



LA POLITIZACIÓN DE LO ÉTNICO: LAS CULTURAS INDÍGENAS DEL ABYA YALA COMO BASE DE LA SUPERACIÓN DEL CAPITALISMO

*A POLITIZAÇÃO DO ÉTNICO: AS CULTURAS INDÍGENAS DO ABYA YALA
COMO BASE PARA A SUPERAÇÃO DO CAPITALISMO*

*THE POLITICIZATION OF THE ETHNIC: ABYA YALA INDIGENOUS CULTURES
AS THE BASIS FOR OVERCOMING CAPITALISM*

Felix Pablo Friggeri¹ 

Universidad Federal de la Integración Latinoamericana, Brasil

Resumen: Retomando el concepto de politización de lo étnico propongo en este trabajo a las culturas formadas en la praxis de la lucha por la vida, principalmente a las indígenas del Abya Yala, como base de búsqueda de una propuesta propia de nuestra región de la superación del capitalismo colonial y como inspiradora de una integración contrahegemónica en América Latina y el Caribe. Para esto analizo el proceso de politización de lo étnico en su construcción y contenido desde las praxis y reflexiones de los movimientos indígenas de la región. Relaciono esto con la reflexión de Mariátegui sobre los “elementos de socialismo práctico” presentes en estos pueblos y con el concepto de exterioridad de Dussel. Analizo el carácter de “subtopía” de la propuesta del Buen Vivir como fruto de estos procesos y replanteo la problemática de la integración latinoamericana desde el concepto de Plurinacionalidad y desde una reconceptualización de la Soberanía Popular. Concluyo destacando la relevancia de la propuesta político y epistémica, como aspectos indisolublemente unidos en este proceso, para reformular tanto la praxis política como la creación de conocimiento en nuestra región.

Palabras clave: Politización de lo étnico; Movimientos Indígenas; praxis de lucha popular por la vida; Buen Vivir; Soberanía Popular.

¹ Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana. Correo electrónico: fpfriggeri@hotmail.com

Resumo: Voltando ao conceito de politização do étnico, proponho neste trabalho as culturas formadas na práxis da luta pela vida, principalmente os povos indígenas do Abya Yala, como base para a busca de uma proposta própria de nossa região de superação do capitalismo colonial e como inspirador de uma integração contra-hegemônica na América Latina e no Caribe. Para isso, analiso o processo de politização do étnico em sua construção e conteúdo a partir da práxis e reflexões dos movimentos indígenas da região. Relaciono isso à reflexão de Mariátegui sobre os “elementos do socialismo prático” presentes nessas cidades e ao conceito de exterioridade de Dussel. Analiso o caráter de “subtopia” da proposta do Bem Viver como resultado desses processos e repenso o problema da integração latino-americana a partir do conceito de Plurinacionalidade e de uma reconceitualização da Soberania Popular. Concluo destacando a relevância da proposta política e epistêmica, como aspectos indissociáveis desse processo, de reformulação tanto da práxis política quanto da criação de conhecimento em nossa região.

Palabras chave: Politização do étnico; Movimentos indígenas; práxis de luta popular pela vida; Bom Viver; Soberania popular.

Abstract: Returning to the concept of the politicization of the ethnic, I propose in this work the cultures formed in the praxis of the struggle for life, mainly the indigenous peoples of Abya Yala, as a basis for the search for a proposal of our region to overcome capitalism colonial and as inspiring of a counter-hegemonic integration in Latin America and the Caribbean. For this I analyze the process of politicization of the ethnic in its construction and content from the praxis and reflections of the indigenous movements of the region. I relate this to Mariátegui's reflection on the “elements of practical socialism” present in these towns and to Dussel's concept of exteriority. I analyze the “subtopia” nature of the Good Living proposal as a result of these processes and rethink the problem of Latin American integration from the concept of Plurinationality and from a reconceptualization of Popular Sovereignty. I conclude by highlighting the relevance of the political and epistemic proposal, as aspects inextricably linked in this process, to reformulate both the political praxis and the creation of knowledge in our region.

Keywords: Politicization of the ethnic; Indigenous Movements; praxis of popular struggle for life; Good living; Popular sovereignty.

DOI: [10.11606/issn.1676-6288.prolam.2022.186694](https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2022.186694)

*Recebido em: 09/06/2021
Aprovado em: 29/06/2022
Publicado em: 03/07/2022*

1. Introducción

En este trabajo propongo, retomando el concepto de politización de lo étnico, a las culturas, a las praxis de lucha por la vida indígenas del Abya Yala como base de la búsqueda de una propuesta propia de nuestra región para la superación del capitalismo colonial -como economía y como civilización- y como inspiradoras de una integración contrahegemónica de América Latina y el Caribe.

