernos arrebatar. Pero como decía, nosotros lo vivíamos en nuestras comunidades sin molestar a nadie, sin pedir nada a nadie, en una convivencia armónica con la naturaleza y una relación armónica entre familias y entre personas (...) En realidad en nuestra comunidad de tierras bajas hay una relación armónica con la naturaleza a partir de eso se provee de las cosas necesarias para vivir bien y eso era suficiente. (Conversación con Anacleto Peña, 2013)

Javier Lara nos dice que el *suma qamaña* se ha convertido en un slogan:

Ahorita ese concepto de *suma qamaña* es como un eslogan ¿para quién? Para que los que están manejando el aparato del Estado, ellos estarán bien comidos con buenas casas, con buenos autos, ¿la población acaso están bien? (...) Tener todo, no es solamente hablar, para vivir bien tienes que tener buenos caminos, vivienda, terrenos bien manejados. En todos los países del mundo a nivel latinoamericano nos han casado con una palabra

que es la pobreza, ¿acaso somos pobres? ¿Estamos mendigando? Cada hombre que vive en el campo y la ciudad tiene algo para vivir, sólo necesita mejorar esas cosas (...) Hemos manejado, compartimos, somos recíprocos, somos equilibrios, hacemos complementariedad, hacemos cooperación, eso es nuestro *suma qamaña*, no tienes hermano te doy. (Conversación con Javier Lara, 2013)

María Eugenia Choque Quispe, nos dice que el *suma qamaña*, no es traducible a vivir bien:

El *suma qamaña* no es traducible a vivir bien, es un acomodamiento, pero lo que queremos decir es un bienestar integral, una felicidad plena, hay trabajas, luchas para tener una plena vida con tu familia. ¿Pero qué está pasando? cada vez tus territorios se están reduciendo, contaminación, migración. El haber puesto en la Constitución es la gran dificultad y la gente siente como una cuestión de engaño, obviamente en el marco de la Constitución, el ejercicio de derechos y respeto a la Madre Tierra pasa por la no contaminación, por la no exploración y explotación de los recursos naturales y si las hay debe ser en un marco de distribución justa y equitativa. Pero al ver que eso no existe, justamente por eso los pueblos es que están alejados del gobierno, tanto de la parte amazónica como de la parte andina, o sea la esencia de la organización de pueblos, nunca hemos tenido las divisiones, hubo conflictos y problemas, pero nunca se ha llegado a tal grado de violencia. En todo caso la Constitución es el único instrumento que te permite decir que estas cosas están mal. (Conversación con María Eugenia Choque Quispe, 2014)

Tomás Huanacu, nos relata la forma como se vive en la cotidianidad el *suma qamaña* a partir de su experiencia y que se trata de un verdadero sistema que genera y regenera la vida:

El *suma qamaña* si vive a partir del *Jake*, el *Jake* es la pareja, es hombre-mujer (...) todos los padres buscan que el hijo llegue a ser *Jake*: marido y mujer, entonces para llegar a ser *Jake* (...) entonces hacemos ritos (...) entonces yo como hombre voy a comprarle a ella de su *markapucara* y la llevo y le entrego a mi *markapucara*, o sea, a mi lugar sagrado, ese es el inicio, por eso aquí no existía los divorcios porque se casa de comunidad a comunidad (...) si alguien se porta mal, la comunidad es el que se queda mal (...) tienen que buscar el vivir bien, si les pegas no le pegas a ella no le estás maltratando a ella te estás maltratando a ti mismo. Si tú haces algún problema, tú no estás haciendo solito el problema estás haciendo con tu comunidad. Entonces el llegar a ser *Jake* es una parte del *suma qamaña*, ya le dan su casa, terreno para que siembre y haga su hogar (...) entonces le regalamos llamitas, comida para que empiece, ya es el principio del *suma qamaña*, él por su propia voluntad él y ella tienen que trabajar para tener hijos, para que no falte alimentos. Tienes que tomar cargo de la comunidad, un cargo básico, en mi comunidad hay como tres cargos: agente comunal, o puede ser agente escolar o puede ser el campo, el campo es el que notifica

a las personas para las reuniones, haces bien el cargo ya tiene mérito para asumir otros cargos, el máximo cargo que le da la comunidad es el *Jilajata*, es el gobierno del *ayllu* que tiene que responsabilizarse de su territorio, de sus habitantes, de su producción, de su espiritualidad y todo el sistema de su *ayllu*, este ya es *Jake*, éste ya ha encontrado el vivir bien, en su casa tiene el chuno, la haba, su charqui bien secados para que no le falte en época de crisis alimentación para sus hijos. Por eso, no hay aymaras mendigos, siempre son ahorrativos, siempre trabajan, son madrugadores, tienen muchas llamas, tienen productos. (Conversación con Tomás Huanacu, 2014)

8.6.4. Aymarización de Bolivia

María Eugenia Choque Quispe nos dice que según el censo la mayoría en número son los kichwas, pero mayor presencia han adquirido los aymara y esta cultura se ha impuesto al resto de pueblos indígenas de Bolivia:

... nosotros somos mayoría en este país, pero la fuerza del movimiento siempre ha sido concentrada en la Paz. Si tu vez gente que escribe y se ha profesionalizado son los aymaras. Tú ves, es gente rica aymara. Gente que hace contrabando de repuestos con Chile, gente que ahora viaja a China, gente que a sus hijos hace estudiar y le mete a esta cuestión del comercio Bolivia-China son aymaras. Tú vas a Santa Cruz, gente que tiene transporte aunque sea esos minibuses, que te ponen los precios a contento de ellos, porque tienen que llevar a un pueblo y las horas de trayecto son ellos los que te imponen y son aymaras. La gente de Camiri (ciudad petrolera) en la amazonia son aymaras, los aymaras han sido fuertes: Víctor Hugo Vicepresidente, Evo es cocalero pero su origen es aymara, el liderazgo indígena tiene un rostro aymara. Los partido del que te hablo como el MUJA (Movimiento Universitario Julián Apaza) son aymaras, los pequeños partidos que participaron siempre en cuestiones políticas fue aymara, Felipe Quishpe es aymara, en la amazonia son treinta y seis pueblos, nosotros somos como tres: aymaras, kechwas y Urus (...) lo kechwa viene por el imperio incaico. Nosotros aquí tenemos una cultura Mollo que hablan kechwa pero son culturas Moyos que hablan kechwa. ¿Sabes qué había dicho el alcalde a la concejala? ¡No pues hermana no puedes ir así con tu traje típico, tiene que ir de cholita! le había dicho, o sea, tiene que adscribirse como mujer aymara "cholita" (...) la hermana me dice, pero no pues hermana toda la vida yo me he vestido así y resulta que el alcalde no me quiere traer, porque cuando tengo que ir a la Paz me dice que no debo ir así, quiere que mi ropa típica deje y me ponga la pollera que se ponen las aymaras. Mira las mujeres afro se ponen la pollera. ¿Qué te quiero decir? que lo aymara en cierta forma es una cultura que se ha impuesto. Por eso los amazónicos nos han dicho aquí el *sumak kawsay*, *suma qamaña*, descolonizar y resulta que ahora nosotros estamos siendo colonizados por los aymaras por la cultura andina (...) hay

una imposición de los aymaras, a pesar de que en el censo aparece como mayoría los kechwas. El pobre es el amazónico y norte de Potosí. Quién ha logrado ingresar al comercio nacional e internacional son los aymaras. (Conversación con María Eugenia Choque Quispe, 2014)

Tomás Huanacu, nos confirma y dice que ello lleva a generar desigualdades entre quienes tienen más y los que tienen menos:

Justo ayer yo estuve en una comunidad en la frontera con Chile y de Iquique entra mucha mercadería a Bolivia, y esta comunidad a la frontera es Sabaya, ahí no vas a ver gente pobre y son aymaras, ellos como los Otavalos están en Francia, Estados Unidos, China, ahora se van a China a traer mercadería, aquí tienen negocios. Pero, esos son casi definitivamente se han venido a las ciudades y en la comunidad hay gente que si también tienen muchos productos, víveres, llamas, hay una persona que tiene por ejemplo como 500 llamas y una llama cuesta un promedio de 500 bolivianos, es decir, tiene harta plata, ahora están produciendo quinua y el quintal está como a dos mil bolivianos, el arroz a 200 bolivianos, pero eso depende de cada pareja si trabajan y tienen buenas iniciativas en verdad hay mucha diferencia (...) en verdad existen esas diferencias, pero en verdad no vas a encontrar allí personas que se mueran de hambre, en la comunidad tienen todo que comer, pero hay otros que tienen mucho más en la comunidad, otros que se han venido a las ciudades y han optado por el comercio tienen mucho más y no necesitan hurgar ni la tierra, tienen sus toyotas, sus moviidades, sus edificios aquí de muchos pisos, existe eso. (Conversación con Tomás Huanacu, 2014)

8.6.5. Constitución formal: desconstitucionalización e inconstitucionalidad de la Constitución

Walberto Cusi, nos dice que la plurinacionalidad, interculturalidad y pluralismo jurídico son simples palabras que sirven para oprimir o postergar la liberación de las comunidades indígenas:

... tanto la plurinacionalidad e interculturalidad pero fundamentalmente el pluralismo jurídico, términos entendidos en Bolivia como la igualdad jerárquica, no funcionan, es más el nombre está en los papeles, pero dar materialidad todavía no existe eso, puede haber inclusive sentencia, pero percibo que salgo a las calles, a las provincias, a la comunidad y la gente hasta desconoce lo que hemos hecho (...) ahora tal como está el diseño de las instituciones en Bolivia prácticamente como usted me decía simplemente está de nombre o tal vez para oprimir o para postergar la liberación de los oprimidos. (Conversación con Walberto Cusi Mamani, 2014)

Efrén Choque, al referirse a la Justicia Indígena dice: “Nosotros en el Tribunal Constitucional hemos visto que la Ley de Deslinde Jurisdiccional⁸⁹ prácticamente ha coartado con muchas competencias de la Justicia Indígena” (Conversación con Efrén Choque, 2014). Por ello, Walberto Cusi Mamani, sostiene que:

La Ley de Deslinde es inconstitucional (...) Formalmente en la Constitución está la igual jerarquía de las dos justicias, pero en los hechos no hay, la jurisdicción indígena originaria campesina continúa subordinada, muchas veces no se respeta las decisiones de la autoridades indígena originaria campesina, so pretexto de que no saben leer, escribir, muchas veces a mí me parece que son decisiones muy sabias, pero el mundo occidental eso no entiende. (Conversación con Walberto Cusi Mamani, 2014)

Isabel Ortega, como Viceministra de Justicia, muy sutilmente también se refiere a la Ley de Deslinde y dice:

Bueno, la gente de base dicen que están inconformes con el artículo 10 de la Ley de Deslinde. Nosotros dentro del órgano legislativo ya no nos podemos meternos, depende ya de ellos. Nosotros hemos hecho la Ley, aun cuando hemos consultado y todo lo hemos hecho y dejado en el legislativo, ahí dentro del legislativo ellos saben lo que hacen. (Conversación con Isabel Ortega, 2014)

Tomas Huanacu dice que se han puesto trabas para la constitución de autonomías originarias campesinas:

... territorialmente el Estado es plurinacional, departamentos, autonomía regionales, autonomía municipales y autonomías indígenas (...) Nosotros actualmente, por ejemplo en mi marka, yo soy del *ayllu* Parcomarka, pero en el *ayllu* Parcomarka somos siete *ayllus* que tiene la Marka, tanto de Aransaya como Urinsaya, entonces estos siete *ayllus* ahora en este momento ya hemos hecho la redacción de nuestro estatuto de autonomía indígena originaria campesina. ¿Qué significa? significa que todavía falta un proceso, tiene que ir al Tribunal Constitucional, tiene que programar presupuesto para que convoque a un referéndum, en referéndum deciden si vamos a ser autonomía. Es decir, nos han puesto trabas y requisitos, porque nos piden para ser autonomía 10 mil habitantes y mínimamente 4 mil, nosotros solo tenemos dos mil quinientos y solamente podemos ser distrito indígena. (Conversación con Tomás Huanacu, 2014)

Walberto Cusi Mamani refiriéndose a las autonomías originaria campesina de Bolivia dice:

⁸⁹ Ley de Deslinde Jurisdiccional, Ley número 073 del 29 de diciembre de 2010, en el artículo 10 limita reduce la competencia de la indígena a casos menores y entre indígenas, mientras que la Constitución no lo limita.

... siendo Bolivia un Estado plurinacional apenas tenemos vía conversión de municipios a las autonomía indígenas solo 11 de 387 municipios, es decir, muy poco. Veo que hay una carencia de voluntad política de los órganos públicos del Estado y fundamentalmente desde el Órgano Legislativo y Ejecutivo, no se ha profundizado y no se ha explicado apropiadamente a los que podían beneficiarse con la autonomía originaria campesina, vemos esa dificultad. Pero como nosotros tenemos que hacer el control de constitucionalidad, mi postura en ese tema es que (...) son más de carácter oral digamos estas culturas (...) a mí me pareció contradictorio, es decir, al hacer control de constitucionalidad nosotros estaríamos quebrantando la naturaleza de esas culturas, de esas sociedades, porque precisamente no se caracterizan en escribir sus normas, sus normas más conocidas son el *ama shua*, *ama quilla*, *ama llulla*, tres no más. Mi postura es que no se debe exigir que ellos elaboren estatutos autonómicos a objeto de que un Tribunal no plurinacional realice un control de constitucionalidad. Si realmente fuera plurinacional tal vez. Nuestra Constitución en el artículo 2 habla de la libre determinación, pero si le damos ese derecho, ellos pueden organizar como ellos crean conveniente (...) para mí ellos son más sabios, por tanto no se justifica que ellos elaboren estatutos autonómicos (...) Pero también vemos hoy en día de que si bien, los once están realizando sus estatutos autonómicos, la mayoría de ellos se hacen escribir con consultores, pero lo que nos presentan son copias de la ley municipal, la ley municipal es expresión romana, el municipio mismo viene de Roma, quizá lo hacen para cumplir ese formalismo y lo presentan, eso es una dificultad. Como son culturas que no escriben no es fácil de escribir, y ciertos profesionales no entienden, no está expresado tal como es su cultura. Lamentablemente nosotros solo declaramos la constitucionalidad o la inconstitucionalidad, fuera bueno que tengamos la posibilidad por lo menos de sugerir, pero no tenemos esa posibilidad. (Conversación con Walberto Cusi Mamani, 2014)

Anacleto Pena nos habla del derecho a la participación y sus limitaciones legales y burocráticas:

Se ha planteado la participación dentro de las estructuras institucionales nacionales, pero al momento de la redacción de los derechos se ponen límites. El gobierno ha promulgado leyes que limitan la participación de las nacionalidades indígenas para poder mantener el poder del gobierno desde el propio Estado. Entonces si bien tenemos representación dentro de la administración pública pero todavía minoritario, lo que limita para hacer un ejercicio más dinámico dentro de la administración estatal (...) por un lado se propicia la participación en el tema de los planes de desarrollo de todas las reparticiones y administraciones del Estado (...) pero a la hora de concretizar los proyectos de desarrollo, que podrían afectar o mejorar directamente la vida de la población más desfavorecida, igualmente se pone procedimientos muy burocráticos y un poco difíciles (...) se quedan truncados (...) eso son las trabas que pone el gobierno, seguramente para limitar a los recursos y además a pesar de crear un fondo indígena igual los procedimientos son dudosos, trabados y el tiempo de aprobación son muy demorosos (...) En el

caso de los recursos estratégicos del Estado entran en la categoría de competencia privativa del Estado, ahí cierra la posibilidad de los pueblos indígenas. (Conversación con Anacleto Peña, 2013)

El Estado es el primer violador de derechos humanos: “La Constitución tiene amplio catálogo de derechos no solo colectivos, también al desarrollo y ha profundizado los derechos individuales, pero siento que los derechos son de carácter formal, es más el primer violador es el Estado” (Conversación con Walberto Cusi Mamani, 2014).

8.6.6. Institucionalidad del Estado y reconstitución de los *jatun ayllukuna*

María Eugenia Choque Quispe manifiesta, que desde la institucionalidad del Estado no reciben el apoyo para la reconstitución de los *jatun ayllukuna*:

Falta de apoyo de la institucionalidad del Estado para la reconstitución de *ayllus*: Hablamos con Evo, le invitamos a una reunión y nos dijo ustedes tiene que asesorarme en los *ayllus* porque yo no sé lo que es el *ayllu*, yo siempre he vivido en el sindicato, el chapare yo no sé qué es, me tienen que asesorar, pero de esa palabra nunca hubo nada más (...) el que ahora es cabeza del CONAMAC (Lucio Mamani), él por defender el territorio con los mineros estuvo en la cárcel, por eso el gobierno dice que el CONAMAC está liderado por unos maleantes, él entró a la cárcel porque tuvo problemas con los empresarios mineros por defender a la comunidad, la comunidad se enfrentaron con los empresarios y los cooperativistas, a raíz de eso, le siguieron el juicio y le llevaron a la cárcel. Le tocó a su región la dirección del CONAMAC y obviamente la gente le nombró por su reconocimiento. (Conversación con María Eugenia Choque Quispe, 2014)

8.7. El Estado plurinacional como una estrategia

Germán Choque dice que el Estado plurinacional es un avance, se puede convertir en una herramienta para caminar hacia las propuestas planteadas, es decir, hacia la reconstitución del *Coyasuyo*:

... el Estado plurinacional que está ahora no debe quedarse ahí, yo me alegro incluso (...) ya no se llama república se llama Estado plurinacional, el Estado de acá se está destruyendo poco a poco (...) nosotros poco a poco vamos a entrar y cambiar, puede ser un camino para llegar a nuestra propuesta. (Conversación con Germán Choque, 2014)

Salvador Gonzalo Quishpe Mamani sostiene que los cambios no se pueden dar de la noche a la mañana, se requiere de tiempo para llegar a la propuesta de la reconstitución del Coyasuyo:

Creemos que en algún momento se establecerá nuevamente el Coyasuyo, hemos visto en estos tiempos que de la noche a la mañana no va a ser, porque son 474 años de cambio entre comillas radical, de un gobierno que no querían dejar, siempre han sido gobierno ellos, por más que nosotros seamos el 74% de población, pero en realidad éramos el 92%. Nunca nos han dado nuestro lugar, gobierno siempre eran ellos, ahora con un gobierno socialista, comunista, Lineras corbata, Evo poncho, Víctor Hugo Cárdenas en su momento, Toro Negro, en su momento Goni Toro Blanco, parece que sigue siendo un espejismo. Lo que nosotros hemos dicho a los estamentos de gobierno y lo hemos dicho al hermano Evo, hay que reposicionar al pueblo. Reposicionar al pueblo es darle lugar a la *Yatiri, Amauta, Colliri, Chamakani, Laika, Kamayu, Kamani, Jilakata, Malku*,⁹⁰ en ese sentido desde los *ayllus* organizados, las *markas*, las *jatsi*, los *suyos*, vamos a darnos nuestro lugar nosotros. (Conversación con Salvador Gonzalo Quishpe Mamani, 2014)

En el caso de Bolivia no existe ese proceso de discusión y apropiación de la auto-denominación de nación y luego de nacionalidad tal como se da en el Ecuador, consecuentemente tampoco el Estado plurinacional nace como estrategia, lo que existe es un traslado de la propuesta de Ecuador hacia Bolivia, por ello lo adaptan a la realidad boliviana tal como se puede ver de las conversas y una vez que se produce la constitucionalización de la plurinacionalidad se enfrentan, al igual que en el Ecuador, a la institucionalidad del Estado como obstáculo, de ahí también en Bolivia se vuelve prioritario la discusión del Estado plurinacional como estrategia para la reconstitución de los *ayllu* y el Coyasuyo.

⁹⁰ Son diferentes denominaciones aymara para referirse a sabios y líderes.

9. Revisitando el *sumak kawsay* en el Pueblo Sarayaku para comprender la plurinacionalidad desde los pueblos indígenas

El objetivo de este capítulo, es visibilizar el *sumak kawsay* en la cotidianidad de la vida comunitaria del pueblo Sarayaku, donde el estudio se profundizó para comprender la plurinacionalidad desde los sistemas de vida de los pueblos indígenas.

9.1. Breve información del Pueblo Sarayaku

Sarayaku es un Pueblo Kichwa de la Amazonía, conformado por siete comunidades: Kalikali, Sarayakillo, Chontayaku, Shiwakucha, Mauca Llakta, Cushillo Urku y Centro Pista, ubicado en la región amazónica, provincia de Pastaza, en la riberas del río Bobonaza y Sarayaquillo, asentado en una extensión territorial de ciento treinta y siete mil hectáreas, que fue legalizada en forma global por presión de la Marcha de los pueblos indígenas que salió desde la Provincia de Pastaza hasta Quito en el año 1992. No dispone de carreteras, las únicas formas de acceso son vía fluvial o aérea, la primera por el río Bobonaza, partiendo desde la parroquia Canelos, cantón Pastaza; y, la segunda desde el aeropuerto de la parroquia Shell, cantón Mera, provincia de Pastaza. Cuenta con una pista de aterrizaje construida en 1962, un centro de educación de nivel secundario, seis centros educativos primarios y un Subcentro de Salud del Seguro Social Campesino.

Según información de los dirigentes (2013), Sarayaku vive básicamente de la pesca, cacería, agricultura y recolección de frutos, también realizan trabajos con dependencia laboral como los profesores, trabajadores de los proyectos que desarrolla la comunidad, la tenencia política.⁹¹

⁹¹ Tenencia Política, es la institución que representa al a la Función Ejecutiva en la parroquia, dirigida por el teniente político, directamente nombrado por el Presidente de la República o su representante en la provincia.

Históricamente, según testimonio de Sabino Gualinga, *yachak*⁹² de la comunidad dice: “que los primeros pobladores, antes de la llegada de los españoles, fueron los Tayaks, *runa* guerreros y *yachaks*, que vivían en armonía con todos los *runa* y *supay*”⁹³ (Conversación con Sabino Gualinga, 2013). La invasión europea adoptó una política de misión, por ello, Mario Santi, uno de los líderes del Pueblo Sarayaku dice: “Nuestros abuelos han sido perseguidos por la misión y la iglesia, que vieron nuestras prácticas como brujería y nos hicieron pelear entre hermanos, luego somos perseguidos por la colonización” (Conversación con Mario Santi, 2013). Las misiones coloniales provocaron los conflictos entre pueblos hermanos, que luego fueron estudiados como conflictos interétnicos. Pero los pueblos retomaron la política de paz:

... hace 200 años hemos dejado la pelea, la guerra entre nosotros, porque no tiene sentido pelear entre pueblos hermanos, Sarayaku ha dejado esa violencia hace años atrás y hemos recuperado nuestros principios: no la guerra, escuchar y entender y tratar de acercarse a los enemigos y decirles que somos entre hermanos, eso ha ido transformando a Sarayaku hacia la paz, no la violencia entre pueblos y nuestros mayores han dicho que debemos manejar tres cosas el vivir bien y potenciar nuestro conocimiento que es el *yachak* y nuestras habilidades puede ser las tecnologías nuestras habilidades que hemos conocido potenciar eso. Y ser disciplinado y respetuoso frente a cualquier ser humano puede ser de afuera o de otro país y es bienvenido, nuestros viejos han dicho que siempre se debe dialogar. Esos principios no hemos dejado suelto, hemos fortalecido en el transcurso de nuestras vidas. (Conversación con Mario Santi, 2013)

En la época republicana se extiende la política de misiones y en los finales del siglo XIX se integran a la explotación de caucho, cuyo comercio decayó a inicios del siglo XX. Sarayaku estaba integrada a la explotación cauchera, desde el lado peruano, a través del mercado de Iquitos, por tanto no vivió la intensidad y violencia que vivieron las comunidades de las zonas de Napo y Curaray. Los hombres se dedicaban a la recolección del caucho y eran pagados con dinero o en especies (ver CDES y FLACSO, 2005: 25).

En la década de los 20 y 30 del siglo XX se inició en la Amazonía ecuatoriana las primeras prospecciones de petróleo. Luego de la guerra de 1941

⁹² *Yachak* significa sabio o maestro

⁹³ *Supay*, que fue traducido por los curas como diablo, pero, para el pueblo Sarayaku es espíritu y según sus cosmovisiones todo lo existente en la naturaleza tiene espíritus.

con el Perú, la compañía Shell inició trabajos sísmicos en Sarayaku, integrando a dicho trabajo a algunos pobladores de Sarayaku. En 1960 ingresan los evangélicos a Sarayaku, que generó conflictos internos. En 1970 la Compañía Western ingresa a Sarayaku para realizar prospección sísmica, el pueblo Sarayaku no fue informado pero tampoco generó resistencia (ver CDES y FLACSO, 2005: 27-28).

En 1987, la Compañía petrolera ARCO recibió una concesión que incluía una parte del territorio de Sarayaku. En esta ocasión Sarayaku se opone con el apoyo de la OPIP. La Compañía, logra crear conflictos intercomunitarios, logrando que la comunidad Moretecocha apoye a la Compañía, consiguiendo de esa forma realizar la exploración sísmica (ver CDES y FLACSO, 2005: 29-30).

En el año 1996 el Estado ecuatoriano, sin previa consulta a Sarayaku, suscribió un contrato de participación con la empresa argentina Compañía General de Combustible "CGC", para la exploración y explotación petrolera del bloque 23, de una superficie de 200.000 hectáreas de tierra. El 65% de este bloque comprende el territorio del pueblo Sarayaku. El pueblo Sarayaku se opone a la exploración y explotación petrolera. La Compañía, como estrategia, genera conflictos intercomunitarios, internos y persecución a los líderes. Sarayaku interpone una serie de acciones legales en el Ecuador y finalmente es llevado el caso a la Comisión y Corte Interamericana de Derechos Humanos. El 27 de junio de 2012, la Corte dictó la sentencia, declarando la responsabilidad del Estado ecuatoriano por no haber cumplido la obligación de garantizar el derecho a la consulta, ordenando el pago de una indemnización y una serie de medidas.

Como todos los pueblos, Sarayaku es un pueblo también intercultural, según testimonio de Camilo Guerra Gualinga y Holger Cisneros Malaver, ambos miembros de Sarayaku, relatando los recientes acontecimientos del siglo anterior, dicen que los Viteri, Cisneros y Guerra llegaron desde diferentes lugares del Ecuador y Perú en los años cuarenta del siglo anterior. (Conversación con Camilo Guerra Gualinga y Holger Cisneros Malaver, 2013)

Organizacionalmente, en 1979 se legaliza como Centro Alama Sarayaku, personería jurídica otorgado por el Ministerio de Bienestar Social de esa época. Una vez que la Constitución de 1998 reconoce como sujetos de derechos a los pueblos y nacionalidades indígenas, concediéndoles cierta autonomía interna, Sarayaku se autodefine como Pueblo Originario Kichwa de Pastaza (*Tayak Yuyayta Jatachik Sarayaku Runa Tantanakuy*) TAYJASARUTA, cuyos estatutos fueron registrados el 10 de junio del 2004 en el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), mediante acuerdo No 024.

9.2. Reasumiendo el sumak kawsay

Hernán Eloy Malaver Santi, miembro del pueblo Sarayaku, comunidad Kalikali, involucrado en los procesos organizativos y políticos desde sus dieciocho años, dice que el *sumak*, es la originalidad de todo, por eso el *sumak kawsay* es un sistema de vida:

El *sumak* tiene un significado, es el pensamiento original que se crea a diario en Sarayaku, por ejemplo en todo se dice *SUMAK*, *sumaklla shamushka* (bienvenidos), *Sumak Upillun* (tomemos bien), *Sumak Mikullun* (Comamos bien), *Sumaklla Rinki* (Que te vaya bien). Todo eso es un pensamiento original, es el hilo conductor que a diario se maneja en los pueblos originarios y en todo. El *sumak kawsay*, se hace un todo (...) porque estamos ligados interconectados cada uno y hay una interdependencia entre los seres protectores, animales, entonces ese es el *sumak kawsay* para Sarayaku. La primera tesis salió desde Sarayaku (...) y nos copiaron (...) Carlos Viteri fue uno de los que escribió una tesis el *sumak kawsay* pero Carlos era un buen pensador político y escribió el *sumak kawsay* desde la visión de Sarayaku... (Conversación con Hernán Eloy Malaver Santi, 2013)

Corine Montalvo, una abuela puma o anciana y líder del Pueblo Sarayaku, comprometida con los procesos organizativos y políticos de Sarayaku, ratifica lo dicho por Malaver:

... el árbol es *sumak*, el aire es *sumak*, el río es *sumak*, el *kushillu* (mono) es *sumak*, todo es *sumak*, eso es *sumak kawsay*. Afuera no nos vamos a enseñar, aquí andamos libremente (...) tenemos comida suficiente, dormimos breve y largo. A las 3 de la mañana nos levantábamos para bañar, ahora se está dañando el Bobonaza porque dicen que están terminando los árboles en donde nace el Bobonaza, yo digo que se debe ir para ver... (Conversación con Corine Montalvo, 2013)

Hilda Santi, primera mujer presidenta de Sarayaku y la OPIP, teniente político de la parroquia Sarayaku en funciones, al referirse al origen del *sumak kawsay* dice:

Antes que la Constitución lo apruebe, nació en Sarayaku, en 1999 se empezó a utilizar el *sumak kawsay*. Pero, en 1988, si no me equivoco, vino la empresa petrolera Texaco y otras empresas y levantó el colegio porque todos los padres estaban haciendo la línea de este territorio, entonces levantaron estudiantes, mujeres desde ahí nosotros empezamos a decir, nosotros no queremos las petroleras que nos va a destruir nuestro *sumak kawsay* (...) Para nosotros el *sumak kawsay* era ver un río bien limpio, una selva sin contaminar, una selva en donde haya abundante especies de animales, flora y fauna (...) con esa palabra reclamábamos para que no destruyan y más tarde planteamos que Sarayaku necesita el *sumak kawsay* y de pronto de la noche a la mañana escucho que robaron esa palabra en la Asamblea Constituyente (...) desde afuera ven como el *sumak kawsay* cuando entran carreteras, petrolera y todo tipo de empresas extractivistas. Debemos seguir luchando para que todos entiendan. Para Sarayaku es tener una tierra libre de contaminación, en abundancia las especies, tener hermandad entre pueblos y sin dividir (...) por ejemplo yo mato una guanta te regalaba la mitad de la guanta y tú podías estar regalando lo que ellos no tienen. (Conversación con Hilda Santi, 2013)

María Cleofé Machoa, miembro del Pueblo Sarayaku y docente de la institución secundaria de Sarayaku, enfatiza que la condición para el *sumak kawsay* es “tener un ambiente sano sin contaminación y tener una alimentación equilibrada y conservar la naturaleza en el territorio de Sarayaku. También (...) vivir armónicamente con todas las asociaciones y organizados (Conversación con María Cleofé Machoa, 2013). Por esa razón para Bertha Gualinga, también docente de la institución secundaria de Sarayaku, primera rectora mujer de la misma y líderesa, dice: “... para nosotros, lo primero que debe estar bien es el territorio, pero para eso la tierra tiene que estar sana, los bosque sanos y los ríos sanos, sino de dónde nos alimentamos” (Conversación con Bertha Gualinga, 2013).

Vinicio Viteri, profesor de uno de los centros de educación primaria de Sarayaku y miembros del Pueblo, complementa, al decir que:

El *sumak kawsay* es primeramente estar bien con uno mismo, con la familia y los demás, respecto a la naturaleza y ayudarnos unos a otros entre todos ya que en esta comunidad vivimos de mingas nos ayudan y también les ayudamos. Para completar el *sumak kawsay* es tener una pareja con quien compartir. (Conversación con Vinicio Viteri, 2013)

Camilo Guerra Gualinga, dirigente de Educación del Pueblo Sarayaku, aclara que en la cotidianidad, el *sumak kawsay* “es como un camino, que a veces te encuentras con nudos positivos, pero también con nudos negativos” (Conversación con Camilo Guerra Gualinga, 2013), es decir, como lo sostiene Félix Reimundo Santi Santi, ex kuraka⁹⁴ de la comunidad Sarayakillo del pueblo Sarayaku, el *sumak kawsay* “es una aspiración (...) es un gran sueño al que debemos llegar...” (Conversación con Felix Reimundo Santi Santi, 2013).

Es una aspiración y un sueño, porque, las misiones pretendieron eliminar el *sumak kawsay*. En estos últimos tiempos, en cambio, las petroleras han absorbido en conflictos petroleros, que han conllevado a que la comunidad se descuide del *sumak kawsay*:

... en los últimos tiempos nos hemos concentrado en el problema petrolero⁹⁵ y nos descuidamos de otros aspectos (...) no vemos el tema de la vida familiar y vida comunitaria armónica para futuras generaciones. Las luchas en contra de la petrolera es buena, porque queremos que nuestros hijos gocen de la naturaleza y no queremos que suceda como en las provincias de Sucumbíos y Orellana, pero, el problema petrolero nos ha concentrado sólo en el problema petrolero, nos hemos olvidado de consolidar la seguridad alimentaria, de cómo vamos a fortalecer la vida familiar, eso no se discute en el seno del Consejo y Asambleas, sólo se ha sacado ciertas resoluciones pero se ha quedado ahí, esto está como pasivo ahí. (Conversación con Camilo Guerra Gualinga, 2013)

Continúa la conversación y nos dice que, además, el concentrar en el conflicto petrolero conllevó a que la comunidad descuide de la seguridad alimentaria:

... nos falta la parte de la seguridad alimentaria, que todas las familias tengan suficiente alimentación diaria: café, almuerzo, merienda a veces hoy en día algunas familias vienen tomando una o dos *mocawas*⁹⁶ de chicha y la parte alimentaria no comen; igual sucede en el almuerzo a veces se van a la pesca y a veces la pesca es crítico por el incremento de habitantes. Para implementar el *sumak kawsay* y la armonía necesitamos proyectos productivos y no sólo esperar proyectos, sino dentro de las familias crear, ser emprendedores en esta parte de los cultivos, formar una sociedad de

⁹⁴ *Kuraka* es una denominación impuesta por las misiones, ahora adoptado como propio. Es el representante de cada una de las siete comunidades que conforma el pueblo Sarayaku, electo en Asamblea General de cada comunidad.

⁹⁵ Se refiere al último conflicto surgido a partir del ingreso de la petrolera CGC, desde 1996 y que terminó con una sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

⁹⁶ Vasija de cerámica.

trabajo como de la avicultura, piscicultura, dentro de la *chakra*⁹⁷ cultivos diversificados, vender los productos como maíz para los que crían pollos e intercambiar productos. Pero falta iniciativa de las familias (...) el *sumak kawsay*, está bien, pero cuando ya no existe la avicultura y la piscicultura se vuelve un poco difícil que se viene a enfrentar con los hijos, porque ya no hay alimentación, a veces por no trabajar a diario se cae también en escases de productos como la yuca, el plátano, existiendo el terreno (...) Como soy empleado público, pues, trabajo de lunes a viernes y cuando hay mingas comunitarias ya no hay chance para poder trabajar la *chakra* ni a base de mingas (...) y viene lo que nosotros llamamos el *mutzui* (pobreza) (...) El intercambio no existe, igual cuando alguien mata un venado o un animal grande a veces comparten con una sola familia o dos o tres familias, pero no comparten con los vecinos, entonces no hay la parte de la convivencia del *sumak kawsay*. (Conversación con Camilo Guerra Gualinga, 2013)

Por otro lado, siguiendo con los nudos negativos, identifica:

... los compañeros docentes, la gente que trabaja en proyectos y algunos dirigente que ganan dinero, van comprando canoas a motor, peque peques, generadores eléctricos y motos guadañas, bombas de agua para el colegio (...) de ley nos toca comprar y utilizar gasolina y por el río sube no solo gente de Sarayaku sino los compañeros Achuar. Sarayaku es consciente utiliza tacho de aceite, pero reciclamos para poder quemar o ir a dejar en el Puyo. Pero otros amigos ¿qué hacen? ligan el combustible y votan al agua, traen tachos de los almuerzos y eso lanzan al agua, por eso hemos dicho que somos actores de la contaminación. Pero igual decimos no a la contaminación, pero igual estamos contaminando con el motor, con el aceite de la pata del motor que es pesado, algunos sacan en la playa y votan al agua y ese aceite es pesado y sigue en el trayecto del agua. Somos productores de la contaminación, por eso en Sarayaku estamos concientizando, pero otros compañeros no son consciente, y nosotros mismos nos amenazamos. Por eso hemos hecho normas de convivencia y hemos dado a la compañera Teniente Política. (Conversación con Camilo Guerra Gualinga, 2013)

Dice que la solidaridad o intercambio se ha reducido a los ámbitos familiares:

... en los intercambios de los productos, dar si yo tengo bastante plátano, yo invito, dependiendo de las familias, a veces vienen a regalar, pero entre ajenos no hay ese espíritu de solidaridad. Antes muy antes cuando pescaban en el río Bobonaza si había, el fiscal andaba pidiendo un pescado para el Presidente, otro para el Teniente Político, pero ahora poco a poco se ha reducido, funciona entre familiar (...) con no familiares funciona el comercio, venden, por ejemplo si yo voy a Sarayaquillo donde no está mi familia y me dicen que están vendiendo pescado, a mí me venden, pero si soy compadre no me venderían, me regalarían, funciona la parte económica

⁹⁷ Chakra, es un espacio que utilizan las familias para cultivar todos los productos para el autoconsumo, pero también es un espacio de interaprendizaje de la familia.

bastante, queremos fortalecer la solidaridad pero es duro, a eso me refiero la parte del nudo negativo que se requiere romper para hacer efectivo el *sumak kawsay*. Y no es así, que el *sumak kawsay* es bonito y armónico, al interior también hay enemistades, peleas, escándalos públicos, en ese mundo necesita resolver conflictos y seguir el tramo de la vida. (Conversación con Camilo Guerra Gualinga, 2013)

Justamente porque en ese camino hacia el *sumak kawsay*, aparecen nudos negativos, Félix Reimundo Santi Santi dice:

... para llegar al *sumak kawsay* necesitamos, primero la unidad, se debe armonizar la vivencia propia de nosotros, estar socializado de cómo mantener nuestro medio ambiente, fortalecer el conocimiento propio. Si fortalecemos nuestro conocimiento podemos lograr la conservación de la naturaleza. Si logramos esos objetivos podemos llegar al *sumak kawsay* (...) El *sumak kawsay* no es un concepto que define que *sumak* es que todos estamos bien, en realidad el *sumak kawsay* no es bien aplicado en las comunidades. Ahora lo estamos tomando, pero para llegar al *sumak kawsay* en un pueblo es bastante difícil, claro que hablamos del *sumak kawsay* pero vemos que no está aquí. Pero ese es nuestro sueño... (Conversación con Félix Reimundo Santi Santi, 2013)

El *sumak kawsay* se debe practicar desde las escalas más pequeñas para avanzar a las más grandes:

... el *sumak kawsay* debe consolidar primero en la familia, en mi familia, en mí mismo, una vez consolidado podremos caminar hacia otro espacio, entonces el *sumak kawsay* significa que nosotros debemos estar bien, tenemos que alimentar bien, vivir en armonía con la familia, tener un ambiente sin contaminación, tener nuestros conocimientos bien fortalecidos, eso quiere decir alcanzar el *sumak kawsay* (...) yo me chumo y discuto con mi esposa, eso no es *sumak kawsay*, por tanto, yo tampoco estoy en el *sumak kawsay*. Cuando hay problemas y discusiones entre familiares eso indica que el *sumak kawsay* no existe (...) Por eso digo que el *sumak kawsay* es armonía con la naturaleza, con la familia, con la comunidad, con los pueblos y nacionalidades, eso es *sumak kawsay*. (Conversación con Félix Reimundo Santi Santi, 2013)

De igual forma sostiene Holger Cisneros, líder y ex Presidente del Pueblo Sarayaku:

... la armonía y la felicidad primero viene desde la familia con el papá, mamá e hijos, si una familia tiene una buena comunicación, una buena relación social que también le permite comunicarse con otras familias, por ahí se va construyendo la armonía y que finalmente puede ser colectivo. (Conversación con Holger Cisneros, 2013)

Por eso Félix Reimundo Santi Santi concluye que el *sumak kawsay* “en el pueblo Sarayaku es débil, no hay apoderamiento una valoración del *sumak*

kawsay, es difícil a nivel de Sarayaku y con otros pueblos también...” (Conversación con Félix Reimundo Santi Santi, 2013). Por ello:

La educación es el pilar fundamental para llegar al *sumak kawsay*. Entonces los profesores deben tener conocimiento y el enfoque del *sumak kawsay*, para enseñar a los alumnos, pero sobre todo practicar y estar vinculado a la comunidad. (Conversación con Félix Reimundo Santi Santi, 2013)

El *sumak kawsay* para Sarayaku, está sustentado en un principio básico, denominado el *kawsay sacha*. Y el *sumak kawsay* sustentado en ese principio requiere de tres condiciones: 1) *sumak allpa*⁹⁸; 2) *sacha runa yachay*⁹⁹; y, 3) *runakuna kawsay*.¹⁰⁰

9.2.1. *Kawsay sacha* como un principio que permite el *sumak kawsay*

Mario Santi, nos dice que:

El *kawsay sacha* tiene un sentido filosófico, un principio que nace desde los viejos, *yachak*, los conocedores. Ellos nos enseñan que la selva tiene vida y en ella hay seres vivos y que esos seres, cuando maltratamos su hábitat son celosos, eso nos ha llevado a nosotros a escribir normas que se debe respetar a la madre naturaleza que tienes sus amos, tiene sus seres supremos, es decir, la selva tiene vida como un ser humano, un árbol, una cascada tiene vida, el río tiene sus *yacu runas*, la selva tiene las *sacha warmi* que son súper misteriosas, eso es el conocimiento que nos han dado y por eso empezamos a ver a la selva como un ser vivo, que todo se mueve. Cuando un hombre desconocido llega a esa selva es celoso, empieza hacer relámpago, truenos, vientos y se obscurece porque no te conoce, pero si un conocedor se va a la selva se relaciona, eso actualmente dicen relación del hombre con la naturaleza y la naturaleza con el hombre, son semejantes e iguales, porque son seres vivos, por eso el nuevo proyecto de Sarayaku es *el kawsay sacha*. (Conversación con Mario Santi, 2013)

El *kawsay sacha* no solamente considera que todo tiene vida, sino también que tienen espíritus, tal como nos dice Sabino Gualinga:

Kawsay sacha, quiere decir que todo tiene espíritu: el *Kushillu Urku* tiene su espíritu, el *Supay Urku* tiene su espíritu, *Wayusa Urku* lo mismo, todos tienen espíritus buenos, por eso es *kawsay sacha* (...) Yo he trabajado en

⁹⁸ *Sumak allpa*, traducido literalmente sería buena tierra o tierra fértil, pero está relacionado con el territorio, generadora de vida, para otras comunidades sería la *Pachamama*.

⁹⁹ *Sacha runa yachay*, traducido literalmente significa sabiduría del hombre de la selva, pero se refiere a conocimiento, transmisión de conocimientos, educación, tecnología.

¹⁰⁰ *Runakuna kawsay*, está relacionado a la economía, organización social y política y servicios básicos.

Andoas parte de Montalvo en la petrolera, cada cien metros reventaban dinamitas, ahí conocí como viven adentro como personas, *Sacha Runa*,¹⁰¹ *Amazanga*,¹⁰² *Urku Runa*,¹⁰³ *Urku Supay*,¹⁰⁴ *Sacha Supay*,¹⁰⁵ ellos se escondían no sé dónde y después no teníamos nada, las manadas de guanganas también desaparecieron, sajinos, venados, sachas vacas desaparecieron, arriba había loros, papagayos y casi todos los animales casi desapareció (...) El petróleo van llevando a Estados Unidos y para nosotros nada, venía la carretera y venían los colonos y a nosotros nos arrinconaban por eso estamos aquí implementando el *kawsay sachá*, aire puro sin contaminación. (Conversación con Sabino Gualinga, 2013)

En el *kawsay sachá*, todo tiene vida y espíritu, pero además viven en cada sitio los *runakuna* protectores de la naturaleza y éstos reproducen la vida familiar y organizativa, así nos relata Holger Cisneros:

Porque dentro del mundo indígena y la cosmovisión indígena todo elemento tiene vida y *runa*, una montaña está lleno de *runa*, una cascada está lleno de *runa*, un río tiene una serie de *runa*, niños, gentes pero están organizados como nosotros mismos y tienen una vida similar que nosotros, pero esos seres protectores de la naturaleza, decimos protectores porque son quienes protegen y gobiernan el mundo invisible (...) por ejemplo el *Amazanga* tiene su propia familia, tiene sus hijos, tiene su mujer y vive igual que nosotros haciendo *chakra*, con plantas medicinales, en comunidad, pero el *Amazanga* es el dueño o el jefe de todos los animales y si algo pasa en la otra dimensión el *Amazanga* se va a otra parte con todos sus hijos, eso para nosotros nos perjudica porque hay ausencia de animales de caza y pesca, entonces para nosotros todo está interconectado y relacionado, por eso decimos que un *yachak* es un medio o un vehículo que se comunica con nosotros y con los otros seres como las montañas, porque él adquiere ese conocimiento. Entonces el *yachak* para curar hace un pequeño diagnóstico y conversa, la curación lo hace en base al *jayakwaska*. El *jayakwaska*, es un bejuco que se concina, de color negruzco, se toma una copita y después de una media hora ves todo el mundo, pero tienen que estar en silencio con la luz apagada, en obscuridad y luego el *yachak* le llama al paciente y le hace los cantos y los rituales para purificar y luego unos soplos y en su visión le va diagnosticar qué cosa le ha pasado y si ve que es necesario usar plantas, le receta. (Conversación con Holger Cisneros, 2013)

En el *kawsay sachá*, según Hernán Eloy Malaver Santi, “el ser humano forma parte de ese ciclo vital y hace parte esencial del pueblo Sarayaku” (Conversación con Hernán Eloy Malaver Santi, 2013).

¹⁰¹ *Sacha Runa*, es equivalente a seres de las selva o traducido literalmente hombre de la selva

¹⁰² *Amazanga*, es el dueño de la selva o jefe de los seres de la misma.