En la fundamentación y caracterización de esta propuesta comienzo trabajando, en la segunda sección, el concepto de politización de lo étnico y el camino de su construcción desde las luchas y reflexiones de los movimientos indígenas. Resalto, luego, el aporte indígena en cuanto a la indisolubilidad del planteo político y el étnico/epistémico, lo cual desafía toda la producción de conocimiento latinoamericano-caribeño, en su capacidad creativa, en su búsqueda de originalidad y en su compromiso transformador de la realidad. Tomo, enseguida, los aportes de José Carlos Mariátegui, sobre todo en su propuesta de asumir los “elementos de socialismo práctico” del mundo indígena como “factor fundamental” para la superación del capitalismo en la región. Desde ahí propongo a la praxis popular de lucha por la vida como núcleo de la propuesta liberadora y como lugar epistémico-político de la construcción de conocimiento propio en la región. Hago un análisis, luego, del concepto de exterioridad en Enrique Dussel y de su relación con la “positiva exterioridad cultural” indígena como alternativa/otredad frente a la conformación capitalista.

En la tercera sección tomo la propuesta del Buen Vivir en cuanto horizonte y “subtopía” con capacidad de ser base en la superación del capitalismo. Analizo su potencialidad para un Diálogo de Saberes con todas las otras propuestas que, en nuestra región, se proponen esa superación en una búsqueda de articulación política y epistémica. Destaco aquí el camino del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano.

En la cuarta sección presento elementos que entiendo claves para una integración contrahegemónica latinoamericana-caribeña con identidad.

Trabajo allí la proyección de la Plurinacionalidad al ámbito de la Transestatalidad, entendida como pensar la Soberanía Popular -repensada desde el protagonismo popular- por encima de la Soberanía Estatal. Además, retomo a Mariátegui en cuanto a un traspaso a lo epistémico de su propuesta de “Creación heroica” como camino político del Socialismo indoamericano que no sea “calco y copia” en la búsqueda de la superación del capitalismo y la colonialidad.

El trabajo, realizado desde una base bibliográfica, concluye resaltando la potencialidad en creatividad y originalidad que tienen las praxis culturales indígenas para ser base en torno a la cual articular propuestas originales y descolonizadoras tanto a nivel político como en la construcción de conocimiento.

2. El concepto de politización de lo étnico

En principio propongo entender, desde su camino histórico en nuestra región, que este concepto

[...] expresa el proceso de los movimientos indígenas por el cual organizaron y formularon sus propuestas políticas desde sus propias cosmovisiones superando las limitaciones de propuestas anteriores que acentuaban separada y unilateralmente la dimensión política o la dimensión cultural (FRIGGERI, 2021b, p. 88).

Constituye, básicamente, una respuesta a dos tendencias de comprensión de las praxis indígenas que, acentuando unilateralmente la dimensión cultural o la dimensión política, no terminaban de configurar una expresión adecuada ni de la realidad ni de las luchas que movimientos y comunidades indígenas emprendían.

La acentuación de la dimensión política dejaba, muchas veces, de lado - y hasta a veces menospreciaba - los principios cosmovisionales, la espiritualidad, la articulación de lo comunitario y lo ecológico con lo político, el potencial revolucionario de la identidad. Terminaba imponiendo

lecturas de la realidad y principios políticos que respondían a una mirada importada y, muchas veces, elitista, aún presentándose con características revolucionarias. Esto pasó predominantemente desde una visión eurocéntrica del clasismo de algunas izquierdas y también en posturas nacionalistas que privilegiaban el enaltecimiento de un mestizaje homogeneizante. Uno de los elementos comunes a estas dos visiones fue el encubrimiento de la realidad indígena bajo la denominación de “campesinos”, unos resaltando su papel -subordinado, generalmente- en la lucha de clases y otros su incorporación a una identidad nacional imaginada y una ciudadanía formalista -aún con ciertos avances en su materialización- en el afán de consolidar los Estados-Nación de una forma que entendían como “inclusiva”.

La acentuación unilateralizada de lo étnico insistía en el valor de las diferencias culturales, lo cual, en principio constituía algo valioso en cuanto a la clarificación de las identidades de los pueblos y nacionalidades. La dificultad estaba en el hecho de ocultar o secundarizar los elementos comunes de los pueblos indígenas favoreciendo así una tendencia a la atomización política. En sus versiones más superficiales podía existir un riesgo -a veces materializado- de folklorización de sus caracterizaciones dejando de lado la conflictividad política y social que son elementos fundamentales en la interpretación de la problemática indígena (SARANGO, 2018, p. 49).

En general, me animaría a decir que el concepto de politización de lo étnico se ha utilizado mucho, pero se ha definido poco. Este es uno de los motivos que me impulsaron a escribir este trabajo. El otro motivo, más importante, es que entiendo que tiene una potencialidad para expresar lo central del proceso político de los movimientos indígenas y de su aporte a la democratización profunda de la región tanto en lo político como en lo epistémico.

Si bien, elementos de este proceso han estado presentes en todas las luchas históricas de los movimientos indígenas de América Latina y el Caribe se pueden destacar como decisivos los hechos que se fueron dando

en torno al final del siglo XX y el comienzo del XXI. El contexto de estos hechos estuvo marcado por dos acontecimientos claves. El primero tiene que ver con los eventos y espacios que se forjaron en torno a los quinientos años de la invasión europea en nuestro continente y a la reflexión y las acciones que se gestaron en torno a ese hecho tan controvertido y tan opuestamente interpretado (SIMBAÑA, 2020, p. 82-83; KOWII, 2020, p. 32-33; RODRÍGUEZ CAGUANA., 2020, p. 95; BENGOA, 2009, p. 8-9). Este hecho posibilitó una mayor atención, sobre todo en los organismos internacionales, a la visión indígena sobre este evento, lo cual fue acompañado de posibilidades de encontrarse, articularse y difundir sus visiones sobre el mismo y sobre la historia y la actualidad de los pueblos originarios en la región. El segundo tiene que ver con los procesos de organización de la contestación al neoliberalismo y a sus políticas en nuestra región (PACARI, 2020, p. 15; BECKER, 2020, p. 197). Esto se da sobre todo en el período en que la implementación del neoliberalismo -realizada inicialmente, en gran parte, por dictaduras militares- tiene como una segunda etapa afirmativa dentro de los procesos de transición democrática, los cuáles al estar signados por expectativas de respuesta a las demandas populares, evidenciaron aún más el carácter antipopular de estas políticas (GROS, 2008, p. 114). Entiendo estos dos como los factores más importantes, aunque, por supuesto, existen otros también y algunos de ellos operaron en una localización más restringida².

El proceso de politización de lo étnico se fue expresando, por un lado, en la praxis de lucha política: movilizaciones, tomas de tierras, ocupaciones de espacios gubernamentales, resistencias a proyectos empresariales extractivistas en sus territorios, diálogos con instancias estatales, articulaciones con otros movimientos y organizaciones, etc. (SIMBAÑA, 2020). Y también, la reflexión sobre este proceso se expresó en declaraciones, discursos, publicaciones. Tanto la determinación y organización de la praxis como la reflexión tienen una base asamblearia,

² Zamosc (2008, p. 23) en lo que llama "politización de la cuestión indígena", apunta las negociaciones de paz dadas en Guatemala, México y Colombia. Bengoa (2009, p. 9) también destaca, para lo que denomina "emergencia indígena", el proceso de paz guatemalteco.

considerando a la asamblea como un espacio sagrado de intercambio y de toma comprometida de decisiones (BENITES, 2014, p. 30).

Para caracterizar su contenido -sin pretensión de exhaustividad- podemos comenzar primero por destacar el proceso organizativo con direccionalidad política. Hay que destacar, primero, que este proceso organizativo “se basa en una experiencia milenaria de los pueblos originarios” (TENESACA CAGUANA, 2013, p. 9) y que implicó un ejercicio profundo de diálogo dentro y fuera de las comunidades, realizando esa reconstrucción politizada de la identidad étnica en relación a un Estado que representaba lo colonial bajo la forma neoliberal. Este camino de organización y diálogo se realizó también con los que acompañaban las luchas indígenas. La organización incluyó un importante proceso de creación y fortalecimiento de redes de comunidades, de organizaciones regionales y de organizaciones que transbordaban los Estados-Nación (BRETÓN SOLO DE ZALDIVAR; MARTÍNEZ MAURI, 2015, p. 37).

Otro elemento característico es la convicción de continuidad histórica como colectivos, como pueblos. Recordando la lucha de Mama Dolores Cacungo que afirmaba que “Si muero, muero, pero uno siquiera ha de quedar para seguir, para continuar”, sostiene Nina Pacari (2018, p. 21-22) -primera canciller indígena del continente- que “uno se podrá ir, dos se podrán ir, pero siquiera uno ha de quedar, siquiera uno continuará y lo que marca esta expresión son las raíces, la continuidad, la fortaleza como pueblos, y que el pueblo no es uno, el pueblo somos muchos”.

Otra característica fue la articulación de la movilización con los logros legales (GONZÁLEZ, 2010, p. 124-126), en una dialéctica que intenta ir ampliando los objetivos de la misma movilización. Desde la ancestralidad se impulsaron elementos “novedosos” (YASHAR, 2008, p. 430) para el ámbito jurídico dominado abrumadoramente por una conformación moderna / liberal. La expresión privilegiada de esta impronta de lo jurídico, fueron las reformas constitucionales, muy especialmente las de Ecuador y Bolivia, donde el protagonismo indígena fue evidente (SCHAVELZON, 2018). Una característica de este activismo en lo jurídico es que hay una

predominancia del camino que va de lo internacional al Estado-Nación. Evidencia de esto es la importancia que tiene el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, en 1989 (YASHAR, 2008, p. 406), seguida unos años después por la Declaración Internacional sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Asamblea General de Naciones Unidas en 2007 (BENGOA, 2009, p. 9; TENESACA CAGUANA, 2013, p. 19). Las determinaciones internacionales fueron claves para poder alcanzar logros jurídicos en los Estados-Nación.