¹⁰³ *Urku Runa*, es equivalente a seres de las montañas o cerros, traducido literalmente hombre de los cerros o montañas.

¹⁰⁴ *Urku Supay*, son los espíritus de las montañas o cerros.

¹⁰⁵ *Sacha Supay*, son los espíritus de la selva.

El *kawsay sacha*, sin embargo no es volver al pasado, tal como nos dice Mario Santi:

... muchos analista dicen que el *kawsay sacha* es volver al pasado, es antagónico. Pienso que es importante debatir esas dos ideas, el concepto de desarrollo occidental y restaurar el *sumak kawsay*. Nosotros no hablamos de riqueza ni de pobreza, porque la selva nos da todo, agua sin contaminar, tengo riachuelos con bastantes peces, tengo especies de animales donde voy a cazar, tengo plantas medicinales, es una riqueza en el *kawsay sacha*, tengo mi mujer y mis hijos, todo. Pero la dependencia y el consumismo nos crean la crisis, por tanto el desarrollo trae crisis, eso es el problema que no entendemos entre las dos concepciones. Si el occidentalismo entendiera que estamos al borde de la extinción sería magnífico (...) Pero después de que hemos terminado todo, se secan los ríos, catástrofes, sunamis, quién lo detiene y después el hombre recién están pensando. Nosotros ya pensamos desde hace muchos años, nuestros mayores nos dijeron esto va a pasar. Las grandes ciudades como Guayaquil viven de la energía ¿Y se acaba el petróleo de dónde vamos a traer? ¿Si acaba el agua de dónde? (...) El *kawsay sacha* (...) es un principio que nos lleva al *sumak kawsay*, pero con la trilogía: el *sumak allpa*, el *sacha runa yachay* y el *runakuna kawsay*. En el *Sumak Allpa* estamos hablando del vivir bien, de lo nutricional, el comer bien. El *Sacha Runa Yachay*, las técnicas y tecnologías, educación, desarrollo, la vida armónica. No estamos hablando de la acumulación del poder (...) Nosotros queremos un mundo del bienestar con equilibrio. Nosotros hacemos nuestras normas de convivir con la naturaleza, pero el extractivismo viola y contaminan todo, hablamos de desarrollo pero matamos al ser que nos van dar vida miles y miles de años. Nosotros cuando vemos la plata vemos como si no viéramos nada. Entonces para nosotros la plata no es nada, ni el carro, ni la casa. Para el occidente la plata es el dios, pero yo la plata le veo así, para mí lo importante es la tierra, la naturaleza, el agua, los árboles, los animales, el aire cuesta más que el dinero, así medimos nuestras riquezas. (Conversación con Mario Santi, 2013)

El *kawsay sacha* es un principio que para otras comunidades sería la relacionalidad, que justamente parte de la idea de que todo tiene vida y que todo está interrelacionado. De ahí, como se dejó señalado, para Sarayaku el *sumak kawsay* se logra a partir del fortalecimiento de *sumak allpa*; *sacha runa yachay*; y, *runakuna kawsay*.

9.2.1.1. **Sumak Allpa**

Para Holger Cisneros:

... todos los pueblos indígenas, no solo Sarayaku, hemos vivido en un espacio físico territorial, eso nos permite realizar nuestras actividades

agrícolas, por ejemplo las *chakras* donde cultivamos nuestros alimentos, eso nos permite vivir y en las mismas tierras tenemos plantas medicinales. (Conversación con Holger Cisneros, 2013)

Pero, el *sumak allpa* o territorio, va más allá de un espacio físico, porque:

En el territorio está nuestra ciencia, nuestra existencia misma, cuando un indígena no tiene territorio está perdido (...) en este mundo de la globalización, del cual no nos libramos, se va perdiendo identidad, no pensamos en el conocimiento ancestral, entonces lo primero que hicimos fue reflexionar y analizar para poder revalorizar y poder impulsar estos conocimientos. Pero hay otros pueblos que siempre nos dicen que Sarayaku por qué no quiere la entrada de las petroleras, nosotros hemos dicho que en nuestros planes de vida queremos tener un territorio sano y sin contaminación. Pero también hay otras formas de contaminación que no sólo es el petróleo, están las basuras, los plásticos, la primera experiencia ha sido que la gente misma de Sarayaku se dé cuenta en qué situación actual nos encontramos y cómo estamos viviendo (...) desde el punto de vista indígena, manteniendo el territorio, se mantiene también la ciencia indígena eso nos permite ser más fuertes y luchar, entonces la experiencia ha sido que nosotros mismos nos hemos dado cuenta de que es importante mantener nuestra tierra fértil y sin contaminación. (Conversación con Holger Cisneros, 2013)

Félix Reimundo Santi Santi clarifica y define al *sumak allpa* como territorio, es decir, no se limita solamente al espacio físico, sino en donde se genera y regenera la vida, por tanto los conocimientos:

El *sumak allpa* es el territorio manejado en base a los propios conocimientos, en donde preservamos el ambiente y consolidamos la unidad familiar y del pueblo, en donde se genera la vida, por eso nosotros somos parte del *sumak allpa*, en donde generamos conocimientos propios... (Conversación con Félix Reimundo Santi Santi, 2013)

O como diría Yaku Félix Viteri Gualinga, un joven profesor de la institución secundaria de Sarayaku y miembro del pueblo Sarayaku: "... el *sumak allpa* que es la tierra fértil sin mal y contaminación, que logre mantener la selva viviente o la vida en equilibrio" (Conversación con Yaku Félix Viteri Gualinga, 2013).

Por esa razón el *sumak allpa* o territorio es una condición para poder generar o llegar al *sumak kawsay*, tal como nos dice Bertha Gualinga:

... para tener el *sumak kawsay* primero tenemos que estar en un territorio sin contaminación, aire y ríos sin contaminar, solamente así podemos tener el *sumak allpa* y por tanto *sumak kawsay*. Si permitimos que las transnacionales ingresen lo van a destruir todo lo que tenemos. Que nos reconozcan y respeten tal cual estamos y nos respeten tal como somos para conseguir el

sumak kawsay. Claro que hay algunas cosas que han ingresado acá al pueblo Sarayaku como las basuras plásticas que vienen desde fuera y que eso está contaminando, pero anteriormente no había esas cosas y por tanto la tierra estaba sin contaminar, los productos se producían sin ningún químico, aunque hasta hoy se cultiva sin químicos solamente utilizando la energía del ser humano que es el paju,¹⁰⁶ de esa forma hasta hoy de alguna manera mantenemos el *sumak kawsay*. (Conversación con Bertha Gualinga, 2013)

María Cleofé Machoa, nos relata que aún en el pueblo Sarayaku subsiste la práctica del *sumak allpa*, pero que al mismo tiempo se van adecuando a nuevas realidades:

... hemos organizado para no destruir mucho y no abrir muchos espacios y también hay espacios que hemos abierto para hacer chakras, algún rato tenemos que dejar para que los árboles crezcan y siga la parte arable con los abonos orgánicos y se deja un año o dos años para que descanse, dependiendo de cada persona. Cada familia tenemos formas de tratar a la tierra. Nosotros dejamos descansar a la tierra, no podemos sembrar todo el tiempo y en un solo lugar. Por otro lado, nosotros no tenemos fábricas, porque las fábricas son las que contaminan. Pero nosotros traemos desde fuera muchas basuras como los plásticos y pilas, pero estamos recolectando para sacar afuera, porque no queremos seguir contaminando, porque antes hacíamos basura en nuestro propio territorio. Lo que pretendemos es mantener sano el territorio (...) En la comunidad ya hemos hablado que no debemos votar en la casa, en la tierra y o en los ríos, y hemos decidido recoger, así mismo decimos a los profesores y a los dirigentes, explicando que eso contamina y que enferma nuestra tierra (...) Nuestros abuelos y padres en las casa nos enseñan cómo hacer, pero nosotros en el colegio también les decimos que no debemos contaminar con basuras para que no se enfermen, en la agropecuaria enseñamos a cultivar con abono orgánico, pero eso se inicia desde la casa con los padres y las madres enseñando cómo sembrar, se deja descansar tres años para que crie las hierbas y luego de eso se puede sembrar. (Conversación con María Cleofé Machoa, 2013)

Yaku Félix Viteri Gualinga también nos relata sobre las formas tradicionales del cuidado del *sumak allpa*, pero también las dificultades que enfrentan a las nuevas realidades, ante lo cual es necesario combinar conocimientos tradicionales con otros conocimientos:

La forma cómo se ha trabajado aquí la tierra, es con los métodos tradicionales, esos métodos tradicionales en comparación con los métodos que aplican las tecnologías no contaminan mucho. Por ejemplo, para hacer una *chakra*, obviamente tumbamos los árboles pero no a gran escala. Se trabaja la *chakra*, producimos variedad de productos. También hacemos unos manejos

¹⁰⁶ *Paju*, en términos occidentales sería como un médico especialista, pero que se dedica a limpiar las malas energías acumuladas en las personas.

que es el *purun*,¹⁰⁷ la poscosecha, son manejos muy tradicionales que no altera al medio. En la cacería utilizamos métodos y técnicas de caza que no tienen mayor impacto. En la pesca de igual manera son muy artesanales y tradicionales.

En la actualidad va cambiando, hemos asumidos tecnología y técnicas de trabajo que no son del medio. Entonces estamos en una fase de cómo concientizar a la gente para poder seguir viviendo y practicando nuestras tradiciones, practicando nuestras tecnologías, en cierta manera también combinando, pero en forma consciente, por ejemplo, en la *chakra* muchas personas empiezan a reemplazar por maquinarias como la motosierra, a reemplazar la canoa tradicional por transporte con motores fuera de borda. Cómo tratar de entender esos cambios que está surgiendo, cambios que se vienen imponiendo desde fuera, desde la globalización, desde el sistema y la gente tendemos a ser consumistas y facilistas para poder subsistir. En comparación a las prácticas tradicionales con las tecnologías los impactos son mayores, el hecho de que tengamos motosierra, motores fuera de borda implica tener combustible y contaminamos. Eso es el problema y los cambios que vienen nos están imponiendo. Hay que asumir esos retos y concientizar, planificar para no alterar mucho al ambiente, al río, la madre naturaleza. Aquí vemos la necesidad de la educación, para tratar de entender este problema global, las tecnologías, las comunicaciones, los medios de transporte y la construcción de la carretera que a veces se está planteando, nosotros estamos en los planes de fortalecer nuestros planes de vida y por eso nos negamos a que haya mayores impactos en nuestra comunidad. (Conversación con Yaku Felix Viteri Gualinga, 2013)

Para mantener el *sumak allpa*, libre de contaminación, fértil y como generadora de vida, requiere de la recuperación de saberes, generar nuevos conocimientos, transmisión de conocimientos, denominado por Sarayaku como *sumak runa yachay*.

9.2.1.2. Sumak Runa Yachay

Para Holger Cisneros, “El *sumak runa yachay* se refiere a todo el conocimiento que hemos tenido acumulado, sea sobre manejo de las *chakras*, cuidado del bosque, ríos y lagunas...” (Conversación con Holger Cisneros, 2013). Y “Para nosotros el conocimiento está en todas partes” (Conversación con Yaku Félix Viteri Gualinga, 2013).

¹⁰⁷ *Purun*, es un método que las comunidades indígenas utilizan para mantener la fertilidad del suelo. Consiste en lo siguiente: Después de cada periodo de cultivo y cosecha, se deja descansar a la tierra por un periodo de uno a tres años, para luego volver a cultivar.

Por tanto, nos encontramos con conocimientos acumulados especialmente en los *yachak*, *pajus* y mayores; pero también nos encontramos con conocimientos que se han dejado de practicar por diferentes razones y que pueden ameritar su recuperación; las realidades actuales son diferentes de hace cincuenta o más años, esto exige nuevos conocimientos; y, finalmente tenemos ingreso de conocimientos no propios del pueblo Sarayaku.

En lo referente a la acumulación de conocimientos y su transmisión nos relata Aníbal Gualinga, *Paju*, miembro del Pueblo Sarayaku:

Aprendí a limpiar y curar aquí en la comunidad, con los mayores quienes entregan diez bolas de tabaco y se transpira eso, ahí llega el conocimiento de *Paju*. *Paju* es la personas que cura, lo que yo acabé de hacer eso hacen los *Pajus*,¹⁰⁸ yo soy *Paju*, el que limpia el mal aire. Hay varias clases de *Pajus*: *Supay Paju* y *Yacu Paju* [...] eso saben los mayores. Yo soy *Supay Paju*, porque, limpio los mal vientos, a las personas que han sido cogidos por espíritus malos. Nosotros decimos que hay espíritus malos, ellos contagian con sus energías, eso se llama mal aire, eso limpiamos los *Supay Pajus* (...) Nosotros no nos convertimos en *yachak*,¹⁰⁹ desde niños aprendemos a ser *Pajus* y quedamos como *Pajus*, porque los mayores nos entregan ese conocimiento, luego yo tengo que entregar este conocimiento a otros niños o jóvenes para que aprendan a limpiar (...) para que ellos sigan limpiando así como nosotros. Nosotros no escogemos a los niños para entregar el conocimiento, ellos tienen que querer, es decir, el niño o joven tiene que pedir y querer. Nosotros tenemos varios hijos y nos movemos por la selva porque tenemos *chakras* y tambos entonces tenemos que saber, por tanto, el que quiere aprender aprende y pide que le enseñen para limpiar a nuestros hijos, porque si no se sabe limpiar, nuestros hijos se mueren con el mal aire, por eso es importante que haya un *paju* en la casa... (Conversación con Aníbal Gualinga, 2013)

Según Aníbal Gualinga, la transmisión de esos conocimientos acumulados, se dificulta porque, en la actualidad la gente tiene miedo de aprender:

Mucha gente tiene miedo de aprender *Paju*, porque, tienen miedo de transpirar diez bolas de tabaco natural, eso te chuma y de eso tienen miedo mucha gente y prefieren no aprender y nosotros no podemos obligar que aprendan.

¹⁰⁸ Según mi diario de campo, se refiere al día 10 de julio del 2013: "Luego de participar en una minga familiar, por la tarde en la comida y chichiada, una niña llora por el dolor de estómago, inmediatamente le pide a Aníbal Gualinga, *paju*, realice una limpia porque dice que el dolor es provocado por el mal viento. Aníbal recoge unas hojas de unas plantas que están alrededor de la casa, hace un ramo con esas hojas, prende un cigarrillo natural y procede al rito de la limpia, la niña llora del dolor, pero luego de unos quince minutos de ritos, la niña deja de llorar y el *paju* dice que está curada y procedemos a realizar una conversación grabada con Aníbal en idioma kichwa."

¹⁰⁹ En este contexto, *Yachak* es el sabio o médico que cura las enfermedades graves.

Nosotros limpiamos para que haya *sumak kawsay*, para que no se enfermen porque el *sumak kawsay* es sin enfermedad. (Conversación con Aníbal Gualinga, 2013)

Sabino Gualinga, dice que el proceso de transmisión de conocimiento para convertirse en *Yachak*, empieza desde el nacimiento:

El *Yachak* sabe coronar, el *Yachak* le pone en la teta de la mamá y eso chupa el niño y entonces ya están entrenando para volverse *Yachak*, antes se preocupaban sólo de eso, no había ni escuela ni colegio, después la escuela y el colegio destruyó todo eso. Aquí por ejemplo, Heriberto¹¹⁰ tiene un hijo que está cargado, ya está curado la teta de la mamá. Antes para que no coja enfermedades también curábamos, para coger bodoquera también, para cazar y pescar se curaba, pero ahora se ha dejado todo eso.

Cuando se toma el *jayawaska* se ve que este mundo no iguala, el otro mundo es maravilloso, dentro del agua viene las *Yacu Warmi*¹¹¹, dentro del selva también vienen *Sacha Warmi*¹¹² (...) hombres también, todo, todo. Así se aprende, así como ustedes aprenden, así mismo se aprende y cuando se aprende por cerro nos llaman, se encuentran mujeres y hombres y conversan con *Sacha Runa* y *Sacha Warmi*. (Conversación con Sabino Gualinga, 2013)

El ayuno y la abstinencia son fundamentales en el proceso de transmisión de conocimientos acumulado del *Yachak* hacia otras personas:

Los *Yachak* están perdiendo (...) no pueden ayunar, cuando de pequeños se hacen curar no deben comer dulce ni sal, solamente un poco más grande deben tomar *jayawaska* ahí aprenden para hacerse *Yachak*, así yo he ayunado bastante, sólo comida del río: barbudo¹¹³ o bocachico,¹¹⁴ en el monte hay un pájaro que se parece el tucán, el tucán también es bueno, eso no más comíamos, aquí hay pava de monte, *puka kunga*¹¹⁵ y todo, pero eso no se debe comer. (Conversación con Sabino Gualinga, 2013)

Corine Montalvo explica la razón del ayuno y la dificultad del mismo:

Tiene que ayunarse, porque tiene que tener espíritu puro para que pueda ver, por eso no debe comer sal ni ají, ni bañar con jabón, todo el tiempo tomando *jayawaska* y fumando tabaco, así el cuerpo se queda puro y ahí sí puede escuchar y conversar [...] prohíben comer mono, tapir, sajinós, javalí todas las cosas. Sólo cosas escogidas debe comer, después regresan a la casa y comen asimismo sólo cosas selectas, luego tienen que ir a donde hay otro *Yachak*, ahí también tienen (...) que también ayunar, así tiene que

¹¹⁰ Heriberto, es el hijo de Sabino Gualinga, que tiene un hijo de semanas de nacido.

¹¹¹ *Yaku Warmi*, espíritus femeninos del agua.

¹¹² *Sacha Warmi*, espíritus femeninos de la selva.

¹¹³ Barbudo, una variedad de pez.

¹¹⁴ Bocachico, una variedad de pez.

¹¹⁵ *Puka kunga*, pava de cuello rojo.

andar para quedar más *Yachak* para hablar con los cerros, con la selva, con los espíritus de la selva porque hay muchos, porque así como nosotros vivimos ellos también viven, sólo que no podemos saber, porque, comemos con sal y ají y somos de cuerpo baboso, la vista tiene que estar como luz encendido (...) Las mujeres no tenemos fuerza para aprender, porque las mujeres nos casamos, tenemos marido e hijos, para dar a luz tenemos que hacer mucha fuerza, todo el cuerpo se afloja, ahí dicen que no está bien. Algunas que no tienen hijos aprenden, pero no muchas, dos así, ahora no tenemos nada aquí las mujeres *yachak*, mucho antes dice que había una no más... (Conversación con Corine Montalvo, 2013)

Víctor Cisneros, uno de los *Yachak* de Sarayaku, en una conversación no grabada, luego de hablar de todo el proceso de transmisión de conocimientos para convertirse en *Yachak*, terminó contando una historia, en donde se puede ver el proceso de aprendizaje y la voluntad para terminar hasta el final y cuáles son las consecuencias cuando se infringe las normas de aprendizaje:

Hace mucho tiempo, dos hermanos decidieron iniciar el camino del aprendizaje de *Yachak*. Para eso pidieron a *Takay Likuatiki*, un gran sabio poderoso, les transmita su sabiduría. Los dos hermanos se sometieron a las normas del aprendizaje, apartándose totalmente de la gente. La norma principal era entrar en ayuno, evitar todo tipo de alimentos que generen cambios en el cuerpo y en el alma. El cuerpo debía estar con el mismo aliento y olor a las plantas. Olor a Selva. Un día, la esposa de uno de los hermanos se acercó discretamente a la zona restringida y vio el estado raquítico de su esposo se asustó de ver en ese estado, inmediatamente asó un pescado en las cenizas de la braza, dio de comer al esposo que estaba en prueba y estado de aprendizaje. Casi al final del periodo de aprendizaje, una de las últimas pruebas fue tomar la chicha mejor preparada, mezclada con sumo de tabaco, como regalo por el logro de las capacidades por parte de los dos jóvenes. *Tayak Likuatiki* se dio cuenta que uno de estos jóvenes había fracasado. En la prueba final, uno de los hermanos al saltar las vigas de la casa se transformó en el *Yanapuma*¹¹⁶, que significa el éxito. Mientras el otro hermano, al saltar se transformó en un pequeño tigrillo llamado *alkurunpuma*,¹¹⁷ que significa fracazo. Actualmente es un tigrillo que se considera portador de dolor y tristeza. (Conversación con Víctor Cisneros, 2013)

Según el mismo *Yachak* Víctor Cisneros, para ser un *Yachak* es necesario cumplir con las normas más fuertes; tener voluntad, ser fuerte espiritual y físicamente, estar dispuesto a conocer el mundo de la naturaleza, de los espíritus de la selva, del *Amazanka*, del cosmos. Porque, el *Yachak* es para hacer el bien, curar, devolver la felicidad, en definitiva para mantener al *sumak kawsay*.

¹¹⁶ *Yanapuma* es la pantera negra

¹¹⁷ *Alkurunpuma* es la pantera de algodón

Una de las formas de transmisión de conocimientos acumulados en las comunidades indígenas, es a través de historias y aforismos mal llamados cuentos, Bertha Gualinga dice que ella enseña el conocimiento acumulado de los mayores, sobre la conservación de la biodiversidad de la selva y sobre el principio de no burlarse, con el siguiente aforismo:

Hace mucho tiempo, un grupo de personas estaban celebrando la fiesta de la comunidad. Los hombres salieron de cacería y las mujeres se quedaron a hacer la chicha. Cuando llegaron al monte empezaron a cazar todos los animales que aparecieron. En la tarde, después de cazar, el dueño de la fiesta, el sacerdote se encargaba de ahumar toda la carne y cuando veían a los animales en el momento de estar ahumando, habían animales que se quedaban con la boca abierta, con los dientes afuera y se burlaban, decían: ¡ve ese mono se parece a tu chicha o a tu mujer!, molestando entre ellos. Al siguiente día salieron nuevamente de cacería y el dueño de la fiesta se quedó ahí en el rancho cuidando todas las piezas que había ahumado. Dicen que apareció repentinamente el Amazanga y ha dicho: ¡ustedes están cazando todos mis animales! y ha venido con un dardo y ha empezado a pinchar en todas las piezas, también en la yuca, el plátano, la chicha y todo, después le ha dicho: si tú quieres estar bien no comas esto ni tomes. El rato que llegaron de la cacería, el dueño de la fiesta les contó todo, pero no les han creído y han dicho: ¡cómo es posible que eso exista y que no es verdad! Entonces se han puesto a comer y tomar chicha y luego se quedan profundamente dormidos y no se podían despertar. El dueño de la fiesta trataba de despertarles por la noche y no lograba, porque, venía un ruido, un sonido bastante feo, el Amazanga le había dicho que en la noche iba venir. Entonces él trató de huir y luego dice que se metió en un hueco y se tapó con una casita de comején. Al día siguiente cuando el vio, ya no había nada, se habían acabado de comer todo y a todos los que estaban ahí y todo lo que existía, entonces se quedó sin nada. El hombre asustado va siguiendo el camino por donde se iba los rastros y cuando llega a un lugar ve que se ha metido en un árbol grande que tenía un hueco. Entonces, se va y regresa a la comunidad y les informa todo lo que pasó. Las mujeres se reúnen y hombres que aún se quedaron en la comunidad, se van al lugar llevando leña, ají, algunas cosas, prenden el fuego y al final con el humo dicen que salió un hombre que tenía una bodoquera con su *matiri* (donde se pone los dardos para la bodoquera) y huyó y no le pudieron hacer nada, le alcanzaron a coger a una chica, le llevan a la chica a la fuerza y le hacen casar con un señor. Viven un tiempo juntos y al final sucede que esta chica tenía los dientes por atrás e incluso tenía ojo atrás, entonces dicen que la chica iba y les mataba a las personas y se comía, pero ella como que nada, pero al final se dan cuenta que era así, ella huye. (Conversación con Bertha Gualinga, 2013)

Los conocimientos acumulados se transmiten de diferentes formas, en diferentes espacios y en la cotidianidad, desde el amanecer que se inicia más o

menos a las cuatro de la mañana con la bebida de la *wayusa*¹¹⁸, hasta cuando se oculta el sol con la cena, luego de lo cual muy temprano se dirigen a dormir, pero mientras se duerme también continúa el aprendizaje a través de los sueños. Sólo por citar una de los espacios de transmisión de conocimientos y de los varios recogidos en mi diario de campo durante la estadía en Sarayaku, es la *chakra* que no es solo un lugar en donde se siembra. La *chakra* es un espacio de transmisión de conocimientos acumulados, es un instrumento didáctico, donde los niños y las niñas aprenden a reconocer y cultivar todas las plantas necesarias para su alimentación y satisfacción de necesidades diarias. Es el lugar en donde se aprende sobre plantas medicinales, porque en ella se destina un lugar para cultivar. Es el lugar donde se aprende los ciclos de la producción y el cultivo orgánico. Es el lugar donde se aprende las épocas de las siembras y cosechas, la variedad de productos y cultivos, la asociación de cultivos. Es el lugar donde se aprende los ritos de conexión y reciprocidad con la *sumak allpa* (Diario de campo, julio 2013).

Félix Reimundo Santi Santi sintetiza la forma de transmisión de los conocimientos acumulados: “Para transmitir a mi hijo, yo debo hacer en la vida diaria, demostrar, decirle y contar la historia” (Conversación con Félix Reimundo Santi Santi, 2013).

Hilda Santi, nos cuenta de la obligación de transmitir esos conocimientos acumulados:

... el papá y la mamá deben enseñar. Si son niños huérfanos el tío tiene la obligación de enseñar el conocimiento que hay. Comparando con otros pueblos los chicos de Sarayaku si saben (...) Mi mami por ejemplo me enseñó hacer cerámica, tinajas y las figuras, yo se sembrar igual que mi mami con rituales y condimentos porque tengo que transmitir a mis nietos y mis hijos aprendieron de mis padres, ellos tienen un conocimiento... (Conversación con Hilda Santi, 2013)

Como dejamos señalado, también nos encontramos con conocimientos que se han dejado de practicar, Vinicio Viteri dice:

Hemos dejado de hacer el *kukayo*, era de plátano y de maduro cuando había en exceso, los mayores cocinaban y luego les ahumaba y guardaban en las

¹¹⁸ *Wayusa* es un árbol del cual se utiliza las hojas para hacer decocciones que se bebe a las cuatro de la mañana para limpiar, energizar y despertar el cuerpo, siendo también un espacio de intercambio de conocimientos.

canastas con hojas, eso podía durar años y eso se comía en las épocas en que no había alimentos. El *kukayo* hecho así era bien rico y era como una golosina para los niños. También hemos dejado de hacer el *kila chaquichishka*, las pepas de cacao del monte le cortaban y le secaban, le ahumaban esa pepa y guardaban como grano de fréjol y así mismo le guardaban en canastas (...) Si se han perdido las variedades de la yuka, variedad de la papa jíbara, las variedades de plátanos. (Conversación con Vinicio Viteri, 2013)

Holger Cisneros también se refiere a algunos conocimientos que se han dejado de practicar:

... mi mamá cuenta que antiguamente, Sarayaku (...) han sabido tener sus propios trajes que hacían de la corteza de yanchama, pero la corteza pasaba por un proceso y hacían como camisetas, como faldas. Esa parte se ha dejado de hacer, pero que está en la memoria y que nadie lo hace actualmente (...) Antes se utilizaba la medicina tradicional el ciento por ciento (...) siempre recurrían a las plantas medicinales, estaba el *chukchuwasu*¹¹⁹, la *wayusa* que son los más comunes y que tienen todas las familias, pero actualmente ya con el ingreso de la medicina como que la gente ya no utiliza mucho y más acuden las farmacias, pero eso solo calma y nada más, alguna gente todavía utiliza pero en menor escala a lo anterior... (Conversación con Holger Cisneros, 2013)

La recuperación de los conocimientos que se ha dejado de practicar es compleja, porque se requiere desde las voluntades individuales, familiares, colectivas hasta de las instituciones educativas. Se han generado varias propuestas, Hilda Santi dice:

En Sarayaku propusimos nuestra propia educación para no perder los conocimientos valiosos de nuestros ancestros, pero no hemos logrado ni en el cuarenta por ciento, nos falta entero eso (...) Hemos hecho talleres trayendo a los ancianitos para que cuenten sobre los conocimientos de medicina (...) hay muchos poderes que se transmiten y esos ancianos manifiestan a los jóvenes que tienen que hacer dieta para poder ser *yachak* o sabio tienen que hacer ciertas dietas. (Conversación con Hilda Santi, 2013)

Hernán Eloy Malaver Santi dice que:

... hay un programa asociación ATAYAK que tiene como finalidad rescatar todos los conocimientos y valores ancestrales, bioconocimiento, a base de eso hemos fortalecido la recuperación de conocimiento de medicina propia y ayudar a salir de la dependencia de los medicamentos occidentales, ahora están elaborando en esa asociación medicamentos propios por ejemplo como Shiricaspi, ya existe preparados de guayusas, cuando estoy enfermo

¹¹⁹ *Chukchuwasu*, también conocido como *chuchuwasi*, es una planta medicinal muy utilizada en la amazonia ecuatoriana y peruana.

recorro allá, son programas que han apoyado a rescatar esos valores y conocimientos. (Conversación con Hernán Eloy Malaver Santi, 2013)

Camilo Guerra Gualinga afirma:

Casi en todos los planteles educativos, más en el colegio se ha integrado como materias el idioma kichwa, la filosofía y cosmovisión indígena. En las escuelas hay una materia de actividades prácticas y tecnologías indígenas hacen la shigra, cerámicas y dan valores culturales, normas de convivencia (...) Todo esto se ha implementado desde hace unos cinco años. (Conversación con Camilo Guerra Gualinga, 2013)

Pero las realidades del pueblo Sarayaku han cambiado, ha ingresado otros conocimientos y prácticas, eso pone en discusión si solamente deben recuperar los conocimientos ancestrales, o generar otros conocimientos e interconocimientos. Holger Cisneros habla de cambios de realidades en la agricultura:

Antiguamente, dicen los mayores, que casi no existía la plaga, la semilla era fuerte, creo que así mismo la tierra tenía mucho abono, en los últimos diez años hay plaga en la yuka, plátano, papaya. Pensamos que hay mucha gente que va a trabajar por Santo Domingo y la costa y traen semillas de plátano y pensamos que las plagas vienen desde allí, pero si se ha podido controlar, si hay método propios, por ejemplo se puede fumigar con el tabaco y el ají, el barbasco. Todavía no tenemos medicina clara para controlar plagas, pero esto nos permite entender que la gente de acá debe estar lista a cualquier actividad que puede pasar aquí. (Conversación con Holger Cisneros, 2013)

Franklin Gualinga, kichwa de Sarayaku y profesor del colegio de Sarayaku, nos dice que antes la educación era oral y práctica, ahora se ha introducido la escuela y el colegio:

Prácticamente antes la educación era oral, los padres llevaban a sus hijos a la *chakra*, conversaban y les daban educaciones, pero ahora, hemos centralizado más en los conocimientos occidentales que utilizamos ahora, de una parte también nos sirve a nosotros. La idea es que la educación que estamos recibiendo hoy y cómo poder aplicar a la vida real, el aprendizaje debe ser más práctico y que los mismos estudiante puedan elaborar e investigar y ellos serán los portavoces de la educación. (Conversación con Franklin Gualinga, 2013)

Yaku Félix Viteri Gualinga relata la introducción de tecnologías y que también están inmersos en la globalización:

... nos hemos vuelto muy facilistas en asumir cuestiones materiales (...) aquí (...) la mayoría o los que puedan acceder (...) ya tenemos las motosierras,

motores, estas son cuestiones materiales que tal vez posibilita el convivir cotidiano para facilitar las actividades (...) Entendemos que estamos en un mundo globalizado (...) pero también nos preocupa cómo enfrentar este mundo globalizado, es decir, cómo asumir los valores y los conocimientos que puedan fortalecer nuestro proceso, nuestras vidas. El mismo hecho de que tengamos una educación bajo la lógica occidental ha sido un problema. Por eso es importante fortalecer nuestra educación (...) pero no tenemos libros desde nuestra perspectiva para poder insertar plenamente en la educación, entonces ha sido un impacto, porque hemos tenido que asumir esta lógica, por eso no hemos revalorizado nuestros conocimientos y como que hemos dejado apartado. (Conversación con Yaku Félix Viteri Gualinga, 2013)

El mismo Yaku Félix Viteri Gualinga hace notar sobre el aumento de la población y sus consecuencias en la comunidad:

Hay un factor muy importante en Sarayaku, la población está creciendo y cada vez las chakras se están haciendo más lejos, la gente tiene que ir dos o tres kilómetros para hacer su *chakras*, eso es un problema porque las familias tiene que ir dos o tres días para hacer las cacerías, entonces nos damos cuenta que la población está creciendo... (Conversación con Yaku Félix Viteri Gualinga, 2013)

Camilo Guerra Gualinga comentando sobre los jóvenes dice:

Ahora dicen ¡somos jóvenes de ahora! Quieren decir que ya no tienen interés en los conocimientos ancestrales, ya no quieren aprender a ser *Yachak*, porque el aprendizaje para ser *Yachak* es rígido, entonces lo más fácil es el vicio y la libertad. Un mayor me comentaba (...) que incluir al joven grande es un poco complicado, para fortalecer ese tipo de conocimiento es importante, decía, que cuando salen del vientre de la madre, desde ahí se pone los conocimientos en el seno de la madre... (Conversación con Camilo Guerra Gualinga, 2013)

En estos casos no es suficiente sólo la recuperación de conocimientos ancestrales, sino generar nuevos conocimientos y en diálogo con otros conocimientos. Yaku Félix Viteri Gualinga dice:

... el reto es generar nuevos conocimientos (...) Eso implica, de alguna manera (...) estar en diálogo permanente con muchas culturas, con el mundo (...) Por eso es importante que la nueva generación asuma con criterios, con inteligencia los valores culturales, tecnológicos en todos los ámbitos (...) ésta generación, nosotros, hasta ahora vivimos con los conocimientos que ya se ha desarrollado, nosotros no hemos tenido la oportunidad de generar nuevos conocimientos, sólo hemos asumido los conocimientos de nuestros antepasados (...) queremos renovar los conocimientos para seguir sobreviviendo como pueblo (...) Yo he visto la dificultad en la juventud para pensar globalmente (...) es decir, que sean

analíticos, críticos y propositivos, esa es la mayor dificultad (...) Pero la condición para generar nuevos conocimientos y en diálogo con otros conocimientos, es fortalecer los conocimientos propios, de lo contrario, podemos ser absorbidos y reemplazar lo nuestro por lo de afuera. (Conversación con Yaku Félix Viteri Gualinga, 2013)

Se enfatiza que, “es importante primero conocer y fortalecer nuestros conocimientos, recuperar los conocimientos que se han perdido, luego coaprender con los conocimientos occidentales” (Conversación con Bertha Gualinga, 2013). Dice que el coaprendizaje es importante, porque:

Hay cosas importantes aquí y lo que viene de afuera es sólo un complemento de lo que nosotros tenemos (...) Por ejemplo con la educación, no podemos decir que la educación es totalmente malo, la educación ha sido una herramienta para podernos defender, la escuela y el colegio, el hecho de instruir nos sirve para defender como pueblos, porque hace algún tiempo no conocíamos las leyes, justamente cuando empezamos las luchas de Sarayaku nosotros desconocíamos la Constitución, pero tuvimos que revisar la Constitución y los instrumentos internacionales, entonces, decíamos aquí nos ampara. Por tanto, nos han servido los conocimientos que han venido de fuera. Si hubiéramos encerrado no nos hubiésemos defendido. Entonces de esa manera nos toca combinar los conocimientos.

Por ejemplo ahora nosotros tenemos la especialidad en producciones agropecuarias, es un conocimiento que ya existe. Aquí la producción se ha hecho sin químicos, pero ahora vemos que el suelo se va deteriorando, entonces ahora estos suelos que se van deteriorando ¿cómo podemos mejorar? Eso es un reto. Otro, es cómo hacer producir los suelos que ya están desgastados. El otro, lo que se pretende es que, hay algunos conocimientos que están en la casa, en la gente mayor, esos conocimientos tenemos que trasladar hacia los estudiantes. También se ha hecho, que los dirigentes hablen con los estudiantes, eso hace que los estudiantes tengan otra visión... (Conversación con Bertha Gualinga, 2013)

Felix Reimundo Santi Santi dice que se debe potenciar los conocimientos propios pero también los conocimientos occidentales:

... en el tema de formación es importante (...) los conocimientos tanto del occidental como el ancestral, si nosotros potenciamos el conocimiento ancestral y si no tenemos el conocimiento occidental no somos nada tampoco (...) Este conocimiento occidental puede potenciar al conocimiento ancestral y el conocimiento ancestral puede potenciar al conocimiento occidental (...) En las comunidades existen y ha sido influenciado en su formación (...) en la vida cultural (...) las otras culturas (...) Los conocimientos pueden cambiar y conducir al *sumak kawsay*. (Conversación con Félix Reimundo Santi Santi, 2013)

Hilda Santi dice que la educación bilingüe fue creada con el objetivo de generar interconocimientos, “La educación bilingüe era para el interconocimientos para que vayan por igual tanto el conocimiento occidental como nuestros conocimientos (...) pero la mayor parte de los supervisores y directores se olvidaron de las propuestas de las comunidades” (Conversación con Hilda Santi, 2013).

María Cleofé Machoa recuerda algo fundamental, que la potencialización del idioma es una condición para poder recuperar los conocimientos:

Es importante el idioma en la recuperación de un conocimiento, porque si no se recupera el idioma se puede cambiar el sentido de las cosmovisiones. Si traduces es un problema porque cambias el sentido, hay palabras en kichwa que es difícil de traducir o mejor dicho hay palabras que no se pueden traducir porque son otras cosmovisiones. Pero es importante que aprendan el castellano porque se necesita comunicar con la gente de otro lado que viene. Nosotros creemos que el idioma es importante y por eso justamente hemos creado una materia de kichwa en el Colegio. (Conversación con María Cleofé Machoa, 2013)

El *Sumak Runa Yachay* “no se trata de desechar los conocimientos occidentales y otros conocimiento” (Conversación con Yaku Félix Viteri Gualinga, 2013), “pero hay que asumirla con conocimiento y críticamente.” (Conversación con Bertha Gualinga, 2013), de ahí para Sayaku es importante, el “fortalecer la educación, porque la educación es fundamental para que asuman los conocimientos que sepan enrumbar hacia el *sumak kawsay*” (Conversación con Yaku Félix Viteri Gualinga, 2013).

9.2.1.3. *Runakuna Kawsay*

Cuando el Consejo de Gobierno del Pueblo Sarayaku se refiere a *runakuna kawsay*, están hablando de la soberanía alimentaria, economía, organización social y política, asumiendo las realidades actuales del pueblo Sarayaku, porque ya no viven solo de la caza y pesca, la población se ha incrementado, ha ingresado el comercio, proyectos productivos, dinero, existen otras necesidades y enfrentan otros tipos de conflictos. Esa nueva realidad exige una economía más allá de la caza y la pesca, pero también requiere renovar las formas de

organización administrativa, política y de control (Diario de campo, Asamblea General 15-07-2015). Por ello, Yaku Félix Viteri Gualinga, dice:

Sarayaku necesita fortalecer su economía (...) basado en su realidad social, cultural. La idea es cultivar todos los productos de la zona por ejemplo, frutales, frutos, procesar, tecnificar, y comercializar. En la Amazonía en la selva hay una infinidad de productos que podemos tecnificar, pero no lo hemos podido, porque hacer eso implica muchos recursos, tener laboratorios de procesamientos (...) Para poder tecnificar los productos necesitamos conocimientos, asumir tecnologías, profesionalizar a nuestros jóvenes en las áreas específicas para que puedan hacer sus trabajos desde la comunidad. (Conversación con Yaku Félix Viteri Gualinga, 2013)

La economía tiene que empezar garantizando la seguridad y soberanía alimentaria como ya lo señalaba Camilo Guerra Gualinga cuando se refería al *sumak kawsay*. Yaku Félix Viteri Gualinga complementa:

Primero hay que fortalecer la economía familiar ¿cómo? Sarayaku tiene algunos proyectos como de piscicultura, hay familias que tienen estanques con peces y abastece la economía familiar. Queremos fomentar otras fuentes de trabajo, hay familias que tienen un criadero de pollos, ahí tiene su economía familiar. Hay otros proyecto en proceso, es el de tener *chakras* integrales. Las familias ya están asumiendo esos proyectos, porque, entienden que es necesario primero fortalecer su economía en la familia. Proyectos de ese tipo son muy necesarios, porque, si no la gente que no fortalece su economía familiar va a depender de su *chakra*, de la caza y pesca. Pero la gente tiene su herramienta de caza que es la escopeta que genera impacto, entonces mientras no se fortalezca la economía familiar, la gente va a buscar la forma de abastecerse esa necesidad de la alimentación destruyendo la naturaleza. Esta economía familiar tiene que frenar la migración, porque, muchas familias empiezan a migrar a la ciudad en busca de trabajo (...) por eso es importante fortalecer la economía familiar y poco a poco ir ampliando otros proyectos más generales que englobe a la comunidad. (Conversación con Yaku Félix Viteri Gualinga, 2013)

La economía debe estar basada en la agricultura, piscicultura y avicultura porque el petróleo no es desarrollo y genera contaminación:

La economía básica a la que pretendemos fortalecer tiene que basarse en la agricultura, proyectos de piscicultura y avicultura para que la familia tenga su economía (...) hemos vivido y sabemos que en nuestros países el petróleo no es desarrollo, ha sido un fracaso, por eso Sarayaku se mantiene en que el petróleo no es el progreso de una sociedad. Tampoco nos estamos negando al desarrollo, lo que intentamos es cómo tener un desarrollo pero sin mayores alteraciones al medio ambiente. Nuestra visión de economía es colectiva, en familia, en comunidad. (Conversación con Yaku Félix Viteri Gualinga, 2013)

Hilda Santi dice:

Estamos pensando en grupos, unos harán piscicultura, avicultura, otros harán alimentos para peces, aves. Eso es nuevo para nosotros, no es nuestro mundo, pero debemos adaptar a eso, porque debemos dar respuesta a nuevas realidades, no estamos en igualdad total, estamos pensando que las personas como viudas que tengan beneficios, que tengan algo. Por otro lado, el ecoturismo abarca muchas cosas y eso puede ser beneficioso para muchas personas: cabañas, comida, etc. eso queremos socializar, los mayores y mucha gente piensa que el dinero sólo está en la ciudad, otras provincia, el dinero está aquí mismo pero siempre y cuando sepamos producir, eso hay que socializar (...) Queremos que todos tengan ingreso ya sea en asociación o individual. Lo que no queremos es que una sola persona tenga todos los negocios. (Conversación con Hilda Santi, 2013)

Los nuevos proyectos productivos, el ingreso del dinero, generan la necesidad de buscar formas de comercialización solidaria, Hernán Eloy Malaver Santi habla de ese debate en la comunidad:

Estuvimos en debate en los talleres sobre la comercialización, sobre cómo generar el ingreso económico propio no dejando atrás la solidaridad. En Sarayaku hay algunos programas, con la indemnización¹²⁰ que recibimos vamos a financiar créditos para cultivo diversificado, implementación de piscinas, avicultura, productos de especies nativos como sajino y guanta, todo eso genera a nivel interno el ingreso económico pero también el abastecimiento de la seguridad alimentaria en Sarayaku. La comercialización también puede entrar porque si producen peces comercializables a nivel interno a través de propagandas, por ejemplo puedes poner "vendo tilapias" y comercializar a nivel interno, a veces también necesitamos comercializar a nivel externo como Puyo u otros lugares, pero ahora hemos visto prioritario poner atención a nivel de la comunidad con estos microcréditos para seguridad alimentaria interna y generar ingresos y mejorar la calidad de vida. (Conversación con Hernán Eloy Malaver Santi, 2013)

Holger Cisneros relata la experiencia de un sistema de ahorro y crédito, que está funcionando en la comunidad desde hace once años:

... hay nuevas iniciativas que está funcionando como once años, una pequeña caja de ahorro y crédito, ahí hay una cultura de ahorro, pero no una cultura de que la gente sea millonaria y que luego tenga poder. El dinero es un medio para cubrir una necesidad, a eso debemos cambiar la mentalidad. Si hay un movimiento económico interno, pero mucha gente no tiene esa mentalidad de acumular dinero. (Conversación con Holger Cisneros, 2013)

Los proyectos productivos, las relaciones remuneradas y la comercialización generan circulante, Hernán Eloy Malaver Santi relata el análisis que se dan en la comunidad sobre los impactos:

¹²⁰ Se refiere a la indemnización ordenada en la sentencia emitida por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en contra del Estado ecuatoriano, de fecha 27 de junio del 2012.