También puede apuntarse que estuvieron presentes, en general en forma conjunta, propuestas de autonomía en relación al Estado-Nación junto a demandas de una reformulación de éste que se expresaron en los principios políticos de Plurinacionalidad e Interculturalidad. El logro de la materialización de la Plurinacionalidad implica una “refundación” del Estado y su plasmación jurídica solamente puede concretarse por la praxis de lucha popular, “desde el contrapoder”, por esto sigue constituyendo “un reto” que se entiende como una “construcción que nos dejaron como tarea nuestros ancestros, al amparo del principio de continuidad histórica” (PACARI, 2020, p. 16). Implica articular la efectivización de autonomías territoriales con la transformación de la sociedad y del Estado (CARTUCHE VACACELA, 2020, P. 42).

La expresión electoral de esta politización no se da por “partidos étnicos” sino más bien por “vehículos electorales” (VAN COTT, 2007, p. 7), instrumentos para la participación electoral que están subordinados a los movimientos. Esto porque la democracia es entendida en un sentido que supera profundamente cualquier impronta procedimentalista: “Luchamos por erradicar las impostoras ‘democracias terroristas’ e instaurar democracias con posibilidades de vida digna para las mayorías” (CHANCOSO, 2007).

El proceso tuvo una importante dedicación al diálogo y la reflexión intracomunitaria (MAMANI CONDORI, 2007, p. 302) y a la transmisión de éstos en la educación indígena. A la vez estimuló fuertemente la formación de sus jóvenes en la academia institucionalizada primero, y luego, comenzó

a luchar por forjar instituciones propias de enseñanza superior. Así fue logrando dar un monumental aporte a la consolidación de una “matriz autónoma de pensamiento propio latinoamericano” que expresa el “potencial teórico inmerso en las experiencias históricas y en las fuentes culturales de las clases sometidas, que constituyen más de la mitad de la población del continente” (ARGUMEDO, 2004, p. 18).

En la proyección política de sus praxis culturales, el Movimiento Indígena gestó un “biocentrismo ancestral” (FRIGGERI 2021a) que coincide con elementos que venían siendo trabajados por la Ecología Profunda europea, pero que cuenta con la enorme ventaja de ser una praxis milenaria, arraigada culturalmente y existente, viva, lo cual le da un enorme salto de calidad al llamado “Paradigma Biocéntrico” y, a la vez, una “ventaja epistémica” en la potencialidad de su profundización. Este importantísimo aspecto de su planteo llevó a la enorme innovación jurídica que resultó plasmada en la Constitución Ecuatoriana de 2008 en lo que se denominó “Derechos de la *Pachamama*” que incluye el derecho a su restauración. Políticamente, esto posibilitó diálogos y articulaciones con los movimientos ecologistas y, quizás principalmente, con los ecosocialistas. Es que “la defensa de la Madre Tierra siempre ha estado en el eje de las preocupaciones y demandas de los pueblos y nacionalidades” (TENESACA CAGUANA, 2013, p. 12), siempre se ha buscado transitar este *Qhapaj Ñan*, este camino que se centra en el cuidado de la vida y la biodiversidad que es también camino de la verdad (LAJO, 2007), porque el *Kawsay* indica una convivencia abarcativa de “las personas, tanto como ... de las plantas, animales, cerros o manantiales” (CHURUCHUMBI, 2014, p. 64).

Con todos estos elementos -y otros más- que caracterizan la praxis de lucha indígena en sus procesos de politización de lo étnico, los movimientos indígenas fueron expresando esta experiencia de lucha proponiendo, quizás con más claridad que nadie, que los cambios políticos tienen que realizarse junto a cambios epistémicos. Planteado más radicalmente: que no puede pensarse una revolución política sin crear juntamente una revolución epistémica. Esto lo deja bien claro Luis Macas

(2005) en un trabajo señero. Y queda expresado también cuando Evo Morales y el Movimiento al Socialismo-Instrumento para la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP) en Bolivia plantean una revolución democrática y cultural. La propuesta, que se basa en una actitud descolonizadora, es replantear la política desde las mayorías que históricamente no participaron del poder, o lo hicieron mínimamente, y también “replantear el problema del pensamiento desde el subsuelo” de América Latina (KUSCH, 1978, p. 73). Desde el principio de la relacionalidad (PACARI, 2018, p. 21; AMAWTAY WASI, 2004, p. 75), predominante en los planteos que tienen su sustento en cosmovisiones ancestrales reconstruidas permanentemente, podemos decir que lo político y lo epistémico actúan en una especie de interacción dialéctica. Esa interacción es una reflexión sobre la praxis, que es reconocida como camino metodológico de los movimientos (TENESACA CAGUANA, 2013, p. 5).

Pero este doble movimiento indisoluble, debe esclarecer su sujeto y aquí entiendo importante rescatar, sobre todo, la reflexión mariáteguiana sobre el proletariado latinoamericano y la reflexión de Enrique Dussel sobre la “positiva exterioridad cultural” de nuestro pueblo.