Hemos analizado todos estos impactos. En Sarayaku se ensaya una serie de proyectos, hay personas que reciben bonificaciones como por ejemplo nosotros los técnicos recibimos bonificaciones, Tenencia Política, los profesores, gente que trabaja en programas y proyectos, los transportistas, el que mantiene el agua entubada (...) En Sarayaku ingresa un total de un millón ochocientos mil dólares anuales (...) ¿a dónde va ese dinero? Ese dinero no queda en Sarayaku, se va hacia fuera (...) la idea es que ese recurso circule dentro del pueblo Sarayaku, por eso hemos estado creando el Banco Comunal Solidario de Sarayaku, para que ese dinero sea depositado ahí y a través de créditos las familias trabajen en piscicultura y todo eso y la gente que recibe la moneda pueda comprar en Sarayaku mismo y este piscicultor también abra su cuenta y deposite en Sarayaku, así el dinero circule ahí mismo, pero sin olvidar la parte de la economía solidaria, de combinar, tú no tienes esto yo te doy esto, yo te doy jabón tú me das plátano. Claro ha habido un impacto, por ejemplo a mí me dicen, tu recibes dinero tú tienes que comprar y me vienen a ofrecer cualquier cosa, por ejemplo plátano, yo tengo que decir te compro, porque la gente quiere dinero. Claro hemos discutido mucho, claro la gente ya vio el dinero nosotros estamos socializando, que no hay que ver al dinero como el poder capital, sino simplemente como una herramienta secundaria que cubre necesidades. (Conversación con Hernán Eloy Malaver Santi, 2013)

Como el dinero y la comercialización puede generar efectos perversos de desigualdad interna y acumulación de dinero, se prioriza la economía solidaria de autoconsumo y auto-cultivo familiar:

... la economía solidaria comunitaria es de autoconsumo, la *chakra*, la caza, la pesca, no perdiendo de vista el *kawsay sacha* (...) En Sarayaku por ejemplo aunque no tengamos dinero podemos vivir, si todos tienen su *chakra*, si necesitamos aunque sea un poquito de dinero venden sus platanitos a los que tienen dinero o al que recibe ingreso (...) las tiendas también está ahí pero son controladas, en las normas está prohibido el ingreso de sardinas ya no queremos lata y contaminar, tienen que llevar los productos de ahí mismo, eso son las iniciativas y las normas de control también para controlar todas las cosas que no son buenas para Sarayaku, la prioridad es tener *chakras* familiares, porque el que no tiene *chakra* es *mutzui* (pobres) nosotros no somos pobres, ¿cuánto calculas que comemos en la *chakra*? con un pedazo de carne, pescado, te puede salir quince o veinte dólares si comes con los hijos te sale más de cincuenta dólares (...) la gente tiene que entender que la autonomía económica está en la selva, en la *chakra*. (Conversación con Hernán Eloy Malaver Santi, 2013)

El ingreso de proyectos productivos, el comercio y circulante de dinero pone también en debate el tema de la organización social y política acorde a nuevas realidades:

... la organización social y política se sustenta en la realidad de la comunidad, por eso el gobierno es compartido entre las autoridades

tradicionales, entre liderazgos tradicionales de la comunidad y también el liderazgo convencional que es el Presidente, Vicepresidente. Entonces es un gobierno integral que trata de entender la realidad social para enrumbar los proyectos. Sarayaku vive como pueblo indígena amazónico con su territorio, porque no hay pueblos sin territorio, sin ella se perdería todo. (Conversación con Yaku Félix Viteri Gualinga, 2013)

A partir de 2004, Sarayaku se autodefine como Pueblo Originario Kichwa de Pastaza (*Tayak Yuyayta Jatachik Sarayaku Runa Tantanakuy*) TAYJASARUTA, y adoptan

... un sistema de autoridad mixta, es decir, la mitad de las autoridades son del sistema tradicional como *kurakas* y *likuatis*, y las otras del sistema mestizo: presidente, vicepresidente, dirigentes, de salud, territorio, educación, comunicación (...) cada uno de ellos tiene sus propias funciones. (Cisneros, 2008: 61-62)

Antes del 2004, era un poco complicado porque empezaron a salir dos o más organizaciones, una de las mujeres AMIS Asociación de Mujeres Indígenas de Sarayaku, otra Centro Alama Sarayaku CAS, otra de jóvenes, etc. (...) la gente empezó a interpretar como que las mujeres y jóvenes tenían sus propias organizaciones y también los varones tenían su propia organización, pero se conversó con todos y se llegó a un consenso de que aquí en Sarayaku había una sola organización que actualmente se llama TAYJASARUTA (...) en donde están integrados las mujeres, los jóvenes y todos los proyectos (...) El Consejo de Gobierno que somos más de veinte y un personas, es el portavoz del pueblo, elegido por el pueblo en un congreso de tres días, todo lo que se discute se hace una memoria para luego saber lo que dijo el pueblo y se hace una planificación por seis meses, se informa del cumplimiento y se evalúa. La Asamblea y Congreso son las máximas autoridades. (Conversación con Holger Cisneros, 2013)

Camilo Guerra Gualinga grafica la integración del Consejo de Gobierno de Sarayaku:

Actualmente el Consejo de Gobierno es elegido por el Congreso del Pueblo Sarayaku. Hay un *TAYAK APU*, que es el Presidente; un *YANAPAK APU*, vicepresidente; siete *Kurakas*; siete *Likuatis*;¹²¹ una Dirigente de la Mujer y la Familia que es la Presidenta del grupo de mujeres; un dirigente de Educación; un Dirigente de Desarrollo y Economía Comunitaria; un Dirigente de Salud; un Dirigente de Jóvenes que a su vez es Presidente del grupo de jóvenes SAMARUTA; un Dirigente de Relaciones Exteriores; un Dirigente de Transporte y Comunicación; un Dirigente de Sabios o *Yachak*; y, un Dirigente de Territorios y Recursos Naturales. (Conversación con Camilo Guerra Gualinga, 2013)

¹²¹ *Likuati* son las personas que dan seguridad a la comunidad y electo de Asamblea de la Comunidad.

El Consejo de Gobierno está acompañado de un equipo técnico:

El Consejo de Gobierno está asistido por un equipo técnico conformado por: Departamento Técnico y Jurídico; Departamento Financiero, Departamento de Recursos Naturales; Departamento de Comunicación y audiovisuales; Departamento de Cultura, Arte y Música; y, Departamento de Seguridad, que integran técnicos de la comunidad. (Conversación con Hernán Eloy Malaver Santi, 2013)

Todas las comunidades que conforman el Pueblo Sarayaku tienen sus representantes en el Consejo de Gobierno, elegidos por sus respectivas comunidades en Asamblea General, Holger Cisneros dice:

El pueblo Sarayaku tiene siete comunidades, entonces tenemos siete *kurakas* y cada *kuraka* en su comunidad es la máxima autoridad, cualquier problema o necesidad que surja en la comunidad los miembros están en la obligación de ir a donde el *kuraka* e informar, tanto hombres como mujeres. Todos los viernes nosotros (Consejo de Gobierno) sea en la tarde o en la mañana tenemos la reunión, ahí los *kurakas* vienen y exponen los problemas y necesidades de cada una de las comunidad, y ahí sacamos resoluciones y damos respuestas. El *Kuraka* es electo en una reunión interna de cada comunidad (Conversación con Holger Cisneros)

El *Kuraka* tiene que ser casado porque en pareja se ejerce el cargo:

El *Kuraka* es una autoridad que preside a una comunidad (...) representa a la comunidad (...) debe coordinar y socializar, buscar y conseguir la unidad familiar, a veces en temas territoriales, mediar problemas y resolver y participar en todos los eventos que se organice en el pueblo Sarayaku. El *Kuraka* tiene que demostrar su ética, valores, respeto para dar consejos, a veces en la minga general sobre todo tiene que dirigir a un grupo bastante grande y el mensaje que da es evitar cualquier problema y pasar en la unidad y armonía (...) Para ser *Kuraka* debe tener una pareja (...) porque no solo el hombre ejerce el rol de *Kuraka*, sino que la mujer prepara la Chicha en las mingas, porque el *Kuraka* debe invitar a su gente, es un momento de dialogar, de unidad. El *Kuraka* debe estar en contacto con la gente, en definitiva consolidar la unidad de las familiar. (Conversación con Félix Reimundo Santi Santi, 2013)

En todo este proceso, la participación de la mujer también es puesto en debate, porque sus roles ya no son los mismos, Bertha Gualinga refiriéndose a su nombramiento de rectora del Colegio dice:

... para mí es mucho más trabajo, porque también el otro reto es mi familia, mis hijos y todo. Por una parte bueno, porque la comunidad me pide y seguramente confían en mí que pueda hacer algo. Anteriormente en cambio no era permitido que las mujeres estudien porque decían que el hombre tenía derecho a seguir estudiando y que la mujer es para la casa, pero esto

ha ido cambiando y se está pidiendo que se incorporen mucho más mujeres. Pero la situación en que estamos viviendo, como que no da mucho entonces se han quedado ahí las mujeres. Anteriormente el rol de la mujer era bastante específico. Las mujeres teníamos nuestros roles y los hombres también. Esto ha ido cambiando por el hecho de que está la escuela, el colegio, con este conocimiento que viene desde fuera de la igualdad de género, todo esto se ha ido cambiando. Anteriormente un hombre no podía coger la chicha, preparar y tomar; ahora la mujer tiene que hacer doble trabajo, cumplir el reto de empleada, cuidar a los hijos, la familia y la casa (...) Antes como no tenían trabajo asalariado era otra cosa diferente, o sea era para la vida, no había horarios, el tiempo para ellos no existía, hacían cuando querían, cuando llovían ellos pasaban en la casa hacían la cerámica, el hombre hacía su red, su remo, pasaba trabajando en la casa y la mujer hacía su artesanía, pero no había un horario. En cambio nosotros con todo este cambio, con la globalización, ahora nosotras a las siete y media o a las siete tenemos que estar aquí (Colegio) y nos toca salir a las cuatro de la tarde, estas cosas ha hecho que las cosas vayan cambiando. Además ahora en la comunidad se pide que las mujeres se preparen, constantemente se manda a talleres, pero muchas por tener hijos se han quedado en la casa porque ¿quién les va dar cuidando? Además cada año están teniendo hijos, entonces se llenan de hijos y ya no pueden salir, estudiar y coger un libro y leer. Esos son algunos de los factores que ha impedido, pero para que haya ese trabajo equitativo hay que hablar en la familia. Pero no todas las familias están haciendo eso (...) en la familia nos toca dialogar para que el trabajo sea equitativo. (Conversación con Bertha Gualinga, 2013)

Hilda Santi complementa:

... Es una tarea comprometedora. A pesar de no tener marido, tengo mis hijos, soy separada, mis hijos eran pequeñitos cuando yo fui electa como vicepresidente e igual cuando me eligieron de Presidenta, me han colaborado mis padres y mis hermanas en cuidar a mis hijos. Por tanto si es un poco difícil (...) cuando era joven dejé de estudiar y me retiré un buen espacio de tiempo, había avanzado solo hasta tercer curso y luego mis hijos me invitaron a que termine el bachillerato y terminé en el 2009 aquí, tuve que dejar la dirigencia para terminar mi bachillerato. Ahora sigo estudiando. Las mujeres también somos capaces y tenemos habilidades, sino que siempre hemos sido un poco marginados de los hombres, pero ahora con la equidad de género estamos logrando ocupar puestos o cargos que cualquier persona puede ocupar. (Conversación con Hilda Santi, 2013)

El asumir el reto del principio del *kawsay sacha* para llegar el *sumak kawsay*, en las condiciones actuales, requiere también que las normas ya no permanezcan solamente en forma oral sino surge la necesidad de escribir. Hernán Eloy Malaver Santi dice:

Sarayaku no tenía normas escrita, cuando se crea la organización en 1979, ahí surge la necesidad de escribir de todo lo que se hablaba y las normas,

porque como en el avance de la globalización era necesario tener escrito para todo, sin escrito ahora no sirve (...) más que todo las normas han sido escritos, porque esa ha sido la debilidad de nuestros pueblos: lo oral se olvida, por ejemplo tú hablas y luego ¿qué hablé?, pero si tu escribes en una acta o una resolución, luego tú dices, ¡a ver aquí tú te comprometiste a esto, aquí está y tú no cumples! son evidencias. Para que no haya impacto de trasladar normas orales a escrito en castellano, nuestro trabajo ha sido colectivo para transcribir los principios, tú escribes de acuerdo cómo lo piensas y crees tú (...) así hemos trabajado para evitar esas dificultades, claro que trasladar un principio kichwa al castellano hay dificultades, por ejemplo selva viviente, qué es *kawsay sacha*, entonces hemos tratado de definir, entonces decimos que la selva viviente es la selva tiene vida, los árboles tienen vida, los ríos tienen vida, la montaña tienen vida y sus dueños, las lagunas y saladeros tienen vida, desde el ser más infiducial hasta el ser supremo, desde lo más pequeñito que existe en la selva hasta el ser supremo, el ser humano, eso ha sido interpretado por los dirigentes, técnicos, yachaks y líderes y después se aprueba en la Asamblea. (Conversación con Hernán Eloy Malaver Santi, 2013)

En el Pueblo Sarayaku se han escrito normas con la metodología participativa:

Sarayaku tiene escrito algunos insumos importantes, ahí están (...) las normas estatutarias, recién se creó las Normas de Convivencia Social para el *Sumak Kawsay* (...) que regulan la cacería, orden social, pesca y para otras comunidades vecinas, salvaguarda de la soberanía territorial y los recursos naturales (...) Se escribió también el Reglamento Fluvial, en donde se regula cuándo y hasta qué hora puedes movilizarte en canoa, a qué hora puedes salir a Latazas, en la noche no se puede, el objetivo es mejorar la movilización fluvial de las personas de Sarayaku, pero también de evitar tragedias y contaminación. (Conversación con Hernán Eloy Malaver Santi, 2013)

El *sumak kawsay* se enfrenta a varios obstáculos como se verá más adelante.

9.3. Obstáculos que enfrenta el *sumak kawsay* en Sarayaku

Los obstáculos lo he dividido en internos y externos.

9.3.1. Obstáculos externos

Los obstáculos externos lo voy a resumir en la institucionalidad del Estado capitalista, extractivista y neocolonial, pero por sus particularidades en Sarayaku también miraremos el problema con las petroleras que obviamente está relacionado con la institucionalidad del Estado y las compañías transnacionales.

9.3.1.1. Estado capitalista, extractivista y neocolonial

La institucionalidad del Estado moderno occidental, por su naturaleza como ya se ha señalado, es vertical, neocolonial, capitalista y contrario a las autonomías internas, por eso se ubican como el primer obstáculo para hacer efectivo el *sumak kawsay*, porque ello, implica el ejercicio de la autonomía interna:

... al Estado no le conviene que Sarayaku tenga su autonomía económica y política, los Estados quieren que los pueblos dependamos del Estado, para que el Estado subsista, en el momento de que permita el ejercicio de la autonomía posiblemente no necesitemos del Estado. (Conversación con Yaku Félix Viteri Gualinga, 2013)

Mario Santi describe al sistema capitalista y las consecuencias que ésta genera:

... el capitalismo es un modelo preocupante porque es exterminante y el hombre se vuelve material y consumista, los modelos de desarrollo están terminando al mismo hombre. En el mundo indígena cada especie extinguida es la autodestrucción, si termina el tapir con la industria petrolera el hombre indígena se va a morir. (Conversación con Mario Santi, 2013)

El consumismo del capitalismo, por todos los medios, trata de incrustar en las comunidades indígenas, por eso se adoptan normas que controlan el consumismo en la comunidad:

... estamos metidos quiera o no quiera en la globalización. Creo que los pueblos indígenas deben tener claro hacia dónde quieren llegar, el sistema de vida actual nos obliga hacer un cambio de nuestro pensamiento sin olvidar las raíces. Nosotros tenemos una serie de canoas a motor que consumen gasolina, pero lo más fundamental es que utilizamos para ir a la chacras y para poder hacer más rápido nuestras cosas, pero lo que un pueblo debe decidir hasta qué punto esos materiales son útiles, no son indispensables pero son una herramienta de trabajo para nuestras actividades, pero para poder poner en equilibrio hay que crear normas, reglas, en el Congreso se decidió hacer ciertas normas y por ejemplo plantearon que a partir de las 8 de la mañana hasta las cinco de la tarde se

puede navegar, pero fuera de esa hora no. (Conversación con Holger Cisneros, 2013)

Hilda Santi habla sobre los jóvenes con costumbre de consumo y las mujeres que luchan contra el consumismo:

... Para los jóvenes es muy difícil entender el *sumak kawsay* (...) los jóvenes prefieren poner una tienda llena de licores y consumir, ese es desarrollo (...) Pero esos son efectos negativos para nuestra comunidad. Ahora mismo (...) veo llenito de basura por aquí. He trabajado todos los días haciendo reconocer y recolectando las basuras (...) hemos hecho reglamentos para controlar las músicas que aquí de vez en cuando se escucha, pero en otras comunidades estuve el día domingo en Pakayaku y casi no pude dormir, aquí tenemos reglamentado para todo, aun así tenemos que andar atrás para hacer entender a la gente, ya vieron en la ciudad e igual quieren hacer aquí, entonces en contra de eso luchamos. Poco a poco debemos ir desarrollando y luchando. Las mujeres sobre todos somos las planteadoras de que no se venda licores en Sarayaku y eso estoy haciendo cumplir, no digo en su totalidad pero ya en muchas tiendas han respetado, ya no están trayendo licores y todo eso. (Conversación con Hilda Santi, 2013)

Yaku Félix Viteri Gualinga dice que el capitalismo consumista y la comercialización generan circulante de dinero en la comunidad, generando consecuencias de desigualdad:

En lo concreto, veo que la gente, ha empezado a ver el dinero como todo, ese es un problema. En Sarayaku ya circula el dinero, he visto en toda familia y empiezan a poner negocios por sobrevivir. Para poder procesar el *sumak kawsay*, se debe concientizar a la gente, porque, en las circunstancias actuales, si se necesita, pero también es necesario vivir en ayllus, familias ayudándonos, en solidaridad, en mingas y no tener un pensamiento como en la ciudad donde el dinero es para todo, hasta para ir el baño (...) Creo que es un proceso largo la concientización (...) no podemos copiar, que el que tiene dinero es el que manda, esas cosas puede suceder. Los discursos del *sumak kawsay*, no carreteras, no petroleras son importantes y es cierto (...) pero para llevar en la práctica es complicado, el hecho de que tengamos motores aquí es un impacto. ¿Quiénes compran los motores? son los que tienen un salario ¿y los que no tienen? pues viven el *sumak kawsay* a su nivel, con palancas en ríos crecidos, entonces ya vemos que empieza a existir la desigualdad (...) Eso es el problema ¿cómo resolver? (...) es un problema de conciencia. En teoría estamos muy claro que el *sumak kawsay* si puede llegar, pero ya trabajando en la práctica con la agente es difícil, viendo las necesidades, siendo solidarios, siendo humildes y por el hecho de que uno sea profesor no va decir ¡como soy profesor solo con la carpeta y tú como eres agricultor vaya a trabajar! uno también tiene que ser en todo, sea en el machete, en las *minkas*, en la cacerías y si hay que estar dando clases en la aula también, porque si no lo vamos hacer lo típico, los que tienen oficio a la oficina y los que no tienen al

campo, eso no puede suceder aquí (...) estaríamos copiando el mismo sistema de vida de las sociedades occidentales, por eso creo la necesidad de buscar el debate local de niños, mujeres, jóvenes y mayores y de ser discutidos desde diferentes ángulos, desde la cotidianidad hasta más allá, para ver cómo podemos aportar cada uno al *sumak kawsay*. (Conversación con Yaku Félix Viteri Gualinga, 2013)

Carlos Pirishcun, profesor de la institución educativa secundaria de Sarayaku, cuenta que desde la institucionalidad del Estado se impone la malla curricular para la educación secundaria en Sarayaku:

La malla curricular no lo hacemos nosotros lo hacen desde las instituciones del Estado. Hemos encontrado varias dificultades, los conocimientos occidentales son los que están inculcados más en menoscabo de los conocimientos de los pueblos especialmente los pequeños, además los autores intelectuales no son propiamente ecuatorianos y menos indígenas, la pedagogía no es desarrollada por los ecuatorianos (...) luchamos por utilizar las tecnologías propias de Sarayaku y de la cuenca de las nacionalidades, nosotros podemos valorar el abono orgánico natural sin intervención de productos químicos (...) Nuestro reto es hacer nuestro abono orgánico con materiales orgánicos. También podemos hacer insecticidas y fungicidas, por ejemplo el barbasco (un pedazo de barbasco mezclado con diez ajís) (...) Hay que potencializar las culturas, pero lastimosamente ahora no está potencializados y para eso hay que potencializar la educación (...) no podemos decir que los conocimientos de otros países son malos, creo que hay buenos aspectos tanto en el nuestro como en los otros. (Conversación con Carlos Pirishcun, 2013)

Bertha Gualinga, en cambio, dice que desde la institucionalidad del Estado se impone los tiempos y el espacio de las aulas, que no concuerdan con tiempos y espacios de Sarayaku para la transmisión de conocimientos:

Para agregar sobre las dificultades que hemos encontrado al momento de aplicar el conocimiento ancestral dentro del establecimiento, uno ha sido el tiempo para hacer todos los trabajos que se hace en la comunidad, por ejemplo para hacer una canoa el estudiante que quiere aprender, eso ha sido difícil, los estudiantes se ponen hacer las cerámicas apenas en cuarenta y cinco minutos de clases, en ese tiempo no alcanzan hacer nada y no podemos hacer en cuatro paredes (...) el Ministerio nos dice qué contenidos debemos poner en los pensum de estudios, nosotros aquí en el Colegio agregamos la filosofía y cosmovisión, también habíamos puesto arte y tecnología con todo lo que es artesanía de esa manera vamos aplicando, si esperamos que el Estado nos dé poniendo nunca vamos a poder hacer nada, porque para el Estado no es importante, pero para nosotros sí. (Conversación con Bertha Gualinga, 2013)

9.3.1.2. *Compañías petroleras*

Las compañías petroleras transnacionales están muy relacionadas con el Estado, de ahí la desprotección y amenazas son de los dos lados:

El gobierno a cada rato nos amenaza y dice que Sarayaku es un pueblo que contradice con la política de desarrollo y el *sumak kawsay*, porque según el gobierno el *sumak kawsay* es vivir bien, tener casa, carros, carreteras y dice que va fortalecer con los recursos del petróleo y que para eso tenemos que aceptar la explotación petrolera (...) Desde la visión originaria de Sarayaku, para nosotros es tener selva sana, aire no contaminada, ejercer nuestra autonomía, tener normas propio, comer bien, pez del agua, conservando y preservando, no acabar con la selva sólo comiendo del *kawsay sacha*, nosotros sabemos cuándo y cuánto coger. (Conversación con Hernán Eloy Malaver Santi, 2013)

El conflicto petrolero les absorbe y provoca descuido de actividades propias de la comunidad, Hilda Santi dice:

... como diez años hemos estado pendientes de las compañías petroleras (...) eso nos dificulta para tener *chakras*, por tanto alimentos y educación. Durante tres meses paralizamos todo, porque nos turnábamos por grupos, así pasamos esos tres meses, no hemos logrado nuestros planteamientos tanto en la educación, salud y otros que tenemos trazado, el pueblo no ha podido vivir en paz. Igual cuando ganamos el juicio los dirigentes tienen que estar en eso pendientes, tienen que sacar los explosivos y cada rato están en reuniones y reuniones, por tanto no estamos como antes, antes teníamos el *sumak kawsay* dicen, ahora no hay esa tranquilidad tenemos que estar pendientes de la reuniones dicen. (Conversación con Hilda Santi, 2013)

María Cleofé Machoa dice:

... muchas veces hemos tenido que abandonar tres meses, hemos abandonado las escuelas, los dirigentes tenían que salir a defender, pero valió la pena porque ahora podemos estar un poco tranquilos y pensando de cómo retomar y trabajar por el *sumak kawsay*. Hemos perdido muchos conocimientos, por eso en el colegio tratamos de recuperar por ejemplo con la elaboración de cerámicas. (Conversación con María Cleofé Machoa, 2013)

Holger Cisnero dice que las petroleras provocan graves daños al Pueblo y conflictos intercomunitarios:

La entrada de la petrolera en los inicios del año 2003 causó graves daños al pueblo Sarayaku y también a los pueblos vecinos. Por el medio del río Bobonaza, a una hora y media está Pacayaku, un pueblo muy amigo y aliado nuestro; más arriba está Canelos gente muy buena y aliado de Sarayaku; río abajo está Molino que igual somos amigos, pero, una vez que

entró la petrolera empezó a dividir dando unas cosas mínimas como arroz, cuadernitos, al primer pueblo que lograron dividir fue a Canelos y nos empezaron a acusar de que estamos financiados por las ONGs, que somos ladrones, guerrilleros, narcotráficos, influenciados por la petrolera, con el fin de poder entrar a Sarayaku (...) hasta la actualidad no hemos podido realizar una relación seria. Hemos podido recuperar al pueblo Pacayacu, porque hemos ido a hablar con ellos y le hemos explicado que es una estrategia de las petroleras y ellos han reflexionado (...) También provocaron el problema territorial con el Pueblo Zápara que está al este, aprovechando que en 1992 el gobierno adjudicó el bloque Nueve del río Bobonaza, en ese bloque estamos Canelos, Pacayaku, Sarayaku, Montalvo, Zapara, todo es un sólo bloque, pero internamente hay subdivisiones. A raíz de la entrada de las petroleras, ciertas comunidades quieren hacer un pueblo, una comunidad independiente para poder negociar con la petrolera (...) Tenemos todavía el problema con la nacionalidad Achuar que está al Este, ellos han hecho una comunidad y encima han conseguido otro título o escritura, lo mismo sucede en el Este con la comunidad Morete Cocha en donde están las petroleras (...) entonces hay un conflicto terrible y Sarayaku está llevando un proceso de investigación (...) En la parte territorial hay problemas serios, los Shuar nos han dicho que nos van a matar, ahora estamos buscando mecanismos para conversar y llegar a acuerdos (...) Las petroleras están por Morete Cocha. (Conversación con Holger Cisneros, 2013)

9.3.2. Obstáculos internos

Los obstáculos internos están relacionados con el consumo de los derivados del petróleo; incoherencia entre el discurso y la práctica, falta de voluntad de afrontar a nuevas realidades; migración que implica desvalorización de la cultura y conocimientos propios; resquicios de la educación misional y colonial; y, alcoholismo.

9.3.2.1. Consumo de los derivados del petróleo en motores fuera de borda en el río y contaminación del ambiente

Hilda Santi revela la dificultad de mantener coherencia entre el discurso del *sumak kawsay* basado en el principio del *Sacha Kawsay* y las necesidades del consumo de los derivados del petróleo que se ha generado en la comunidad:

Siempre nos cuestionamos eso, si fuera otra personas la teniente político ya hubiera comprado el motor, pero no lo he hecho. Hay tantos motores que suben y bajan. Recibo denuncias que en la noche andan, que no hay cómo

pescar por los ruidos (...) aquí hay muchas críticas entre nosotros, hay mucho facilismo, antes era todo a remo y llegaban hasta más arriba de Canelos, ahora ya no, hay canoa, motor, peque peque, eso estoy siempre analizando con los del grupo de biodiversidad. Anoche estaba calculando, tal vez más de cinco mil galones está yendo en este río, porque viene cantidad de canoas desde Montalvo, más abajo viene desde Teresa Mama, Pacayaku. Muchos si se han dado cuenta ¿qué podemos hacer? La tecnología avanza y todos los profesores están comprando y dicen que tienen derecho a tener. Si nosotros permitimos entrar al petróleo no queremos llegar al nivel del Coca. Pero el consumo de motor es menos que allá dicen (...) Me han dicho que hay como sesenta y cinco motores, esta semana voy hablar con el dirigente de comunicación. Hay reglamentos, cuando ven bañando deben bajar la velocidad, igual cuando ven otro motor no debe andar chumado, pero no están cumpliendo (...) Creo que hay que poner un control de uso de los motores y socializar la importancia del uso, pero también las causas, cuándo se debe usar y cuándo no. Conscientemente si es una contaminación y cada vez el río Bobonaza se seca y no hay peces, eso es por la tala de árboles en las cabeceras y las canoas. Hay que poner el control de las canoas, pero es importante también movilizarnos. (Conversación con Hilda Santi, 2013)

Hernán Eloy Malaver dice:

Eso es un problema, recién hemos contado más de cincuenta motores en Sarayaku y siguen haciendo sus trabajos, pero nosotros hemos implementado normas fluviales (...) antes era demasiado incluso en la noche y no dejaban pescar, los aceites del motor se iban al río (...) los profesores han comprado bastante, si hacemos control, dicen según ellos que no podemos, por eso casi no nos entendemos los dirigentes con los profesores, nosotros como Consejo de Gobierno tratando de cuidar la selva, los ríos y otros que no entienden y siguen contaminando ¿cómo puedes prohibir que no compren motor? Dicen: no pues estoy comprando con mi dinero, nosotros hemos dicho tú entraste con el aval de TAIJASARUTA y tienes que cumplir con las reglas. Entonces hay controversias porque los profesores no entienden y hay motores en cantidad. (Conversación con Hernán Eloy Malaver Santi)

María Cleofé Machoa dice:

La canoa a motor contamina pero es bueno para ir rápido, por eso pensamos que no se puede caminar cuando quieran y sin ningún motivo, por eso se ha regulado. Creo que deberían navegar menos motores y prohibir comprar más motores, porque, si todas las familias tienen motor vamos a acabar el río, porque en el agua está yendo la gasolina y el aceite. Por eso se ha intentado regular incluso los horarios. Yo creo que seguramente existirán más de cincuenta canoas a motor. Por eso son importantes las normas que regulan la navegación. (Conversación con María Cleofé Machoa, 2013)

Sabino Gualinga dice que los motores fuera de borda son incompatibles con el *kawsay sachá*:

Los motores fuera de borda asustan a los *Supay Yaku*, por eso ya no sube mucho pescado, antes había mucho pescado, tortuga de agua, bagre de electricidades, lagartos, bagres, todo, ahora ya no hay nada hasta Montalvo para abajo, hay muy poco, bufeo también había ahora ya no hay. Van a quedar sin nada la tercera generación (...) Debemos dejar todo los motores y guardar todo en la bodega y andar solo con remo y palanca. (Conversación con Sabino Gualinga, 2013)

9.3.2.2. Falta practicar lo que se habla y falta de voluntad para afrontar nuevas realidades

Holger Cisneros dice que uno de los principios en las comunidades indígenas es el ejemplo, el ejemplo es más que el discurso:

... hay muchos compañeros (...) profesores, ancianos y jóvenes que se oponen a que se lleve a la práctica, porque, piensan que la gente que defiende la tesis del *sumak kwsay* no está practicando en la vida diaria (...) cuando se habla del *sumak kawsay* preguntan, a ver ¿cuándo usted ha hecho una *chakra*, una casa, una canoa? ¿Por qué tú primero no demuestras? Porque debes demostrar primero, tú te has hecho político hablas bonito pero tu vida no refleja lo que hablas. Pienso que en algunas partes es verdad, porque últimamente mucha gente hemos vuelto bla bla hablar no más, pienso que la gente es honesta y debemos demostrar con hechos reales, creo que si falta. (Conversación con Holger Cisneros)

María Cleofé Machoa dice que la gente no tiene la voluntad de afrontar nuevas realidades:

En primer lugar la gente no quiere escuchar y entender que estamos en realidades diferentes y que se necesita la colaboración de todos y la voluntad de afrontar, son pocas las familias que hemos escuchado, pero muchos hasta ahora no entienden, yo creo que se debe hacer más talleres para que la gente entienda, la gente que vive adentro incluso aún no sabe (...) La gente dice que siempre hemos vivido así y no se ha acabado la selva. (Conversación con María Cleofé Machoa, 2013)

9.3.2.3. Migración y desvalorización de la cultura y conocimientos propios

Felix Reimundo Santi Santi habla de su experiencia de migración y la desvalorización de los conocimientos propios:

Cuando yo me fui al colegio, hubo migración personal de mí, me fui a Santo Domingo ahí hace que (...) desvalorice mi cultura y adapto la otra, eso ha sido mi peor error el adaptar a una cultura y olvidar la mía. Estaba seis años en Santo Domingo, en esos seis años yo desvaloricé nuestros conocimientos propios (...) Yo recuerdo siempre que mi papá sabía levantar a las dos de la mañana y me sabía decir que tú tienes que ser abogado (...) y me sabía transmitir los cuentos, como el cuento del Juri Juri, del Amazanga (...) me comentaba, cómo hay que hacer la cacería, donde hay lugares sagrados, mi papá era un cazador, tenía y aplicaba su ritual y hacía su dieta, de eso nosotros no hemos adquirido nada, mi papá era experto cazador con bodoquera, ninguno de los tres hermanos no sabemos, entonces hoy reconozco mi desvalorización de mi conocimiento, del hogar mismo.

Era la dieta más que todo que a nosotros nos atemorizó, porque la aplicación de la dieta era no comer sal, ni chupar caña, eso desmotiva a nosotros también, hace tener temor y decía cómo voy a estar ocho días comiendo sin sal y todo eso, entonces mi padre decía que ustedes no van lograr a tener esa energía (...) (Conversación con Félix Reimundo Santi Santi, 2013)

9.3.2.4. No se ha logrado superar en su totalidad la educación misional y colonial

Hilda Santi relata que hay muchos profesores con mentalidad colonial y contrarios al proyecto del *sumak kawsay*:

Según el análisis de nuestros mayores el *sumak kawsay* va perdiendo con el sistema de educación occidental (...) Mi madre más crítica, dice que cuando vino la escuela vio cosas muy diferentes (...) Sarayaku ha rescatado mucho que la misión quiso hacer perder, por ejemplo algunas comunidades ya no conocen el barro, ya no se bañan con el huito, ya no quieren hablar el mismo kichwa. En cambio Sarayaku ha rescatado muchos valores y riquezas que teníamos y que los curas decían que no vale, en primer lugar el idioma que decían que era vernáculo y que no hablemos, nos querían privar de todo lo nuestro, pero viendo en los derechos no ha sido de privar nada lo que es mi cultura es mía. Actualmente toda la juventud va practicando (...) es bastante preocupante, más de allá (Dirección de Educación) mandan los libros elaborados eso quieren aplicar más los profesores, y no hacen caso de aquí (...) hay muchos profesores con ideas muy negativas, ellos nos contradicen y dicen por qué debemos enseñar nuestro pasado, porque deben estar con *mocawas* o cerámicas en vez de computadoras, eso dicen. Por qué mi hijo tiene que aprender la cacería o tejer la casa o construir la canoa en vez de estar con la tecnología dicen. Eso choca con los criterios de los dirigentes, porque para nosotros tienen que aprender todo. Y nos toca estar luchando con los profesores y plateando hasta hemos amenazado con votar del puesto pero ahí están. (Conversación con Hilda Santi, 2013)

9.3.2.5. Alcoholismo

Hilda Santi cuenta que en Sarayaku existe el problema de alcoholismo:

Yo estaba casi cinco años fuera de aquí y cuando yo regresé era una verdadera cantina aquí, música por todos lados. En el día se empezó a ver cosas que nunca se había visto, en el día bailando abrazados y besándose y los niños viendo eso, de la noche a la mañana era corrupción total y por eso empecé a luchar contra eso cuando yo era vicepresidente, me quejaba en la casa, hablaba con los padres de familia y les preguntaba qué está pasando (...) ahora ya hemos puesto las reglas y está medio normal (...) Aquí la gente sin control toman chicha, cerveza y vino y al otro día están que no avanzan y que le quema el estómago y la hepatitis no tiene cura. (Conversación con Hilda Santi, 2013)

9.4. Reafirmando el *sumak kawsay*

Para el pueblo Sarayaku, el *sumak kawsay* sustentado en el principio básico, denominado el *kawsay sacha* (interrelacionalidad), requiere de *sumak allpa*, es decir de tierra sana, fértil, sin contaminación; *sacha runa yachay*, que implica generación, regeneración y recuperación de conocimientos propios, que en la parte de la sierra se denomina *yachay* o *unancha*; y, *runakuna kawsay* que está relacionado con la organización económica, político-social. Este *sumak kawsay* está presente en la cotidianidad de la vida del pueblo, pero no funciona como hace más de quinientos años, tampoco está exento de problemas y obstáculos tanto internos como externos, porque como toda cultura está en permanente interacción con otras culturas. Los problemas y obstáculos no significan desaparición del *sumak kawsay*, lo que existe es una permanente reinención de estrategias y condiciones para adecuar el *sumak kawsay* a las necesidades actuales, pero sin perder de vista el principio del *kawsay sacha* o interrelacionalidad. Y desde el pueblo Sarayaku, frente a los peligros de contaminación que generan las petroleras, se inicia a visibilizar hacia fuera de las comunidades indígenas el *sumak kawsay*, cuyo término es trasladado a la

Constitución del Ecuador de 2008, sistema de vida intraducible al castellano que ha sido traducido como buen vivir.

10. Revisitando el *sumak kawsay* en la comunidad La Toglla para comprender la plurinacionalidad desde los pueblos indígenas

En este capítulo visibilizaré el *sumak kawsay* en la cotidianidad de la vida comunitaria de La Toglla, otra comunidad con la que compartí este trabajo, para comprender la plurinacionalidad desde los sistemas de vida de los pueblos indígenas.

10.1. Información básica de la comunidad kichwa La Toglla

La Toglla, es una Comunidad Ancestral Kichwa, forma parte del Pueblo Kitu Kara, Nacionalidad Kichwa de la Sierra. De acuerdo a la división política administrativa del Estado ecuatoriano, se encuentra ubicada en la jurisdicción de la parroquia Guangopolo, cantón Quito Distrito Metropolitano, provincia de Pichincha. La Toglla se encuentra dentro del área de expansión urbana de Quito, al oriente de la misma, en un sitio privilegiado del valle, en el cráter del volcán inactivo Ilaló, con un clima de doce a veinte grados promedio.

La Toglla formaba parte de la Comunidad Guangopolo o «Común de Indígenas del anejo de Guangopolo»¹²² y ésta del pueblo Jila. La administración y uso de la tierra fue comunitaria. La primera evidencia escrita de tierra comunitaria data del año 1839, una sentencia de Mandamiento Restitutorio, disponiendo la restitución de la posesión y goce de los terrenos llamados “La Toglla” (Pucará y Cuyguayco) al «común de indígenas del anejo de Guangopolo», por cuanto esos terrenos trataron y fueron invadidos por el señor José Hidalgo, vecino del anejo de Guangopolo.

¹²² Sentencia expedido en 1839, por el señor Francisco Javier Villacís, Concejero Municipal y para dicha ocasión en funciones de Alcalde Primero Municipal de Quito, en donde emite el Mandamiento Restitutorio, disponiendo la restitución de la posesión y goce de los terrenos llamados “La Toglla” (Pucará y Cuyguayco) al común de indígenas del anejo de Guangopolo, parroquia de Conocoto, por cuanto esos terrenos trataron de ser perturbados e invadidos por el señor *José Hidalgo*, vecino del anejo de Guangopolo (Documento que consta en los archivos de la Comunidad).

En el año de 1922, Guangopolo y La Toglla fijaron cada uno de ellos los límites respectivos de sus tierras. Como consecuencia de ello, el 12 de enero de 1923, el Alcalde Tercero Cantonal de Quito, señor Antonio J. Quevedo, dicta sentencia declarando propietarios de las quinientas cincuenta y un hectáreas de terreno a doscientos setenta y seis familiar de la Comunidad la Toglla, sentencia protocolizada ante el Escribano señor Alejandro Troya e inscrita en el Registro de la Propiedad del cantón Quito, el 20 de enero de 1923.

La principal actividad económica de la Tolla fue la elaboración y comercialización de cedazos.¹²³ Esa actividad le dio independencia económica y resistencia frente a la conquista inkásica e invasión española, luego a toda la institucionalidad de la colonia y del Estado ecuatoriano. Como actividad económica complementaria se dedicaban a la agricultura de autoconsumo.

El boom petrolero de los finales 1960 y 1970, el ingreso de programas de desarrollo, la reforma agraria y la apertura de vías, dio lugar al crecimiento de la ciudad de Quito y consecuentemente la ampliación de proyectos de urbanización hacia tierras cercanas de la Toglla. Todo ello destruye la economía de la Toglla, porque el cedazo de cola de caballo es reemplazado por el colador de plástica, cuya materia prima es el petróleo; los conflictos territoriales se agravan en complicidad con la institucionalidad del Estado. Actualmente el cedazo se confecciona como un patrimonio artesanal y los toglleros se dedican a la agricultura, actividades de la construcción, son empleados públicos, profesiones liberales y artesanos.

Organizacionalmente su vida comunitaria es ancestral que se remonta a épocas anteriores a la conquista inkásica. En 1938, un año después de la vigencia de la Ley de Organización y Régimen de las Comunas, adquiere personería jurídica como Comuna, ratificando la continuidad del manejo territorial en forma comunitaria. Luego de la vigencia de la Constitución de 1998, La Toglla lidera la efectivización de los derechos de los pueblos indígenas, logrando que el Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) transforme el concepto de persona jurídica liberal a sujeto de derecho

¹²³ Cedazo, es un instrumento para cernir o cribar, está compuesto por un aro o marco al cual está asegurado un tejido agujereado de cola de caballo, que sirve para separar lo más fino de la harina u otras sustancias.

constitucional. En ese proceso, luego de varios debates jurídicos con el Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG), logra que el MAG envíe el expediente de la Comunidad la Toglla al CODENPE. Con el envío del expediente al CODENPE, logró registrar sus estatutos de autonomía comunitaria, el 28 de enero del 2005, logrando constituir un gobierno comunitario.

10.2. Reconstruyendo la memoria histórica de defensa de la *allpamama* para reasumir el *sumak kawsay*

En el volcán Ilaló, se evidencia la presencia de comunidades indígenas que datan más de diez mil años antes de Cristo (Bell, 1965). Justamente en ese volcán se desarrolló la comunidad La Toglla cuya memoria histórica reconstruyen las hijas e hijos de la comunidad.

10.2.1. Pueblo milenario, descendientes de los Jilas, su territorio protegido por la *Pachamama*¹²⁴

Según Rosa Cabrera, mujer kichwa que lideró la defensa de la tierra en los últimos cuarenta años, líder ancestral y *yachak* de la Comunidad la Toglla que vivió todo el proceso organizativo de la ECUARUNAI y CONAIE, dice que son descendientes del pueblo Jilas, pueblo milenario que estaba asentado en el volcán Ilaló:

Mi bisabuela Melchora Yáñez hasta los años 1970 decía Taita Jilajalo, no decía Ilaló. Por eso digo, que somos del pueblo de los Jilas (...) Hay algunos sitios que están con la J, Jilimbi por ejemplo que está al lado del estadio de la Toglla, Jajpi, Jilumpamba, en Guangopolo es Jitubalu, así hay nombres, entonces hay que seguir buscando la historia y nuestra lengua no era el kichwa. (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

Abraham Paucar, un líder de la comunidad la Toglla que también lideró la defensa del territorio comunitario en los últimos cuarenta años, varias veces Presidente, dice que Los Jilas y la Toglla fueron pueblos libres, “No fuimos

¹²⁴ *Pachamama*, es la Diosa Madre, mientras que *Allpamama* es Tierra Madre.

conquistado por los Inkas ni por los españoles” (Conversación con Abraham Paucar, 2013). Rosa Cabrera complementa:

Ni siquiera por los Inkas hemos sido conquistados (...) Otro día no más estaba yendo al cerro, al terreno del tole, ahí hay una construcción de piedra, nadie ve todavía, son ruinas, dicen que también armaron en Pukará unas chozas con el fin de defenderse. (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

El pueblo Jila y la comunidad la Toglla estaban protegidos por la *Pachamama* para evitar las conquistas e invasiones:

Antes, cuando nadie llevaba el agua del Río San Pedro, dicen que era muy caudaloso (...) Dicen qu, la estrategia de los mayores, cuando ya llegaban a saber que venían desde el sur, iban para el lado de Chaka Uku, donde estaba el puente colgante o tarabita, y cuando estaban cruzando en la mitad de la tarabita le cortaban y se caían, por eso nunca pudieron ingresar acá, eso dice que sucedió en la venida de los inkas y los españoles (...) Además los cerros dicen que les avisaba y hasta ahora es así, cuando alguien quiere venir sin permiso el llaló llueve con relámpagos y granizo y no les deja venir (...) Además dice que había una vegetación grande donde se podía esconder, por eso dicen que era la tierra de grandes guerreros... (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

La Toglla estaba poblada de grandes guerreras/os y sabias/os que se comunicaban con la *Pachamama*, por eso ellos anticipan los peligros:

En la Toglla no solamente han sido grandes guerreros sino grandes sabios, ellos se comunicaban con la naturaleza y el cerro llaló y cuando iba haber problemas o cuando van a venir gente extraña ellos ya sabían y ellos siempre se comunicaban con el cerro y con la naturaleza y dice que preparaban cuando iban a venir gente extraña. Había verdaderos sabios y le ponían en alerta a la gente (...) Mucho de los sabios se han ido a otros lugares como al oriente, costa, Centroamérica, Colombia, Guatemala. (Conversación con Abraham Paucar, 2013)

Porque la Toglla no fue conquistada por los Inkas ni invadida por los españoles, se realizaron alianzas:

Cuentas los mayores que hubo alianzas con los Inkas, pero no conquista (...) Atahualpa dice que venía por las aguas termales, más que todo dice que venía el Píntag, quizá por eso seguramente en los límites pusieron también Pintagloma. (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

Desde tiempos muy antiguos existió una sociedad organizada, que defendía la tierra frente a las pretensiones de invasión:

Desde esos tiempos antiguos (...) ya ha existido una organización de personas (...) un grupo social organizado con un territorio, por eso en 1839,

cuando los Hidalgo quieren invadir (...) ellos ya han sabido cómo defender, porque ya han sido organizados, ya han existido los cabecillas. Dicen que los cabecillas madrugaban donde los jueces, al alcalde, (...) ellos han defendido y no han permitido retroceder ni un milímetro de tierra (...) el Ministerio de Gobierno en esa vez han dicho que amedien, ¡qué vamos a mediar! lo que querían era quitarnos nuestras tierras. (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

10.2.2. Contribuyendo con la *Pachamama* en la estrategia de defensa del territorio frente a la pretensión de invasores

La defensa de la tierra se hacía en coparticipación con la *Pachamama*, por ello inventaron estrategias, estableciendo asentamientos en los lugares de peligro de invasión, tanto en el norte como en el sur, mientras que la *Pachamama* lo hacía a través de la bravura del río y el mismo cerro Ilaló.