Mariátegui (2010, p. 308) entiende que el “factor fundamental” para crear un Socialismo Indoamericano son los “elementos de socialismo práctico” que están vivos en las comunidades indígenas³. Esto le lleva a replantear la pregunta por el proletariado y a proponer el sujeto de esta “búsqueda” referenciándose en lo indígena que es “la fuente principal de la energía revolucionaria” (FLORES GALINDO, 2008, p. 262.371), y que posee el “germen del socialismo” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 70). Desde esta referencialidad fundamental concibe la alianza obrero-campesina como base de la construcción de ese proletariado propio de nuestra realidad entendido como un sujeto articulado y articulador con la característica central de que esta articulación debe darse justamente en la praxis de lucha concreta y postergar y secundarizar las “divagaciones teóricas”

³ La centralidad de esta noción de “elementos de socialismo práctico” en la obra de Mariátegui es destacada en forma eminente por Miguel Mazzeo (2009).

(MARIÁTEGUI, 2010, p. 141-142). Se puede sostener que proponía una politización de lo étnico cuando sostiene que es necesario “acentuar el carácter económico-social de las luchas de las masas indígenas o negras explotadas” superando “un sentido exclusivamente racial” y “orientándolas a sus reivindicaciones concretas y revolucionarias” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 111) y a la vez reivindica revolucionariamente la tradición incaica no como “inmóvil y acabada”, sino como “siempre en crecimiento” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 343-345) y que en este dinamismo cultural y económico está el socialismo en germen abriendo la posibilidad de “creación de una nueva cultura americana” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 69-70). Estos son elementos nucleares de su planteo de una “filosofía de la revolución” (MARIÁTEGUI, 2017, p. 29).

A su vez, Enrique Dussel (1985, p. 69) realiza el planteo de “la exterioridad” del pueblo, del pobre, del indio, sosteniendo que allí existe una “positiva exterioridad cultural” al sistema capitalista y que esta condición da la capacidad de alternatividad, de creatividad y de potencialidad revolucionaria a lo que se consideraba como un ámbito social atrasado, inmóvil, rémora para el desarrollo. La “positividad” le viene de ser “distinto del sistema” (DUSSEL, 1990, p. 18). La categoría de exterioridad es considerada por Dussel como la más importante de la Filosofía de la Liberación y, también, como “la categoría por excelencia de Marx” (DUSSEL, 1990, p. 11). Dussel resalta, especialmente, como el mundo indígena, al no ser reconocido como Otro “es reducido a nada” (DUSSEL, 1985, p. 38), esto además de justificar para los sectores poderosos el genocidio y el etnocidio, anula cualquier posibilidad de valoración y cualquier comprensión de la alternatividad positiva que ese mundo contiene. Destaca como “en la política” ese mundo de exterioridad “se retrotrae míticamente al origen” contraponiéndose así a “la estructura del sistema”, a “la totalidad dominadora” (DUSSEL, 1977, p. 36). La praxis popular de lucha por la vida, a la que podríamos traducir por “cultura”, o quizás mejor “cultura popular”, sería la que posee esa “positiva exterioridad cultural”: “La exterioridad del pobre en su realidad práctico-poética (posibilidad de nueva política y

tecnología) lo constituye en la época de crisis como el 'sujeto histórico' por excelencia" (DUSSEL, 1977, p. 79-80). Es una "praxis-servicial" (ibid, p. 27), una "praxis desde la exterioridad" (ibid, p. 80).

[...] la esencia del pueblo es la "exterioridad escatológica" que hace que vea el sistema y diga "¡Ellos!", pero no se siente identificado con dicho sistema. El pueblo en un cierto nivel está fuera del sistema, y al estar fuera del sistema está en el futuro: al estar en el futuro es ya un hombre nuevo. El hombre nuevo es el pueblo oprimido, pero no en tanto alienado, sino en tanto exterior al sistema, sabiendo que tiene otras tradiciones, otra lengua, otra cultura, pero que es considerada por la "cultura ilustrada" como incultura, como analfabetismo, como no-palabra; porque la cultura ilustrada no tiene oídos para oír, y por ello, entonces, cree que el Otro guarda silencio. [...] si es verdad que el oprimido no domina una gran cantidad de categorías económicas y políticas del sistema, tiene otras categorías que el sistema no tiene, que son "el punto de apoyo" de la liberación. Son sus tradiciones concretas por donde la historia se cumplirá; lo que debemos hacer es potenciarlas. (DUSSEL, 1977, p. 215).

Aquí hay varios elementos que lo unen a Mariátegui. Por un lado, la conexión del pueblo como exterioridad con el "hombre nuevo", una categoría que propone Mariátegui -y que retomará luego fuertemente Ernesto "el Che" Guevara. En segundo lugar, muestra que, justamente, allí donde se ubicaba lo despreciable, lo inútil, la rémora del "desarrollo", estaba justamente la respuesta superadora del capitalismo. Tercero, la exterioridad epistémica: el pueblo como exterioridad "tiene otras categorías que el sistema no tiene" las cuales vienen de "tradiciones concretas".

3. El Buen Vivir: Superación del capitalismo desde la politización de la praxis cultural

Las propuestas de Buen Vivir representan, entonces, una politización de la praxis de lucha por la vida, una politización de las culturas indígenas que se convierten así en una potente alternativa a la civilización capitalista: a su forma de validar el conocimiento, a su forma de producir lo necesario para la vida, a su forma de organizar la convivencia común. Es una praxis cultural

hecha proyecto político subversivo, revolucionario en un sentido poderosamente fecundo, en lo político y en lo epistémico. Desde su nuclearidad dada por el sentido comunitario de lo humano y por su indisoluble unidad con la naturaleza, puede abarcar los principios cosmovisionales fundamentales de los pueblos y naciones indígenas latinoamericanas e impregna fuertemente las culturas populares, sobre todo las campesinas. El planteo indígena del Buen Vivir propone una praxis cultural, como praxis de lucha por la vida, como proyecto político positivamente distinto, exterior al capitalismo, y por eso plantea su superación, desde una temporalidad que rescata revolucionariamente la tradición comunitaria, los “elementos de socialismo práctico” de los pueblos para crear heroicamente, agónicamente, un Socialismo Indoamericano. Y plantea también otras categorías para entender la realidad popularmente, otras categorías (MACAS, 2005, p. 41) que el mundo eurocéntrico de la academia -de derecha y, muchas veces, de izquierda- deberá aprender como discípulos de un Pueblo Sujeto político y epistémico de la liberación latinoamericana. Desde el lugar social atrasado, viene la alternativa y el Buen Vivir es la expresión más fuerte en nuestra región de esa realidad.

La pregunta es si esa capacidad alternativa del Buen Vivir -producida por los procesos de politización de lo étnico- tienen una potencialidad suficiente como para representar una superación del capitalismo opresor, colonial, moderno, eurocéntrico. Es difícil pensar en una inmediata suplantación cultural, económica y política del predominio capitalista por esta propuesta comunitaria y ecológica que viene de los pueblos indígenas. Es difícil, porque al ser politización de una praxis cultural es imposible pensar en un proceso idéntico en aquellos que nunca tuvieron esa praxis o que la fueron abandonando. Sin embargo, en un mundo que se golpea contra sí mismo, que se ha mostrado incapaz de vencer algo tan fundamental como es el hambre, que se muestra incapaz de superar la dinámica violenta de la dominación y la explotación, que destruye día a día la naturaleza comprometiendo la vida de todas las “especies”, el clima del

planeta, y la vida actual -y mucho más todavía- la vida de los que nos sucederán, el Buen Vivir aparece sí como un horizonte superador.

No es precisamente una utopía. Y esto es algo que le da un valor singular. No es una utopía, si entendemos la utopía etimológicamente como algo que no tiene lugar. No proviene de la idea de un intelectual, de un libro, como algo teórico o abstracto a realizar. Es algo que existe. Que existe hace miles de años, y que, aunque lastimado y muchas veces acorralado, y hasta herido, sigue vivo. Está vivo, no hay que inventarlo, en todo caso hay que pensar como fortificarlo y expandirlo, como traducirlo en la vida de otras culturas. Es algo vivo que no viene de intelectuales burgueses, viene de abajo, del subsuelo popular, Por eso, entiendo que, en lugar de utopía, habría que hablar de subtopía, aun cometiendo la “aberración” de mezclar el griego y el latín en una palabra.

La propuesta implica un avance de un proceso intercultural basado en el Diálogo de Saberes. Pero es necesario:

[...] armar, crear, construir los espacios necesarios y propicios para hacer realidad el diálogo de saberes, el diálogo con equidad epistémica, el diálogo intercivilizatorio, el *Tinkunakuy* de los diferentes para establecer lo justo, lo necesario para resolver los problemas de la vida. No para encontrar la verdad única que dice poseer el paradigma civilizatorio occidental. (SARANGO., 2018, p. 57)

En este diálogo es muy importante una actitud de “discipulado” de parte de las personas provenientes de ambientes más occidentalizados hacia los saberes provenientes de la praxis de lucha popular.

La interculturalidad es la expresión cotidiana del principio central de la refundación del Estado-Nación latinoamericano: la Plurinacionalidad. También Albó (2021, p. 154-155) desarrolla esas relaciones entre “lo pluri” y “lo inter” en su análisis del *Suma Qamaña* aymara. Así “la nueva sociedad, la sociedad intercultural sin clases, fraterna y comunitaria que se rija por el principio de la relacionalidad horizontal, será producto de la vigencia plena del Estado plurinacional” (SARANGO, 2018, p. 50).

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

de sus sueños. No hay Estado plurinacional, sin sociedad intercultural. (TENESACA CAGUANA, 2013, p. 20).