La Toglla formaba parte de la comunidad Guangopolo hasta 1922, fecha en la que se dividen las tierras como relata Abraham Paucar:

Cuando Guangopolo aún era una sola comunidad, antes de que se dividan las dos comunidades (...) cuando la tierra aun no era dividida entre los Guangupulus y la Toglla, establecieron por diferentes lugares las habitaciones de los habitantes como estrategia de defensa de la tierra y se reunían todos. También seguían juicios porque tenían dinero, por eso el primer Mandamiento Restitutorio es de 1759 y el segundo Mandamiento es de 1839. (Conversación con Abraham Paucar, 2013)

Los territorios de la Toglla eran muy apetecidos por las aguas termales y el cráter del Ilaló por ello las estrategias de defensa, pero la pérdida de una parte del territorio se debió a la corrupción de los jueces y policías:

Los Hidalgo querían llevar los territorios por las aguas termales y por el cerro Ilaló, tenían un interés, como eran hacendados andaban con caballos y armados, pero como Guangopolo era comerciante también era gente con dinero porque vendían cedazos en Ecuador, Colombia y Perú (...) los Hidalgos querían entrar, no le han permitido ha existido una pelea, era costumbre de los Hidalgos entrar a (...) invadir o quitar tierras, los Hidalgos siguen juicio, entonces nuestros abuelos han dicho que sigan juicio que indiquen los papeles y nosotros nos enfrentaremos. Como tenían plata dicen que inclusive venían ofrecer plata a la gente de la comunidad, entonces la gente se ha enojado. No pudiendo entrar dice que venían en las noches a invadir, pero desde aquí también dice que se iban con machetes, peinillas y guaracas a enfrentarse. Así le han mandado, ni con la demanda no han podido. Pero como los jueces y los policías eran corruptos se han llevado la

parte de Tumbaco y seguramente con engaños nos dejaron los límites en el Pucará, Patojoto, la Portada. (Conversación con Abraham Paucar, 2013)

Mucha gente, se aprovechó de los conflictos de tierra y se quedaron en la comunidad, “Los Castros que ahora están en la parte norte, parece que entraron como mediadores y se han apropiado.” (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

Jaime Paucar, actual Presidente de la Comunidad la Toglla, dice que la comunidad adoptó estrategias de defensa de hecho, pero también vía legal y judicial, incluso se ha pagado en oro a los hacendados:

Cuentan que a más de las medidas de hecho, también se iban a los juicios contra los hacendados, claro corrían el riesgo de perder la mitad de nuestro territorio, como hemos perdido, porque nuestro territorio por el lado norte llegaba hasta las piscinas de Kununyaku y por el sur llegaba hasta lo que hoy está la quebrada en donde está la escuela Alejandro Cuello del Tingo (...) En ese proceso de la ofensiva de los hacendados, los Hidalgos por el Norte y los Lasos por el Sur, hacen esta invasión, pero nuestra gente resistió, hubo muertos (...) esta resistencia duró hasta la revolución liberal 1910, donde presentan la demanda y esos juicios duraron años hasta que en 1921 los alcaldes que hacían de jueces y que eran los mismo hacendados, como que dijeron: ¡vean no molesten y no nos hagan bronca estos indígenas de Guangopolo! y emiten una sentencia adjudicando a todos los que en ese entonces vivían en Guangopolo. Entonces hay una sentencia de 1921 que se entrega con límites y todo a la gente de Guangopolo, pero perdimos la mitad de nuestro territorio (...) Nuestras abuelas dicen, que también (...) nuestro pueblo tenía dinero, se habla inclusive que por ahí a los Lasos se les dio como siete bolas de oro. Es decir, no todo fue el tema legal, sino también a la Hacienda se le dijo: ¡vean déjenos vivir en paz tome el oro! (...) nuestros mayores hicieron una estrategia de dividir las luchas, por el norte y sur, contra los Hidalgos y Lasos. Por eso, en 1923 se entrega a la Toglla alrededor de 551 hectáreas, eso fue producto de esa estrategia de lucha, es decir, de dividir la lucha de resistencia de las tierras, que luego sirvió para marcar territorio entre los que vivían en el caserío de la Toglla y las familias que vivían en el caserío de Guangopolo. (Conversación con Jaime Paucar, 2013)

10.2.3. Jugando a la disputa de la tierra y división de la comunidad Guangopolo con sus territorios

Como estrategia de defensa de la tierra se realizaron dos poblaciones denominado: Guangopolo y La Toglla o el Barrio, eso dio lugar a un juego que se practicaba en las fiestas. Ese juego consistía en alar una cuerda, para ello

Guangopolo se colocaba en un extremo y la Toglla en otro extremo y quien ganaba se lleva el territorio. El juego iba definiendo el territorio de Guanpolo y la Toglla, que se hizo realidad en 1922:

Cuando había fiestas en Guangopolo, como había habitantes en los dos lugares, tanto al sur como al norte (...) en las fiestas se armaban por territorios en donde estaban ubicados y desde ahí empiezan a jugar por la disputa del territorio entre los de Guangopolo y la Toglla, habiendo sido una sola. Dicen que ponían una cuerda y se ponían en una esquina los de Guangopolo y los de la Toglla en otra esquina y según ellos el que ganaba alar se llevaban el territorio. Luego se hizo real el juego y se termina dividiendo en 1922 y por eso la sentencia de 1923. (Conversación con Abraham Paucar, 2013)

Ahora nos interesa defender los límites actuales, cuando ganamos el juicio a los Hidalgos hacen la zanja que ahora existe. Los Hidalgos en 1923 no se llevaron un solo pedazo de tierra. (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

El 12 de enero de 1923, el Alcalde Tercero Cantonal de Quito, señor Antonio J. Quevedo, dicta sentencia, declarando propietarios de las quinientos cincuenta y un hectáreas a doscientos setenta y seis familiar de la Comunidad la Toglla o anejo El Barrio, la misma que fue protocolizada ante el Escribano señor Alejandro Troya e inscrita en el Registro de la Propiedad del cantón Quito, el 20 de enero de 1923.

10.2.4. Cuando el conflicto de tierras se había solucionado, el Estado y su derecho originan otro conflicto territorial que subsiste hasta la actualidad

Cuando se pensaba que el conflicto territorial se había solucionado con la sentencia de 1923, con la obtención de la personería jurídica en 1938 y con escribir normas claras sobre el manejo de las 551 hectáreas como tierras comunitarias. El 02 de febrero de 1943, el Notario del cantón Quito, doctor Luis Enrique Maya aprueba y suscribe la escritura de partición de los bienes dejados por los cónyuges Manuel Pumalpa y Simona Iñanacasha, entre las señoras Manuela Pumalpa viuda De Loachamín y María Luisa Pumalpa de Legña. Los señores no aparecen como beneficiarios de la sentencia de 12 de enero de 1923.

En las escrituras se dice, que Manuel Pumalpa y Simona Iñacasha a su muerte, dejaron varios bienes, citan entre ellos el denominado Patojota.

Al final de la escritura de partición, dice que los bienes divididos han sido adquiridos por Manuel Pumalpa mediante remate cuya acta se ha protocolizado ante el Escribano señor José María Correa el año 1891; y, por adjudicación en la partición de los bienes que quedaron a la muerte de Manuela Flores, protocolizada en el Registro del Escribano señor Fernando Avilés Flores, el 6 de marzo de 1897, cuyas actas dice que se hallan debidamente inscritas. Revisado en el Archivo Nacional tanto el acta de remate de 1891 como la partición de 1897 no consta el predio Patojota, de tal manera que se inventó ese lote en la escritura de 1943, para poder invadir el territorio de la comunidad.

Esta es la escritura que se utilizará para luego realizar una serie de escrituras de compraventa de derechos y acciones, compraventas y aclaratorias, con la finalidad de despojar el territorio a la Comunidad.

10.2.5. Llegada del desarrollo sinónimo de cáncer de la *allpamama* y *sumak kawsay*

El desarrollo llegó disfrazado de petróleo, reforma agraria, carreteras, empresas hidroeléctrica y termoeléctrica, ello implicó la destrucción de la economía solidaria y agravamiento de los problemas territoriales.

10.2.5.1. Economía de solidaridad y relación con la *allpamama*

La economía milenaria de la Toglla fue la confección y comercio solidario del cedazo, pero también la agricultura de autoconsumo, es decir, de una autonomía económica:

El cedazo se producía únicamente en Guangopolo, actualmente la Toglla, Sorialoma, Rumiloma. Como era rentable y no había empresas de cernideros plásticos o metales, se distribuía a los diferentes lugares del mundo. A los países cercanos viajábamos, yo he viajado a Colombia Bogotá y frontera con Venezuela (...) Nos íbamos a la frontera, viajábamos con materia prima: telas y aros como para cien docenas de cedazos, entonces íbamos vendiendo y hospedando en las casas de la gente pidiendo posada,

pasábamos tres meses o dos meses en todo Colombia, por ejemplo conozco todo Nariño y Popayán, la gente era muy buena, lo mismo era en el Perú. Otras personas viajaban más lejos y nosotros regresábamos porque ya se nos terminaban la materia prima... (Conversación con Abraham Paucar, 2013)

El cedazo patrimonio de Guangopolo se refleja en el mito del cedazo que subsiste en la memoria de la comunidad:

Un mito dice que el llaló les llevaba a los sabios escogidos. El cerro les convocaba y entraban por la puerta que dice que hay. Una vez entrado dicen que no volvían sino que salían a otros países, de esta forma dice que el cedazo se reprodujo en otros países. (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

La economía de solidaridad se reflejaba en el comercio y cultivo de la tierra, tal como nos relata Rosa Cabrera:

La gente o familias que hacían el comercio llevaban los productos de otras personas que no hacían el comercio. La gente que quedaba aquí hacía la agricultura, en Pucará hasta ahora se ve las parcelas, eso cultivaron hasta 1978 o un poco más 1982 (...) Antes la gente no solo hacía comercio, sino intercambio con maíz y carne salada, guabas, chirimoyas y todos los productos, con otros productos que no producían o no tenían aquí. Hasta hoy nosotros hacemos el intercambio del cedazo con materia prima, nosotros somos prácticos para el intercambio (...) Aquí se producía mucho la papa ara, que ya va desapareciendo, eso se vendía para hacer la fiesta, reservando para la fiesta y para la semilla. Los mayores decían que cuando el llaló quiere pasar fiesta da muchísimas papas y granos (...) Los hombres y las mujeres de Guangopolo se vestían con los mejores casimires, de terno. (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

Josefina Alquina, miembro de la comunidad la Toglla, nos dice que el cultivo de la tierra era para autoconsumo y se realizaba por métodos de solidaridad:

Antes se dedicaban al comercio, pero también sembraban para comer (...) Por ejemplo mi papá, sabía sembrar con tashi, usted tiene mucho trabajo, entonces usted invita a diez personas (tashis) y trabaja con ellos, luego tiene que ir pagar así mismo con el trabajo a esas diez personas (...) Mi papá sembraba así (...) Es todo un proceso. Mi mamá tenía listo los telares listos para hacer el cedazo y mi papá compraba lo que faltaba y de ahí confeccionaban los cedazos e iba a vender, ya cuando estaban grandes el maíz regresaba para deshierbar y luego a cosechar. (Conversación con Josefina Alquina, 2013)

La Toglla era una comunidad productora de cedazos y comerciaba sin intermediarios, pero también se vendía para los intermediarios que llevaban a diferentes países:

Nosotros vendíamos los cedazos en las plazas Veinticuatro de Mayo y San Roque de Quito, eso decían que llevaban a otros países y a otro mundo decían. Por 1972 yo ya vendía, entonces veía que llevaban por bultos el cedazo. Estos comerciantes salieron a diferentes lugares, ahora son grandes empresarios, camaroneros, así viven ahora. (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

10.2.5.2. Entendiendo la persecución del Estado a través de la policía en defensa de las empresas transnacionales y crisis que genera el desarrollo

A partir de 1974 los ancestrales productores de cedazo y comerciantes directos del mismo son perseguidos por la institucionalidad del Estado, a través de la policía. Pero nadie se imaginaba que detrás de esa persecución estaban las empresas transnacionales petroleras y petroquímicas:

Desde 1974, nos perseguían y nos quitaron el puesto de las ventas de cedazos en las plazas Veinticuatro de Mayo y San Roque de Quito, donde tradicionalmente vendíamos desde nuestros ancestros. Nosotros nos preguntábamos ¿por qué nos persiguen? Nosotros no sabíamos de los productos de petróleo, hasta que en 1979 nos llevaban a la cárcel como ahora llevan a las vendedoras ambulantes. Por eso hicimos un encuentro internacional con las Universidades Central y Católica en el museo del Ministerio del Trabajo, ahí descubrimos cómo nuestros compañeros estaban regados en casi todos los países: Chile, Guatemala, Venezuela, Colombia, Perú. El cedazo era nuestra economía (...) Descubrimos también, que del petróleo empezaron a elaborar el cernidor plástico, eso dio competencia a nuestros cedazos o al revés. Entonces el Estado defendía las petroleras y a nosotros nos perseguía. (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

El petróleo inauguró una crisis profunda no solo económica, sino ecológica, cultural y física:

... el petróleo no sólo significó una crisis económica para la Toglla, sino robo de conocimientos, crisis cultural y físico, porque eso contribuyó al conflicto territorial y migración, pero también invasiones a nuestro territorio. (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

El petróleo también provocó el robo del conocimiento colectivo de la comunidad, así nos dice Rosa Cabrera:

Luego en 1964 viene acá el cura Juan Halligan, un espía de la CIA, lo que querían era copiar el tejido del cedazo para llevar a las petroleras para hacer cernidores de plástico. (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

Parecía una maldición, la reforma agraria que fue una imposición de Estados Unidos con el objetivo de neutralizar el avance organizativo y riesgo de la proliferación del socialismo y comunismo después del triunfo de la revolución de Cuba,¹²⁵ y en el caso del Ecuador también por la necesidad de liberar mano de obra de las hacienda serranas para las empresas agroindustriales de la costa, también afectaría a la comunidad la Toglla y a los indígenas de todo el Ecuador:

Ahí se agrega la reforma agraria de 1964, como consecuencia de esa Ley mucha gente quedaron huérfanos, sin nada, por eso vienen acá mucha gente de diferentes lugares, de manera especial de Cayambe, por ejemplo los Guaras, Tipanluizas no eran de aquí. (Conversación con Rosa Cabrera, 2014)

El 9 de enero de 1958, la Comunidad firma un contrato con la Empresa Eléctrica de Quito, la primera entrega seis hectáreas por tres años a la segunda, para la explotación de material pétreo para la construcción de una termoeléctrica e hidroeléctrica en Guangopolo, la Empresa se compromete a construir una carretera desde la Toglla hasta Guangopolo.¹²⁶

Como una maldición del desarrollo, el petróleo, la reforma agraria y la Empresa Eléctrica, todos juntos generando contaminación ambiental, cambio climático y migración a la ciudad. “Aquí no tenemos agua de riego, entonces el cambio climático también nos afectó y mucha gente salió a la ciudad en busca de empleo” (Conversación con Abraham Paucar, 2013). Darío Xavier Iza Pilaquina dirigente de comunicación de la Comunidad la Toglla, revela que “... hay un informe de impacto ambiental que tiene la termoeléctrica de Guangopolo en la Toglla y cómo los cultivos se empezaron a mermar y cómo los árboles de guaba empezaron a secarse y cómo el río se contaminó” (Conversación con Darío Xavier Iza Pilaquina, 2013).

La maldición del desarrollo, había provocado la ambición por la tierra a partir de 1972, pero se agravó cuando se construyó la vía intervalles, que cruza por la mitad del territorio de la comunidad y la constitución de una organización paralela

¹²⁵ Ver Llasag (2012: 110-111).

¹²⁶ Archivo de la Comunidad.

dentro de la comunidad, como un mecanismo para arrebatar el territorio comunitario, para luego urbanizar:

Pese a que Campaña ya estaba haciendo problemas aquí, creo que fue desde 1972 o los 60. El problema se agravó cuando aprobaron a la Junta Promejoras San José de Ilaló, quienes vendieron a una Cooperativa Hermano Miguel y cuando se construyó la intervalles en 1994 más o menos. Cuando hubo esa carretera vinieron las invasiones con gente armada. Nosotros ya no queremos tener problemas, queremos vivir en paz y tranquilidad, no queremos vivir con miedo, aunque la señora Rosa dice que no debemos tener miedo, pero no se trata de eso se trata de vivir en paz. (Conversación, con Josefina Alquina, 2013)

10.2.5.3. *Desarrollo y anuncio de los mayores sobre la llegada de la profanación de la allpamama*

Los mayores sabios y conectados con la Pachamama, ya conocían y anunciaron la venida de la crisis y gente extraña para apropiarse de las tierras comunitarias:

Pero como una maldición los mayores venían diciendo, por ejemplo el don Juan Poguanquiza, Gregorio Alomoto, José Poguanquiza, Esteban Chalco, decían: verán después de nosotros ustedes no han de sembrar, ahí han de estar las tierras votadas, han de aparecer gente mala. Nosotros no sabíamos por qué nos dicen eso, nosotros no creíamos y les decíamos, nosotros si hemos de sembrar, y ellos nos decían: les digo eso porque aquí la gente no va a valorar lo que tienen y otros van querer quitar las tierras. Es verdad, con la llegada del petróleo, la empresa eléctrica, con la carretera claro que la gente dejó de cultivar la tierra, salieron a la ciudad, otros se volvieron enemigos de la comunidad, la mayoría se dedicaron a ser albañiles, en trabajos ocasionales, empleados públicos, a barrer las calles de Quito, todo eso fue producto de la reforma agraria, petróleo y carretera. (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

10.2.5.4. *Cumpliendo el anuncio de los mayores: Desarrollo y conflicto territorial*

Juan Elías Campaña Quinteros llega a los territorios de la Toglla en la década del setenta del siglo anterior, para continuar explotando las minas en beneficio personal, la misma que antes había sido entregado a la Empresa Eléctrica Quito:

... había una mina, que yo no sabía de quién es, ni por qué era. Yo solo sabía que siempre era de la Empresa Eléctrica, que ellos trabajaban allí, pero yo fui a trabajar allí de peón, y me dieron el trabajo, y trabajé en la mina, en donde estaba don Juan Campaña. (Testimonio de Jorge Rojas, 2015)¹²⁷

Abraham Paucar nos cuenta la forma como algunos dirigentes se dejaron engañar por los invasores de tierras:

Hay algunas personas que se dejan llevar por dinero, se hacen amigo de los dirigentes (...) le ofrecen maravilla de cosas o a veces le invitan a beber, entonces en la bebida o en la amistad que tienen le dice bueno, hagamos. En el caso de Campaña imagínese, Juan Campaña Quinteros, ¿qué hace? al señor Alfonso Chalco, primero se hizo amigo y luego anduvieron digamos como amigos a diferentes lugares. Pero por intereses le engaña y le dice que le vendiera las tierras, por eso hacen la escritura, primero para siete personas y luego venden al Campaña (...) Me acuerdo, que me dijeron que el señor Alfonso Chalco, que en paz descanse, va hacer una reunión, entonces fui a preguntar, ¿para qué esta reunión? Don Alfonso me dice: es que nosotros queremos formar una sociedad, le pregunté ¿Sociedad de qué? Decía que estas tierras que vamos a vender y con ese dinero se va a hacer obras y que este señor Campaña va a dar trabajos a toda la comunidad, y ellos dicen que van a traer otra gente para que maneje los recursos naturales y así la comunidad será rica. Entonces en el momento que pronunció eso dije y eso tengo bien grabado, le dije: ¡el momento que ya tenga diga edad, voy a entrar a defender, le juro que voy a defender y no les voy a permitir! Pero me decía, cómo un guambra mocosito me dice eso, no le gustará un progreso, que tengamos todos dineros, tengamos todos trabajo, si aquí no trabajan la tierra. Entonces dije voy a defenderlas, eso fue en 1972. Todo eso era idea y engaño de Juan Campaña. (Conversación con Abraham Paucar, 2010)

Juan Campaña necesitaba utilizar el derecho para violar derechos de la Comunidad y “empezó el problema en 1972” (Conversación con Rosa Cabrera, 2013).

El 18 de julio de 1972, los señores María Victoria Loachamín Pumalpa (hija de Manuela Pumalpa) y su marido Manuel Chalco Gualiche Yacha, venden a favor de Heleodoro Cruz Imbaya, Enrique Cruz Imbaya, Alfonso Chalco Alomoto, Víctor Manuel Paucar, Francisco López Chalco, Virginia Simbaña Tiba y Carmen Amelia Casas, todos los derechos y acciones del lote de terreno denominado Patojoto de tres hectáreas. Esta escritura es celebrada por el Notario de Quito,

¹²⁷ Resolución de la Justicia Indígena, caso: señor Rojas, fecha: 9 de diciembre de 2015.

Efraín Martínez, autorizado por el Municipio de Quito e inscrita en el Registro de la Propiedad. Estas personas que compran, excepto Carmen Amelia Casas, el 27 de mayo de 1975 venden a Juan Elías Campaña Quinteros seis hectáreas (antes era tres hectáreas). Esta escritura se celebra ante el notario Gaybor Mora, autoriza la venta el Ex Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria para explotación minera y se inscribe en el Registro de la Propiedad. A partir de esta escritura, Campaña se inventa otras compraventas, aclaratorias, hasta llegar a ser propietario de más de setenta hectáreas:

Desde ahí se han inventado escrituras de compraventa, posesiones efectivas, aclaratorias, promesas de compraventa o contratos (...) Y ahí es donde cometen errores las autoridades, hasta los notarios, bueno, los abogados más que todo, los abogados y los notarios. Y luego el Registro de la Propiedad. Entonces no es justo. Imagínese porque dentro de un título, hay otro título en otro sector como diez o siete títulos, entonces eso no es pues de hacer un título de propiedad, cuando la Comunidad tiene digamos una matriz de 551 hectáreas, con límites. (Conversación con Abraham Paucar, 2010)

Según las escrituras celebradas a partir de 1972, la comunidad habría perdido más de la mitad de su territorio. En este periodo también aparecen organizaciones paralelas a la comunidad. Todos estos actos se realizaron con la venia y aprobación de la institucionalidad del Estado como: Notarías, Registro de la Propiedad, Municipio, Ministerio de Agricultura y Ganadería, el Ex Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria, Ministerio de Bienestar Social, entre otros. En todos estos actos se conjugaba intereses de expansión urbana, turismo y explotación minera, para ello la mejor estrategia era dividir a la comunidad, con ello desaparecer y finalmente urbanizar su territorio.

10.2.6. Obedeciendo el mandato de los mayores y defendiendo el territorio

Los mayores sabias/os no solo les anticiparon, también les dieron el mandato de proteger las tierras: “Los mayores nos anticiparon y decían: duro, duro pararán como nosotros, no se dejarán quitar la tierra, decían” (Conversación con Rosa Cabrera, 2013).

La comunidad había utilizado mecanismos de defensa legal, pero también mecanismos de resistencia comunitaria frente a los intentos de invasión de la familia Campaña y socios de una Cooperativa Hermano Miguel, como veremos a continuación.

10.2.6.1. Erramos al creer que el derecho y la institucionalidad del Estado podían defender el derecho comunitario

En el año de 1974, la Corte Suprema de Justicia se declaró incompetente para conocer los casos de conflictos de tierras de las comunidades, entregando la competencia al Ministerio de Previsión Social y Comunas de esa época. Por ello, dicho Ministerio conoció la demanda que presentó la Comunidad la Toglla en contra de Heleodoro Cruz Imbaya, Enrique Cruz Imbaya, Alfonso Chalco Alomoto, Víctor Manuel Paucar, Francisco López Chalco, Virginia Simbaña Tiba y Carmen Amelia Casas, en cuya demanda se pedía que se anule la escritura del 18 de julio de 1972, por violación del derecho comunitarios con respecto a su territorio. El Ministerio de Previsión Social y Comunas, el 18 de diciembre de 1975, negó la demanda, porque supuestamente la comunidad no había probado su derecho.

En 1995 la Comunidad la Toglla presenta la demanda en contra del Comité Promejoras San José de Ilaló, organización que se había inventado Juan Campaña y una familia de la Comunidad para apropiarse unas doscientas hectáreas de propiedad de la Comuna la Toglla. El Ministerio de Agricultura y Ganadería MAG de la época, el 10 de febrero de 1999, niega la demanda exactamente con el mismo argumento de 1972. Llega el caso a la Corte Suprema de Justicia y en el 2002 la Corte, en esta vez, dice que el MAG no tiene competencia y declara la nulidad de todo, es decir, primero dijo que no son competentes y envía el caso al Ministerio de Previsión Social, pero cuando la comunidad concurre al MAG que reemplazó al Ministerio de Previsión Social, la Corte Suprema de Justicia, de manera contradictoria dice que el MAG no es competente.

De esta forma el aparato de administración de justicia del Estado y el MAG, dejó en total desprotección a la comunidad y abriendo la puerta a las invasiones

protegidas por la institucionalidad del Estado. Por ello, María Yolanda Naranjo, una miembro de la comunidad la Toglla y una de las que ha sufrido todas las consecuencias de los intentos de invasión e injusticias de los jueces y el Municipio, al referirse a la institucionalidad del Estado, dice:

¡Fuuu ese Estado! Para hablar del Estado nos ha hecho tonteras, por ejemplo en mi casa que vino el Municipio a derrocar violando nuestros derechos, no debería ser así, no debería derrocar las casas en una comunidad, porque la comunidad tiene derechos, por eso no queremos saber nada del Estado, es como una batalla. Esta casa era bonita y vino el comisario Geovanny Romero y con el Campaña, el Campaña dijo que la casa está en el terreno de él, siendo tierras de la Comuna, vinieron con una cuadrilla de policías para tumbar la casa, yo lloraba, mi nena era pequeñita y también lloraba, eso me traumó, también vino la gente a defender por todos los lados (...) Los policías municipales con bombas lacrimógenas nos disparaban, era como una guerra, a un vecino le dispararon con la bomba en la sien por poco le reventaron el ojo, todos estábamos ensangrentados, así defendimos con nuestras vidas propias. No tenemos confianza con el Estado, los notarios, el registrador de la propiedad han hecho tonteras. (Conversación con María Yolanda Naranjo, 2013)

Contradictoriamente la institucionalidad del Estado inició la persecución a los defensores de sus derechos, es decir, a los dirigentes y miembros de la comunidad, pero se dedicó a garantizar a los violadores de derechos comunitarios:

Ellos primero nos demandan, acusándonos de cualquier cosa, mandando a la cárcel a los dirigentes, mandando a asesinar a los dirigentes que defendían antes que nosotros. Este conflicto viene desde 1972 hasta que llegó a agravar, llevando a la cárcel a los dirigentes (...) Con la Asamblea Constituyente de Montecristi, en el 2008 con la segunda amnistía salimos libre los dirigentes y la comunidad que estaban enjuiciados con juicios penales o sea, ellos nunca han puesto un juicio de tierras mismo, porque ellos no pueden poner, porque las escrituras que ellos hicieron no es verdad, entonces por eso no pueden seguir por esa vías legales de tierras, y como es una comunidad no pueden ellos hacer valer las escrituras, porque en la Ley de Comunas dice que no hay como comprar ni vender, ahora al menos en los derechos colectivos está clarito diciendo las tierras ancestrales son indivisibles, inalienables, inembargables. Entonces como no pueden eso, lo único que han hecho es acusarnos, desacreditarnos, mandarnos juicios penales, mentir como ellos más han podido. Los jueces y todas las instituciones como son corruptos les creen, no investigan, no entienden y lo más fácil es condenar a las víctimas. (Conversación con Rosa Cabrera, 2010)

10.2.6.2. Resistiendo en contra de la desprotección del Estado y las invasiones

Frente a la desprotección por parte de la institucionalidad del Estado, la comunidad ha activado mecanismos propios de defensa. Una de ellas fue la resistencia a los invasores, así nos relata José Manuel Acero, ex dirigente de la Comunidad y quién también ha sufrido las consecuencias de los intentos de invasión y la intervención de la policía y el municipio tratando de desalojar a la comunidad de su territorio ancestral:

Como el Estado y los jueces se han hecho parte de los invasores, nosotros mismos teníamos que defender nuestro territorio, levantando toda la comunidad, cada vez que venían armados, con paramilitares y otras veces con los mismos policías, nosotros hemos tenido que levantar y no permitir que entren los invasores. (Conversación con José Manuel Acero, 2011)
Josefina Alquina ratifica:

... cuando vienen las invasiones todita la gente, chico y grande salimos a defender, y no dejamos que entren, eso ha sido más efectivo que ir a donde los jueces o a los ministerios y municipio. (Conversación con Josefina Alquina, 2013)

La *Pachamama* sigue apoyando con su energía en la defensa del territorio comunitario, por ello Rosa Cabrera no ha dejado los rituales:

En verdad era tan linda la tierra y no pensé que iba a venir tantos problemas (...) pero esto no resultó de la nada, los ajenos y los extraños que quisieron quitarnos la tierra fomentaron malas cosas y llenaron de malas energías (...) para que la gente se olvide de la tierra, para que se despechen y abandonemos (...) tuve que utilizar las energías del Taita Ilaló, empecé haciendo el ritual para defender la tierra para quedarnos libre, yo empecé hacer con las semillas diminutas, hago sahumerear con otras plantas y las semillas diminutas: remolacha, zanahoria, sangoracha, manchari, manzanilla, toda las semillas diminutas hasta la quínoa, fue importante hacer esas cosas... (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

Para poder invadir y apropiarse las tierras comunitarias siempre han recurrido a la ley y a la institucionalidad del Estado. Pero la resistencia se hace más efectiva porque recurren a las energías de los abuelos y de la *Pachamama*:

Esa familia Campaña es quien ha comprado los terrenos engañando y forjando documentos, en complicidad con abogados, notarios y registrador de la propiedad, ofreciendo tierras hasta a los funcionarios públicos, a los jueces, a los fiscales, a los policías y a los militares, ha querido quitarnos la

tierra, ha dividido a la comunidad, ha contratado a los paramilitares para entrar a las tierras. Con militares tratan de invadir, un buen grupo estaban en 1999, los terrestres, aéreos y hasta marina, entonces ellos han venido a impedir el mejoramiento de la comunidad. Pero hemos resistido con todas las energías de nuestros abuelos y del Taita Ilaló, no hemos abandonado nuestra tierra y hemos defendido por nosotros mismos, porque esperando del Estado eso no se resuelve. (Conversación con Rosa Cabrera, 2011)

10.2.6.3. Los conflictos de tierra nos absorbieron casi todas nuestras energías

Los conflictos de tierras generados a partir de la década de los setenta por poco logra su objetivo, esto es, debilitar a la comunidad absorbiendo a la lógica de la institucionalidad del Estado con procesos judiciales y administrativos, creando caos interno, cuya consecuencia inmediata es el descuido en las actividades que generan soberanía alimentaria, Oswaldo Iza, miembros de la comunidad y ex Presidente de la Comunidad la Toglla, dice:

... me dediqué más a la defensa de la tierra (...) teníamos la Constitución que se aprobó en 1998 (...) en donde se reconoció los derechos colectivos (...) Si no hubiese existido esos conflictos, mi propósito era sacar de la pobreza a la comunidad (...) porque estos problemas de tierras con la familia Campaña y la Cooperativa Hermano Miguel nos ha entretenido en juicios y estar atentos a las invasiones, y si nos han tenido al margen de generar desarrollo, crear fuentes de trabajo aquí. Entonces hubiésemos trabajado lo que es turismo comunitario, la agricultura, la ganadería, promover y sostener para que la gente tenga dónde sostenerse económicamente, también hubiésemos reordenado el territorio, por ejemplo las calles, las principales vías, los accesos, para las personas que tengan vivienda que logren conseguir sus casas donde tenga que vivir (...) el 70% del tiempo se dedicó a la defensa de la tierra, a socializar y hacer conciencia en la gente para que vayan a defender la tierra (...) porque alguna gente decía, pero don Oswaldo si ya han vendido que podemos hacer. Entonces yo les decía no compañeros ahí tenemos las leyes, la Constitución, los convenios en donde dicen que podemos reclamar nuestros derechos y como no hemos vendido nada no debemos legitimar esas ventas con nuestro silencio. (Conversación con Oswaldo Iza, 2013)

Jaime Paucar al relatar su historia de vida, nos cuenta que a su regreso de Cuba, en donde realizó sus estudios, tuvo que trabajar y desvincular de la comunidad, por las consecuencias generadas el conflicto y defensa del territorio comunitario:

A mi regreso de Cuba, me desvinculé de la comunidad, porque tenía que trabajar para pagar deudas y ayudar a mis padres, casi dos años que me desvinculé de todo. Me hizo muy complejo el tema de la comunidad, pero, el encontrar a mis hermanas sin tener que comer, mis padres perseguidos y endeudados, todo por defender el territorio, me obligó a decidir a trabajar para pagar las deudas y sostener (...) En el 2008 salió la amnistía pero todo el mundo venía a cobrar deudas, eso fue en el 2009. (Conversación con Jaime Paucar, 2013)

Era imposible no defender la tierra, la generadora de vida: “La tierra misma no hemos dejado, hemos defendido, porque sin tierra no somos nadie, no hay *sumak kawsay*. La naturaleza nos ha fortalecido para defenderla” (Conversación con Abraham Paucar, 2013).

Creo que estamos al final de la etapa de crisis, nos falta un poquito para salir y ver buenos tiempos. Queremos retomar el *sumak kawsay* que había en las comunidades (...) desde la escuela y desde la casa, desde esos lugares se debe educar para recuperar la identidad y la cultura, porque si no hacemos en la casa se va perdiendo todas nuestras costumbres, la forma de vida comunitarias, que no es una cosa fácil. (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

La desprotección por parte de la institucionalidad del Estado en la defensa de los derechos comunitarios, obligó a adoptar mecanismos propios de defensa, y ahora la comunidad empieza a reasumir el *sumak kawsay* para construir la plurinacionalidad desde abajo.

10.3. Reasumiendo el *sumak kawsay* para construir la plurinacionalidad desde abajo y desde la autonomía

Valió la pena defender el territorio comunitario, a partir de ella se vuelve a reasumir el *sumak kawsay*:

La Rosita y yo, hemos defendido la tierra, pensando en que sea lo mejor, no nos equivocamos. Tenemos montes naturales, aguas termales, canteras rústicas, tenemos el cóndor, tenemos todo (...) Me alegro porque actualmente la juventud no hayan dejado de pensar en la comunidad y en la organización y me siento conforme por haber defendido. (Conversación con Abraham Paucar, 2013)

Reasumir el *sumak kawsay* en diferentes aspectos como se verá en adelante.

10.3.1. Retomando nuestra espiritualidad

Los Jilas y la Toglla no eran católicos, tenían una espiritualidad ligada a la *allpamama*, aún se mantiene esa espiritualidad:

En la Toglla no éramos católicos, estábamos ligados a la Naturaleza y hasta ahora seguimos ligados. Después de más de cien años de llegado los españoles, dicen que pudieron entrar los misioneros, pero se quedan en el anejo Guangopolo no llegaron a la Toglla, porque siendo una sola comunidad eran anejos. Dicen que los Guamanticas eran los aliados de los curas y del Partido Social Cristiano. Por eso en la Toglla no tenemos hasta ahora Iglesia. Cuando vino el municipio por ejemplo nosotros pusimos los nombres de las calles con nombres propios de la comunidad. (Conversación con Abraham Paucar, 2013)

Las fiestas estaban relacionadas con la *allpamama* y fueron convertidas en fiestas religiosas por los católicos:

Las fiesta estaban relacionada con la Naturaleza, los solsticios, lo hacían en junio, luego cuando llegaron los católicos se hizo la fiesta de la corrida del gallo del capitán el 24 de junio, y los solsticios le transformaron en San Juan y San Pedro. (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

La religión católica solamente entró a Guangopolo, aprovechando que varios niños de Conocoto habían sido adoptados por las familias de Guangopolo, pues los niños de este lugar habían fallecido por efectos de una epidemia:

Dicen que, para poder entrar a Guangopolo los curas, se han aprovechado que la gente de Guangopolo habían adoptado a los hijos de Conocoto, porque aquí se quedó sin niños por las enfermedades de sarampión y viruela. Así dicen que han podido enviar al primer cura a Guangopolo y en la Nina Plaza han hecho una iglesia. Cuando logra ingresar el cura de Conocoto a Guangopolo, para hacer casar a las doncellas, dicen que llevaba a las doncellas diciendo que les va a enseñar a lavar la ropa, cocinar, planchar, almidonar el cuello, pero el cura no les enseñaba, se llevaba para violar. Cuando a mi abuelita le han llevado dicen que le quiso violar y se escapa e informa a la comunidad y no le dejan venir al cura. Luego en 1964 viene acá el cura Juan Halligan... (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

La Comunidad ha reasumido con fuerza la espiritualidad ligada a la *allpamama*:

Ahora seguimos haciendo rituales. El Pucará está lleno de energías, y cuando se hace los rituales, se siente el latido de la tierra (...) Uno se hace con tanto amor y cariño (...) nosotros pensamos en la Naturaleza en respetar, estimular, amarla y debemos seguir haciendo los rituales, si no nos comunicamos con la naturaleza tampoco hay poder (...) yo siento cuando llega el llaló y la forma como llega. Primero llega el *huayra* y luego viene el llaló y viene transformado en toro, pero no hay que tener miedo porque es un toro blanco, cuando el Taita está presente, ponemos los pies y las manos en la tierra y la tierra empieza a vibrar y cada persona hace lo que siente y lo que cree... (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

10.3.2. Reafirmando la interculturalidad para buscar acuerdos en la diferencia, a partir de la memoria histórica y la autoestima

Como todo pueblo y comunidad han mantenido relaciones de solidaridad y de otra naturaleza con otros pueblos, generando convivencias interculturales e intraculturales:

Mi abuelita decía que (...) llegaron a la comunidad mucha gente de fuera, por la erupción del Cotopaxi de 1877 más o menos, vinieron como huérfanos de Cotopaxi y se dejaron adoptar para mano de obra, ahí llegan los Vilañas, ellos llegaron a ser cabecillas en 1922, el abuelo del Vilaña. También comentaba mi abuelita que, cuando hace mucho tiempo vino la viruela, el sarampión y la tifoidea, dice que murieron muchos niños en Guangopolo y se quedaron sin niños, ahí ellos, con agrados bautizan y se hacen padrinos de niños de Conocoto y les traen a esos niños, así llegaron los Proaños, ellos se hicieron cura y teniente político después (...) Ahí se agrega la reforma agraria de 1964, como consecuencia de esa ley mucha gente quedaron huérfanos, sin nada, por eso vienen acá mucha gente de diferentes lugares de manera especial de Cayambe, por ejemplo los Guaras, Tipanluizas no eran de aquí. (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

Los conflictos territoriales y esta composición intracultural, han determinado la existencia de diferentes concepciones al interior de la comunidad:

... tiene que darse una unidad porque nos dimos cuenta que hubo como cuatro grupos al interior de la comunidad o tendencias. Había una mayoritaria, de hasta el 60%, que creía bien o mal, con certeza en los dirigentes de ese entonces, que creía en la vida de la comunidad, que apuntaban a seguir defendiendo a la comunidad y la tierra comunitaria. Había un segundo grupo, que también creía en la defensa de la tierra, pero no en la defensa de la comunidad y como tierra comunitaria, de pronto con algunos fines particulares. Había un tercer grupo significativo de la gente que estaba como aislada o no le interesaba ni el un lado ni el otro lado, estaban

ahí viviendo de los bienes de la comunidad, pero que no estaban participando en nada y no tomaban ninguna opción, ni ninguna actitud. Había un cuarto grupo, que es el minoritario, que son par de familias que se han prestado al enemigo, que han confabulado, que han servido de testaferros para poder desunir a la comunidad. Entonces este proceso de unidad que estamos impulsando, implica identificar las cosas generales, pero también limar asperezas, subsanar desde el corazón, desde la mente esos resentimientos profundos que existen en la comunidad que aún existen, es un trabajo complejo, ese el primer aspecto. El segundo aspecto es permitir que esta gente que ha estado aislado o que ha tenido otra propuesta puedan formar parte de un proceso común, que ellos también se sientan identificados que están promoviendo la comunidad. (Conversación con Jaime Paucar, 2013)

La mejor forma de vivir en la intraculturalidad es entender, dialogar y consensuar:

Para conciliar esas diferentes formas de pensar, primero hay que entender a la gente, llegar a una conciencia en qué mismo se encuentran la gente y verles, luego conversar con ellos para buscar alguna solución o llevar a la unidad, porque en una comunidad no se puede decir, esto preparé o esto pensé y esto se debe hacer, no es así, eso le digo con mucha experiencia. (Conversación con Abraham Paucar, 2013)

Vivir en la intraculturalidad exige identificar el problema común y soluciones comunes, que a su vez generen resultados comunes y particulares a su vez.

... tiene que haber como un catalizador que te permita primero identificar cuál es el problema o cuál es la necesidad conjunta más que particular, cuál es el problema que nos puede unir a todos, a partir de tener esa identificación de problemas es necesario construir una propuesta, permitir que la gente participe de esa propuesta, esa propuesta va ser el eje o base para construir un plan de vida. Cosas comunes nos permite resultados o productos particulares, eso es lo que estamos intentando construir... (Conversación con Jaime Paucar, 2013)

Pero la unidad en la intraculturalidad requiere de compartir la memoria histórica de la comunidad y la recuperación de la autoestima:

La unidad se debe construir a partir de compartir la memoria histórica, hay muchos compañeros que posiblemente se hayan olvidado u otros que no conocen del proceso histórico de la comunidad. Lo otro, es que hay que generar una propuesta en función de definir el uso, la tenencia y manejo de la tierra, este es un tema todavía conflictivo, complejo. Hemos dicho, hay territorio, hay diferentes formas de tenencia de la tierra unos que tienen documentación, otros que no tienen, otros que tienen escrituras individuales mal fraguadas, con irregularidades. Entonces el plantear que esas tierras

que han sido heredadas o han existido traspasos esos si lo pueden seguir usando, pero tener claro el que es necesario definir al interior, sin llegar a caotizar, sin llegar a tener problemas. Incluso el poder posicionar, que el documento que da el gobierno comunitario, es el que te avaliza más allá de una escritura. Pero, es necesario compartir el tema de los derechos colectivos, el Consejo de Gobierno ha hecho ese ejercicio y estamos compartiendo también con la mayoría. Pero, también el poder escuchar a las otras partes, nos ha permitido que el reordenamiento territorial, manejo y uso del territorio sea aceptado por las partes. Aquí hay algo importante, el no generar conflictividad interna, el no provocar, el abrir las puertas y escuchar a las personas que piensan diferente. La gente está participando. De ahí es importante construir propuestas al futuro. Ello también nos ha permitido generar autoridad. Ahora estamos planteando el tema del autoestima, de creer en nosotros mismos, porque nuestra gente como que ha estado acostumbrada o esperanzada que sea un factor externo, a que sea una institución o una institucionalidad, una autoridad de afuera el que te resuelva los problemas, el convencer a la gente que nosotros podemos generar procesos de cambio es súper importante. (Conversación con Jaime Paucar, 2013).

10.3.3. Generando autoridad o liderazgo combinado y comunitario

Los conflictos de tierras que han vivido la comunidad han afectado al corazón de la comunidad, esto es a la unidad de las familias, por tanto la comunidad y la autoridad se ha generado en función de la resistencia, porque caso contrario la comunidad hubiese desaparecido:

... hay etapas que la comunidad la Toglla ha vivido (...) remarcamos la lucha de nuestros abuelos por la defensa de la tierra contra la hacienda (...) Todo va ligado a cómo se van dando históricamente las cosas en la comunidad. En los últimos cuarenta años, la comunidad, lo que ha hecho es defenderse contra personas interesadas en quitar las tierras ancestrales y los liderazgos que se han generado han sido en función de hacer una resistencia (...) creo que nuestros mayores más se han defendido y en estos cuarenta años, sobre todo en estos últimos catorce o veinte años, ha sido un proceso de desgaste (...) los procesos hechos por la gente de afuera ha influido mucho, ha impactado el tema de la unidad, el corazón de la comunidad que ha sido la unidad de las familias se ha roto (...) Hay que resaltar como un eje súper principal (...) si de pronto desde el grupo que defiende la visión de comunidad no se hubiere parado firme y fuerte, creo que la comunidad la Toglla a estas alturas hubiese desaparecido... (Conversación con Jaime Paucar, 2013)

El 2010 inicia una nueva etapa de la Toglla, etapa de ejercicio de autonomía interna y se apuesta por la generación de liderazgos combinados y comunitarios:

A partir del 2008 que sale la Amnistía (...) y sobre todo en el 2010 se reinicia una nueva etapa de la comunidad y de los liderazgos. La Toglla apuntada desde jóvenes, pero también vinculado a las personas de experiencia, es decir, a nuestros líderes símbolos e históricos. Ha costado generar este nuevo proceso, desde el 2011 que estamos acompañado este nuevo proceso nos ha tocado también altos y bajos. En el 2011 se asumió una dirigencia bastante joven, la cabeza principal del Consejo de Gobierno. A veces la falta de experiencia, de no tener claridad política, hizo también que muchos de nuestros compañeros principales jóvenes dieron un paso al costado, eso debilitó el proceso. Eso nos demostró algo, que los liderazgos deben ser combinados (...) jóvenes y de personas con experiencia que conocen los temas, que pueden tener incluso mayor claridad al momento de tomar las decisiones. Ese vínculo, esa unidad a partir de finales del 2013 del inicio del nuevo periodo, nos ha permitido tener una directiva más cohesionada, un poco más comprometida, con mayor experiencia y (...) se va madurando el camino. Ha sido importante también el liderazgo de nuestros abuelos, sin ellos, sin su lucha, sin su experiencia no podríamos construir nuestros procesos. Están quedando pocos y eso nos obliga a acelerar la construcción de la memoria histórica, pero de ellos hemos aprendido el conocimiento y sobre todo el legado importante de ser sabios que dicen: aprendan a escuchar, hagan bien las cosas, aprenda a respetar, eso es fundamental. Ellos son las bases de estos liderazgos conjuntos. El tema de los liderazgos comunitarios no tienen que ser empujados por personas individuales, aunque los líderes individuales son importantes, pero lo que hay que hacer es construir liderazgo conjunto comunitario, cosa que si algún compañero no está o asume otros roles o funciones pueda estar otras personas que les pueda reemplazar. (Conversación con Jaime Paucar, 2013)

La dirigencia combinada y comunitaria es un espacio de aprendizaje:

Los actuales dirigentes son jóvenes profesionales, pero también hemos estado los mayores. Ellos pensaron que era fácil, ya cuando hubo problemas e intereses particulares ajenos a la organización o con gente de la misma organización que no están de acuerdo ya fue muy difícil (...) por eso mucha juventud como no hay esta educación e información y como no han estado ligado a la organización se les hizo más difícil, por ahí alguien les dijo que no funciona o no trabaja o está mal, renunció y se fue (...) Pero hay jóvenes que están en capacidad de enfrentar todo y con la asesoría nuestra, porque deben estar personas mayores de respeto de conocimiento con la organización, con moral en alto (...) así está funcionando ahora. (Conversación con Abraham Paucar, 2013)

10.3.4. Regenerando una economía de respeto con la *allpamama*

El reasumir una economía de respeto con la *allpamama*, implica recuperar la autoestima y recuperar la autoestima significa valorar las prácticas propias:

Primero hay que creer que es posible hacerlo y valorar nuestras prácticas (...) no necesariamente que generen ingresos (...) hay que buscar procesos sostenibles, primero a partir de conocer el potencial del talento humano, de las capacidades de las personas en el territorio de la comunidad (...) La agricultura en la Toglla es muy poca, porque históricamente (...) producían para el autoconsumo, fue productor de cedazo y comerciante, que cae a partir de los años 70 y 80... (Conversación con Jaime Pacuar, 2013)

En el testimonio de María Yolanda Naranjo, podemos apreciar la práctica de una economía de respeto con uno mismo, la *allpamama* y de solidaridad:

... ahorita estaba sembrando remolacha, culantrito, zanahoria. Siempre siembro esas cosas porque comemos natural, sin comprar en el mercado, siembro todas las hortalizas en la casa (...) No todos siembran en la Comunidad. La mayoría aquí siembra maíz, alverja, fréjol (...) La gente compran, pero eso tiene mucho químico, en cambio en mi casa nosotros mismos hacemos abono y ponemos en la planta abono natural, igualmente para los mosquitos que pican las hojitas de las plantitas, para eso yo le licúo el ají con el ajo y trago (licor), con eso le fumigo y ya no hay los mosquitos. Con eso se mueren los mosquitos. Así cultivo yo y se da buena cosecha (...) Siembro periódicamente unas dos camas de zanahorias, luego otras dos camas y todo el año tengo hortalizas.