4. La Integración contrahegemónica con identidad

Si proyectamos la comprensión de que nuestros históricos y actuales Estados-Nación, desde una mirada fundamentada en la politización de lo étnico, son y deberían ser reconocidos como Estados Plurinacionales y eso tiene repercusiones sobre las relaciones que trascienden a los estados. También repercute sobre el conocimiento que se produce sobre estas relaciones, las tradicionalmente llamadas “relaciones internacionales” que, vistas desde la Plurinacionalidad, no serían tales (GULLO, 2017, p. 13), lo que analizamos con ese nombre podrían llamarse “relaciones transestatales” (FRIGGERI, 2019, p. 129).

En la reconstrucción de las teorías de las llamadas “relaciones internacionales” también necesitamos rever, en relación a nuestra historia regional concreta, las llamadas “teorías de la integración”. Es un hecho claro y continuo en la historia de las relaciones transestatales de nuestra región que solamente hubo procesos de integración latinoamericana en la medida en que estos hayan tenido un carácter o, por lo menos, elementos contrahegemónicos.

El aporte de la Plurinacionalidad y de la propuesta del Buen Vivir brinda también, a una integración latinoamericana entendida como contrahegemónica y popular, la posibilidad de consolidar la búsqueda de una proyección Sur-Sur. Uno de los elementos es el diálogo entre principios ancestrales que comparten sus elementos fundamentales constitutivos como sería el caso del Buen Vivir y el Ubuntu africano (ALBÓ, 2021, p. 170-171; PEREIRA DA SILVA, 2020).

Si, al analizar la realidad latinoamericana, se entiende como sujeto político y epistémico fundamental a este “proletariado” pensado desde la praxis popular de lucha por la vida, tenemos que repensar la categoría

clave de las ciencias políticas -y que repercute inmediatamente en las llamadas “relaciones internacionales”- que es la de Soberanía Popular. Si pensamos a qué se dirige primordialmente la praxis de lucha popular por la vida podríamos afirmar que apunta a tres cosas:

1) A poder comer, y mejor, a poder comer lo que le gusta, a poder comer sano, a poder comer lo que acostumbra en su propia cultura. Más todavía, a poder producir su comida o, por lo menos, a saber de dónde proviene y poder confiar en los que la producen y en cómo está producida, a todo eso podríamos llamar Soberanía Alimentaria. Esta Soberanía Alimentaria, pensada desde el Buen Vivir, replantea en forma renovada el viejo y largamente pendiente tema de la tierra (HIDALGO FLOR, 2011).

2) A poder estar sano, poder cuidar de su salud, de la salud de su familia, de la de sus comunidades. A poder tratarse y curarse, en el caso de que le toque afrontar la enfermedad, recibiendo dedicación, respeto, seguridad. A tener las condiciones para poder ejercer el cuidado sobre sus seres queridos y a poder ser cuidado concreta y eficientemente. A ser profundamente respetado y apoyado en los momentos de dolor. A poder practicar las propias prácticas ancestrales de atención a la salud. A todo eso podríamos llamar Soberanía Sanitaria. Este tema ha tomado especial relevancia con la pandemia del Covid-19

3) A poder vivir y ejercitar su propia cultura, viviendo todo lo valioso que le ha sido transmitido ancestralmente y pudiendo conducir comunitaria y autónomamente el sentido de los cambios que implica la dinámica cultural. A poder transmitir esta cultura a sus hijos y descendientes, con orgullo, a poder darles una educación de calidad para enfrentar el mundo afirmado en su propia cultura. A todo esto podríamos llamar Soberanía de Saberes. Recordando que “al hablar de educación nos estamos refiriendo también al territorio, a la producción, a la espiritualidad, a la relación con la naturaleza, a lo cognitivo” (PACARI, 2020, p. 22). En la soberanía de saberes existe un lugar de “portador” de saberes que hace que se sostenga que “la mujer, más que el varón, es la guardiana de la cultura y la identidad indígena” (CHOQUE QUISPE; MENDIZÁBAL RODRÍGUEZ, 2010, p. 92) y su

papel es clave en la transmisión de la lengua y en la educación (RODRÍGUEZ CAGUANA, 2020, p. 93).

Si repensamos la Soberanía Popular desde la praxis de lucha popular por la vida podemos así centrarla en estas tres dimensiones: la Soberanía Alimentaria, la Soberanía Sanitaria y la Soberanía de Saberes. Esto sería el núcleo de la Soberanía Popular como concepto político fruto de la politización de lo étnico. En estas tres dimensiones nucleares de la soberanía, el papel de las mujeres en las organizaciones populares es central (CHOQUE QUISPE, 2014, p. 163). lo cual constituye una oportunidad para el crecimiento paritario (LAJO, 2007, p. 9) del papel político y epistémico de las mujeres populares.

Pero el problema es que, tanto en la praxis política como en la teorización de la misma, la Soberanía Popular ha sido sustituida por la Soberanía Estatal. Bajo el imaginario de los Estados-Nación, la mediación de esta sustitución la hizo la difusa noción de Soberanía Nacional. Lo que propongo aquí es la retomada de la centralidad de la Soberanía Popular para pensar la política y la afirmación de su preeminencia sobre la Soberanía Estatal, esto tanto al interior de nuestros países como en el ámbito transestatal. Resignificado desde la praxis de lucha popular por la vida, la centralidad y preeminencia de este concepto en la práctica política y en las relaciones entre los países, puede ayudar a procesos de democratización profunda y materializada en la justicia y la igualdad; a pensar la integración latinoamericana-caribeña sobre todo como una integración desde los pueblos, superando el estadocentrismo vigente; a dar pasos de Soberanía Compartida como fortalecimiento de la soberanía de los propios países que integran la región.