Siembro para consumo, regalo a mis amigas. Cuando me dicen que les venda les vendo también, porque como saben que yo tengo vienen a comprar en mi casa y llevan fresco. Las personas también me dicen: siembre para que nos venda. Claro que también sembramos maíz, arveja, pero yo voy preparando para sembrar las hortalizas, hasta ají tengo, casi no compro hortalizas, lo que compro es arroz, atún así... (Conversación con María Yolanda Naranjo, 2013)

Josefina Alquina también nos habla de su experiencia:

... yo recojo todos los desperdicios y pongo alrededor de la planta y se da buenos frutos. Así nosotros comemos productos naturales, porque lo que venden, son puros químicos y eso dicen que nos está cayendo cáncer al estómago y a todo el organismo, porque dicen que incluso por coger la plata meten químicos prohibidos (...) Ahora no todos siembran, antes nuestros mayores tenían todito los terrenos sembrados (...) los mayores compraban solamente la manteca, carne, la sal, de ahí todo se comía de aquí de la tierra, pero ya fueron muriendo los mayores, ahora los jóvenes no quieren saber nada (...) pero si hay gente que sembramos. (Conversación con Josefina Alquina, 2013)

La Toglla, siendo una comunidad cercada por la urbanización de Quito, ha logrado mantener la riqueza ecológica de la *allpamama*, de ahí apuestan al turismo comunitario:

... en el turismo hay mucho que hacer (...) La imagen del llaló llama la atención por tierra y desde el aire, de colores, con floración que en otros países no existe (...) Gracias a nuestros ancestros tenemos todo, hasta para los animalitos hay lugar, porque ya no tienen donde vivir, ellos se dan la vuelta para este lado, hasta cóndores tenemos (...) La mejor riqueza es lo que observamos (...) el agua podemos sembrar, fácilmente se puede hacer sembrando unas plantas que recoge los desperdicio humanos, no necesitamos alcantarillado sólo necesitamos sembrar unas plantitas, ellos se encargan de comer, ni siquiera hay mal olor... (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

La comunidad la Toglla como dice Darío Xavier Iza Pilaquinga:

La Toglla, por la carretera y la cercanía a la ciudad, estamos invadido por una especie de selva de concreto. Hay gente que tiene ganado que cultiva y vive de la tierra (...) también ofertan sus servicios fuera... (Conversación con Darío Xavier Iza Pilaquinga, 2013)

Eso les lleva a apostar por emprendimientos familiares, asociativos y comunitarios:

La mayoría de nuestra población es oferente de servicios, no tienen un nivel superior, es gente terminada la primaria, las mujeres trabajan de empleadas domésticas, confecciones y los varones en la construcción (...) Entonces, se puede construir emprendimientos asociativos, familiares e incluso comunitarios (...) ahí no hay que cerrar las puertas de tener aliados estratégicos a los gobiernos seccionales (...) apostamos hacer las finanzas comunitarias, tener nuestro banco comunitario basada en el ahorro de nuestra gente (...) El tema ya de implementación de propuestas productivas no van ser ahora (...) Hay que trabajar en las personas, a veces la gente ha dejado de creer en sí mismo, por eso el tema del autoestima, el valorar como personas capaces de hacer cosas grandes, trabajar en la psicología, en la mente, pero sobre todo en los corazones de nuestra gente. Alrededor de la propia familia, porque la familia es lo presente o el más cercano por donde se puede trabajar, motivar para que se siembren con un enfoque familiar, asociativo, el tener grupos de confección como modelo de gestión, donde no hay una dueña sino haya socias (...) la apuesta es que, con esos mismos emprendimientos familiares podamos generar empresas mixtas, porque no hay condiciones para hacer directamente empresas comunitarias. Desde la comunidad se está regulando esos procesos, por eso, se incorporó en las reformas del Estatuto del 2011, la dirigencia que se llama de Desarrollo Productivo, que tiene la responsabilidad de regular, de controlar, de coordinar todos estos procesos, incluso de conceder permisos de

funcionamiento en ejercicio de la autonomía (...) Hay peligros y posiblemente nos podemos equivocar de que estos emprendimientos a futuro no quieran generar procesos colectivos más comunitarios, no por eso debemos dejar de hacer (...) Son dos dinámicas, hay que generar economía internamente, pero también hay que generar economía para fuera, sin llegar a convertirse en economías capitalistas, sino como un modelo de gestión basado en temas de principios de solidaridad, de cooperativismo, de asociatividad (...) Pero todavía es una propuesta en construcción. (Conversación con Jaime Paucar, 2013)

10.3.5. Reasumiendo los conocimientos para sumak kawsay

Al momento de reasumir los conocimientos propios, hay que tomar en cuenta que no hay purezas:

... no podemos hablar de un conocimiento o pensamiento andino puro, porque en la cultura no existen purezas de interpretación del mundo, las culturas están en permanente cambio y antes que desaparecer se convierten (...) En la Toglla (...) ha ingresado las concepciones del mundo occidentalizado, por eso estas concepciones y el mundo andino pueden converger. (Conversación con Darío Xavier Iza Pilaquina, 2013)

Hay shamanes que curan enfermedades:

... hay nuestros compañeros shamanes los que pueden curar enfermedades, una gripe, una toz, un mal viento. Esa gente, aquí en la Toglla pueden hacer una limpia, por ejemplo con el cuy, con la chilca, huevo. El mal viento o mal aire se cura con el huevo, en estos casos la medicina ancestral es salvavidas, porque con el mal viento también se puede morir una persona. (Conversación con Oswaldo Iza, 2013)

El mal viento es una enfermedad que puede matar a una persona. La biomedicina no cura esta enfermedad, tienen que recurrir a los *shamanes*:

Le cuento del mal viento, porque para nosotros si existe: yo tenía una vaquita y esa vaca le gustaba ir por ahí con otras vacas del cerro, le amarraba pero se soltaba y se iba, entonces tenía que estar buscando. Un día se me suelta y yo le cogía pero se me escapaba y cuando llegué a una subidita, una parte fea de chaparro, lugar que le tengo miedo y justo le logro coger a la vaca en ese lugar y bajé. Cuando llegué acá (casa) me sentía mal, creo que fue a las dos de la tarde, yo tenía fiebre, escalofrío. Pensé que era gripe y me fui a la cama, mi nena era pequeñita, a mi hijo le dije que se vaya a comprar una pastilla una contrex para tomar con limonada. Mi hijo se fue, tomé la limonada, pero me calmó, luego más bien me dio flojera (diarrea) y vómitos. Ya no soportaba. Eso fue un jueves. El viernes no me pasaba estaba más mal. El sábado ya no comía nada, ni podía tomar agua para hidratar, sólo tenía diarrea y vómitos. El domingo viene a la casa la

señora Susana y me dice ¡Yolanditaaaa! salí casi sin poder caminar y moribunda. La señora Susana sube a mi cuarto y me dice: Yolandita que te pasa, estas con la cara que parece de tierra, ya vas a morir, qué te pasó, me dijo. Le conté todo lo sucedido con la vaca. Ella me dice, creo que te ha cogido el mal viento, yo le dije si debe ser porque el José (esposo) me trae pastillas, pero ya nada me hace bien. Ella dice, Yolandita creo que te ha cogido el *kuku*, yo le dije si debe ser porque nada me hace bien y ya no puedo ni caminar. Ella me preguntó, si tenía trago y huevo, le dije que sí. Ella me sopló con el trago, me limpió con la ruda, santa maría, marco, eucalipto y otras hierbas, pero me dijo que va limpiar un poco y sólo con la ruda, santa maría y marco, inmediatamente me sentí bien, me dio ganas de comer. Mi hijo me dio de comer y dijo mi mami ya está bien parecía que ya se iba a morir. La doña Susana dijo, por qué no me vinieron avisar, si la pobre ha estado cogido fuerte el *kuku*, que para la tarde le tengan todo para terminar de curar: colonia el caballito, huevo, cigarrillo, trago y todas las hierbas completas. En la noche vino a curarme, me hizo sacar la ropa, me vio todo y dijo que estaba verde por todas las partes de mi cuerpo, pero el *kuku* como te ha cogido, te ha pateado y te ha querido llevar mismo me dice, me curó bien con todas las cosas que me pidió, ella iba viendo en el cigarrillo y me dijo que por poquito no te has muerto. Si ella no venía, ese día me hubiese muerte. El lunes, escuché como un eco que decía Yoolandaaaa, una voz como de una niña, pero me hizo feo y no le contesté, esa voz salía del lugar en donde le cogí a la vaca. El martes me vino a curar la última vez y le conversé de eso a la señora Susana y me dijo ¿no le contestaste?, mejor que no les has contestado porque te hubieses quedado ahí me dijo. Ella me salvó. (Conversación con María Yolanda Naranjo, 2013)

Las parteras y los shamanes tienen conocimientos que son transmitidos de generación en generación:

También existen parteras, la señora Susana Cabrera, Rosa Cabrera, María Bastidas, ellas son parteras. Ellas son las que más se han dedicado a la medicina ancestral (...) No cualquier persona puede ser Shaman y partera, tienen que tener un conocimiento que ha sido transmitido de generación en generación (...) ellos curan enfermedades graves y que lo hacen a través del contacto con la Naturaleza... (Conversación con Oswaldo Iza, 2013)

Cuando el bebé está mal ubicado, es importante la partera, porque ellas ponen bien. Algunas personas, todavía dan a luz con la partera. (Conversación con María Yolanda Naranjo, 2013).

Existen enfermedades que son curadas sin recurrir al *shaman* ni a la biomedicina, conocimientos que son transmitidos de generación en generación:

Para la toz y la gripe, nosotros mismos nos curamos con hierbas naturales que existen aquí mismo, la manzanilla por ejemplo, la chilca, la hierba mora para los golpes e inflamaciones de los músculos, se mastica y se frota en el lugar del golpe o hinchazón eso luego de tres días ya me calma y

desinflama. Yo tengo fe en la hierba mora, eso me enseñó mi abuelita, ella decía que los golpes e inflamaciones se curan con la hierba mora. (Conversación con Oswaldo Iza, 2013)

Tengo aquí unos árboles de limones, hago limonada pongo panela y canela, le hago hervir bien, me tomo, me tapo todo, sudo bastante y al otro día ya no tengo gripe, así me curo la gripe. A mis hijos también les curo así, cuando no se curan les llevó al médico. Mi hijo era muy delicado e hice agua de *ashku mikuna* con linaza, llantén y orejas de conejo (hiervas plomas y lanuditas) y chímbalo, eso le daba para la infección y diarrea, eso le curó. Eso me enseñó la Mama Chepa. Los perros son inteligentes cuando se sienten enfermo comen el *ashku mikuna* y se curan ellos mismos, por eso el nombre. A veces el doctor ni siquiera les curaba, yo regresaba y hacía agua de hierbas y eso les curaba. Ahora se ha perdido incluso las plantas, por ejemplo ya no hay el chímbalo, pero la flor era medicina. (Conversación con María Yolanda Naranjo, 2013)

Según la sabiduría ancestral, la salud depende lo que se come, es decir, de la soberanía alimentaria:

Nuestros mayores no morían enfermado como ahora, no se demoraban mucho tiempo enfermos, como ahora hasta tres años de enfermedad. Ellos, en cambio de pronto les cogía un dolor y se morían, estando labrando la tierra y en la tarde o al medio día decían que ya estaban muerto. Por ejemplo el padrastro de mi mamacita Rafael Maicinchu, él salió de la casa bien y se fue a ver a los animales y con el pretexto de que se ha caído en la zanja y ahí se murió. Es decir, los mayores se morían sin estar enfermos y se morían cuando tenían 115 años, 90 años. (Conversación con Rosa Cabrera, 2013)

La mala alimentación ha generado enfermedades antes desconocidas como el cáncer y la diabetes:

Antes no había mucha enfermedad, ahora, en la comunidad se escucha que se mueren con cáncer al estómago, diabetes, es por lo que no comen bien, comen esas comidas chatarras, papas fritas, fideos y no comen orgánico. Yo no me enfermo, máximo me da la gripe. Parece que la comida que comemos como morocho, maíz, frejol, trigo, cebada, arveja, hortalizas, quinua no enferma, así comía mi abuelita, ella tostaba la quínoa y molía y hacía harina de quínoa con eso hacía una sopa y qué rico a mí me gustaba mucho y le pedía más porque cocinaba rico y en leña. Aquí la quínoa no comen, no comen granos, si a mí hijo no le gusta. Cuando mi abuelita se murió mis tíos y mi mamá ya no siembran. Ya no siembran porque los mayores se han muerto. Esa forma de comer es lo que nos resiste incluso a la vejez. Ahora se alimentan mal. (Conversación con María Yolanda Naranjo, 2013)

La comida comprada tienen muchos químicos, en la hectárea de papas dicen que meten más químicos que las semillas de papas, por eso

sembramos nosotros aunque sea poco, aunque el tiempo está mal, pero se cosecha y se come sano (Conversación con Josefina Alquina, 2013).

Las fases lunares son parte de una economía agrícola de respeto a la *allpamama*:

Cuando empieza la luna tierna, casi toda esa semana no vale (once días). Para sembrar pasto, resembrar tal vez. Cuando entra la luna creciente ya vale, dejando pasar tres días de la luna creciente vale sembrar. Podas en la luna menguante, pasado la luna llena. La luna tierna se deja pasar once días, de ahí se puede empezar a sembrar con legumbres, los cereales, después que ingresa a la luna llena los tubérculos, pasado dos o tres días de la luna llena tubérculos, cereales, leguminosas, ahí no vale choclos porque solo hace hojas. Hasta la luna menguante, cuando ya va a terminar la luna, es bueno sembrar porque cría todo. Podas en la luna menguante, pasado cinco días de la luna tierna se puede sembrar flores, césped, hasta remedios y todo lo que es trasplante. Para las cosechas de miel de abeja, para cosechar es en cuarto menguante, la miel está madura. Si usted cosecha en luna tierna aunque esté la miel madura todo se hace agua. Igual para la siembra. Para el corte de la maderas en la fase oscura, cuando no está la luna. (Conversación con Abraham Paucar, 2013)

10.3.6. Fortaleciendo la identidad y la familia como la generadora de educación y vida

Fortalecer la identidad y la participación para fortalecer la comunidad y reasumir el *sumak kawsay*:

La Toglla es casi una comunidad más que rural, urbana (...) por eso, es necesario fortalecer el tema de la identidad como el idioma, la memoria histórica (...) es necesario en lo organizativo y en lo social permitir la participación (...) desde los niños, los jóvenes, los adultos, los adultos mayores y que cada uno pueda en su espacio construir y proponer cosas. (Conversación con Jaime Paucar, 2013)

Cuando desaparece una lengua, desaparece una forma de entender el mundo:

... cuando desaparece una lengua desaparece una forma de entender el mundo. Yo no entendía de la fortaleza de sólo que te diga *wawa* o que te diga otra palabra Yaya por ejemplo o *achachay*, yo no entendía eso (...) pero recuerdo, cuando era niño (...) sabíamos jugar a que éramos indígenas y que íbamos a vestir como indígenas y que le hacíamos el culto al sol. En la escuela, la historia es una historia hablada desde la oficialidad y viendo al

mundo andino desde el folklor... (Conversación con Darío Xavier Iza Pilaquinga, 2013)

El desarrollo, capitalismo y urbanidad destruyen la familia; el *sumak kawsay* privilegia la familia:

Estamos fortaleciendo a la familia. La mayoría de los que vivimos cerca de la ciudad tenemos limitaciones, no hay tiempo para nuestros padres, para convivir, para educar y enseñar, salen en la mañana y llegan en la noche, entonces se pierde el vínculo (...) todos aspiran que el papá tenga trabajo seguro y sea el sostén de la casa (...) a veces lo material lo valoran, los juguetes, bicicleta, etc. (...) Pero, no sólo es lo material, es necesario dar tiempo para los niños, los padres (...) Por eso, avizoramos y soñamos en reforzar la economía familiar y comunitaria, economía solidaria en base a principios ancestrales, utilizando herramientas de dirección, de economía que pueda generar o romper lo que sucede con la mayoría de nuestras comunidades o pueblos alrededor de Quito, que nos hemos convertido en proveedores de servicios... (Conversación con Jaime Paucar, 2013)

10.3.7. Generando una relación de autonomía con la institucionalidad del Estado

La institucionalidad del Estado no es una opción para defender la tierra comunitaria, siempre fue utilizado para destruir las comunidades:

La institucionalidad del Estado era utilizado como un instrumento por los enemigos de la comunidad para negar derechos a la comunidad, eso creó desconfianza (...) por eso, intentamos un acercamiento, espacialmente con el municipio (...) en temas ya complejos de uso y manejo del territorio ahí no hemos podido ponernos de acuerdo, porque finalmente el Estado no apunta a reconocer el tema del territorio ancestral o el tema de la propiedad comunitaria (...) Se volvió a reconfirma que no es el camino por el Estado, que no están preparados ni en condiciones de hacerlo. (Conversación con Jaime Paucar, 2013)

Como dice Rosa Cabrera “El Estado te priva de la autonomía y libertad” (Conversación con Rosa Cabrera, 2013). Pero al mismo tiempo desprotege o se convierte en cómplice de la violación de los derechos elementales. Por ello, la Toglla asume la autonomía interna, que rompen la lógica del Estado:

Las dinámicas comunitarias como las nuestras rompen la lógica del Estado. Actualmente es sentar precedentes, porque es un largo proceso. En la administración Municipal dicen: no nos metamos con la Toglla, pero es porque se ha iniciado procesos de ejercicio práctico de autonomía. El tema

del plan de vida que hemos venido construyendo, eso nos ha permitido que la institucionalidad pública, el Municipio pueda ver que hay capacidad al interior de la comunidad de poder generar sus propias herramientas de planificación, de control, de autorregulación. Se ha ganado espacios. (Conversación con Jaime Paucar, 2013)

Una vez que la justicia ordinaria se declara incapaz de resolver los conflictos, la comunidad lo asume a través de la justicia indígena:

La justicia ordinaria se ha declarado incapaz de resolver los problemas territoriales, ahora la comunidad ha asumido fortalecer la justicia indígena y resolver nosotros los problemas que han creado desde fuera los abogados, notarios, registrador y los jueces. Tenemos reglas internas procedimentales claras, la fiscalía y otras autoridades están declinando la competencia, creo que ese es el camino. (Conversación con Abraham Paucar, 2013).

El ejercicio de la autonomía empieza a generar respeto hacia la comunidad desde la institucionalidad del Estado:

En ejercicio de la autonomía, la misma Comunidad, da permisos de funcionamiento de algunos emprendimientos familiares y grupales al interior de la comunidad, no tienen que ir al Municipio a sacar permisos de funcionamiento, porque ellos te piden las patentes, las escrituras, certificados de impuestos, y otras cosas. Con esos permisos funcionan las familias que crían cerdos, otros de un bar karaoke, par de tiendas. Así generamos experiencia, tarea compleja, para que no haya una competencia desleal entre propios miembros de la comunidad (...) Por ejemplo, inicialmente, nos jugamos y le dimos permiso sabiendo que iban a venir a discutirnos, porque ya había bajado los tres comisarios para multar al compañero porque no tenía permiso, a raíz de ahí, el compañero nos pidió permiso, nosotros lo hicimos prudentemente y no le dimos permiso así no más, se dio previo a una inspección y luego un informe técnico por parte de los dirigentes de desarrollo productivo, este informe técnico aseguraba que hay parámetros de salubridad, que no haya contaminación y de que la infraestructura esté acorde a una labor de esa naturaleza, que tenga seguridad, el compañero cumplió todas estas condiciones, entonces cuando vinieron los comisarios mostró ese permiso otorgado por nosotros, pero anexado al permiso se encontraba el informe técnico de los dirigentes de desarrollo productivo recomendado otorgar el permiso porque cumplía con los parámetros, y el compañero dijo, aquí está en función del ejercicio de la autonomía y funciones ancestrales aquí tengo el permiso y ellos me garantizan, claro ellos pusieron el grito en el cielo y me llamaron y hablamos, yo dije si quieren vayan y sanciónenle, vayan y lean la Constitución. (Conversación con Jaime Paucar, 2013)

10.4. Obstáculos en el camino al *sumak kawsay*

Hay varios obstáculos que se presentan en el camino hacia el *sumak kawsay*, como lo veremos a continuación.

10.4.1. La institucionalidad del Estado capitalista y vertical

La institucionalidad del Estado no le interesa que exista la comunidad y menos que ejerzan la autonomía:

Al Estado no le interesa poner en práctica la plurinacionalidad, porque la administración del Estado está centralizada y es vertical (...) En la comunidad se ejerce la autonomía, como dice don Abraham Paucar no porque el Estado quiere, sino porque la comunidad está ejerciendo (...) La institucionalidad del Estado es un obstáculo. Por ejemplo al Municipio como institución del Estado no le interesa que existan las comunidades, peor que ejerzan autonomía, desde lo teórico el país es un Estado plurinacional e intercultural, pero en la práctica no le interesa que exista la comunidad, porque las comunidades no pagan impuestos, imagínate cuánto dinero sacarían de todo el terreno que existe aquí, a ellos les interesa que paguemos impuestos. (Conversación con Darío Xavier Iza Pilaquina, 2013)

Con el ejercicio práctico de la autonomía no se han generado cambios en las políticas públicas, pero si en las personas y empiezan a pensar de diferente forma:

Las políticas del Estado no están diseñadas para dar autonomía a las comunidades (...) desde los gobiernos seccionales no hay una claridad de los derechos colectivos, cada quién quiere manejar a su antojo, eso confunde a la gente. En el caso de la Toglla la mayoría bien o mal entiende y cree en la autonomía. Pero, muchos creen que el ser autónomos no implica ser sujetos de control, eso no es así, pero esa confusión viene desde el propio Estado (...) Aquí viene el reto, porque el Estado intenta romper estos procesos, dividir, vender un país que no existe, pero eso nos ha servido para volver los ojos a lo interno, para fortalecer la vida comunitaria, la organización, los liderazgos comunitarios y la autonomía interna. En medio de esa dificultades más bien creo que ha sido una oportunidad para que la gente comprenda, que la institucionalidad del Estado no resuelve el problema y mucho menos sus marcos jurídicos. El tejido social, la organización, los niveles organizativos fuertes son los que logran incidencia y si pueden transformar tanto las cosas internamente como las cosas hacia fuera (...) Con nuestro ejercicio práctico, posiblemente no hemos generado cambios en las políticas, pero si en las personas, creo que por ahí empieza. (Conversación con Jaime Paucar, 2013)

La institucionalidad del Estado intenta borrar la identidad comunitaria desde el sistema educativo:

... desde que somos niños (...) la imposición de la concepción occidental de vida te va destruyendo toda tu raíz ancestral (...) El Estado siempre te intenta borrar tu identidad colectiva, porque intenta desde el aparato de la educación convertirte en un ciudadano. Como dice Louis Althusser el soldado es reemplazado por el alumno, ya no lleva el fusil pero lleva el mismo libro, lleva el mismo uniforme ya no se forma en filas, pero se hace un esquema de filas o columnas como en el ejército, filas de las sillas en los cursos, no hay coronel pero hay un supervisor. (Conversación con Darío Xavier Iza Pilaquina, 2013)

El sistema capitalista es incompatible con el *sumak kawsay*, te rompe con la familia, el territorio y comunidad:

... lastimosamente el mundo capitalista que vivimos parece que nos lleva a romper lo esencial que es la familia y te rompe el tema del territorio, la comunidad. Por otro lado, por ese sistema, la mayoría por su trabajo vive fuera, entonces no hay una dinámica de relación de vínculo efectivo en la comunidad... (Conversación con Jaime Paucar, 2013)

10.4.2. Presión de urbanidad

La ubicación privilegiada de la comunidad, su clima, biodiversidad y cercanía a la ciudad de Quito propicia que haya muchos intereses por urbanizar los territorios comunitarios:

En el Ecuador existen un déficit de un millón quinientos mil viviendas y toda la parte central de Quito se está extendiendo hacia los valles, la parte del Ilaló es una zona muy cotizada, si nosotros nos vamos a la zona de Kunukyaku ahí tienen propiedades Paco Moncayo, el grupo PROINCO al mando de Rodrigo Paz, ellos viven ahí. De Kunukyaku se están expandiendo hacia aquí. Entonces, ahí podemos entender el interés particular de ciertos grupos de personas por ejemplo la familia Simbaña de acá y su hermano, la señora Margarita Simbaña, el señor Blas Simbaña que han servido de testigos en favor de la familia Campaña. A ellos no les interesa la comunidad (...) la comunidad podría desaparecer si no se hace algo radical para rescatar. (Conversación con Darío Xavier Iza Pilaquina, 2013)

Hay interés de urbanizar, desde los que quieren invadir como la familia Campaña y la Cooperativa Hermano Miguel que han sacado escrituras violando los derechos de la Comunidad, porque eso les daría mucho dinero. (Conversación con Abraham Paucar, 2013)

De concretarse esos proyectos de urbanización, sería el inicio del desaparecimiento de la vida comunitaria y el *sumak kawsay* comunitario.

10.4.3. Lógica individualista

La institucionalidad pública no ha entendido la lógica de la economía comunitaria y ha invadido con la lógica individualista, que constituye un peligro para la vida comunitaria:

El sistema capitalista y de consumo nos lleva al individualismo y es un tema que hay que confrontar en las comunidades, pero con propuestas colectivas (...) hay que rescatar y fortalecer otras formas de generar economía, el trueque, el intercambio, que es algo que no se hace solo al interior de una comunidad, es un proceso regional, estratégico (...) La institución pública no está preparada, no entiende las lógicas de la economía comunitaria. (Conversación con Jaime Paucar, 2013)

Desde la concepción individualista del mundo se va perdiendo el valor simbólico y comunitario de la tierra:

En mucha gente de la Toglla existe la concepción individualista del mundo (...) Si entendemos al mundo de la forma muy individual nos deja de interesar la tierra como valor simbólico y simplemente nos interesa como bien comercial como valor de uso, no, ni siquiera como valor de uso, sino como valor de cambio (...) Los jóvenes (...) están viciados de esa estructura mental individualista, simplemente están viviendo su vida y no es que esperan terminar su carrera e irse de aquí, no porque ellos suponen que tienen un lugar seguro donde vivir. Hace falta que hagamos algo por ellos, por ejemplo hacer un proyecto cultural o invitar a un fin de semana de cine (...) pero después de la película tú puedas hacer una especie de foro (...) un radio teatro con respecto a la lucha por la tierra. (Conversación don Darío Xavier Iza Pilaquinga, 2013)

10.4.4. Escrituras individuales de tierras dentro de la tierra comunitaria

No solamente los extraños obtuvieron escrituras ilegales de las tierras comunitarias, por influencia de los invasores también muchos miembros de la comunidad obtuvieron escrituras individuales ilegales:

... como hay algunas personas que tienen propiedades privadas y tienen sus escrituras, que han sacado violentando el mismo reglamento interno (...)

dicen que se sienten conformes con sus títulos de propiedad, porque eso les garantiza a tener créditos en diferentes financieras, con el documento que nos da la comunidad no nos garantizan nada. Existen personas que piensan así y quieren que se termine la comunidad. Pero últimamente con lo que se ha venido haciendo, defendiendo la tierra y dando razones que no podían tener títulos de propiedad, como que algo se van neutralizando, algunas personas que tienen títulos de propiedad se han quedado quietas... (Conversación con Oswaldo Iza, 2013)

Las escrituras individuales no tienen validez, pero generan problemas y obstáculos internos:

Las escrituras individuales no tienen validez, pero si es un problema, porque ellos defienden sus intereses. Pero ellos mismos caen en contradicción, dentro de esos mismos terrenos existen otras escrituras, es decir, hay escrituras sobre escritura. (Conversación con Abraham Paucar, 2013)

10.5. Reafirmando la autonomía para fortalecer el *sumak kwsay*

Los sistemas de vida se invisibilizan teóricamente y se localizan, pero no desaparecen en la cotidianidad de la comunidad, el testimonio vivo de ello es la comunidad la Toggla, comunidad que permanentemente está fortaleciendo su sistema de vida denominado *sumak kawsay*, pero también reiventando y reactualizando formas de resistencia a los obstáculos tanto internos como externos, pero fundamentalmente a los generados desde la institucionalidad del Estado. En la Toggla se ensaya el uso del derecho y de la institucionalidad del Estado para ejercer el derecho a la autonomía. Esa experiencia de la comunidad la Toggla demuestra que la institucionalidad del Estado no está interesada en que las comunidades indígenas ejerzan el derecho a la autonomía, sino en tomar decisiones por las comunidades y reducir a lo máximo su derecho a la autonomía; tampoco está interesada en respetar y hacer cumplir los derechos de la comunidad, sino absorber a lo máximo a la institucionalidad del Estado, donde activa el derecho y su institucionalidad para negar derecho, sea entrando discusiones que la comunidad no requiere o simplemente perennizando en el tiempo el conflicto, como consecuencia de ello se genera el descuido al interior de la comunidad por el fortalecimiento de sus sistemas de vida y el ejercicio de la autonomía. A partir de esa experiencia, la comunidad decide reasumir el *sumak*

kawsay para construir la plurinacionalidad que denomino desde abajo, es decir, a partir del ejercicio de la autonomía comunitaria sin involucrar al Estado, eso conlleva a la reducción del poder de la institucionalidad del Estado y finalmente obligar a crear otros niveles de coordinación menos subordinados.

Conclusiones

El presente trabajo de investigación se planteó tres preguntas: Si consideramos que el Estado y la asamblea constituyente son instrumentos hegemónicos del constitucionalismo moderno occidental, ¿por qué se utilizaron, y qué hay más allá de la propuesta del Estado plurinacional y la asamblea constituyente planteada desde los movimientos indígenas y que se hizo visible a partir de 1990? ¿Existen peligros al utilizar los discursos hegemónicos como Estado plurinacional y asamblea constituyente, tomando en consideración que no son los puntos de llegada? ¿De existir esos problemas, cómo volver a retomar la propuesta que está tras los discursos de Estado plurinacional y asamblea constituyente?

Los estudios que antecedieron a este trabajo de investigación no me aportan para dar respuestas a las preguntas formuladas, como lo pondré en evidencia más adelante. En esa virtud, recorro al *yachay o unancha* y a las largas conversaciones mantenidas con lideresas y líderes de procesos desatados en Ecuador y Bolivia en las décadas de 1970, 1980 y 1990, quienes participaron en la conformación de las organizaciones provinciales, regionales y nacionales, así como en los debates de las reivindicaciones hasta llegar a la propuesta de Estado plurinacional. Acudo también a los sistemas de vida denominados *sumak kawsay* de la comunidad la Toglla en la sierra y pueblo Sarayaku en la amazonia del Ecuador.

1. Invisibilizaciones en los estudios sobre el Estado plurinacional y constitucionalismo plurinacional

Según Santos (2010b, 2010: 74), “lo que no existe es, en verdad activamente producido como no existente”, es decir, la inexistencia es en el plano teórico, no en el plano de la cotidianidad, porque en la cotidianidad existen, justamente por ello es posible invisibilizar o simplemente volverlo local y volver a visibilizar. Pero, las invisibilizaciones, si bien son activamente producidas como lo

sostiene Santos, (2010b) en los momentos actuales no toda invisibilización es consciente, lo que quiere decir que no todos los sujetos que invisibilizan saben que están invisibilizando.

La línea abismal no es rígida ni automática ni universal. Incluso dentro del “otro lado de la línea” (Santos, 2010b: 12) se reproduce la línea abismal. Lo que sucede es que, cuando alguien se auto identifica como superior, deslegitima al otro y cuando logra universalizar consigue localizar al resto. Pero esa aparente universalización operada sobre los conocimientos de los pueblos de *Abya Yala* parece haber tenido mayores efectos en el plano teórico y académico científico, a través de la imposición de un sistema educativo de dominación (colonial, individual y capitalista). Con ello no quiero decir que fue el único sistema de imposición, pero creo que fue y es la más efectiva. Pues a través de un sistema educativo de esas características se logra incrustar en el subconsciente de las personas una determinada línea de pensamiento y acción, que a su vez logra legitimar y sostener un determinado sistema, social, político y económico. De ahí sostengo que el sistema educativo fue más efectivo en la colonización de las mentes, cuyo resultado se puede evidenciar en los ámbitos teóricos y académicos. Por ello, también considero que, actualmente al menos los autores que he citado en el primer capítulo, no son tan conscientes de que generan invisibilizaciones. Por esa razón, Ngũgĩ wa Thiong’o puso énfasis en la descolonización de la mente, en su libro denominado *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, publicado en 1981.

Efectivamente, con las mentes colonizadas, no se lograría lo que plantean tanto Quijano (2000) como Walsh (2008), esto es, descolonizar el ser, el saber, el poder y la madre naturaleza. O lo que plantea Santos (2010b): desmercantilizar, despensar o descolonizar el saber y democratizarlo a partir de la epistemología del Sur. Además, creo que no todo es descolonizable, como por ejemplo la madre naturaleza, porque el colonizado es la mente del ser humano que hace representaciones de la madre naturaleza como objeto de apropiación y explotación.

Por tanto, el principal problema al cual nos enfrentamos en la teoría y academia son las mentes colonizadas, porque,

El intelectual que ha seguido, por su parte, al colonialista en el plano de lo universal abstracto va a pelear porque el colono y el colonizado puedan vivir en paz en un mundo nuevo. Pero lo que no ve, porque precisamente el colonialismo se ha infiltrado en él con todos sus modos de pensamiento, es que el colono, cuando desaparece el contexto colonial, no tiene ya interés en quedarse, en coexistir. (Fanon, 1965: 22)

Como había señalado en los primeros capítulos, todo proceso de colonización y subordinación produce alienación tanto al colonizador como al colonizado. En ese sentido, todos los que hemos cruzado por el sistema educativo formal hemos sido colonizados mentalmente o tenemos mentes colonizadas, asumiendo como verdades universales e inamovibles los elementos del constitucionalismo moderno occidental como: el Estado, la democracia, la división de poderes, la soberanía, la asamblea constituyente e incluso como horizonte el desarrollo. De tal manera que ese entrampamiento en dichos elementos que hemos asumido como universales, nos lleva a la imposibilidad de pensar y actuar fuera de ellos.

Los estudios enfocados desde esa perspectiva no aportan mucho cuando se trata de trabajar a partir de otros conocimientos que fueron localizados y teóricamente invisibilizados o cuando se trata de transgredir las metodologías científicas de las ciencias sociales. En ese sentido, el estado del arte que consta en el primer capítulo de esta investigación no se trata de un marco teórico a partir del cual trabajo mi investigación y con el cual voy a dialogar en estas conclusiones. Se trata de un estado del arte sobre estudios del Estado plurinacional y constitucionalismo plurinacional en Ecuador y Bolivia. Ese estado del arte me permite mirar que dichos estudios no lograron salir de las instituciones preestablecidas por el constitucionalismo moderno occidental, de manera especial el Estado moderno occidental, y cómo ese marco invisibiliza las cuestiones básicas que son de mi preocupación en este trabajo de investigación. Pero, al mismo tiempo, las invisibilizaciones que se generaron me permiten develar lo invisibilizado y, en ese sentido, mi trabajo de investigación se torna relevante, constituyendo un aporte para las discusiones académicas futuras.

Lo anterior no significa invalidar o deslegitimar los estudios y análisis. Cada uno de los estudios señalados en el capítulo primero tiene su valor y son muy

útiles desde la perspectiva que trabajan. También reconozco que todo estudio se hace desde un determinado contexto, al igual que mi estudio lo realizo desde un contexto y desde la visión de los sistemas de vida de las comunidades kichwas del Ecuador. Consecuentemente, todo estudio tiene sus limitaciones y causa invisibilizaciones, mismas que no voy a pormenorizar, porque me interesa destacar básicamente dos cuestiones relacionadas a este trabajo de investigación.

Primero, todos los estudios piensan con el Estado o desde el Estado, entendido éste como una forma de organización institucional vertical y jerárquica, universalizada por el constitucionalismo moderno occidental. Por ello, por ejemplo, se centran en la refundación del Estado o transformación del Estado (Santos, 2010a; Uprimny, 2011; García, 2011; Ávila, 2011; Grijalva, 2012; Baldi, 2013, entre otros); en la integración de las poblaciones excluidas por el poder político del Estado (Gargarella, 2011); en la democratización política del Estado (Pisarello, 2012); la pluralización del Estado (Yrigoyen, 2011; Trujillo, 2013; Wolkmer, 2013); en interculturalizar el Estado (Walsh, 2009; 2012); o en proponer la horizontalización de la Constitución (Médici, 2012).

Los movimientos indígenas cuestionan justamente la esencia del Estado, esto es, su forma de organización institucional vertical y, en el fondo, la plurinacionalidad plantea una forma de organización menos vertical y más horizontal, cobrando importancia en este modelo las organizaciones de bases. Para dar viabilidad a esa nueva forma de organización, el Estado como institución vertical lejos de ser una herramienta para lograr ese cambio es una dificultad, porque la lógica del Estado es verticalista y en términos de Gargarella (2011) es contramayoritario.

Entonces, estamos frente a dos enfoques distintos, por ello, de cierta manera tengo que apartarme de las investigaciones referidas y centrarme en el *yachay* o *unanacha* que se generan y transmiten en la cotidianidad de los sistemas de vida de las comunidades andinas denominados *sumak kawsay*.

No quiero decir que el enfoque de los estudios a partir del Estado no es correcto o es inválido, simplemente para los objetivos de mi trabajo de investigación no me aportan. Tampoco significa que se debe olvidar o descuidar

el Estado, sino que el Estado, tal como es concebido, es el primer obstáculo para efectos del planteamiento de la construcción de la plurinacionalidad.

Segundo, casi todos los estudios, dan por hecho que el Estado plurinacional es la meta al cual apunta la refundación del Estado o las nuevas Constituciones de Ecuador y Bolivia. Es decir, dan por hecho que el Estado plurinacional es una propuesta emancipadora, refundadora del Estado o revolucionaria en términos de García (2011) al cual se tiene que llegar. Este enfoque tampoco aporta a los objetivos que he planteado en mi trabajo de investigación, porque al dar por sentado que el Estado plurinacional es el objetivo final, se invisibiliza que los movimientos indígenas y sociales utilizan las herramientas hegemónicas, sea introduciéndoles contenidos propios o sea transformándolas en estrategia para conseguir un objetivo o fin, que por supuesto nada tiene que ver con el sentido inicial que dio el constitucionalismo moderno occidental.

Así sucedió cuando los movimientos indígenas decidieron utilizar como estrategia la reivindicación del Estado plurinacional y la asamblea constituyente, pues el objetivo final era lograr caminos que permitieran construir la plurinacionalidad, esto es lo que denomino la plurinacionalidad desde abajo. Esto significa que, tras de la reivindicación del Estado plurinacional, existe toda una propuesta de una nueva forma de organización social que transgrede la organización vertical del Estado, como se ha visto a lo largo del trabajo de campo y como lo enfatizaré más adelante.

En definitiva, los estudios sobre el Estado plurinacional y constitucionalismo plurinacional o nuevo constitucionalismo no son de mayor aporte para desarrollar mi trabajo de investigación. Por ello, en cambio, este trabajo de investigación constituye una transgresión a la metodología de investigación-científica, porque trabajo desde el *yachay* o *unancha*, rescatando las voces y sabiduría de las lideresas y líderes indígenas, visibilizando lo que fue invisibilizado. Por ello, estas conclusiones no necesariamente serán dialogadas con la parte teórica del Estado plurinacional y constitucionalismo plurinacional desarrollado en el capítulo primero, ni con las investigaciones desarrolladas sobre el *sumak kawsay*. Porque, además, el *sumak kawsay* tiene dificultades para ser traducido en en buen vivir,

así como el *sumak kawsay* tiene también dificultades para ser traducido en Estado plurinacional, como lo veremos en adelante.

2. Dificultades de la traducción del *sumak kawsay* en buen vivir

Parecería que el *sumak kawsay* recién se inventa en la Constitución del Ecuador del 2008 y de Bolivia de 2009. A partir de la aprobación de esas constituciones, los teóricos, como una especie de competencia, han difundido teóricamente en forma masiva a nivel nacional, latinoamericano e incluso mundial. Pero además, el *sumak kawsay* se ha asumido como sinónimo de buen vivir o vivir bien en el caso de Bolivia. Esta forma de concebir el *sumak kawsay* invisibiliza su formación milenaria que fue construida como no existente tras varios momentos: conquista inkásica, invasión española y la república neocolonial; por otro lado, se invisibiliza el desarrollo teórico que surge incluso al interior de los pueblos indígenas; y, finalmente, conlleva a que muchos mitifiquen y santifiquen el *sumak kawsay* y otros lo deslegitimen el buen vivir y vivir bien o simplemente niegan su existencia aduciendo que se trata de un invento tal como sostiene Viola (2014).¹²⁸ Las dos posiciones han banalizado al *sumak kawsay*, cuya consecuencia es funcionalizar al sistema colonial y capitalista. Mi intención no es mitificar el *sumak kawsay* ni deslegitimar el buen vivir, sino a partir de las aclaraciones de las confusiones, pensar en alternativas a partir del *yachay* o *unanacha*, pero también a través de diferentes prácticas diversas de buen vivir.

2.1. El *sumak kawsay* como un sistema milenario

Para la lideresa Ana María Guacho:

“El *sumak kawsay* de acuerdo a nuestros principios ya había hace miles de años, pero ellos porque vivían bien y en ayllus, en forma comunitaria (...) en solidaridad. Ese *sumak kawsay* como que está enfermito, medio oculto y renació.” (Conversación con Ana María Guacho, 2013).

De igual forma Luis Macas (2011) dice:

¹²⁸ Ver, también, Sanchez-Parga (2011).

... se cree que el concepto del *sumak kawsay* aparece por casualidad en la constitución de la República (...) Para los pueblos indígenas o las naciones originarias, este concepto es producto de todo un acumulado histórico milenario, que proviene de sus vivencias de hace miles de años, así como de las experiencias de lucha de resistencia de nuestras organizaciones (...) Este modo de vida, o el *Sumak Kawsay*, se origina como el centro de la vida comunitaria, es la esencia del *sistema de vida comunitario* y se explica en el ejercicio y la práctica cotidiana de las comunidades... (Macas, 2011: 51)

Eso no significa que el *sumak kawsay* subsiste hoy igual que hace miles de años. Todas las sociedades se van adecuando a las realidades históricas. El proceso histórico que han vivido los pueblos originarios del *Abya Yala*¹²⁹ y en particular de los pueblos andinos, tras varios procesos políticos violentos, incluyendo la conquista inkásica, la invasión española, las independencias y hasta las diferentes nuevas formas de imposiciones actuales, cuya incidencia no fue ni es homogéneo en todas las colectividades, obligaron y obligan a crear y recrear diferentes formas de resistencia y práctica de los *sumak kawsay* como sistemas generadoras de vida. Para Ana María Guacho:

... el ciento por ciento del *sumak kawsay* no existe, hay un poquito (...) que se puede construir, que se puede recuperar. Creo que en las comunidades aún se mantiene las mingas, trabajo comunitarios, dentro de la ley el *ñawinchi*, dentro de la educación todavía se mantiene el respeto en algunas comunidades, todavía existe el cambia mano, la reciprocidad saber dar y recibir entre nosotros, eso todavía un poquito existen en las comunidades. Creo que hay que fortalecer y construir eso lo que existe. Existe sobre todo en nuestros abuelos... (Conversación con Ana María Guacho, 2013)

Precisamente la experiencia de trabajo de campo en dos colectivos indígenas, Sarayaku y la Toglla, demuestran que aún subsiste el *sumak kawsay* y sus principios que obviamente han sido adecuadas a las realidades actuales de cada uno de los colectivos.

2.2. Sumak kawsay como sistema de generación de vida en ayllu

La mayoría de los teóricos del *sumak kawsay* y buen vivir surgidos a partir del 2008, lo han desarrollado como una cuestión eminentemente económico o

¹²⁹ Ver Yrigoyen (2006).

como la alternativa al desarrollo.¹³⁰ Estas visiones conllevaría a desconocer que existen y pueden existir otras alternativas que van más allá de lo económico y del desarrollo, practicadas en pueblos africanos, asiáticos e incluso en la misma Europa que han sido invisibilizadas. Hay quienes inclusive hablan de “Economía política del *sumak kawsay*” como Hidalgo-Capitán (2014), desconociendo la diversidad de prácticas del *sumak kawsay* dentro de los mismos pueblos indígenas. Estas visiones teóricas, obviamente trabajan desde críticas al desarrollo, pero bajo los mismos parámetros del desarrollo, por ello, les hace imposible pensar alternativas fuera del desarrollo y Estado, cayendo en el error de pensar que hay un *sumak kawsay* homogéneo e incluso universalista. Pero no voy a entrar a este debate académico, me interesa determinar que el *sumak kawsay* es un sistema de generación de vida en el *jatun ayllukuna* en circunstancias actuales, para lo cual voy a recurrir al trabajo de campo.

2.2.1. Principios básicos de los sistemas de vida de las comunidades andinas

Como había señalado en el capítulo tercero, el *yachay* o *unancha* tiene principios y el principio básico que rige los sistemas de vida de las comunidades andinas es el principio del *tinkunakuy*, traducido al castellano como el principio de la relacionalidad, en el pueblo Sarayaku lo denominan el *sacha kawsay* y que ha sido traducido literalmente como Selva Viviente. Según el *tinkunakuy* o *sacha kawsay* o su equivalente el principio de relacionalidad, todo lo que nos rodea o todo lo existente, incluido los espíritus, dioses o *supay* tienen vida y están interrelacionados unos con otros, es decir todos nos necesitamos mutuamente, por ello la destrucción de la naturaleza implica consecuencias fatales en la vida de todos. “El ser humano forma parte de ese ciclo vital” (Conversación con Hernán Eloy Malaver Santi, 2013). Incluso el mismo ser humano está relacionado consigo

¹³⁰ Entre otros autores: Dávalos (2008); Gudynas (2011); Tortosa (2011); Unceta (2014); Acosta (2011); Prada (2011); Albó (2011); Romero (2011); Stefanoni (2012); Ramírez (2010); Oviedo (2013); Quijano (2011); Chuji (2014); Cholango (2012). Todos estos autores investigan al *sumak kawsay*, *suma qamaña* y buen vivir desde una concepción eminentemente económica y en el mejor de los casos como alternativas al desarrollo, pero el *sumak kawsay* para los pueblos indígenas trasciende lo económico porque se trata de un sistema de vida. Por otro lado estos autores asumen el buen vivir como sinónimo de *sumak kawsay*.

mismo con sus diferentes cuerpos: físico, espiritual y astral. Por ello, en la comunidad la Toglla y pueblo Sarayaku, todas las actividades de los seres humanos no son arbitrarias, están relacionadas con las fases lunares y la comunicación con *la Pachamama* y *Taita Ilaló*, *Sacha Runa*, *Sacha Warmi*, *Yaku Runa*, etc.

El principio de *tinkunakuy* o *sacha kawsay* o relacionalidad no admite los polos opuestos o falsos conceptos duales como bueno y malo, negativo y positivo, hombre mujer, etcétera. De ahí, en las comunidades andinas el siguiente principio denominado *Yanantin*, traducido como principio de complementariedad o dualidad complementaria como lo denomina Lajo (2005), en donde no hay opuestos sino complementarios, por ello en el caso de Sarayaku el ejercicio de la autoridad comunitaria es *warmi* y *kari* (hombre y mujer) como complementarios, todos tienen su par complementario, por eso se habla de *Sacha Runa* y *Sacha Warmi*, (espíritus masculinos de la selva y espíritus femeninos de la selva) *Sacha Yaku* y *Yaku Warmi* (Espíritus masculinos del agua y espíritus femeninos del agua), etc. En el caso de la comunidad la Toglla se habla de *Taita Ilaló* y *Pachamama* (Espíritu del Ilaló y la Diosa Madre). De la dualidad complementaria nace la vida, como en la leyenda de *Mako Qhapag* y *Mama Okllo* o como diría Kowii:

En los mitos fundacionales del pueblo *kichwa*, es importante notar la presencia de la pareja, mujer-hombre, en las personas, en las montañas, en los objetos. La presencia de la dualidad está vigente en todo momento; así, por ejemplo, en el mito de los amores de *Tayta Imbabura* y *Mama Cotacachi* o, en su defecto, en los hijos que logran tener. Similar situación se da en el caso de los sembríos; siempre será importante garantizar la presencia de semillas hembras y varones, y de esta forma lograr una buena producción. La dualidad en el mundo *kichwa* está presente en la cotidianidad y en los rituales que se realizan para la sanación. (Kowii, 2014: 162)

El principio de dualidad es muy importante para entender el caminar juntos, el ser siendo y haciendo, y la unidad en la diversidad, porque se establece la diferencia pero al mismo tiempo son complementos, de ahí nace el otro principio de la reciprocidad o *randi randi*, también conocido como *yanaparina*.

Si todos estamos interrelacionados y no existe dualidades contradictorias sino complementarias, el *randi randi* no es más que dar vida a la interrelacionalidad y complementariedad con el dar y recibir lo que hemos recibido

en esa vida de complementariedad y interrelacionalidad, por eso Ana María Guacho dice que aún existe los principios del *sumak kawsay* que hoy está enfermito, pero no muerto. Se puede evidenciar tanto en el Pueblo Sarayaku como en la comunidad la Toglla, así en casi todas las comunidades las prácticas del *randi randi* como la *minka* (minga),¹³¹ el *ayni* o *maki purarina*, en la Toglla denominada *tashi* y en Sarayaku *ayllu minka* (dar la mano en reciprocidad)¹³² y la *jocha*.¹³³

La reciprocidad tal como señala el principio del *tinkunakuy* y el *yanantin*, también se da más allá de los seres humanos, por ello los ritos y cánticos del *jaway jaway* en las cosechas y en las siembras. Cuando tienen que comer a un animal previamente se pide permiso. Cuando se consume un producto se comparte con la naturaleza. De ahí nace el otro principio de la solidaridad, que no es dar lo que nos sobra sino lo que tenemos y disponemos.

Lo importante son los actos de reciprocidad que no son sólo actos de trabajo y solidaridad, sino actos y espacios de intercambio, transmisión y generación del *yachay* o *unancha*.

Todos estos principios posibilitan la generación de la vida en interrelacionalidad o en armonía, este sistema de vida se ha denominado *sumak kawsay*.

2.2.2. El *sumak kawsay* se produce en *ayllu*

Si el *sumak kawsay* como sistema de vida está regido por los principios: *tinkunakuy*, *yanantin*, *randi randi*, estos principios se operativizan en la cotidieanidad de la vida del *ayllu*. El *ayllu* no es únicamente una comunidad de seres humanos, sino el *ayllu runa*. *El runa* que fue traducido con la llegada del castellano como hombres, no corresponde al significado que tiene en el mundo

¹³¹ La *minka*, tanto en Sarayaku como en la Toglla, es un trabajo colectivo, en donde participan toda la comunidad en obras y mantenimiento de las mismas que benefician a toda la comunidad.

¹³² En *ayni* es un trabajo solidario entre familias, vecinos y amigos para actividades puntuales y que no demandan mucho tiempo como la siembra, cosecha, construcción de la casa. En Sarayaku se llama *minka* familiar o *ayllu minka* y en la Toglla *Tashi*.

¹³³ *Jocha*, es un sistema de reciprocidad con las personas que tienen que costear una fiesta o ceremonia, a quién se le entrega ciertas cosas, que es devuelto cuando el otro se encuentra en las mismas o parecidas circunstancias.

andino. En el mundo andino, *runa* es todo ser que tiene el *sami* o *achik* (energía o luz), por eso es *achik runa* y desde el principio del *tinkunakuy* y *sacha kawsay* todo tiene *sami* o *achik*, por eso se habla de *achik runakuna*, es decir, todo lo existente en la pacha son *achik runa*.

Por tanto, el *sumak kawsay* se da en ese *ayllu* de *achik runakuna*, es decir, desde los seres humanos hasta el ser más pequeño:

Del *ayllu* de *runas* viene el *sami* o *achik* de la vida. Con ella vivimos, ella nos da la sabiduría y las visiones positivas para existir, de ahí se genera la vida” (Conversación con Sabino Gualinga, 2013)

Este *ayllu* de *achik runakuna* en el *tinkunakuy* o interrelacionalidad, no significa que no existen concepciones de seres humanos *kari-warmi* (hombre-mujer) o sujetos individuales. Existen, pero adquieren otras características porque tiene que responder a la realización de la interrelacionalidad y equilibrio o armonía.

2.2.3. El *sumak kawsay* no se reduce a lo económico

Como hemos visto, el *sumak kawsay* es un sistema de generación y regeneración de vida en interrelacionalidad, complementariedad y reciprocidad. Por ello, la reivindicación fundamental del movimiento indígena tanto de Bolivia como de Ecuador es de la autodeterminación de las comunidades, en donde, como diría Ana María Guacho, aun subiste el *sumak kawsay* enfermito, al cual se le está curando y sanando.

El sistema de generación y regeneración de vida en interrelación, complementariedad y reciprocidad, se da en diferentes niveles: individual, familiar, comunitario de seres humanos y comunidad *achik runakuna*. Pero esos niveles están interrelacionados, si uno de los niveles falla, se desequilibra el resto de los niveles, de ahí nace la enfermedad o el *llaki*.

Por ello el *sumak kawsay*, al decir de Félix Reimundo Santi Santi, empieza en uno mismo y la familia. En el plano del uno mismo, el humano debe reflejar la interrelacionalidad o la armonía y equilibrio de sus tres cuerpos: físico, espiritual y astral, ese equilibrio le convierte en *achik runa*. Solo ese *achik runa* tendrá la

capacidad de generar la armonía en el nivel familiar. Las familias en equilibrio pueden generar una comunidad de *achik runakuna* en equilibrio, para lo cual estructuran todo un sistema de generación de autoridad¹³⁴ o gobierno propio, sistemas que garantizan la soberanía alimentaria, el sistema de normas de convivencia de todos los *achik runakuna*, así como el sistema de transmisión y generación del *yachay* o *unancha*, por esa razón en Sarayaku se habla de tres componentes que generan el *sumak kawsay*: el *sumak allpa* (tierra y selva sin contaminación); *sumak runa yachay* (generación, regeneración y transmisión de conocimientos); y, *runakuna kawsay* (soberanía alimentaria y organización social y política). Todo ello en su integralidad da la posibilidad de una comunidad de *achik runakuna* y generadora de vida, esto es el *sumak kawsay*.

Consecuentemente el *sumak kawsay* no se reduce a lo económico, se trata de todo un sistema de vida en donde está integrado el tema económico, por ello el *sumak kawsay* no puede ser visto solamente como la alternativa al desarrollo, en todo caso puede ser una alternativa de vida. Tampoco se trata de un “nombre desnudo” (Hidalgo-Capitán, 2012: 17), una “utopía en construcción” (Acosta, 2010: 21) o una “tradición inventada” (Viola, 2014: 64), se trata de una sistema de vida que pervive en las comunidades andinas, no en la forma como muchos lo han idealizado, sino en condiciones actuales y obviamente resistiendo a los obstáculos externos del capitalismo y de la misma institucionalidad del Estado e internos provocados por éstos.

2.3. El *sumak kawsay* teorizado desde los pueblos indígenas y dificultad de la traducción en buen vivir

“El *sumak kawsay* se vive en el día a día y en la noche a noche, no es solamente palabras, la palabra sin práctica no sirve” (Conversación con Esperanza Fernández, 2014). “El *suma qamaña* se vive” (Conversación con Tomás Huanacu, 2014). El hecho de que el *sumak kawsay* sea una vivencia cotidiana, no significa que no tiene contenido y que requiere llenarlo, como sugieren varios teóricos entre ellos Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán (2015). Las

¹³⁴ La autoridad no está basada en la idea de poder sino de servicio.

comunidades orales también generan y regeneran sus conocimientos, pero también existen mecanismos de transmisión de conocimientos, por tanto tienen contenido, la diferencia es que, muchas veces no se escribe en el lenguaje escrito de las ciencias, aunque desde los inicios del siglo anterior hay un interés muy marcado por la apropiación del sistema de escritura alfabética latina, sin que eso signifique que antes de ese siglo no existía esa apropiación.

La apropiación del sistema de escritura alfabética latina en la Amazonía ecuatoriana se produce porque en las décadas de 1920 y 1930 se inició las primeras prospecciones de petróleo. En Sarayaku se inicia en la década de 1940. Junto a las petroleras llegaron la escuela formal en 1942 y los evangélicos en 1960. En 1970 la Compañía Western ingresa a Sarayaku para realizar prospección sísmica. En 1987, la Compañía petrolera ARCO recibió una concesión que incluía una parte del territorio de Sarayaku, generando conflictos intercomunitarios. En 1979 se constituye jurídicamente la comunidad Sarayaku. En esa invasión de petroleras, religiones y escuela formal Sarayaku recrea formas de resistencia, entre ellas, la apropiación de la escritura alfabética latina y al decir de Hernán Malaver esa apropiación empieza después de 1979, porque en las escuelas enseñaban y enseñan hasta la actualidad a escribir en castellano y no en el *runa shimi*¹³⁵ o *inka shimi*.

Como estrategia de apropiación de esa escritura, Sarayaku empieza a escribir sobre el *sumak kawsay* en el *runa shimi*. Luego, Carlos Viteri, en 1993, hace público el *sumac causai* en un escrito de tres páginas titulado: *Mundos míticos. Runa*, en donde habla sobre la filosofía del hombre de selva y al referirse al territorio dice:

Este espacio continúa siendo el escenario de nuestra búsqueda permanente del *sumac allpa*, 'tierra prodigiosa y sin mal', que se manifiesta en la forma de uso y manejo de nuestro suelo y territorio. La rotación cíclica de nuestros cultivos y la permanente movilidad de los asentamientos humanos permiten una constante renovación y recreación de los suelos, del territorio y de sus vidas. Esta búsqueda de la *sumac allpa* implica una profunda comunión del hombre con su entorno, normando su uso y manejo, evitando así cualquier alteración como la contaminación o la depredación, en el marco de un equilibrio y un diálogo permanente entre el *runa* y la dimensión espiritual de la naturaleza. Todo lo cual representa la esencia del *sumac causai* o vida

¹³⁵ *Runa shimi* es igual a kichwa.

armónica, basado en el carácter igualitario, solidario y recíproco de la sociedad. No hay *sumac causai* sin *sumac allpa* (...) Hoy, en nuestro largo camino hacia el *sumac allpa* nos enfrentamos con el *chikan*, el extranjero, el mundo desconocido, extraño y hostil, que amenaza con aniquilar nuestra *sumac causai*, 'vida armónica' (Viteri 1993, 150).

Es muy interesante esta cita, porque Carlos Viteri, en el texto de 1993 no realiza la traducción del *sumac causai* como buen vivir, sino que lo equipara a la vida armónica. Sólo después de casi una década realiza la traducción al castellano como buen vivir, cuando publica el texto denominado: *Visión indígena del desarrollo en la Amazonía* en la Revista Polis de la Universidad Bolivariana (Viteri, 2002) y un año después en su tesis de licenciatura *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo* (Viteri 2003). Esa traducción de Carlos Viteri (2003), es trasladada a la Constitución del 2008.

Como dice Panikkar (2004: 209) "Las traducciones son más delicadas que los trasplantes del corazón". Traducir como buen vivir¹³⁶ a los sistemas de vida que se genera y regenera en la cotidianidad de las comunidades andinas basados en principios de interrelacionalidad, paridad complementaria y reciprocidad, parece que genera cuestiones riesgosas como lo estamos viviendo en Ecuador y Bolivia, en donde el buen vivir como sinónimo de *sumak kawsay* se está funcionalizando al sistema capitalista, de cuyo sistema no han podido salir los Estados plurinacionales y se está dando contenido desde esa concepción, como lo han advertido algunos dirigentes en las conversaciones mantenidas:

Nosotros como pueblos indígenas del oriente boliviano, vivimos una relación armónica con la naturaleza, sanos, pensando bien, trabajando de manera sustentable para la familia (...) para nosotros como pueblos indígenas el tema del buen vivir, es un camuflaje de un acceso a los recursos naturales para podernos arrebatarse. (Conversación con Anacleto Peña, 2013)
Ahorita ese concepto de *Suma Qamaña* es como un eslogan ¿para quién? Para que los que están manejando el aparato del Estado, ellos estarán bien comidos con buenas casas, con buenos autos, ¿la población acaso están bien? (...) Tener todo, no es solamente hablar, para vivir bien tienes que tener buenos caminos, vivienda, terrenos bien manejados (...) Hemos manejado, compartimos, somos recíprocos, somos equilibrios, hacemos complementariedad, hacemos cooperación, eso es nuestro *Suma Qamaña*, no tienes hermano te doy. (Conversación con Javier Lara, 2013)

¹³⁶ Para analizar la traducción desde el punto de vista lingüístico del *Sumak Kawsay*, ver Yáñez (2012: 43-50).

Por ello, desde mi punto de vista hay dificultades en traducir *sumak kawsay* en buen vivir. El *sumak kawsay* es un sistema de generación y regeneración de vida, regido por los principios ya mencionados, que sobreviven y resisten a los obstáculos externos como el capitalismo y la institucionalidad del Estado y a los obstáculos internos creados por aquellos. Aclaro que los principios referidos no necesariamente pueden ser patrimonio exclusivo de los pueblos andinos, de ahí la posibilidad de pensar el *sumak kawsay* más allá de lo andino y el buen vivir en espacios más amplios que lo local como el Estado.

2.3.1. Sumak kawsay más allá de lo andino

Como dejé señalado antes, los principios de relacionalidad, complementariedad y reciprocidad no son patrimonio únicamente de las comunidades andinas, por ejemplo en África se habla del *ubuntu* como una filosofía de la vida del ser humano en interrelacionalidad (ver Praeg y Magadla, 2014).

Por tanto, hipotéticamente, pueden existir muchas comunidades no andinas en el mundo que viven en la cotidianidad el *sumak kawsay* o que reinventan vivir bajo esos principios, en resistencia permanente en contra de la institucionalidad del Estado y del capitalismo colonial como sucede en el caso del pueblo Sarayaku y la comunidad la Toglla. U otros colectivos de manera autónoma, pueden adoptar como alternativa una vivencia bajo esos principios.

Pero, además, existen muchas experiencias de colectivos en la parte urbana, fuera de ella y en todo el mundo luchando y viviendo otras alternativas al desarrollo (ver Santos, 2011; Fundación Rosa Luxemburg, 2013). Estas experiencias de buen vivir, no necesariamente están enfocados bajo todos los principios del *sumak kawsay*, pero sí de solidaridad y reciprocidad, como por ejemplo muchas experiencias de agricultura orgánica, comercio solidario y otras formas de economía solidaria generadas desde colectivos locales. Por tanto,

podemos encontrar una variedad de concepciones de buen vivir y enfocados desde diferentes perspectivas.¹³⁷

Por las razones indicadas hago la diferencia entre *sumak kawsay* y buen vivir. Los *sumak kawsay* regidos por los principios de *tinkunakuy*, *yanantin* y *randi randi* y que perviven en la comunidades indígenas; y, el buen vivir en cambio son experiencias de colectivos urbanos y no urbanos que surgen como alternativa al desarrollo y capitalismo, que no necesariamente están regidos por todos los principios del *sumak kawsay*. Este buen vivir está pensando en espacios más amplios como el Estado, que lo denomino buen vivir en espacios más amplios que lo local y que lo desarrollaré enseguida.

Los *sumak kawsay* regidos por los principios de *tinkunakuy*, *yanantin* y *randi randi*, pueden ser asumidos de manera autonómica por otros colectivos, lo que denomino el *sumak kawsay* más allá de andino, aclarando que los principios del *sumak kawsay* no necesariamente constituyen patrimonio de las comunidades andinas, tal como dejé señalado antes.

2.3.2. Buen vivir en espacios más amplios que lo local como el Estado

Como dejé señalado antes, el buen vivir también está pensado en espacios más amplios que lo local como el Estado o al menos así lo han intentado reconocer las Constituciones de Bolivia y Ecuador,¹³⁸ por eso en el caso del Ecuador la Secretaria Nacional de Planificación ha elaborado el *Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017*, publicado en el año 2013, aunque lo han hecho solamente desde la concepción de la institucionalidad del Estado, jerarquizando el buen vivir concebido desde la institucionalidad del Estado y consecuentemente subordinando a los *sumak kawsay* y de las diferentes experiencias del buen vivir a la lógica de esa institucionalidad.

¹³⁷ Ver todo un trabajo de investigación emprendido en este tema por el Proyecto AICE (Espejo extraños, lecciones insospechadas: conduciendo a Europa hacia una nueva forma de compartir la experiencia del mundo), dirigido por Boaventura del Sousa Santos y financiado por el Consejo Europeo de Investigaciones: <http://alice.ces.uc.pt/en/>.

¹³⁸ Las Constituciones del Ecuador y Bolivia no son muy claros en cuanto al buen vivir como meta del sistema económico del país, existen muchos vacíos y contradicciones, para el caso de Ecuador. Ver Llasag (2009c).

En este espacio, es decir el buen vivir en el espacio Estado,¹³⁹ donde se define el sistema y política económica del Estado, se necesita llenar de contenido, porque ahí es una utopía que está por construirse y hacer efectivo; y, en este espacio, el buen vivir, tiene que ser pensado con el Estado y desde el Estado, a diferencia del *sumak kawsay* que no se piensa con el Estado como institución ni desde la institucionalidad del Estado necesariamente. Eso no significa que el sistema de vida del *sumak kawsay* no puede ser asumido en espacios más amplios que lo comunitario, pero esa decisión tiene que ser consensuado entre diferentes concepciones de vida que conviven en ese espacio.

El buen vivir en espacios más amplios que lo local tampoco es una propuesta nueva. En el año 1615, Felipe Guamán Poma, frente a la incapacidad de los españoles de entender las cosmovisiones de los pueblos andinos y la implementación de una política de robo, saqueo y asesinatos, recogida en crónicas que demuestra del mal gobierno español, propone como alternativa de un buen gobierno para el buen vivir o bien vivir:

... para sacar en limpio estas dichas historias hube tanto trabajo por ser sin escrito ni letra alguna sino nomás de quipos y relaciones de muchos lenguajes, ajuntando con la lengua castellana y quichua, inga, aymara, puquina, colla, canche, cana charca, chinchaysuyu, andesuyo, collasuyo, condesuyo, todos los vocablos de indios, que pasé tanto trabajo por ser servicio de Dios nuestro Señor y de su sacra católica majestad rey don Felipe el tercero. Gaste mucho tiempo y muchos años acordándome que ha de ser provechoso a los fieles cristianos para enmienda de sus pecados y malas vidas y herronías y para confesarse los dichos indios, y para que aprendan los dichos sacerdotes para confesarlos a los dichos indios y salvación de las dichas ánimas y la dicha impresión y gozo de este dicho libro Primer y nueva crónica y de bien vivir de los dichos cristianos, intitulado de los primeros que ha habido cronistas y hábiles... (Guamán-Poma, 1993: 17)

Guamán Poma está pensando un buen gobierno, a partir de la aceptación por parte de los españoles de las injusticias y barbaridades cometidas, y a partir de ello generar un buen gobierno de convivencia de diferentes cosmovisiones como los españoles, quichua, inga, aymara, puquina, colla, canche, cana charca, chinchaysuyu, andesuyo, collasuyo y condesuyo para conseguir el bien vivir de todos con un buen gobierno.

¹³⁹ Aquí estoy utilizando el Estado como una forma de organización social, política y económica.

En ese espacio más amplio, ya planteado por Guamán Poma en 1617, no se ha llenado de contenido. Para llenar de contenido al buen vivir en espacios más allá de lo comunitario como el Estado, sigue siendo una utopía y ahí toma importancia la interculturalidad. Porque el buen vivir en espacios en donde conviven diversidad de concepciones tanto de los *sumak kawsay* como de los buen vivir, no puede ser llenado de contenido de manera arbitraria desde la institucionalidad del Estado o solamente desde un sector. En un Estado plurinacional se requiere del acuerdo y los acuerdos se dan en base al diálogo de interculturalidad de esas diferentes concepciones. El objetivo del diálogo de interculturalidad es encontrar puntos de acuerdo. Los puntos de acuerdo sirven para llenar de contenido. Hay puntos no negociables y ellos se deben respetar, por eso es importante el ejercicio de la autodeterminación. Hay puntos de desacuerdo que no necesariamente es innegociable, ello requiere de compromisos de más diálogo de las concepciones en disputa.

Pero el diálogo de interculturalidad sólo es posible cuando se haya eliminado las concepciones de superioridad e inferioridad y de subalternidad. Si no se elimina esas concepciones, no hay diálogo de interculturalidad desde la concepción de la plurinacionalidad, por ello, sigue siendo una utopía, más cuando se piensa ese diálogo desde la institucionalidad del Estado que por su naturaleza es vertical y capitalista.

El buen vivir en espacios más amplios que lo local no significa desaparición de la diversidad de *sumak kawsay* de las comunidades andinas ni de las prácticas del buen vivir locales, tampoco significa necesariamente la hibridación o mestizaje de estos, sino la convivencia autonómica. Y sólo el acuerdo de todas estas diversidades de los *sumak kawsay* y los buen vivir daría lugar a un buen vivir de los espacios más amplios que los locales.

2.4. El *sumak kawsay* y buen vivir poniendo en debate teórico al sistema colonial y capitalista hegemónico

La modernidad y colonización habían “cortado el mundo en dos” (Fanon, 1965: 18) o como diría, en 1970, Reinaga, habían creado una “muralla de silencio

organizado” (2013: 45) o la “línea abismal” como diría Santos (2010a: 44). Esta muralla del silencio o línea abismal, colocó a la ciencia moderna occidental hegemónica como universalmente válidas; y, la diversidad de conocimientos, entre ellos los generados y practicados en los pueblos del *Abya Yala*, fueron silenciados, marginados, deslegitimados y localizados.

Ese silenciamiento, marginación, deslegitimación y localización, adoptó varios mecanismos, entre ellos, a través de la visibilización con pretensiones universalizantes del tiempo lineal o la “monocultura del tiempo lineal” (Santos, 2006: 75), que divide entre centro y periferia, norte y sur, desarrollo y subdesarrollo.

Entonces desde la concepción del tiempo lineal, la historia tiene un sentido y una dirección: progreso, desarrollo, modernidad, evolución, crecimiento, globalización (ver Fabian, 1983: 143 y Santos, 2006: 75) y su reflejo de imagen negativa: estigmatización, subdesarrollo, tradición, primitivo, premoderno y local (ver Fabian, 1983: 143 y Santos, 2006: 76). La idea de progreso histórico que se desarrolló desde el periodo renacentista, tiene su fundamento en el rechazo de la obscuridad cultural que los ilustrados observaban en el periodo feudal, dominado por la ignorancia, la superstición, el peso de la tradición, de ahí, por ejemplo Condorcet (1980: 83) elabora en 1795 el “Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano”, según el cual el progreso histórico era una ley histórica ineludible que, operando en un tiempo lineal, continuo e irreversible conducía a una sociedad cada vez perfeccionada y que no admitía retrocesos, porque, se debe superar el atraso, el subdesarrollo, la tradición, lo primitivo, premoderno y local.

Esta concepción del tiempo, tiene varias consecuencias, entre ellas y en lo que nos corresponde, perpetuar “el sistema-mundo europeo / euro-norteamericano capitalista / patriarcal moderno /colonial” (Castro y Grosfoguel, 2007: 13) y legitimar el desarrollo cómo único punto a donde llegar, como un futuro dado y determinado, por tanto no es de preocuparse, por ello el «fin de la historia» de Fukuyama (1989), que alude como progreso al sistema capitalista, colonial y patriarcal único e irreversible. De ahí se explica por ejemplo, cómo los

teóricos del *sumak kawsay* y buen vivir desde el 2008, critican el desarrollo pero aun piensan y escriben con el desarrollo.

Esta concepción del tiempo lineal hegemónico, provocó la invisibilización de las diferentes concepciones de tiempo y con ello las diferentes formas de vida, que no están dentro de la lógica del desarrollo, ni del sistema-mundo europeo /euro-norteamericano capitalista / patriarcal moderno / colonial.

Y el gran mérito de trasladar el término *sumak kawsay*, *suma qamaña* y buen vivir a la Constitución tanto de Bolivia como Ecuador, es poner en cuestionamiento teórico la monoculturalidad de la concepción del tiempo y el camino inevitable de todos al desarrollo. En ello juegan un papel importante los teóricos que compiten por escribir sobre el *sumak kawsay*, *suma qamaña* y buen vivir.

Por otro lado, no podemos desconocer que el traslado del *sumak kawsay* y *suma qamaña* al texto constitucional, ha generado el aumento de la autoestima de las comunidades indígenas y otros colectivos del mundo que sobreviven y luchan en contra del sistema capitalista, desarrollando diferentes alternativas.

3. Dificultades de traducir *sumak kawsay* en Estado plurinacional

Antes de iniciar a desarrollar las dificultades de traducir el *sumak kawsay* en Estado plurinacional, me gustaría aclarar algunas cuestiones básicas sobre el Estado para evitar confusiones.

El Estado según Dussel (2009: 263) “es la *institucionalización del ejercicio del poder* de la comunidad política” esto significa que anterior del Estado existieron comunidades políticas no institucionalizadas o simplemente comunidades. De ahí que, Gramsci (1984: 76) ya había anticipado que existiría una noción general del Estado: “Estado = sociedad política + sociedad civil” en otros términos, la comunidad política o Estado está formado por las instituciones del Estado y las instituciones civiles. Si hay una noción general de Estado, significa que hay una noción restringida del Estado, que para Gramsci (1984) sería la sociedad política y para Dussel el Estado, es decir, instituciones

mediadoras de la comunidad política o lo que he llamado institucionalidad del Estado.

Entonces, no sólo que, anterior al Estado existían comunidades políticas no institucionalizadas, sino que además, la sociedad política institucionalizada llamada Estado es una “creación artificial” (Menuhin, 2010: 244), así como toda estructura institucionalizada ya sea a nivel regional o global. Quiero concentrarme en el Estado en sentido restringido o institucionalidad del Estado y moderno, en adelante cuando me refiera al Estado lo estoy asumiendo en ese sentido, excepto cuando me refiera en forma expresa del Estado en sentido amplio.

Por ser una creación artificial, esas construcciones teóricas no necesariamente son universales. Existen comunidades y pueblos que no asumen como comunidad política y no hay el concepto de poder sino de servicio. Tampoco todas las comunidades y pueblos se sienten parte de un Estado en sentido restringido, como sucede en el caso del Pueblo Sarayaku, ubicado en la Amazonía del Ecuador, quienes consideran al Estado como un obstáculo para el ejercicio de su libre autonomía, especialmente cuando son contactados por intereses económicos del Estado como el caso del petróleo. No voy a entrar a desarrollar estos interesantes temas de investigación.

En todo Estado moderno teorizado por Hegel y otros modernos, así como en toda institucionalización burocratizada del ejercicio del poder anterior a la modernidad, “el ejercicio directo no mediado por instituciones es imposible” (Dussel, 2009: 263), por esa razón el poder lo ejerce quien recibe esa delegación de la comunidad política, llamado mandatario o mandatarios. De ahí que, en el Estado, por su naturaleza, no es posible el ejercicio directo del poder del pueblo, sino que lo ejercen los delegatarios del poder.

Si en el Estado no es posible el ejercicio directo del poder sino a través de delegatarios, ese ejercicio del poder en la vida cotidiana, no en la vida teórica, se caracteriza por ser una forma de organización y ejercicio del poder vertical y jerarquizado, esto sucede en cualquier Estado: capitalista, socialista, socialista del siglo XXI, democrática, dictadura, plurinacional, etcétera y solamente en la teoría, “la comunidad política, es la última instancia del poder del Estado” (Dussel, 2009:

263). De ahí que, el Estado plurinacional y la asamblea constituyente son estrategias y no puntos de llegada.

3.1. Estado plurinacional y asamblea constituyente como estrategia, no como punto de llegada

Sostengo que el Estado plurinacional y la asamblea constituyente no fueron los puntos de llegada o la finalidad de los movimientos indígenas de las décadas de 1970, 1980 y 1990, sino una estrategia. Porque la propuesta inicial de los movimientos indígenas consistía en la reivindicación de los derechos a territorio, autonomía, educación y salud propios. Cuando se habla del derecho a la autonomía o autodeterminación, está implícita la reivindicación de los sistemas de vida, denominado *sumak kawsay*. El *sumak kawsay* regido por el principio básico del *tinkunakuy* o interrelacionalidad o el *sacha kawsay*, así como por los principios de *yanantin* o paridad complementaria y *randi randi* o reciprocidad.

En las décadas de 1970 y 1980, las comunidades aún aisladas unas de otras y no articuladas a nivel nacional, no podían implementar esa propuesta inicial porque, por un lado, en la sierra aún se vivía el sistema de explotación hacendaria o en el mejor de los casos se estaban liberando de ese sistema, en total abandono, desprotección y desarticulación entre las comunidades; mientras que en la amazonia se había entregado los territorios de los pueblos indígenas para las empresas petroleras, mineras y madereras, por tanto, estas comunidades vivían un sistema de despojo violento de sus territorios. Por otro lado, desde la vigencia de la Ley de Régimen de las Comunas de 1937, el Estado ecuatoriano había implementado una política de control a las comunidades indígenas y campesinas, para no permitir el fortalecimiento y articulación de las mismas, a cuyo efecto se había creado una institución denominada Ministerio de Previsión Social, hoy Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca.

Por tanto, esa propuesta inicial sólo era posible si se lograba construir un poder propio o contrapoder del Estado articulado a nivel nacional, una economía propia y recuperación de saberes propios en donde se incluía la liberación de los dogmas religiosos y científicos. El poder propio, estaba pensado como

contrapoder del Estado, de ahí surge la necesidad de constituir diferentes organizaciones de nivel cantonal, provincial, regional y nacional. Pero, en ese mismo proceso de recuperación del poder propio, surge la necesidad de reconstituir también formas propias de articulación y se propone la reconstitución de los pueblos y naciones indígenas, luego nacionalidades, que habían sido desarticulados especialmente en la sierra desde la época de la colonia y con la constitución de los Estados modernos occidentales. También surge la idea de replicar formas comunitarias más allá de lo indígena. Todo este proceso lo denominó la plurinacionalidad desde abajo.

La auto-denominación como naciones se gesta desde la Amazonía ecuatoriana y de manera especial de la nacionalidad Shuar, desde donde se cuestiona las diferentes denominaciones que se les había dado desde fuera: tribus, etnias y jíbaros, por lo que de manera estratégica adoptan la denominación de Nación Shuar, denominación que habían utilizado los antropólogos por la ausencia total del Estado en esas comunidades, es decir, porque los Shuar habían funcionado como entidad colectiva histórica sin Estado y fuera del Estado. Pese a referir a una sociedad fuera del Estado se le dio una denominación de Nación, que estaba relacionada con el elemento del Estado.

Las propuestas iniciales de autodeterminación territorial de las comunidades y reconstrucción de pueblos y naciones fueron muy cuestionadas, más aun cuando las organizaciones indígenas empiezan a tomar distancia de los partidos de izquierda y de la iglesia. Por ello desde sectores de la derecha y las administraciones del Estado a su turno les acusaron de antipatrióticos y divisionistas; mientras que desde los partidos de izquierda se acusaba de estar manipulados por la CIA, con la finalidad de impedir los procesos revolucionarios.

En esas circunstancias, en la década de 1970, un antropólogo ruso, llamado Yuri Zubritski llega a Colombia, Ecuador y Perú. En 1972, toma contacto con el Instituto Otavaleño de Antropología. En 1979, publica la obra denominada *Los Incas-Qechuas*. En ese proceso, hay el intercambio y discusión con algunos líderes sobre los trabajos de investigaciones etnográficos realizados en Ecuador, Colombia y Perú, y las discusiones teóricas antropológicas y políticas sobre las nacionalidades en la Ex Unión Soviética.

Como consecuencia de esos encuentros y considerando que la palabra Nación no solo que generaba resistencias, sino que además está relacionado como el elemento del Estado, se llega a consensuar en la utilización de la auto-denominación de nacionalidades indígenas. Como no hay varias nacionalidades indígenas, entonces se empieza hablar de la plurinacionalidad.

Mientras tanto, en España se había dado la discusión de las autonomías de las regiones y nacionalidades, y en la Constitución de 1978 se había reconocido y garantizado el derecho a la autonomía de las regiones y nacionalidades que componen España.

Estas discusiones teóricas en la Ex Unión Soviética y España, sobre todo la aprobación de la Constitución española de 1978, se convirtieron en una buena oportunidad para el movimiento indígena del Ecuador y proponer el Estado plurinacional como estrategia. Pues, por un lado se estaba recogiendo la propuesta de un referente en esa época del socialismo de la Unión Soviética, por tanto no habría pretexto para que los de los partidos de izquierda les acusen de cómplices de la CIA; y por otro lado, se estaba tomando las autonomías españolas y España que era un referente de la oligarquía gobernante del Ecuador, por tanto se creía que podía flexibilizar a éstos en su total oposición a los planteamientos surgidos desde los movimiento indígenas.

Lanzada la propuesta del Estado plurinacional, era necesario reivindicar la Asamblea Constituyente, porque por esa vía se pensaba lograr el reconocimiento de los derechos que permitieran el ejercicio de la autodeterminación de las comunidades y, a partir de ellas reconstituir pueblos y nacionalidades.

Consecuentemente, el Estado plurinacional fue sólo una estrategia y no un punto de llegada. Mientras que la Asamblea Constituyente fue la estrategia para lograr constitucionalizar y legitimar el ejercicio del derecho a la autonomía con objeto de evitar, de esa manera en lo posterior que desde la institucionalidad del Estado se impidiera la generación del poder propio y contrapoder al Estado.

3.2. Bolivia otra realidad

En Bolivia no existió esa apropiación estratégica y auto-identificación de nacionalidades. Al referirse a las nacionalidades, Fausto Reinaga en 1970, decía:

No hay tal cosa. El indio es una sola Nación. El indio es la tierra animada; es la tierra vitalizada; tierra viva. El indio es la concreción de las rocas de los Andes. Su sangre fluye de la más lejana y profunda reconditez del tiempo. El indio es el cuerpo y el alma, el corazón y el espíritu, el plasma elemental y la chispa ígnea de la vida del ser andino; por tanto, en el indio es en quien fulgura la quintaesencia del nacionalismo; el indio es el único nacionalista; fuera del indio solamente hay aberraciones y mascaradas de “nacionalismos” espurios y pútridos (...) La experiencia de cuatro siglos ha demostrado que el indio es una sola Nación; no es una “MINORIA ETNICA”; es todo lo contrario (...) Las famosas “nacionalidades indígenas” son clisés stalinistas, importadas de la URSS para uso y comercio de los “comunistas” venales que hozan en la buena fe del pueblo hambriento de pan y de ideales ... (Reinaga, 2013: 117-118)

Desde Bolivia se plantea la reconstrucción del *Coyasuyo* y la toma del poder como sostenía el mismo Reinaga:

El indio de Bolivia no puede dejar pasar, la crisis mortal que padece el Occidente. Tiene que aprovechar. Pero no para salvar al enemigo. Esta crisis tiene que aprovechar para liberarse (...) Liberar al indio; formar su Partido (PIB) y conducirlo al Poder. El Poder, para resolver la cuestión de esta República que, en manos del cholaje –día que pasa- se hunde en el abismo. (Reinaga, 2013: 71)

No existiendo la auto-identificación de nacionalidades, no existió la propuesta de plurinacionalidad, por tanto, inicialmente no se propone el Estado plurinacional. Según Tomás Huanacu:

El concepto de plurinacionalidad no se manejaba aquí, pero realmente se ha vivido la plurinacionalidad (...) Pero el concepto no la estábamos manejando, es a partir del año 2000 ya empezamos a profundizar el tema de la plurinacionalidad, en base a lo que en Ecuador ya se había trabajado, el Estado plurinacional. La Asamblea Constituyente venía vagamente, queríamos Asamblea Constituyente porque los pueblos indígenas deben tomar parte de la estructura estatal. Sí, pero con mayor fuerza ha sido después de las experiencias del Ecuador. (Conversación con Tomás Huanacu, 2014)

Este dato de Huanacu es corroborado por Humberto Cholango (2012):

El planteamiento de Estado plurinacional, realizado por el movimiento indígena del Ecuador a través de la CONAIE (...) esta tesis rápidamente se ha extendido hacia otros países de gran presencia indígena, como es el caso de México, Guatemala, Perú y especialmente Bolivia... (Cholango, 2012: 9)

Ello no significa, que en los últimos años, no se haya discutido sobre el Estado plurinacional, hay esa discusión fundamentalmente a partir del año 2000, quedando pendiente la reconstitución del *Coyasuyo* a partir de los *jatun ayllukuna*.

3.3. Dificultades del pensar sin el Estado moderno y desde el Estado moderno

Sin embargo de que el Estado plurinacional, desde los movimientos indígenas, no era el punto de llegada sino solamente una estrategia, los estudios e investigaciones sobre el Estado plurinacional, Constitucionalismo plurinacional, *sumak kawsay* y buen vivir, tienen dificultad de pensar sin el Estado moderno, lo que les lleva a pensar con el Estado e incluso desde el Estado. Esta forma de pensar, lo he denominado plurinacionalidad desde arriba.

Ya he determinado que el Estado moderno occidental, en esencia, es una organización institucional vertical, capitalista y neocolonial que ha sido impuesto en todos los rincones del mundo y que, sólo en la teoría, la comunidad política o el pueblo es la última instancia del poder del Estado. La imposición y universalización de una necesidad local y de un grupo no significa que se tiene que adoptar como verdad única y universal, ni pensar solamente desde esa imposición.

Vale la pena aclarar que estoy de acuerdo con los teóricos de la colonialidad, (Quijano, 1992, 2000; Grosfoguel, 2006; Dussel, 2009; entre otros) en cuanto a pensar y entender lo que sucede, en una localidad, en relación con el sistema-mundo teorizado por Wallerstein (2007). Pero también hay un problema en estos teóricos, porque el pensar en relación al sistema mundializado del poder, les lleva a pensar que existe un sistema-mundo homogéneo y creer que la modernidad se ha impuesto en todos los rincones del mundo y de la misma forma. Esa posición, imposibilita pensar sin el Estado, fuera del Estado y fuera del sistema-mundo. Por otro lado, esa forma de pensar invisibiliza la subalternidad

interna o colonialismo interno como lo denomina Silvia Rivera Cusicanqui (2010), que se reproducen en ámbitos locales, familiares y relaciones interpersonales.

El *sumak kawsay* como sistema de generación y regeneración de la vida, se da en la cotidianidad de la vida comunitaria, resistiendo a las imposiciones de la institucionalidad del Estado, ONGs y sistema-mundo capitalista. Entonces, cómo se puede pensar desde el Estado y a partir del Estado, cuando éste no admite la entrega del poder centralizado y jerarquizado a los colectivos indígenas. Sin embargo de ello, a partir del 2008, han empezado a teorizar el *sumak kawsay*, buen vivir, plurinacionalidad a partir y con el Estado, como un ente predestinado a permanecer eternamente.

Se ha llegado a sostener que, el llevar el *sumak kawsay* a un instrumento político-jurídico del Estado como la Constitución sería hibridar y amestizar, invitando a una hibridación y mestizaje poscolonial (Santos, 2010a).¹⁴⁰ Desde mi concepción la hibridación genera esterilización y el mestizaje fue un invento colonial para clasificar lo inclasificable. Los sistema de vida antes que amestizar e hibridar, están en permanente cambio, interacción, reinventando y reactualizándose.

En el caso del Ecuador y Bolivia, el trasladar el *sumak kawsay* y *Pachamama* a la Constitución, ha significado apropiación del término y funcionalizar a los intereses de los poderes de turno en la institucionalidad del Estado y del capitalismo, por un lado; y, por otro lado, ha significado el despojo de los discursos de las organizaciones indígenas y otras. Por eso, apuesto a pensar sin el Estado, fuera del Estado y fuera del sistema-mundo. Cuando digo fuera del Estado y fuera del sistema-mundo, no estoy descartando en analizar y criticar el Estado y el sistema-mundo que pretenden homogeneizar, lo que estoy proponiendo es que hay conocimientos como el *yachay* o *unacha* cosmovisiones y sistemas de vida como el *sumak kawsay* que justamente ponen en cuestionamiento a la institucionalidad del Estado vertical y el sistema-mundo como algo eternos y apuestan por una nueva forma de organización social a partir del fortalecimiento de las organizaciones de base que lo he denominado plurinacionalidad desde abajo.

¹⁴⁰ Ver, también, sobre la hibridación García (2001); Hall (2003); Bhabha (1998).

3.4. Peligros de la utilización de los instrumentos hegemónicos como estrategias

La utilización de los instrumentos hegemónicos como estrategia implica riesgos, más aún cuando esos instrumentos se han convertido en dogmas casi de fe universal y sin los cuales, desde el pensamiento occidental, el mundo no es concebible o no existe. El Estado moderno occidental es uno de esos instrumentos: una forma de organización vertical, por ser un dogma casi de fe, es absorbente y se constituye en una máquina que funcionaliza las reivindicaciones de los movimientos sociales para la perpetuación de ese dogma y para los intereses de quienes controlan la institucionalidad del Estado. Por esa razón, cuando se ingresa a la lógica verticalista del Estado, o se termina expulsado y marginado de ese círculo o simplemente se termina absorbido por ese sistema, del cual es casi imposible de salir.

En el caso del Ecuador, cuando se hace pública la propuesta del Estado plurinacional y se torna el movimiento indígena en un actor político importante, existe una especie de relevo de líderes y técnicos de la CONAIE, pero también ocurre el ingreso de muchas personas que vieron en ella una oportunidad desde el cual acceder al poder del Estado. Por ello, en 1994, se convierte al proyecto político inicial oral de las décadas de 1970 y 1980, en una lista de reivindicaciones o programa electoral con el nombre de proyecto político; es decir, se vacía de contenido el proyecto político oral y se centra en la toma del poder de la institucionalidad del Estado, reivindicando la inclusión de los colectivos indígenas en las constituciones y en la institucionalidad del Estado, así como el reconocimiento de derechos de los colectivos indígenas y la interculturalidad. A partir de ello, la mayoría de los integrantes de la cúpula dirigencial del movimiento indígena privilegian la propuesta del Estado plurinacional y participación política electoral. Al ser absorbidos por el sistema partidista electoral, la propuesta inicial (la plurinacionalidad desde abajo) queda invisibilizada. Por esta razón, cuando Ecuador y Bolivia se declaran Estados plurinacionales, la dirigencia de las organizaciones indígenas se quedan sin discurso y reclaman la implementación

del Estado plurinacional desde el Estado, lo que he denominado la plurinacionalidad desde arriba, descuidando la plurinacionalidad desde abajo.

Justamente porque el Estado plurinacional se trataba de una estrategia y con la invisibilización del proyecto político oral, los contenidos que se empieza a dar a la propuesta del Estado plurinacional parten del proyecto político escrito de 1994. Por ello, esos contenidos se dan dentro de los dogmas del Estado moderno occidental, contraponiendo dualidades dentro del mismo sistema o adjetivizando instituciones del constitucionalismo moderno occidental: Estado nación por Estado de varias naciones culturales (Estado plurinacional); democracia liberal por democracia diversa; un territorio por otras territorialidades; instituciones monoculturales por instituciones plurales o plurinacionales; monismo jurídico por pluralismo jurídico; mestizaje colonial por mestizaje poscolonial; interculturalidad colonial y multicultural por interculturalidad decolonial, etcétera. Obviamente, esta forma de llenar de contenido también invisibiliza la propuesta inicial, esto es, la plurinacionalidad desde abajo.

Consecuentemente, la utilización de los instrumentos hegemónicos como estrategia, tienen peligros. Uno de esos peligros consiste en ser absorbido por ese instrumento hegemónico, es decir, por el Estado moderno occidental y sus lógicas vertical e individualista. En ese proceso de absorción se invisibilizan las propuestas que llevaron a utilizar el instrumento hegemónico como estrategia. Esto abre el camino para que desde el poder se refuerce el contenido del Estado plurinacional pero dentro del mismo sistema y enfoque del Estado moderno occidental con lo que legitima una vez más ese Estado moderno occidental, pero ahora con el calificativo de plurinacionalidad.

Esto no significa que los instrumentos hegemónicos no pueden ser utilizados como estrategias. Por ejemplo, la utilización de la asamblea constituyente permitió el reconocimiento de los derechos de los colectivos indígenas en la Constitución, que viabilizan el ejercicio de la autonomía de las comunidades indígenas y reconstitución de los pueblos y nacionalidades. Sólo que, en ese proceso de utilización de herramientas hegemónicas algunos dirigentes de las organizaciones indígenas, se olvidaron de la plurinacionalidad desde abajo.

Por tanto, para utilizar las herramientas hegemónicas como estrategias, especialmente el Estado moderno occidental, se necesita la sabiduría del conejo y del churo, es decir, la claridad del camino propuesto, la constancia y la unidad o fuerza organizativa capaz de incidir en el debilitamiento del poder de las transnacionales y la transformación del Estado vertical. Pero, pensar que se puede construir la plurinacionalidad desde arriba, es decir, desde la institucionalidad del Estado, no ha tenido buenos resultados. Además, no conozco alguna experiencia de cambio profundo generado solamente desde la institucionalidad del Estado. El camino que propongo es empezar el cambio desde espacios de cada quien en su calidad de individuo, que en realidad no es únicamente un individuo sino una comunidad de cuerpos en interrelación, que tenga la posibilidad de volver al estado de *achik runa*, que incida en la familia y en la comunidad de *achik runakuna*, lo que sería una decolonización de la mente y al mismo tiempo del cuerpo y de las relaciones sociales.

3.5. Estado plurinacional sigue siendo una propuesta eurocéntrica: parches nuevos en traje viejo

Cuando Santos (2010a: 95) habla de la Refundación del Estado y los falsos positivos, dice que, “los cambios en la acción del Estado en el continente Latinoamericano durante los últimos veinte años, han dado fuerza al argumento de que ‘El Estado está de vuelta’”. Y se pregunta “¿Qué tipo de Estado está de vuelta?” (Santos, 2010a: 96). Y claro, contesta distinguiendo entre el “Estado-comunidad-ilusoria” (Santos, 2010a: 96), que sería el reformismo sin comprometer la lealtad a la ortodoxia neoliberal internacional, incorporando algunas demandas populares por vía de inversiones financieras y simbólico-ideológicos; y, “la refundación de Estado: las venas cerradas” (Santos, 2010a: 98), en donde coloca a la propuesta de los movimientos indígenas, esto es, al Estado plurinacional.

El mismo Santos (ver 2010a: 100-101) reconoce como siete dificultades para refundar el Estado y en la séptima dificultad confirma que la refundación del Estado ya fracasó con el socialismo. Entonces ¿Por qué insistir en una nueva

refundación del Estado?, obviamente no voy a contestar porque la refundación del Estado no es mi propuesta en este trabajo de investigación.

Creo que vale la pena diferenciar entre: refundación del Estado; y, lo que denomino plurinacionalidad desde abajo, que no piensa con el Estado moderno y que tampoco se trata simplemente de la capacidad de los movimientos sociales de usar de modo contra-hegemónico instrumentos o conceptos hegemónicos (ver Santos, 2010a: 34), como el Estado moderno, porque la institucionalidad del Estado moderno en esencia es verticalista y neocolonialista. Parecería que Santos (2010a), cuando habla de las dificultades para refundar el Estado, está refiriendo a otra cosa y no el Estado moderno. Además, reconoce que la refundación del Estado “requiere cambiar las relaciones sociales, la cultura y, en especial, la economía” (Santos, 2010a: 101).

Pese a esas advertencias, termina concentrando su esfuerzo en demostrar que la refundación de Estado es volver a fundar un nuevo Estado dentro de ese esquema institucional moderno occidental y dice expresamente, “Refundar el Estado no significa eliminarlo; al contrario, presupone reconocer en él capacidades de ingeniería social que justifican la tarea política de refundación” (Santos, 2010a: 100). En otras palabras, está planteando reemplazar: el Estado nacional o uninacional por un Estado con varias naciones, en donde “la nación cívica puede coexistir con varias naciones culturales dentro del mismo espacio geopolítico, del mismo Estado” (Santos, 2010a: 120) que “conlleva la noción de autogobierno y autodeterminación, pero no necesariamente la idea de independencia.” (Santos, 2010a: 120); “la homogeneidad institucional del Estado” (Santos, 2010a:125), por la “heterogeneidad que puede ser interna o externa” (Santos, 2010a: 126); de la unidad del sistema jurídico como uniformidad, por el reconocimiento constitucional de un derecho indígena ancestral, que adquiere un sentido de autogobierno (ver Santos, 2010a: 132-133); de la territorialidad fundada en las metáforas de “homogeneidad, igualdad, atomización, indiferenciación (...) en donde solamente gente indiferenciada puede vivir en un espacio indiferenciado” (Santos, 2010a: 139), por una nueva territorialidad, en donde “la sociedad civil, sin ser descartada, es re-contextualizada por el reconocimiento de la existencia de comunidades, pueblos, naciones y nacionalidades” (Santos, 2010a:

140) y “el territorio nacional pasa a ser el marco geoespacial de unidad y de integridad que organiza las relaciones entre diferentes territorios geopolíticos y geoculturales, según los principios constitucionales de la unidad en la diversidad y de la integridad con reconocimiento de autonomías asimétricas” (Santos, 2010a: 140); de la organización institucional vieja del Estado, “a una nueva organización del Estado en sí mismo, o sea, en cuanto conjunto de instituciones políticas y administrativo-burocráticas de gestión pública y de planificación” (Santos, 2010a: 143), que “conlleva la idea de formas más avanzadas y complejas de participación. Al lado de la participación ciudadana de raíz republicana liberal, reconoce la participación de pueblos o nacionalidades” (Santos, 2010a: 144); de la democracia liberal, hacia una democracia intercultural (ver Santos 2010a: 149-150); y, de un mestizaje colonial a un mestizaje poscolonial emergente (ver Santos, 2010a: 154-159).

Por ello sostengo que la refundación del Estado plurinacional, que lo he denominado como plurinacionalidad desde arriba, no es más que una nueva modalidad del Estado moderno occidental con la agregación de plurinacionalidad. En donde se reconoce las diversidades culturales, diversidad de naciones, pluralismo jurídico, nuevas territorialidades, participación de los excluidos en las instituciones, planificación participativa, incluso la interculturalidad y un nuevo mestizaje. Todo ello, dentro de la lógica del Estado que es la verticalidad. Por esa razón tanto en Ecuador como en Bolivia se produce la criminalización de la protesta social (ver Caicedo, 2012; Rodríguez y Rojas, 2010; Salazar, 2010.) y se pone límites para el ejercicio de la autonomía, a través de la desconstitucionalización legislativa, jurisdiccional y vía políticas públicas. Así por ejemplo en el caso de Bolivia la Ley de Deslinde Jurisdiccional¹⁴¹ y la Ley Marco de Autonomías y Descentralización,¹⁴² restringen los derechos reconocidos en la

¹⁴¹ Ley de Deslinde Jurisdiccional, Ley número 073 del 29 de diciembre de 2010, en el artículo 10 limita reduce la competencia de la indígena a casos menores y entre indígenas, mientras que la Constitución no lo limita.

¹⁴² Ley Marco de Autonomía y Descentralización, Ley número 031 del 19 de julio de 2010, en donde, se desnaturaliza las autonomías indígena originaria campesina, sometiendo a requisito incumplibles y que sus estatutos previamente sean revisadas y aprobadas por el Tribunal Constitucional Plurinacional que no es plurinacional como dice el Magistrado Walberto Cusi Mamani.

Constitución; en el caso de Ecuador la Ley de Minería¹⁴³ y resoluciones del Corte Constitucional con respecto a la justicia indígena,¹⁴⁴ entre otros, también limitan los derechos constitucionales.

La metáfora de Monseñor Proaño, encaja bien en este análisis: poner parches nuevos en un traje viejo no funciona, porque los parches nuevos estiran al viejo y los parches terminan o contaminando y desapareciendo o los parches quedan dispersos y sin ninguna funcionalidad (ver Proaño, 1990: 59).

Sería injusto en no reconocer que los Estados plurinacionales de Ecuador y Bolivia han dado un giro importante en cuanto a la distribución de los recursos, inversión e incluso participación pero dentro de la concepción del desarrollo, de la ciudadanización y de la lógica verticalista del Estado, por ello aún se sustenta en la explotación de los recursos naturales como la minería y el petróleo. Pero, al mismo tiempo, el reconocimiento de los Estado plurinacionales desafía a pensar sin Estado y fuera del Estado.

3.6. Estado plurinacional puede ser puente de transición

Como se dejó indicado, la propuesta del Estado plurinacional, por una parte, estaba pensado como una estrategia para evitar la oposición de los partidarios de izquierda y de los gobernantes de turno; y, por otra parte, se pensaba que mediante una asamblea constituyente se lograría el reconocimiento de los derechos que permitan el ejercicio de la autodeterminación de las comunidades, pueblos y nacionalidades. Por esta razón sostengo, que el Estado plurinacional puede constituir en una propuesta de transición.

Cuando sostengo que el Estado plurinacional puede ser puente de transición, no me refiero a la transición de la que habla Prada (2012), porque está pensando y asumiendo que el Estado plurinacional es la propuesta emancipatoria hacia donde se dirige la transición. Tampoco estoy pensando en los puntos de

¹⁴³ Ley de Minería, publicado en el Suplemento del Registro Oficial número 517 del 29 de enero de 2009. Esta Ley viabiliza la extracción de los minerales a gran escala, desconstitucionaliza algunos derechos de los pueblos indígenas como: el territorio, autonomía interna y consulta. El caso llega a la Corte Constitucional del Ecuador y admite que la Ley violenta los derechos al territorio, autonomía y consulta, por tanto que es inconstitucional por la forma y el fondo, pero de manera contradictoria en Sentencia No. 001-10-SIN-CC declaró constitucional de la ley.

¹⁴⁴ Ver Llasag (2015).

partida y de llegada de la transición (ver Santos 2010a: 88-90). Considero que los pueblos indígenas no proponen el regreso al pasado, como dice Santos (2010a) la concepción del tiempo desde el mundo andino no es lineal; desde el mundo andino el tiempo es como un espiral o churo y no existe el equivalente de los términos: pasado, futuro y presente, por eso se habla de *hanan pacha*, *uku pacha* y *kay pacha*.

El *hanan pacha*¹⁴⁵ para los pueblos indígenas, es el mundo por el que ya pasamos, es decir, un mundo que ya pasó, que ya se fue, pero al mismo tiempo es un mundo que «sigue siendo», que «está yendo» y que «está viniendo» “las cosas que fueron, que permanecen y que siguen potenciándose, es la esfera por la que ya transcurrimos pero que «está existiendo aún», el mundo que «está afuera» del aquí y del ahora” (Lajo, 2003: 148-149). He aquí la diferencia con el tiempo lineal, en donde el pasado, simplemente ya pasó, dejó de existir y ya no vuelve, tampoco se puede mirar al pasado porque sería un retroceso del progreso.

El *uku pacha*¹⁴⁶ es el mundo que está por realizarse, pero que está en permanente realización, no se puede ver, pero se puede percibir,

... expresa el «adentro», la agitación de lo hirviente (...) es el «Timpu» hirviente donde «sale» toda energía, la que fluye del interior del tiempo y del espacio, en términos simples es el mundo que «no se puede ver», el subyacente, el que está por realizarse o realizándose siempre. (Lajo, 2003: 149.)

Es el mundo que está por venir, pero al mismo tiempo está realizando conjuntamente con el mundo que ya pasó, de allí fluye la energía, que da sentido al mundo de ahora o al *kay pacha*, por eso se puede percibir, prevenir y prever lo que viene.

El *kay pacha* es el mundo del aquí del ahora, lo que podemos ver, sentir y percibir con nuestros sentidos, pero que es un puente o puerta entre el *hanan pacha* y el *uku pacha*, que es captado por nuestra conciencia. El *kay pacha*, surgió del *uku pacha* y pasó por el *hanan pacha*, pero también tiende puentes

¹⁴⁵ El *Hanan Pacha*, es un término kichwa que traducido literalmente sería “el mundo de arriba”, pero, más se asimila al mundo por el cual pasamos, pero que sigue siendo.

¹⁴⁶ El *Uku Pacha*, es un término kichwa que traducido literalmente significa “El mundo de abajo”, pero se refiere al mundo que está por realizarse, de donde fluye toda la energía.

para la confluencia de esas dos *pachakuna*, por ello no son ciclos, sino que se interconectan, conviven, perviven, fluyen e influyen.

Por ello en los pueblos indígenas se habla del retorno del tiempo que no es regresar al pasado, sino el retorno cíclico de los *pachakuna* en condiciones actuales.

Cuando digo que el Estado plurinacional puede ser un puente de transición, precisamente estoy partiendo de que no existe una experiencia, que sólo desde la institucionalidad del Estado se haya generado transformaciones con respecto a la verticalidad de la institucionalidad del Estado. Tal como el instrumento derecho no es emancipatorio por sí sólo, el Estado plurinacional no puede ser de transición hacia una vida simple de seres de luz por sí solo.

Desde el año 1995, la mayoría de los dirigentes de la CONAIE, la ECUARUNARI, la CONFENIEA y del movimiento Pachakutik, están empeñados en definir candidaturas para cada época electoral y pensando en tomar el poder de la institucionalidad del Estado. Desde esta posición, para que se produzca la transición se requiere tomar el poder del Estado. Pero el problema es que el Estado no sólo es vertical, capitalista y neocolonial, sino además es absorbente a ese sistema. Por tanto, el peligro es que, los líderes terminen siendo asimilados a la lógica del Estado y lejos de procesar la transición terminen legitimado el sistema, tal como decía María Eugenia Choque al referirse a Evo Morales. Pachakutik del Ecuador ya vivió esa experiencia en el 2003, cuando llega al poder en alianza con el Partido Sociedad Patriótica.

Es reveladora la experiencia de la comunidad la Toglla, que se podría llamar una transición a través del ejercicio del derecho en la institucionalidad del Estado. La comunidad pensaba que el reconocimiento de los derechos en la Constitución, permitía acceder a la institucionalidad del Estado para que ésta garantizara los derechos territoriales y desde 1998, año en el que se reconocieron los derechos a las tierras comunitarias, la comunidad presentó varias acciones legales que garanticen el ejercicio del territorio comunitario y se concentró en esa defensa, a tal punto que descuidó del fortalecimiento interno y generó desmovilización. Mientras que la institucionalidad del Estado, se centró en discusiones sin sentido como el problema de competencias entre las instituciones del Estado y finalmente

no resolvió el problema territorial. El peligro de este camino es que, se termina siendo absorbido por el sistema estatal y siendo desmovilizado, mientras que los conflictos se agravan.

Pienso que estas transiciones pensando con el Estado o partir del Estado, conllevan a que la institucionalidad del Estado ingresa a las comunidades y empieza en las comunidades a decidir y gobernar sobre las competencias de la comunidad, como sucedió con la comunidad la Toglla con el Municipio, pues el Municipio empezó a decidir sobre los permisos para la construcción de vivienda en la comunidad; de igual manera sucedió con el Consejo de la Judicatura que empezó a determinar las competencias de las autoridades indígenas para resolver los conflictos (Diario de campo en la Comunidad la Toglla, 2013).

Por ello sostengo que el Estado plurinacional puede constituir en herramienta de transición, pero en tanto y en cuanto sea más inactivo que activo en la implementación de la plurinacionalidad.

En esa virtud, apuesto a la construcción de la plurinacionalidad desde abajo como lo están ensayando el pueblo Sarayaku, comunidad la Toglla y otras comunidades del Ecuador. Sin poner en primer plano al Estado. Cuando digo sin poner en primer plano al Estado, no descarto las movilizaciones y presiones al Estado, pero no para que cambie el Estado vertical en horizontal, sino para que el Estado no interfiera en los procesos de ejercicio de autonomía.

Como hemos visto a lo largo de este trabajo de investigación, el principal obstáculo para viabilizar la plurinacionalidad y la vigencia del *sumak kawsay* es precisamente la institucionalidad del Estado, estoy hablando del Estado plurinacional de Ecuador y Bolivia. Eso fortalece mi apuesta por la plurinacionalidad desde abajo.

4. Plurinacionalidad desde abajo

Para pensar la plurinacionalidad desde abajo, tenemos que superar el círculo inevitable que propone uno de los filósofos políticos, que se considera no eurocéntrico o el menos eurocéntrico, Dussel (2009): política-poder-voluntad-vida-política.

Según dicho autor: “La política se teje en torno a la cuestión del poder. El poder en última instancia, tiene que ver con la voluntad.” (Dussel, 2009: 46) y “La *voluntad* es el “querer vivir” de la vida, de la vida humana.” (Dussel, 2009: 47). “Si la esencia del poder es la voluntad, la esencia de la voluntad en último término es la vida” (Dussel, 2009: 48). De ahí que,

La vida sin voluntad moriría, no tendería a su permanencia; la voluntad sin su poder no obraría, nada podría hacer. El poder sin las posibilidades, los entes-mediaciones queridos y puestos en la existencia como “condición” de su propia realización, no podría ejercerse. Sería un poder en el vacío, sin poder contar con nada para nada operar. Los entes-valiosos son las “condiciones” de la realización de la propia vida, de la voluntad y del poder. (Dussel, 2009: 51)

Es decir, según el autor gira en torno a la *potentia* y *potestas*. La primera como “el poder de la comunidad política misma: es la pluralidad de todas las voluntades o de la mayoría hegemónica, aunada por el consenso, y que cuenta con medios instrumentales para ejercer su poder-poner mediaciones.” (Dussel, 2009: 60), es decir, la *potentia* es la fuerza, el poder desde abajo, es positivo, es la vida que quiere vivir y sobrevivir (ver Dussel, 2009: 60); mientras que la *potestas*, es el poder institucional que se “ejerce por designación un poder (*imperium*) que por naturaleza es delegado” (Dussel, 2009: 62).

Para solucionar el histórico dilema de la *potentia* y *potestas*, propone una política de liberación que sería el poder político-institucional que fortalezca el poder de la *potentia*, en donde “los que mandan mandan *obedeciendo*” (Dussel, 2009: 63)¹⁴⁷. Por ello, sostiene que:

... el Estado es la *institucionalización del ejercicio del poder* de la comunidad política (...) Un ejercicio directo no mediado por instituciones es imposible. La factibilidad es entonces el sentido del Estado en cuanto tal. Pero, el Estado no tiene como propio al Poder, sino que lo ejerce en nombre de la comunidad política, última instancia del poder del Estado. (Dussel, 2009: 263)

Y “Para que el Estado pueda ejercer dicho poder delegado tiene que organizar instituciones diferenciadas, que le permitan, como órganos de un cuerpo, cumplir funciones específicas.” (Dussel, 2009: 264). Entonces, si un ejercicio directo no mediado por instituciones es imposible, la *potentia* queda

¹⁴⁷ “Mandar

supeditada a la *potestas* y por eso es necesario un Estado, solo que ese Estado de Dussel (2009) no tiene como propio al poder, sino que lo ejerce en nombre de la comunidad política, última instancia del poder del Estado, por tanto sigue siendo un Estado moderno y vertical.

En definitiva, Dussel (2009), está planteando Como diría Monseñor Leonidas Proaño, coger un pedazo de tela nueva y ponerla como remiendo en un vestido viejo, pero al decir del Obispo de los indios "nadie arregla un vestido viejo con un remiendo de tela nueva, porque el remiendo nuevo tira y rompe la tela vieja, y el roto se hace más grande" (Proaño, 1990: 59). Si la estructuración del Estado no potencia la vida de "la pluralidad de todas las voluntades o de la mayoría hegemónica" (Dussel, 2009: 60), entonces ¿por qué no potenciar la *potentia*, sin entrar en el círculo sin salida de la *potentia* y *potestas*, que al final da lugar al fortalecimiento del Estado como institución? La plurinacionalidad desde abajo, trata de superar esa dicotomía sin salida.

4.1. Reivindicar espacios de generación y regeneración cotidiana de la vida como condición para empezar la plurinacionalidad desde abajo

Cuando el Estado moderno y el círculo sin salida de la *potentia* y *potestas* de Dussel (2009) pasan a un nivel secundario, cobra importancia la generación y regeneración de la vida desde el *yachay* o *unancha*. Eso me lleva al inicio del capítulo tres de esta investigación, cuando se le preguntaba a una mujer kichwa ¿qué es el *sumak kawsay*? Y ella contestaba "*ñucanchik kawsaymanta, kawsana*", es decir, simplemente la vida en *achik runakuna*. La vida no solamente se reduce al ser humano ni a la voluntad de vivir de Dussel, (2009) sino a todo el *achik runakuna* en interrelacionalidad o *sacha kawsay* para Sarayaku, es decir, a todo el conjunto existente en el cosmos o *Pacha*, así se genera y regenera la vida, como diría Dolores Cacuango "Ve: esta es la vida: un día mil muriendo, mil reponiendo. Una noche mil muriendo, mil reponiendo. Así está esta vida..." (Yanez del Pozo, 1988: 191). La vida no termina con la muerte, ni se inicia con el

nacimiento, se muere y nace, se nace y se muere, por eso, la vida sigue siendo un misterio y “Ningún científico, nadie sabe lo que es la vida” (Chargaff, 2010: 68).

Siendo la vida un misterio, simplemente se siente, se vive, se genera y regenera en la cotidianidad. Vivir en la cotidianidad no es más que:

Vivir compartiendo lo que se tiene y repartiendo lo que existe, o sea, vivir de una manera sencilla y respetando todo lo que existe a nuestro alrededor, porque todos cumplen una función importante para que se dé la vida: el agua, la tierra, el aire, el fuego y la energía. (Conversación con Esperanza Fernández, 2014)

Así entendido la vida, no se genera y regenera de manera efectiva en todos los espacios. Los espacios institucionalizados como el Estado, regionales y globales, son creaciones artificiales, espacios de verticalidad, en donde el poder se lo ejerce por delegación. Eso no significa descalificar estos espacios, ahí podría tener sentido la filosofía de la liberación planteado por Dussel (2009). Pero, desde el planteamiento de la plurinacionalidad desde abajo, simplemente pasan a un nivel secundario, porque esos espacios solamente podrán ser cambiados en la medida en que se fortalece las bases, en donde es posible implementar no solamente el mandar obedeciendo de los zapatistas, sino el guiar, dejándose guiar y obedeciendo, desde donde es posible cambiar las prácticas capitalistas y coloniales.

Los espacios que se vuelven prioritarios, son los espacios personales, familiares, comunitarios y organizaciones de base, en los cuales se genera, regenera y potencia la vida cotidianamente. No es mi intención mitificar esos espacios, porque mi trayectoria de vinculación con las comunidades indígenas del Ecuador y mis últimos trabajos de campo en Sarayaku y la Toglla me confirman que las familias y comunidades no están libres de la contaminación del sistema colonial y capitalista. Pero también estoy convencido que, los cambios no surgen desde arriba o mejor dicho desde los espacios estatales y supraestatales institucionalizados.

4.1.1. Espacios personales y familiares

El espacio personal es muy importante en el mundo andino, porque no se trata únicamente de un cuerpo físico. Así como en el *Pacha* existen: el *Hanan Pacha*, *Uku Pacha* y el *Kay Pacha*, de igual forma el ser humano está formado por el cuerpo físico, cuerpo espiritual y el astral. Para que el ser humano sea *achik runa*, necesita que esos tres cuerpos estén en equilibrio. Los males del mundo que actualmente vivimos como el capitalismo, el colonialismo, la colonialidad, el patriarcalismo, egoísmo y competencia se originaron cuando el ser humano perdió ese equilibrio y consecuentemente la conciencia de *achik runa*. Sin embargo de ser un espacio importante, los científicos sociales se olvidaron de este espacio.

Si no miramos el espacio personal, desde donde se inicia a ser siendo y haciendo, es decir viviendo o practicando, todo queda en el discurso y en la teoría. Por eso el discurso de la descolonización, despatriarcalización y desmercantilización que maneja el Estado boliviano y la teoría no se hace efectivo, porque se olvidó del espacio personal. Sólo el *achik runa* potencia la vida y solo los *achik runakuna* pueden constituir familias no patriarcales.

El ser siendo y haciendo es muy importante, no solo para el mundo andino sino para el universo, porque por ejemplo si el papá no es *achik runa* en lo cotidiano, no puede exigir que su hijo, que su esposa, que sus vecinos sean *achik runa*. Por eso, en la Toglla y Sarayaku se vuelve importante la familia con *achik runakuna* como dejé señalado en los capítulos anteriores.

4.1.2. Espacio comunitario

Cuando hablo del espacio comunitario o *jatun ayllukuna* no me refiero al *Tercer sistema, modelo comunal, como propuesta alternativa para salir del capitalismo y del socialismo* escrito por Félix Patzi de Bolivia (2013). Porque, si bien critica el sistema capitalista y socialista, pero cae en los mismo errores de los sistemas criticados, porque está planteando empresas comunitarias de competencia y en la lógica del desarrollo.

Los *jatun ayllukuna* preinkásicos, hoy comunidades, son formas de organización, social, política y económica basados en el sistema de vida del

sumak kawsay. El *sumak kawsay* es el que potencia la vida, es decir no solo genera y regenera la vida, sino potencia. Digo que potencia, porque, en este espacio se genera condiciones para la producción cotidiana de la vida y también para el control, por ello vemos que en Sarayaku y en la Toglla se establecen principios básicos de convivencia como es el *kawsay sacha* o *tinkunakuy* o relacionalidad, *yanantin* o dualidad complementaria y *randi randi* o reciprocidad. No solamente se establecen principios básicos sino normas de convivencia interna en interrelacionalidad, que permitan desarrollar el sistema de vida del *sumak kawsay*. Por otro lado, vamos a encontrar sistemas de gobierno, basados no en el mandar obedeciendo, sino el guiar, dejándose guiar y obedeciendo, porque aquí no hay el concepto de poder y de mandar, esos conceptos aparecen en las organizaciones verticales. Finalmente, existe toda una serie de garantías de la seguridad alimentaria y ejercicio de la tierra comunitaria. Pero además que están en permanente actualización.

Pero el espacio comunitario no es ideal. Este espacio, como se puede ver en Sarayaku y la Toglla se enfrenta a una serie de obstáculos. El primer obstáculo es la institucionalidad del Estado que controla aun el sistema educativo, de salud, fomenta proyectos extractivos, el consumo capitalista y la migración, con todo ello se genera el individualismo y pérdida de conciencia de *achik runa*. Frente a esos obstáculos lo que hacen las comunidades es crear y recrear formas de resistencia y fortalecimiento interno.

4.2. Organizaciones de base o comunidad más allá de lo andino

Como ya dejé señalado antes, cuando me refiero a la comunidad más allá de lo indígena, no estoy pensando en trasladar las formas de organización comunitarias andinas con sistemas de vida del *sumak kawsay* a lo urbano y otros sectores, porque, no se trata de imponer y menos homogeneizar. Una cosa muy diferente es que un colectivo decida asumir ese sistema de vida de manera autónoma y voluntaria. Pero también hay organizaciones de base, locales que generan sistemas de vida alternativos al capitalismo y desarrollo. Entonces la idea es cómo lograr que esas diferentes formas comunitarias con sistemas de

vida denominado *sumak kawsay* y las organizaciones de base que generan sistemas alternativos al desarrollo y al capitalista logran articularse; y cómo esas experiencias comunitarias andinas y de organizaciones de base trasciendan hacia otros sectores aun no organizados, como una relación social que permitan habilitar nuevas alternativas al desarrollo, capitalismo y verticalidad del Estado, que permita organizar y defender la vida cotidiana y al mismo tiempo que se logre establecer formas de articulación más amplias. Esto es clave para la implementación de la plurinacionalidad desde abajo, que no se reduce a comunidades indígenas, sino todo un proceso de organizaciones social de bases y articuladas.

Las comunidades indígenas, afroecuatorianas, montubias y las organizaciones de base o comunitarias más allá de lo andino, en articulación pueden hacer frente al sistema capitalista y a los intereses transnacionales y nacionales, que se encuentran enquistados de manera directa o indirectamente en los espacios institucionalizados tanto nacionales como internacionales desde donde se toman decisiones verticales. A partir de esos espacios controlan el sistema económico, político, educativo, jurídico, comunicacional, de consumo e incluso controlan que las bases organizativas no se fortalezcan y activan la institucionalidad pública para reprimir. Si esa es la realidad sería un error pensar que los cambios vengan desde esos espacios. La toma de decisión en los espacios como el Estado es mucho más complejo, porque ahí están las personas que ejercen las funciones públicas, pero también están los poderes económicos, poderes comunicacionales, poderes que manejan la educación privada, además la institucionalidad de estos espacios son jerárquicos y verticales, que no están ausentes de presiones externas al Estado.

4.3. Una vida simple: traje nuevo

Se señaló que el *Pacha* o cosmos está formado por las tres *pachakuna*: *hanan pacha*, *uku pacha* y *kay pacha*, así mismo el cuerpo del ser humano tiene tres cuerpos: físico, espiritual y astral. Igualmente habíamos visto que la concepción del tiempo no es lineal sino como un churo, en donde no hay pasado,

futuro y presente, lo que existe es una interrelación y regreso de tiempos. Por esa razón, en los ciclos de la vida, según Inti Paxi, también existe tres ciclos: La etapa de solarización, etapa de la obscuridad y de la lunarización que es *pachakutik* o el regreso de la solarización. En cada una de las etapas existen rezagos de las etapas anteriores (Conversación con Inti Paxi, 2013).

En la etapa de solarización, los seres, entendido como todo lo existente en el universo, son *achik runakuna*, en esta etapa de conciencia de luz, no se necesita todo lo que ahora nosotros conocemos como condiciones básicas para vivir: comer, consumir, tener instrumentos tecnológicos para movilizar, carreteras, instrumentos tecnológicos para comunicarnos. Tampoco existen todo el invento de cultura, etnia, razas, recursos naturales, hombre, mujer, etc. Si hay conexión e interconexión, interrelacionalidad entre todo lo existente no se justifica tampoco toda la estructura social que se ha creado como los Estados, organismos regionales e internacionales. Eso no significa que no haya sociedades o comunidades, existen y se dan por afinidad, pero no existe el poder ni el mandar obedeciendo, existe el guiar siendo, haciendo y dejándose guiar.

Cuando los seres humanos empiezan a perder esa conciencia de *achik runakuna*, empieza la finalización de la etapa de solarización y se empieza la transición hacia la etapa de la obscuridad, que para los habitantes de *Abya Yala* se inicia con el apareamiento de la expansión de una comunidad con pretensiones de crear organizaciones verticales, en nuestro caso se da inicio con la expansión de los Inkas. Pero entramos a esa etapa de la obscuridad con la invasión europea, que pretendió saquear y destruir todo. Pero, hay seres humanos y comunidades que resisten y sobreviven en esta etapa de la obscuridad como *achik runakuna*, por eso Ana María Guacho dice que si hay rezagos del *sumak kawsay*, que está enfermito (Conversación con Ana María Guacho, 2013).

Entre la etapa de la obscuridad y la lunarización, hay una larga etapa de transición. En esa etapa de transición, empiezan a visibilizar estos rezagos de la etapa de la solarización y experiencias de vida como el *sumak kawsay* y otras alternativas. En esta etapa se justifica toda la discusión teórica de deconstrucción de las teorías desarrolladas en la etapa de la obscuridad. En esta etapa también

se justifica el Estado plurinacional la constitucionalización del *sumak kawsay*, *Pachamama*, *suma qamaña*, etc., porque pese a ser una propuesta aun eurocéntrica pone en debate teórico a las propuestas hegemónicas de la obscuridad y tiene la misión de aumentar el autoestima de los *achik runakuna* que sobrevivieron en la marginalidad y acusados de pre-modernos. Finalmente la etapa de la lunarización lleva al retorno de la solarización.

Según Inti Paxi el mundo está viviendo esta etapa de transición (Conversación con Inti Paxi, 2013). Esto me consolida para seguir sosteniendo que el Estado plurinacional y el constitucionalismo plurinacional son de transición. Para que sea efectiva esa transición es necesario construir la plurinacionalidad desde abajo. Justamente, Ana María Guacho, nos recuerda que, antes de pensar en el Estado plurinacional, cuando se inició el fortalecimiento organizativo, se pensaba fortalecer tres metas: “hacer la liberación económica por nuestros propios medios; recuperar los valores culturales; y, hacer política propia” (Conversación con Ana María Guacho, 2013). A partir de estas tres metas, podemos iniciar la plurinacionalidad desde abajo:

4.3.1. Liberación económica

La liberación económica se debe realizar “por nuestros propios medios y desde nosotros mismos” (Conversación con Ana María Guacho, 2013). Esto significa, primero, que la liberación económica no vendrá desde la institucionalidad del Estado u organismos regionales o internacionales, la liberación económica se empieza en la cotidianidad de la vida de cada una de los seres humanos, que incide en la familia y se extiende a la comunidad; segundo, que no hay liberación económica sin liberación del consumo de productos industrializados y de monocultivos; y, tercero, no hay liberación del consumo sin una vida simple y natural.

Corine Montalvo de Sarayaku, nos habla de cómo hemos complicado la vida, adquiriendo cosas y productos innecesarios, que nos han hecho dependientes del consumo:

... antes no teníamos nada de lo que ahora tenemos, comíamos en las hojas y teníamos una sola *callana* (plato grande común) en donde se ponía la comida común y cada uno cogíamos lo que nos corresponde. Ahora tenemos platos, cucharas, compramos aceite, ollas, un montón de cosas, para eso necesitamos dinero, gastamos más agua para lavar los platos, tenemos que comprar jabón, contaminamos el agua, tenemos más trabajo para lavar los platos y estamos preocupados de las cosas. (Conversación con Corine Montalvo, 2013)

Eso nos cuenta una mujer puma o anciana de Sarayaku, si nosotros miramos a nuestro alrededor, estamos llenos de cosas innecesarias, pero consumimos por instinto de consumo al que nos sometieron. Entonces, la primera cosa, es liberar de cosas innecesarias en nuestra práctica diaria de la vida.

La segunda cosa, es aprender a consumir y valorar lo que nosotros producimos, debemos consumir lo que las familias, comunidades, organizaciones o grupos alternativos producen. Esto nos lleva a dos cosas más. Garantizar la seguridad alimentaria a través de la producción orgánica y crear redes de solidaridad e intercambio entre familias, comunidades y organizaciones de base.

La producción orgánica es a nivel de familia, comunidades y organizaciones de bases. Es necesario la creación de redes de intercambio de productos entre familias y comunidades u organizaciones de base, entre diferentes regiones y microclimas, pero manteniendo autonomía de cada una de ellas. Las redes de intercambio se extienden hacia los sectores urbanos y las ciudades tienen que adecuarse para que los seres humanos se conecten con la tierra y empiecen el reciclaje de desechos orgánicos para la producción de abono orgánico, que puede servir para el cultivo de autoconsumo e intercambio de abono orgánico.

Esta liberación económica potencia la vida de las comunidades y organizaciones de base. A su vez este proceso, permitirá reducir el falso sobrepoder que tienen las empresas transnacionales y nacionales, el sistema financiero internacional, quienes crean de manera ficticia las crisis mundiales y nacionales, con la complicidad de la institucionalidad del Estado, organismos regionales e internacionales. Entonces a la institucionalidad del Estado no les quedará otra alternativa que cumplir otros roles, desaparecer o mudar en otro sistema no vertical.

4.3.2. Liberación del cientificismo y recuperar el yachay o unancha como una forma de conocimiento mas

La liberación del cientificismo no es invalidarlo o deslegitimarlo, eso sería caer en el mismo error del cientificismo. El cientificismo es una forma de conocimiento que pretendió imponerse como universalmente válido, invalidando los conocimientos que para el cientificismo no es científico. El cientificismo, incluso, en un determinado momento, contexto y circunstancia puede ser válido o ser complementario al *yachay* o *unancha*, pero eso no necesariamente significa que tenga validez universal, ni que sea válido en todos los espacios. El cientificismo en muchas ocasiones es la causante de los problemas graves que hoy tiene que enfrentar el planeta tierra, como la contaminación del ambiente y sus secuelas. Como diría el compañero Manuel Alomoto:

Vinieron las instituciones y ONGs y vinieron con pequeños proyectos. Mejor antes de que lleguen esas instituciones y ONGs, teníamos cebada, habas, papas, mellocos, ocas, comíamos productos sanos (...) nosotros del pueblo indígena somos mudos por creer en el ingenierito, ¿qué dice él? Para facilitar tienes que poner abono, fertilizantes y un montón de cosas, por creer eso hemos perdido nuestros productos, por meter abono químico, fumigaciones y semillas ajenas. Antes solo se abonaba el terreno con animales, con eso sembrábamos y era sano, pero ahora nosotros hemos metido esos químicos entonces perdemos semillas y los terrenos ya no producen. Por ejemplo nos vienen y nos dicen que para cuidar el ambiente hay que sembrar árboles y vienen y siembran eucaliptos, pinos y todo eso pensamos que era bueno porque eran ingenieros, pero ahora sembramos y ya no tenemos agua, antes tenían río grande y vertientes (...) Ahora estoy experimentado sembrando la cebolla sólo con abono orgánico, mi vecino siembra con abono químico porque no tienen borregos entonces no tienen abono orgánico, entonces hay diferencia: mis cebollas salen sanas y no se dañan. Antes se dejaba dos o tres años para que descansara la tierra y luego se sembraba, eso era porque considerábamos que la tierra era como ser humanos que necesita descansar y ahora todo eso hemos olvidado (...) hemos perdido nuestra ciencia y estamos aprendiendo la ciencia y tecnología que nos hace daño. La solución es que la gente vuelva a ser consciente y empiece a cuidar las tierras como a su propio cuerpo (...) Creo que el gobierno sólo utiliza nuestros términos para seguir poniendo químicos y para utilizar nuestro discurso. (Conversación con Manuel Alomoto, 2013)

Parafraseando a don Manuel Alomoto, creo que los científicos sólo utilizan nuestros términos o se inventan términos para seguir sobreviviendo como científicos y complican las cosas sencillas y la naturaleza. Por ello, la teoría tiene

que convertirse en menos teórica, también tiene que ser más sencilla, entendible, sin complicar.

La liberación del cientificismo debe empezar entonces por la valoración de nosotros mismos y de nuestros saberes como el *yachay* o *unancha*, que pasa por la recuperación de la autoestima. Se debe iniciar valorizando, revitalizando y recuperando los conocimientos con respecto a los cultivos orgánicos, asociados, formas de riego y cuidado del ambiente, es decir, todos los conocimientos que garanticen la seguridad y soberanía alimentaria, porque de ellos dependerá la alimentación, y de la alimentación depende la salud, todo ello en su conjunto propenderá a la generación y regeneración de la vida en la cotidianidad o el *sumak kawsay*.

En la liberación del cientificismo, está comprendido la valoración y recuperar de los conocimientos y prácticas de intercambio, por ejemplo la reciprocidad o *ayni*, que no es lo mismo que el trueque, porque en el trueque necesitas algo para intercambiar, mientras que en el *ayni* no se requiere tener, sino únicamente estar dispuesto a dar y podrá devolver a quien dio o dando a una tercera persona para que la ley divina salde cuentas. La recuperación de otros conocimientos como el *kipus*, medicina, religiosidad, fases lunares, posición de los astros, etc., vendrá por añadidura y tiene que propender a esa generación y regeneración de la vida integral.

De ahí que, la liberación del cientificismo, es salir de lo sofisticado, de lo complicado, de lo engorroso y lo antinatural a donde nos ha llevado gran parte de la ciencia, sea de vanguardia, retaguardia o decoloniales. Esa liberación permitirá emerger hacia la naturalidad, que nos ayude a escuchar a los otros seres que ahora lo denominan la naturaleza y a convivir con ella, esto es, nos llevará recuperar la conciencia de *achik runa*, a vivir de una manera más sencilla, sin egos, sin cosas innecesarias que nos impide escuchar a todos los *achik runakuna* y que se les ha marginado llamando animales, naturaleza, recursos naturales.

4.3.3. Liberación política

La política, no como lo entiende Dussel (2009), es decir, la política que “ronda siempre el tema del poder. La esencia del poder es la voluntad, siendo que la esencia de la voluntad es la vida –como afirma M Henry a partir de Schopenhauer-.” (Dussel, 2009: 47). Aquí la política es entendida como servicio a la generación y regeneración de la vida, por eso ni siquiera es mandar obedeciendo, sino guiar, dejándose guiar y obedeciendo. Por esta concepción de la política, no nos centramos ni es prioritario espacios como el Estado, así como los regionales e internacionales. Sin querer deslegitimar, creemos que esos espacios sufrirán cambios profundos en la medida en que se fortalezca los espacios de base, como hemos dejado señalado.

Liberación política, justamente significa, empezar a fortalecer las comunidades y organizaciones de bases, a partir de los principios de servicio y salir de la concepción de la política como ejercicio del poder. Es ilustrador las opiniones de las lideresas invisibilizadas, como de Ana María Guacho y Rosa María Vacacela:

Cuando hablábamos de política propia, no era ya que después de los levantamientos creen el Pachakutik, no era ese pensamiento, nuestra propuesta era tomar fuerza nosotros como comunidades, familias y organizar en las ciudades y estar claro de nuestras propuestas y principios. Pero no sucedió así, vieron que después del levantamiento era bueno y rápido y rápido crearon el Pachakutik, pero ese no era el objetivo. (Conversación con Ana María Guacho, 2013)

Lo que nosotros queríamos era que nos dejen desarrollar nuestro sistema de educación, salud, economía, sistemas comunitarios, en la amazonia sistemas de caza y pesca, cultivos rotativos, etc., en donde podamos convivir con la naturaleza y la *Pachamama* y que no nos quieran hegemonizar totalmente para el mercado. (Conversación con Rosa María Vacacela, 2013)

En estas conversaciones podemos determinar con claridad que el objetivo no es tomar el poder de la institucionalidad del Estado cuestionado. El objetivo es fortalecer las comunidades y las familias, organizar bases en las ciudades y otros lugares donde no están organizados. Y en ellas, establecer no el poder sino una política como servicio, esto es guiar, dejándose guiar y obedeciendo.

Hay muchos ejemplos de esta política de servicio a nivel de las comunidades indígenas: Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña, Angelita Andrango, Manuela

León. Lideresas que sólo pretendían poner al servicio de la generación y regeneración de la vida en las comunidades:

Cierto día, los patrones de Cayambe, valiéndose de los curas, intentaron sobornarle ofreciendo dinero en efectivo que –de hacerlo- le habría permitido cambiar radicalmente sus condiciones de vida. El cura de Cayambe la esperó en el camino. Dolores venía con Tránsito Amaguaña, a quien corresponde el testimonio “-Toma, Dolores cinco mil sucres”. (Una cantidad asombrosa si se toma en cuenta que el salario diario estaba en treinta centavos). “Dolores deja, no estés andando así. Coge la plata, Les doy eso para que no sean revoltosas, politiqueras, para que no sean luchadoras, no anden en sesión, para eso les pago. Para que estén quietitas, para que no sean socialistas, comunistas”. (Rodas, 2007: 59)

Al decir de Rodas (2007):

Dolores, lo mismo que Tránsito y los demás dirigentes, siguió su línea de vida intachable, incorruptible, libre de ambiciones personales. Ceder, congraciarse significaba retroceder, entregar la lucha a los enemigos de siempre [...] Manteniendo su dignidad, su verdad, prefirió seguir siendo una amenaza y no una gracia. (Rodas, 2007: 60)

Estas lideresas no tenían ningún interés económico personal, familiar o de grupo, ni perseguían ningún interés de figuración personal, pero murieron en la pobreza porque todo el tiempo se dedicaron a servir a cambio de nada, no estoy proponiendo este tipo de política, en donde los líderes o lideresas tengan que dedicar todo el tiempo de su vida a servir y obedecer a la colectividad y morir en la miseria.

Si la política es un servicio: el servicio tiene que ser por un corto periodo de tiempo; todos los integrantes de la colectividad deben preparar, aprender y practicar la política de servicio a la colectividad; y, la política de servicio no es remunerado. Este tipo de política se puede practicar y se practica aún en los espacios como el comunitario u organizaciones de base. Cuando la política deja de ser un servicio, la política se relaciona con el poder y el poder se relaciona con intereses económicos personales, familiares o de un grupo en detrimento de la mayoría, hay una disputa por acceder al poder y una desarticulación con la colectividad.

Consecuentemente la plurinacionalidad desde abajo significa recuperar la conciencia de *achik runa*; fortalecer las familias, comunidades indígenas,

afroecuatorianas, montubias, campesinas y organizaciones de base más allá de lo indígena; En esos espacios empezar las liberación económica, la liberación del cientificismo y liberación política en las condiciones indicadas. Este proceso no es sencillo, es un *chaquiñán*¹⁴⁸ que luego se hace camino y como todo camino se enfrenta a una serie de dificultades. En este caso como hemos visto en Sarayaku y la Toglla, las principales dificultades u obstáculos son toda la institucionalidad del Estado, el capitalismo, el consumismo, que generan individualismo, disputa por el poder y debilitamiento de las organizaciones de base.

El camino más difícil, es la simplificación de la vida en uno mismo, porque eso implica cambiar la mentalidad de consumo y nos enfrentamos a todo un sistema de consumo que primero no capacita y luego nos genera necesidades, así, mientras más incapacitados nos volvemos, más dependientes del consumo nos volvemos.

5. Más allá de la visibilización y copresencia

Los procesos de visibilización son muy importantes porque esto posibilita la copresencia (Santos, 2010b: 29). La visibilización se ha trabajado más en el plano cognitivo. Y la copresencia puede darse en varios ámbitos: cognitivo, institucional, normativo, etcétera, que no ha sido suficientemente desarrollado. Pero la sola visibilización y copresencia, desde mi concepción, no es suficiente, porque las visibilizaciones y copresencias pueden constituirse en nuevas formas de subordinación. Así sucede con el *sumak kawsay* traducido como buen vivir, *suma qamaña* traducido como vivir bien y la justicia indígena tanto en Bolivia como Ecuador, pues se ha visibilizado en las Constituciones y consecuentemente se produce la copresencia, pero inmediatamente la justicia indígena es desconstitucionalizado y subordinado a la justicia ordinaria, mientras que, tanto el *sumak kawsay* como el *suma qamaña* son conceptualizados desde los intereses de la institucionalidad del Estado o desde la concepción del desarrollo, máximo como alternativa al desarrollo, con lo cual no solo generan subordinación sino nuevas invisibilizaciones.

¹⁴⁸ *Chakiñan*, del kichwa, significa camino no amplio, camino pequeño y estrecho.

Por ello en el plano cognitivo se propone una copresencia radical, que quiere decir: “que las prácticas y los agentes de ambos lados de la línea son contemporáneos en términos iguales (...) concebir simultaneidad con contemporaneidad” (Santos, 2010b: 32). Pero la copresencia radical, desde mi punto de vista, sólo es posible cuando se haya eliminado las concepciones de superioridad e inferioridad y de subalternidad.

La eliminación de concepciones de superioridad e inferioridad y de subalternidad, no es posible sin restarle poder a todo lo que aparece como hegemónico y superior, justamente por ello mi apuesta por la plurinacionalidad desde abajo, que va más allá de la visibilización y copresencia, que significa el proceso de fortalecimiento de las comunidades y organizaciones de bases, pero con los *achik runa* capaces de simplificar la vida.

¿Qué queda por delante?

El simplificar en términos académicos, no significa dar respuestas débiles ni fuertes, sino concretas, en lenguaje accesible y que permitan generar y regenerar la vida. Aquí tiene mucho trabajo la ciencia y el constitucionalismo moderno occidental, que siendo un conocimiento local al igual que el *yachay* o *unanacha*, han pretendido imponerse como universales y como válidos en todas partes del planeta, cuyo lenguaje está reducido sólo para científicos. Creo que aquí toma importancia la idea de las epistemologías del sur (Santos y Meneses, 2010), porque la epistemología del sur es una transgresión o subversión dentro de las ciencias occidentales, que pone en debate su validez universal, denuncia sus prácticas y consecuencias epistemicidas de otros conocimientos, y genera posibilidades de visibilización de los conocimientos y prácticas invisibilizadas. Por esa razón, considero que las epistemologías del sur son una revolución al interior de las ciencias. Por eso, igualmente, las epistemologías del sur desde mi punto de vista no son más que una metodología de visibilización de conocimientos y prácticas invisibilizadas o la descolonización de las ciencias y sus metodologías, para cuya propuesta aún queda mucho por trabajar. Digo esto porque otros

conocimientos como el *yachay* o *unancha* tienen sus propios sistemas de sistematización que son incompatibles con la metodología científica.

Como contribución para las epistemologías del sur dese el *yachay* o *unancha*, coloco en debate la metodología de la reciprocidad en las investigaciones, que no se reduce a la devolución de la información o compartir la autoría, porque, a las comunidades no les interesa la devolución de la información, ni el compartir la autoría, porque el saber sigue en la comunidad. Lo que les interesa es generar relaciones de reciprocidad, yo te doy y tú qué me das. Esto es lo que queda por delante para las epistemologías del sur.

En términos personales, familiares y comunitarios, algo que es tan sencillo, pero al mismo tiempo tan difícil, es el reto de simplificar cada una de nuestras vidas. ¿Están dispuestas/os? Aquí se mide el grado de colonización que hemos sufrido. Ahora más que nunca estoy convencido que no es posible que haya cambios, si ellos no se inician en cada uno de nosotros. Querer cambiar el Estado, la comunidad, el espacio donde vivimos o donde trabajamos o convivimos, sin cambiar nosotros mismos, es una falsedad o máximo un discurso y nada más. De ahí la importancia de la lógica andina, del ser siendo, haciendo, compartiendo y repartiendo, es decir, no hay ser si no está siendo y haciendo permanentemente, por eso la importancia del enseñar siendo y haciendo, no solamente diciendo. Los cambios en cada uno de nosotros, permitirán reducir el poder económico, social, político y epistémico de quienes han dominado. Los cambios en cada uno de nosotros, permitirá la construcción de la plurinacionalidad desde abajo.

Fuentes

Fuentes Orales

- Acero, José Manuel (2011) Líder Kichwa de la Comunidad la Toglla, pueblo Kitukara, provincia de Pichincha-Ecuador. Comunidad la Toglla: 21 de mayo.
- Alquinga, Josefina (2014) kichwa de la comunidad la Toglla, pueblo Kitukara, provincia de Pichincha-Ecuador. Comunidad la Toglla: 16 de mayo.
- Alomoto, Manuel (2013) Líder kichwa, pueblo Panzaleo, provincia de Cotopaxi-Ecuador, presidente del Movimiento Indígena de Cotopaxi en el periodo 1988-1990. Comunidad Cochapamba: 23 de junio.
- Cabrera, Rosa (2011; 2013) Lideresa y yachak kichwa de la Comunidad la Toglla, pueblo Kitukara, provincia de Pichincha-Ecuador, participó en el proceso organizativo de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador y Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. Comunidad la Toglla: 2 de mayo del 2011 y 29 de octubre del 2013.
- Chato, Vicente (2013) Líder kichwa de Tungurahua, provincia de Tungurahua-Ecuador, ex dirigente del Movimiento Indígena de Tungurahua y de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa. Ambato: 10 de junio.
- Choque Condori, Germán (2014) Se autodefine descendiente de Huayna Capak, nacido en el Departamento de la Paz-Bolivia, historiador y docente de la Universidad Mayor de San Andrés, fundador del Partido Indio Tupak Katari y del Movimiento Universitario Julián Apaza. La Paz: 29 de febrero.
- Choque, Efrén (2014) Aymara, de la Marka Escara-Qhamacha, perteneciente al Suyu Acha Carangas, Departamento de Oruro-Bolivia, Magistrado del Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia. Sucre: 06 de febrero.
- Choque Quispe, María Eugenia (2014) Lideresa e intelectual aymara, nacida en *Ayllu* Guaraya de la Marka de Tiguanku, departamento de la Paz-Bolivia, miembro del Movimiento Universitario Julián Apaza. La Paz: 24 de enero.
- Cisneros, Holger (2013) Líder Kichwa y ex Presidente del Pueblo Sarayaku, provincia de Pastaza-Ecuador. Sarayaku: 06 de julio.

- Cisneros, Víctor (2013) Yachak Kichwa del Pueblo Sarayaku, provincia de Pasataza-Ecuador. Sarayaku: 10 de julio.
- Cusi Mamani, Walberto (2014) Aymara, nacido en Jilatiti Qullana del Territorio Autónomo Indígena de Jesús de Machaca, provincia Ingavi, Departamento de la Paz-Bolivia, Magistrado del Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia. Sucre: 06 de febrero.
- Fernández Muyón, Esperanza (2014) Lideresa y yachak kichwa de la comunidad de Cobos, pueblo Panzaleo, provincia Cotopaxi-Ecuador. Comunidad de Cobos: 29 de noviembre.
- Grefa, Valerio (2013) Líder kichwa de la amazonia, provincia de Orellana-Ecuador. Coca: 28 de mayo.
- Guacho, Ana María (2013) Lideresa y yachak kichwa del pueblo Puruha, provincia de Chimborazo-Ecuador, lideró la conformación del Movimiento Indígena de Chimborazo, La Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa y Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. Riobamba: 19 de octubre.
- Gualinga, Aníbal (2013) Pajuy kichwa del Pueblo Sarayaku, provincia de Pastaza-Ecuador. Sarayaku: 13 de julio.
- Gualinga, Bertha (2013) Líder kichwa del Pueblo Sarayaku, provincia de Pastaza-Ecuador, docente y rectora del Colegio Sarayaku. Sarayaku: 16 de julio.
- Gualinga, Franklin (2013) Kichwa del pueblo Sarayaku, provincia Pastaza-Ecuador, docente del colegio de Sarayaku. Sarayaku: 15 de julio.
- Gualinga, Sabino (2013) Yachak kichwa del pueblo Sarayaku, provincia Pastaza-Ecuador. Sarayaku: 21 de julio.
- Guerra Gualinga, Camilo (2013) Kichwa, dirigente de Educación del Pueblo Sarayaku, provincia Pastaza-Ecuador. Sarayaku: 11 de julio.
- Huanacu, Tomás (2014) Líder ayamara, autoridad originaria del Ayllu Parcomanka-Copacabana-Oruro, Bolivia. La Paz: 05 de febrero.
- Inti Paxi (2013) Líder kichwa, del Pueblo Panzaleo, provincia Cotopaxi-Ecuador, dedicado a la recuperación de los saberes ancestrales. Colta: 19 de octubre.

- Iza Pilaquinga, Darío Xavier (2014) Kichwa, dirigente de comunicación de la Comunidad la Toglla, pueblo Kitukara, provincia de Pichincha-Ecuador. Comunidad la Toglla: 05 de junio.
- Iza, Oswaldo (2014) Kichwa y ex Presidente de la Comunidad la Toglla, pueblo Kitukara, provincia Pichincha-Ecuador. Comunidad la Toglla: 12 de mayo.
- Karakras, Ampam (2013) Shuar, provincia de Morona Santiago-Ecuador, técnico en los procesos organizativos de la Federación Shuar y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. Quito: 10 de junio.
- Lara, Javier (2013) Líder aymara y Malku de Totora Marka del Suyu Jach'a Karangas, del departamento de Oruro-Bolivia. Puyo: 20 de junio.
- Machoa, María Cleofé (2013) Kichwa del pueblo Sarayaku, provincia de Pastaza-Ecuador, docente en el Colegio de Sarayaku. Sarayaku: 16 de julio.
- Malaver Santi, Hernán Eloy (2014) Kichwa, miembro y técnico del pueblo Sarayaku, provincia de Pastaza-Ecuador. Sarayaku: 08 de enero.
- Maldonado, Luis Eduardo (2013) Kichwa, del pueblo Otavalo, provincia Imbabura-Ecuador, vinculado al Movimiento Indígena desde finales de 1980. Quito: 25 de octubre.
- Montalvo, Corine (2013) lideresa y yachak kichwa del Pueblo Sarayaku, provincia de Pasataza-Ecuador. Sarayaku: 21 de julio.
- Naranjo, María Yolanda (2014) Kichwa de la comunidad la Toglla, pueblo Kitukara, provincia de Pichincha-Ecuador. Comunidad la Toglla: 16 de mayo.
- Ortega, Isabel (2014) Lideresa aymara-quechwa, de la Subcentral Ventilla Pungo, provincia El Cercado, Departamento de Oruro-Bolivia, ex dirigente y fundadora de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia "Bartolina Sisa" y Viceministra de Justicia. La Paz: 03 de febrero.
- Pacari, Nina (2013) Kichwa del pueblo Otavalo, provincia Imbabura-Ecuador, dirigente de territorios de la CONAIE en 1994, Casiller del Ecuador en el gobierno de Lucio Gutiérrez, ex Jueza de la Corte Constitucional. Quito: 02 de octubre.

- Paucar, Abraham (2013) Líder kichwa de la comunidad la Toglla, pueblo Kitukara, provincia Pichincha-Ecuador, lideró la defensa del territorio comunitario en los últimos cuarenta años. Comunidad la Toglla: 29 de octubre.
- Paucar, Jaime (2014) kichwa y Presidente de la comunidad la Toglla, pueblo Kitukara, provincia Pichincha-Ecuador. Comunidad la Toglla: 3 y 5 de mayo.
- Peña, Anacleto (2013) Líder del Pueblo Monkosh-Chiquitano, cacique General de la Central Indígena de Comunidades Originarias de San Antonio de Lomerío, Bolivia. Puyo: 20 de junio.
- Pinaya Marca, Carmela (2014) Lideresa aymara, de la comunidad Angamarca, departamento de Oruro, provincia Tomás Barronco-Bolivia, ex diputada alterna del MAS. La Paz: 04 de febrero.
- Pirishcun, Carlos (2013) Kichwa, docente del Colegio del pueblo Sarayaku, provincia Pastaza-Ecuador. Sarayaku: 15 de julio.
- Quishpe Mamani, Salvador Gonzalo (2014) Aymara, nacido en el lago Titicaca, Departamento de la Paz-Bolivia, docente y académico. El Alto: 31 de enero.
- Reinaga, Hilda (2014) Sobrina e hija adoptiva de Fausto Reinaga. La Paz: 19 de febrero.
- Santi, Hilda (2013) Lideresa kichwa del pueblo Sarayaku, provincia de Pastaza-Ecuador, ex presidenta del Pueblo Sarayaku y la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza. Sarayaku: 11 de julio.
- Santi, Mario (2013) Líder kichwa del Pueblo Sarayaku, provincia Pastaza-Ecuador. Sarayaku: 21 de julio.
- Santi Santi, Félix Reimundo (2013) Líder kichwa del pueblo Sarayaku, provincia de Pastaza-Ecuador. Sarayaku: 14 de julio.
- Tapuy, Cristóbal (2013) Kichwa de la amazonia, provincia de Napo-Ecuador, presidente de la CONAIE en el periodo 1988-1990. Puyo: 12 de septiembre.
- Vacacela Gualán, Rosa María (2013) Lideresa Kichwa, del pueblo Saraguro, provincia de Loja-Ecuador. Quito: 16 de junio.
- Villamil Gualinga, Héctor (2013) Kichwa de la amazonia, provincia de Pastaza-Ecuador, ex presidente de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza. Comunidad San Jacinto: 31 de octubre.

- Viteri Gualinga, Alfredo (2013) Líder kichwa del pueblo Sarayaku, provincia de Pastaza-Ecuador, fundador de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza y Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia del Ecuador. Puyo: 31 de octubre.
- Viteri Gualinga, Yaku Félix (2013) Líder kichwa juvenil del pueblo Sarayaku, provincia de Pastaza-Ecuador. Sarayaku: 21 de julio.
- Viteri, Vinicio (2013) Kichwa, miembro y docente del Pueblo Sarayaku, provincia de Pastaza-Ecuador. Sarayaku: 18 de julio.
- Yamberla, Carmen (2013) Líder kichwa Otavalo, provincia de Imbabura-Ecuador, ex Presidenta de la Federación Indígena y Campesina de Imbabura. Quito: 23 de octubre.

Fuentes bibliográficas

- Acosta, Alberto (2010) “El Buen (con) Vivir, una utopía por (re)construir” in Guillén, Alejandro (ed.) *Retos del Buen Vivir*. Cuenca: PYDLOS, 21-52.
- Acosta, Alberto (2011) “Extractivismo y neoextractivismo, dos caras de la misma maldición” in Lang, Miriam; Mokrani, Dunia (eds.) *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya Yala, 83-120.
- Aguirre, Carlos (2009) “Cárcel y sociedad en América Latina: 1800-1940” in Kingman Garcés, Eduardo (ed.) *Historia social urbana. Espacios y flujos*. Quito: FLACSO, 209-252.
- Alberti, Juan (1852) *Bases: y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Liberty Fund, <http://www.elcato.org/sites/default/files/bases-libro-electronico.pdf> [15 de septiembre de 2015].
- Albó, Xavier; Barrios, Franz (2006) *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*. La Paz-Bolivia: PNUD.
- Albó, Xavier (2011) “Suma qamaña = convivir bien ¿Cómo medirlo?” in Farah, Ivonne; Vasapollo, Luciano (eds.) *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA, 133-144.

- Albó, Xavier (2012) "Justicia indígena en la Bolivia plurinacional" in Santos, Boaventura de Sousa; Exine, José (eds.) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en el Ecuador*. La Paz: Abya Yala, 201-248.
- Albornoz, Oswaldo (1971) *Las luchas indígenas en el Ecuador*. Guayaquil: Editorial Claridad.
- Almeida, Eliana (1999) *Historia del Pueblo Kichwa*. Quito: Abrapalabras editores.
- Arbuet-Vingali, Heber (2006) "Peligrosos prejuicios sobre soberanía" in Konrad Adenauer-Stitung (ed.) *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano* (Tomo 1). Montevideo: Konrad Adenauer-Stitung.
- Arrighi, Giovanni, (2007) *Adam Smith en Pekín. Orígenes y fundamentos del siglo XXI*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- Ávila, Ramiro (2011) *El neoconstitucionalismo transformador. El Estado y el derecho en la Constitución de 2008*. Quito: Abya Yala y Universidad Andina Simón Bolívar.
- Ávila, Ramiro (2014) *En defensa del neoconstitucionalismo andino*. Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Baldi, César (2013) "Novo Constitucionalismo Latino-Americano: Considerações Conceituais E Discussões Epistemológicas" in Wolkmer, Antonio; Correias, Oscar (eds.) *Crítica Jurídica na América Latina*. Trindade – Florianópolis: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát Universidade Federal de Santa Catarina, 90-107.
- Bell, Robert (1965) *Investigaciones Arqueológicas en el sitio de El Inga*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Bhabha, Homi (1998) *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- Bodin, Jean (1997) *Los seis libros de la República*. Madrid: Tecnos.
- Bonilla, Heraclio (1977) "Estructura colonial y rebeliones andinas" *Revista Ciencias Sociales*. 1 (2), 107-113.
- Borja, Ramiro (1979) *Derecho Constitucional Ecuatoriano* (Tomo IV). Quito, s. e.
- Cachiguango, Enrique (2011) "Principios y fundamentos de la salud andina. Pachakamak. Leyes de la Pacha-Mama" in Cruz Roja Ecuatoriana; Junta Provincial de Imbabura (eds.) *Sumak Hampi, el camino sagrado de la salud en los Andes*. Cotacachi-Ecuador: GRUPPO.

- Caicedo, Danilo (2012) "Criminalización de los pueblos indígenas" in Santos, Boaventura de Sousa; Grijalva, Agustín (eds.) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en el Ecuador*. Quito: Abya Yala, 207-242.
- Carbonell, Miguel (2007) "El neoconstitucionalismo en su laberinto" in Carbonell, Miguel (ed.) *Teoría del neoconstitucionalismo, ensayos escogidos*. Madrid: Editorial Trotta, 9-12.
- Chakrabarty, Dipesh (1995) "Postcoloniality and the artifice of history" in Bill Ascroft; Gareth Griffiths; Helen Tiffin (eds.) *The post-colonial studies reader*. London and New York: Routledge.
- Chargaff, Erwin (2010) "Nenhum cientista sabe o que é a vida" in von Barloewen, Constantin, *Livro dos saberes. Diálogo com os grandes intelectuais de nosso tempo*. Sao Paulo: Novo Século, 65-87.
- Cholango, Humberto (2012) *Movimiento indígena del Ecuador su participación en la Asamblea Constituyente de Motecristi, y la lucha por el Estado plurinacional*". Tesis de licenciatura. Universidad Politécnica Salesiana.
- Chuji, Mónica (2014) "Modernidad, desarrollo, interculturalidad y Sumak Kawsay o buen vivir" in Hidalgo-Capitán, Antonio; Guillén, Alejandro; Deleg, Nancy (eds.) *Sumak Kawsay yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Huelva-España: FIUCUHU, 155-158.
- Chuquimia, René (2012) "Historia, colonia y derecho de los pueblos indígenas" in Santos, Boaventura de Sousa; Exine, José (eds.) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en el Ecuador*. La Paz: Abya Yala, 151-200.
- Cea Egaña, José Luis (2007) "Proyecciones de la separación de poderes en el Estado contemporáneo" in Konrad Adenauer-Stitung (ed.) *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano* (Tomo 1). Montevideo: Konrad Adenauer-Stitung.
- Centro de Documentación de Investigación Cultural (1977) *Primer cuaderno de la Nación Shuar*. Sucúa-Ecuador: Centro de Documentación e Investigación Cultural de Sucúa.

- CDES y FLACSO (2005) *Sarayaku: El Pueblo del Cenit, identidad y construcción étnica. Informe antropológico-jurídico sobre los impactos sociales y culturales de la presencia de la Compañía CGC en Sarayaku*. Quito: FLACSO y CDES.
- Cerrón, Rodolfo (1997) "Las primeras traducciones al quechua y al aimara" *Boletín del Instituto Riva Agüero BIRA*. 24, 81-102.
- Cieza de León, Pedro (1880) *Señorío de los Incas, Crónica del Perú, II parte*. Madrid: Imprenta Manuel Ginés H.
- Cisneros, Holger (2008) *Pensamiento político y social del Pueblo Kichwa de Sarayaku*, Tesis de licenciatura. Universidad de Cuenca.
- Coelho, Luiz Fernando (2006) *Direito constitucional e Filosofia da Constituição*. Curitiba: Juruá Editora.
- Condorcet, Nicolas (1980) *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid: Editora Nacional.
- Condarco, Ramiro (1983) *Zárate, el temible Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia*. La Paz: Renovación.
- CONAIE (1994) *Proyecto Político*. Quito: CONAIE.
- CONAIE (1989) *Las nacionalidades indígenas del Ecuador, nuestro proceso organizativo*. Quito: Ediciones Tincui-Abya Yala.
- Cordero, Sofía (2012) "Estados plurinacionales en Bolivia y Ecuador, nuevas ciudadanías, ¿más democracia?" *Revista Nueva Sociedad*. 240 (julio-agosto), 134-148.
- Correas, Óscar (2011) "La teoría general del derecho frente a la antropología política" in Ávila, Luis (ed.) *Emancipación y transformación constitucional*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador.
- Costale, Alfredo (2008) *Fernando Daquilema, el gran señor*. Quito: Secretaría de Pueblos.
- Cubillo-Guevara; Hidalgo-Capitán (2015) "El Sumak Kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano" *Revista de Ciencias Sociales*. 10 (2), 301-333.

- Dávalos, Pablo (2008) "Reflexiones sobre el *Sumak Kawsay* (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo" *Boletín ICCI – ARY Rimay*. 113, <http://icci.nativeweb.org/boletin/113/davalos.html> [10 de mayo del 2016].
- De la Torre, Luz María (2004) *La reciprocidad en el mundo andino. El caso de Otavalo*. Quito: Abya Yala.
- Dussel, Enrique (1994) *1942 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: plural editores - Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - UMSA.
- Dussel, Enrique (1996) *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Dussel, Enrique (2006) *20 tesis de política*, <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/282.pdf> [29 de agosto del 2015].
- Dussel, Enrique (2007) *Política de la liberación, historia mundial y crítica*, Tomo 1. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, Enrique (2009) *Política de la liberación*, Tomo 2. Madrid: Editorial Trotta.
- Eguiluz, Cecilia (2008) "Apuntes para un abordaje cultural de la lengua escrita" in Proyecto Andino de Tecnología Campesinas (ed.) *Epistemologías en la educación intercultural*. Cuzco: PRATEC, 22-31.
- Endara, Ximena (1999) *Modernización del Estado y reforma jurídica, Ecuador 1992-1996*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Fabian, Johannes (1983) *Time and the Other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Fanon, Frantz (1963) *On violence*. Nova Iorque: Grove Press.
- Fanon, Frantz (1965) *Los condenados de la tierra*. Distrito Federal de México: Fondo de Cultura Económico de México.
- Federación de Ayllus – Provincia de Ingavi (1993) *Estructura orgánica*. Cullasuyu-Bolivia: Ediciones Aruwiyiri Taller de Historia Oral Andina.
- Ferrajoli, Luigi (2001) "La democracia constitucional" in Courtis, Christian (ed.) *Desde otra mirada. Textos de teoría crítica del Derecho*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 255-271.

- Ferrajoli, Luigi (2003) "Estado social y estado de derecho" in Abramovich, Víctor; Courtis, Christian (eds.) *Derechos sociales: instrucciones de uso*. México: Fontamara, 11-22.
- Ferrajoli, Luigi (2008) *Democracia y garantismo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Ferrajoli, Luigi (2009) "Criminalidad y Globalización" in Carbonell, Miguel; Vásquez, Rodolfo (eds.) *Globalización y Derecho*. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 145-160.
- Fukuyama, Francis (1989) *Fin de la Historia*, http://search.conduit.com/results.aspx?q=Fukuyama%2C+Francis+%281989%29.+el+fin+de+la+Historia&Suggest=&stype=Results&FollowOn=True&SSPV=EB_SSPV&SelfSearch=1&SearchType=SearchWeb&SearchSource=15&ctid=CT3008653&octid=CT3008653 [29 de agosto del 2015].
- Fundación Rosa Luxemburg (2013) *Alternativas al capitalismo-colonialismo del siglo XXI*. Quito: Abya Yala.
- García, Álvaro (2011) *Las tensiones creativas de la revolución, la quinta fase del proceso de cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- García, Juan (2005) "Conflictos territoriales y luchas fronterizas en América Latina durante los siglos XIX y XX" *Norba, revista de historia de la Universidad de Extremadura-España*. 18: 215-241.
- García, Néstor (2001) *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Segunda Edición: Barcelona, ediciones Paidós.
- Gargarella, Roberto; Courtis, Christian (2009) *El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Gargarella, Roberto (2011) "Pensando sobre la reforma constitucional en América Latina" in Rodríguez Garavito, César (ed.) *El derecho en América Latina, un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Argentina: Siglo XXI Editores, 87-108.
- Gramsci, Antonio (1984) *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 3, Cuadernos 6, 7 y 9. México: Ediciones Era.
- Grijalva, Agustín (2012) *Constitucionalismo en Ecuador*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador.

- Grosfoguel, Ramón (2006) “La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global” *Revista Tabula Rasa*. 4, 17-48.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1980) *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. México, Siglo XXI Editores S.A.
- Guamán-Poma, Felipe (1993) *Nueva crónica y buen gobierno*. Lima: FCE.
- Guerrero Arias, Patricio (2011) “Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes para construir sentidos otros de la existencia” *CALLE14*. 4, (5) julio – diciembre, 83-94.
- Gudynas, Eduardo (2011) “Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa” in Lang, Miriam; Mokrani, Dunia (eds.) *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya Yala, 21-54.
- Habermas, Jurgen (1999) *Teoría de la acción comunicativa, I racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Grupo Santillán Editores S.A.
- Hall, Stuart (2003) *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ediciones UFMG.
- Hegel, Guillermo (1987) *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad S.A.
- Hegel, Guillermo (1989) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hidalgo-Capitán, Antonio (2012) *El Buen Vivir. La (re)creación del pensamiento del PYDLOS*. Cuenca: PYDLOS.
- Hidalgo-Capitán, Antonio (2014) “Pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay” in Hidalgo-Capitán, Antonio; Guillén, Alejandro; Deleg, Nancy (eds.) *Sumak Kawsay yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Huelva: FIUCUHU, 29-73.
- Hobbes, Thomas (1984) *Leviatán*. Madrid: Sarpe.
- Kelsen, Hans (1982) *Teoría pura del derecho*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kowii, Ariruma (2014) “El Sumak Kawsay” in Hidalgo-Capitán, Antonio; Guillén, Alejandro; Deleg, Nancy (eds.) *Sumak Kawsay yuyay. Antología del*

- pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Huelva: FIUCUHU, 161-168.
- Kymlicka, Will (1995) *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Lander, Edgardo (2013) "Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia" in Fundación Rosa Luxemburg (ed.) *Alternativas al capitalismo colonialismo del siglo XXI*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg.
- Lajo, Javier (2005) *Qhapaq Ñan: La ruta Inka de la sabiduría*. Lima: Amaru Runa Ediciones.
- Ledezma, Jhonny (2013) "Reflexiones sobre las concepciones y visiones de lo que se entiende por "Territorio" in Carámbula Pareja, Matías; Enrique Ávila, León (eds.) *Patrimonio biocultural y sociedades afroindioamericanas en movimiento*. Buenos Aires: CLACSO, 125-145.
- Lenin, Vladimir (1973) *Obras, Tomos VII (1917-1918)*. Moscú: Digitalización Koba, <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oe12/lenin-obrasescogidas07-12.pdf> [12 de agosto del 2015].
- Llasag, Raúl (2001) "Discriminación a los pueblos indígenas: un enfoque jurídico" in INREDH (ed.) *Diversidad ¿sinónimo de discriminación?* Quito: INREDH, 205-217.
- Llasag, Raúl (2008) "Plurinacionalidad: una propuesta constitucional emancipadora" in Ávila, Ramiro (ed.) *Neoconstitucionalismo y sociedad*. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos del Ecuador, 311-355.
- Llasag, Raúl (2009) "La jurisdicción indígena en el contexto de los principios de plurinacionalidad e interculturalidad" in Andrade, Santiago; Grijalva, Agustín; y, Storini, Claudia (eds.) *La Nueva Constitución del Ecuador, Estado, Derecho e Instituciones*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 179-209.
- Llasag, Raúl (2009b) "Los derechos de las colectividades indígenas en el contexto de un Estado plurinacional e intercultural, en la Constitución del 2008" in ECUARUNARI (ed.) *Ecuador país plurinacional, pluralidad jurídica*. Quito: ECUARUNARI, 73-123.
- Llasag, Raúl (2009c) "El sumak kawsay y sus restricciones constitucionales" *Revista de Derecho FORO*. 12 (II semestre) 113-125.

- Llasag, Raúl (2011) "Derechos de la Naturaleza: una mirada desde la filosofía indígena y la Constitución" in Gallegos, Carlos; Pérez, Camilo (eds.) *Los derechos de la naturaleza y la naturaleza de sus derechos*. Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, 75-92.
- Llasag, Raúl (2013) "Movimiento indígena del Ecuador a partir del siglo XX: visibilizando el resurgir, sus avances y retrocesos" in Santos, Boaventura; Grijalva, Agustín (eds.) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en el Ecuador*. Quito: Abya Yala, 83-156.
- Llasag, Raúl (2013b) "Justicia indígena ¿delito o construcción de la plurinacionalidad?: la Cocha" in Santos, Boaventura; Grijalva, Agustín (eds.) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en el Ecuador*. Quito: Abya Yala, 321-372.
- Llasag, Raúl (2014a) "Prólogo" in Defensoría Pública (ed.) *Cuadernos para la interculturalidad 8*. Quito: Dirección Nacional de Comunidades y Pueblos y Nacionalidades de la Defensoría Pública del Ecuador, 9-13.
- Llasag, Raúl (2014b) "Constitucionalismo plurinacional e intercultural de transición: Ecuador y Bolivia" *Revista Meritum de Direito da Universidad FUMEC*. 9 (1) junio/julio, 295-319.
- Llasag, Raúl (2015) "Cuando el derecho sirve para eliminar derechos: Sentencia de la Corte Constitucional, caso la Cocha" in Defensoría Pública (ed.) *Cuadernos para la interculturalidad 10*. Quito: Dirección Nacional de Comunidades y Pueblos y Nacionalidades de la Defensoría Pública del Ecuador, 21-39.
- Locke, John (1991) *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid: Colección Austral.
- Macas, Luis (2011) "El Sumak Kawsay" in Weber, Gabriela (ed.) *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil del Ecuador*. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD, 47-60.
- Médici, Alejandro (2012) *La constitución horizontal, teoría constitucional y giro decolonial*. San Luis de Potosí: Centro de Estudios jurídicos y sociales Mispat.

- Melo, Milena Petters (2013) “As recentes evoluções do constitucionalismo na América Latina: Neoconstitucionalismo” *in* Wolkmer, Antonio (ed.) *Constitucionalismo Latino-Americano, tendências contemporâneas*. Curitiba: Jaruá Editora, 59-87.
- Meneses, Maria Paula G. (2009) “Poderes, direitos e cidadania: o ‘retorno’ das autoridades tradicionais em Moçambique” *Revista Crítica de Ciências Sociais*. 87 (Dezembro), 9-42.
- Mbembe, Achille (2003) “Necropolitics” *Public Culture*. 15(1), 11–40.
- Menuhin, Yehudi (2010) “Un homen pobre também pode ser grande” *in* von Barloewen, Constantin (ed.) *Livro dos saberes, diálogos como os grandes intelectuais de nosso tempo*. São Paulo: Novo Século, 243-263.
- Moreno Yáñez, Segundo (2003) *Alzamientos indígenas en la Audiencia de Quito 1534-1803*. Quito: Colección Media Luna.
- Mudimbe, Valentin-Yves (1994) *The Idea of Africa*. London: James Currey Publishers.
- Murra, John (1990) “La sociedades andinas antes de 1532” *in* Bethell, Leslie (ed.) *Historia de América Latina. 1. América Latina colonial: La América precolonial y la conquista*. Barcelona: Editorial Crítica, 48-98.
- Ngũgĩ, wa Thiong’o (1981) *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*. Portsmouth: Heinemann.
- Oviedo, Atawalpa (2013) *Buen vivir vs Sumak Kawsay, reforma capitalista y revolución alter-nativa*. Buenos Aires: ediciones CICCUS.
- Panikkar, Raimundo (2004) “Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental?” *in* Baldi, César (ed.) *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: RENOVAR, 205-238.
- Pareja Diezcanecco, Alfredo (1986) *Historia del Ecuador* (vol 2). Quito: Editorial El Conejo.
- Patzi, Félix (2013) *Tercer Sistema, Modelo comunal: propuesta alternativa para salir del capitalismo y del socialismo*. La Paz: All Press.
- Pellizaro, Siro (1961) *Mitos, leyendas e historias de la Nación Shuar*. Quito: Centro Misional de Investigaciones Científicas.

- Pisarello, Gerardo (2012) *Un largo Termidor. Historia y crítica del constitucionalismo andimocrático*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador.
- Prada, Raúl (2011) “El vivir bien como modelo de Estado y modelo económico” in Lang, Miriam; Mokrani, Dunia (eds.) *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya Yala, 227-256.
- Praeg, Leonhard; Magadla, Siphokazi (Eds.) (2014) *Ubuntu, Curating the Archive*. Pietermaritzburg-South Africa: University of KwaZulu-Natal.
- Proaño, Leonidas (1990) *Monseñor Leonidas Proaño: El profeta del pueblo: Selección de sus textos*. Quito: Fundación Pueblo Indio del Ecuador-CIUDAD-FEPP-CEDEP.
- Quijano, Aníbal (1992) “Colonialidad y modernidad-razionalidad” in Bonilla, Heraclio (ed.) *Los conquistados. 1942 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer mundo editores, 437-447.
- Quijano, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” in Lander, Edgardo (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 201- 246.
- Quijano, Aníbal (2008) “Coloniality of power, eurocentrism, and social classification” in Mabel Moraña; Enrique Dussel; Carlos A. Jáuregui (eds.) *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. London: Duke University Press.
- Quiroga, Jaime; Flores, Petronilo (sin fecha) “La lucha de los movimientos indígena originario campesinos por sus derechos como aporte fundamental en la construcción del actual proceso boliviano” <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/Actividadespadh/invusocias/quirogaflores.pdf> [26 de noviembre del 2015].
- Ramírez, Franklin (2010) “Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano” in SENPLADES (ed.) *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo SENPLADES, 55-76.
- Ramón, Galo (1993) *El regreso de los runas*. Quito: COMUNIDEC-FUNDACION INTERAMERICANA.
- Reinaga, Fausto (2013) *La Revolución India*. La Paz: WA-GUI.

- Restrepo, Eduardo; Rojas, Axel (2010) *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rivera, Silvia (2010) *Violencias (re) encubiertas*. La Paz: Editorial Piedra Rota
- Rodas, Raquel (2007) *Dolores Cacuango*. Quito: Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas.
- Rodríguez, Eduardo; Rojas, Farit (2010) "Criminalización y derecho a la protesta" *in* Bertoni, Eduardo (ed.) *¿Es legítima la criminalización de la protesta social? Derecho Penal y libertad de expresión en América Latina*. Buenos Aires: Universidad de Palermo, 17-46.
- Romero, Hugo (2011) "Vivir bien, hacia un nuevo paradigma de desarrollo no capitalista. Suma qamaña, vivir bien y Ig life's good: como proceso civilizatorio" *in* Farah, Ivonne; Vasapollo, Luciano (eds.) *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* Bolivia: CIDES-UMSA, 77-92.
- Rousseau, Jean Jacques (1999) *El Contrato Social o principios de derecho político*
<http://www.enxarxa.com/biblioteca/ROUSSEAU%20El%20Contrato%20Social.pdf> [27 de agosto del 2015].
- Salazar, Daniela (2010) "El derecho a la protesta social en el Ecuador. La criminalización de los manifestantes persiste pese a la amnistía" *in* Bertoni, Eduardo (ed.) *¿Es legítima la criminalización de la protesta social? Derecho Penal y libertad de expresión en América Latina*. Buenos Aires: Universidad de Palermo, 101-144.
- Sánchez, Mireya (2015) *Ser "Bartolina" en tiempos de cambio. Procesos de construcción identitaria de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia "Bartolina Sisa" en el Estado Plurinacional*. Buenos Aires: CLACSO,
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20150808105038/360.pdf> [23 de marzo del 2016]
- Sánchez-Parga, José (1992) "Comunidad indígena y estado nacional" *in* Ayala, Mora; De La Cruz, Rodrigo; Kowii, Ariruma; Maldonado, Luis; Ortiz, Gonzalo; Quimbo, José; Trujillo, César; Ramón, Galo; Wray, Alberto (eds.) *Pueblos indios, Estado y derecho*. Quito: Corporación Editora Nacional, 61-78.

- Sánchez-Parga, José (2011) "Discursos re(tro)volucionarios: Sumak Kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos" *Ecuador Debate*. 84, 31-50.
- Santos, Boaventura de Sousa (1990) "O Estado e o Direito na Transição Pós-Moderna" *Humanidades*. 7 (3), 13-43.
- Santos, Boaventura de Sousa (1995) *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nova Iorque: Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa (2000) *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula; Nunes, João Arriscado (2004) "Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo" in Santos, Boaventura de Sousa (ed.) *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento, 19-101.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006) *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Sao Paulo: Cortez Editora.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007) *Reinvención del Estado y el Estado Plurinacional*. Santa Cruz: Alianza interinstitucional: CENDA, CEJIS y CEDIB.
- Santos, Boaventura de Sousa (2008) *Conocer desde el Sur, para una cultura política emancipatoria*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana S.A.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010a) *Refundación del Estado*. Quito: Abya Yala.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010b) *Para descolonizar el Occidente, más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, Boaventura de Sousa (ed.) (2011) *Producir para vivir, los caminos de la producción no capitalista*. México: FCE.
- Schmitt, Carl (2009) *Teología Política*. Madrid: Editorial Trotta S.A.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (2013) *Buen Vivir, Plan Nacional 2013-2017*. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.
- Semo, Enrique (2015) "El ciclo de las revoluciones mexicanas" in Concheiro Bórquez, Elvira; González Jiménez, Alejandro; Guevara, Aldo; Ortega,

- Jaime; y, Pacheco, Víctor (eds.) *Antología del pensamiento crítico mexicano contemporáneo*. Buenos Aires: Clacso, 33-65.
- Solarte, Felipe Alirio (2007) *El triunfo del neoliberalismo. Colombia en el nuevo orden constitucional*. Bogotá: Ediciones Nueva Jurídica.
- Stefanoni, Pablo (2012) “¿Y quién no querría vivir bien? Encrucijada del proceso de cambio boliviano” *Crítica e Emancipación, Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*. IV (7), 9-26.
- Taller de Historia Oral Andina (1995) *Ayllu: pasado y futuro de los pueblos originarios*. La Paz: Ediciones Aruwiyiri.
- Ticona, Esteban (2000) *Organización y liderazgo aymara. La experiencia indígena en la política boliviana, 1979-1996*. La Paz: Universidad de la Cordillera y AGRUCO.
- Tortosa, José María (2011) *Mal desarrollo y mal vivir. Pobreza y violencia a escala mundial*. Quito: Abya Yala.
- Trujillo, Julio César (1992) “El estado plurinacional en Ecuador: las reformas constitucionales” in Ayala, Mora; De La Cruz, Rodrigo; Kowii, Ariruma; Maldonado, Luis; Ortiz, Gonzalo; Quimbo, José; Ramón, Galo; Sanchez-Parga, José; Wray, Alberto (eds.) *Pueblos indios, Estado y derecho*. Quito: Corporación Editora Nacional, 167-179.
- Trujillo, Julio César (2013) *Constitucionalismo contemporáneo: teoría, procesos, procedimientos y retos*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Corporación Nacional del Ecuador.
- Tuaza, Luis (2006) *Aportes de la comunidades de Colta y Guamote a la formación y actuación de Pachakutik-Nuevo País*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales mención Ciencia Política. Flacso - sede Ecuador.
- Unceta, Koldo (2014) *Desarrollo, poscrecimiento y buen vivir, debates e interrogantes*. Quito: Abya Yala.
- Uprimny, Rodrigo (2011) “Transformaciones constitucionales reciente en América Latina: tendencias y desafíos” in Rodríguez Garavito, César (ed.) *El derecho en América Latina, un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Argentina: Siglo XXI Editores, 109-137.

- Vera Herrera, Ramón (1997) “La noche estrellada (La forma de constelaciones de saber)” *Chiapas*. 5, 75-95.
- Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia (2012) *Enciclopedia histórica Constitucional* (Tomos 1; 2; 3; 4; 5). La Paz: VEPB.
- Viciano Pastor, Roberto; Martínez Dalmau, Rubén (2012) “Aspectos generales del nuevo constitucionalismo latinoamericano” in Ávila, Luis (ed.) *Política, justicia y constitución*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador, 157-186.
- Viola, Andeu (2014) “Discursos “pachamamistas” versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes” *Íconos, Revista de Ciencias Sociales de la FLACSO*. 48 (enero), 55-72.
- Viteri, Carlos (1993) “Mundos míticos. Runa” in Paymal, Noemí; Sosa, Catalina (eds.) *Mundos amazónicos*. Quito: Ediciones Sinchi Sacha, 148-150.
- Viteri, Carlos (2002) “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía” *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*. 1 (3) <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30510310> [29 de febrero del 2016].
- Viteri, Carlos (2003) *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarroll.* Tesis de Licenciatura. Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.
- Wallerstein, Immanuel (2007) *World – Systems Analysis*. Durham and London: Duke University Press.
- Walsh, Catherine (2008) “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refunda el Estado” *Revista Tabula Rasa*. 9 (julio-diciembre), 131-152.
- Walsh, Catherine (2009) *Interculturalidad, Estado, Sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya Yala.
- Walsh, Catherine (2012) *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad*. Quito: Abya Yala.
- Wolkmer, Antonio (2013) “Pluralismo crítico e perspectivas para um novo constitucionalismo na América Latina” in Wolkmer, Antonio; Milena Petters, Melo (eds.) *Constitucionalismo Latino-Americano: Tendencias contemporáneas*. Curitiba: Juruá Editora, 19-42.

- Yáñez del Pozo, José (1988) *Yo declaro con franqueza cashnami causashcanchic, momoral oral de Pesillo-Cayambe*. Quito: Abya Yala.
- Yáñez, Consuelo (2012) *Pachamama, sumac causai y derechos de la naturaleza*. Quito: MACAC.
- Yrigoyen, Raquel (2006) “Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino” *in* Berraondo, Mikel (ed.) *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto, 337-567.
- Yrigoyen, Raquel (2011) “El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización” *in* Rodríguez Garavito, César (ed.) *El derecho en América Latina, un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Argentina: Siglo XXI Editores, 139-159.
- Zaffaroni, Eugenio (2009) “Dimensión Política de un Poder Judicial democrático” *in* Andrade, Santiago; Ávila, Luis (eds.) *La transformación de la justicia*. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 109-152.
- Zubritski, Yuri (1979) *Los incas-quechuas*. Moscú: Editorial Nauka.

Fuentes normativas

- Constitución de la República del Ecuador, 20 de octubre de 2008, Registro Oficial No. 449.
- Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, Ley de 7 de febrero de 2009.
- Ley de Deslinde Jurisdiccional, Ley número 073 del 29 de diciembre de 2010
- Ley Marco de Autonomía y Descentralización, Ley número 031 del 19 de julio de 2010.
- Ley de Minería (Ecuador), publicado en el Suplemento del Registro Oficial número 517 del 29 de enero de 2009.
- Ley de Organización y Régimen de las Comunas (Ecuador) de 1937.

Fuentes electrónicas

<http://www.lahormigaecuador.com/2014/04/sarayaku-acoge-al-asambleista-clever.html>, visitado el 24/03/2016.

https://es.wikisource.org/wiki/Discurso_del_Subcomandante_Marcos_%22Mandar_obedeciendo%22, discurso del Subcomandante Marcos “Mandar obedeciendo”, del 26 de febrero de 1994, visitado el 24/03/2016.