La creación heroica del Socialismo Indoamericano, entendida desde esta unidad necesaria de lo político y lo epistémico, es, entonces, también traducible a la creación de conocimiento propio latinoamericano, en cuanto crítico y superador del capitalismo, y en cuanto propuesta de una Ciencia Otra, de una Ciencia Popular, que no sea ni calco ni copia, anticapitalista y descolonizadora por la exterioridad de lo popular.

5. Consideraciones finales

América Latina y el Caribe se debe a sí misma propuestas políticas que partan de la praxis popular de la lucha por la vida y configuren respuestas alternativas y, a la vez, revolucionarias a su histórica injusticia, racismo de clase y colonialidad. Así, también, se debe la potenciación de propuestas originales de construcción del conocimiento, de un quehacer científico entrelazado indisolublemente a las praxis, sabidurías y luchas populares.

El proceso de politización de lo étnico que realizan los movimientos indígenas de la región aporta una propuesta política y epistémica que ayuda y empuja a repensar originalmente la configuración del Estado, los modelos económico-sociales, la práctica y el pensamiento ecológico, la descolonización del derecho y las bases epistémicas de la construcción del conocimiento. Más todavía, empujan a repensar nuestra vida comunitaria y personalmente.

En nuestras culturas populares existe una respuesta que no podemos seguir minimizando, ojalá la academia asume con humildad y compromiso este desafío.

6. Referencias

ALBÓ, Xavier. Suma Qamaña: vivir bien y más allá. Pistas hacia otro mundo posible/deseable. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; EXENI RODRÍGUEZ, José Luis (eds.), **Estado Plurinacional y Democracias. Alice en Bolivia**. La Paz: FES/Plural, p. 149-173, 2021.

AMAWTAY WASI (Universidad Intercultural Amawtay Wasi). **Sumak Yachaypi, allá Kawsaypipash Yachakuna**. Quito: Mariscal, 2004.

ARGUMEDO, Alcira. **Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular**. Buenos Aires: Ed. del Pensamiento Nacional / Colihue, 2004.

BECKER, Marc. Levantamientos. In: SIMBAÑA, Floresmilo; RODRÍGUEZ CAGUANA, Adriana (comp.), **¡Así encendimos la mecha! Treinta años del levantamiento indígena del Ecuador: una historia permanente**. Quito: Abya Yala, p. 195-219, 2020. Disponible en <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7866/1/Simba%c3%b1a-Rodr>

[iguez-Martinez-Asi%20encendimos%20la%20mecha.pdf](#). Consultado en: 7 mayo 2022.

BENGOA, José. ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? **Cuadernos de Antropología Social**, n. 29, p. 7-22, 2009.

BENITES, Tónico. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha**. Director de Tesis: João Pacheco de Oliveira. 2014. 270 p. Tesis doctoral presentada en el Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2014. Disponible en: https://minerva.ufrj.br/exlibris/aleph/u22_1/alephe/www_f_por/icon/f-tn-link.jpg. Consultado en: 7 mayo 2022.

BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR, Víctor; Mónica MARTÍNEZ MAURI. Identidad, autonomía y soberanía indígena en Panamá y Ecuador: una mirada comparativa desde la antropología jurídica. In: MARTÍ I PUIG, Salvador; BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR, Víctor; MARTÍNEZ MAURI, Mónica; WILHELMI, Marco Aparicio. **La sobirania dels pobles**. Tarragona (Italia): U. Rovira i Virgili/Lleida/Girona, p. 33-80, 2015. Disponible en: <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7866/1/Simba%20Rodríguez-Martinez-Asi%20encendimos%20la%20mecha.pdf>. Consultado en: 7 mayo 2022.

CARTUCHE VACACELA, Inti. De la plurinacionalidad del Estado a los gobiernos comunitarios. In: SIMBAÑA, Floresmilo; RODRÍGUEZ CAGUANA, Adriana (comp.), **¡Así encendimos la mecha! Treinta años del levantamiento indígena del Ecuador: una historia permanente**. Quito: Abya Yala, p. 25-46, 2020. Disponible en <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7866/1/Simba%20Rodríguez-Martinez-Asi%20encendimos%20la%20mecha.pdf>. Consultado en: 7 mayo 2022.

CHANCOSO, Blanca. **Constitución de Estados plurinacionales y sociedades interculturales. III Cumbre Continental de los Pueblos Indígenas del Abya Yala**. América Latina en Movimiento, mar. 2007. Disponible en: <https://www.movimientos.org/pt-br/node/9591>. Consultado en: 7 mayo 2022.

CHOQUE QUISPE, María Eugenia. Género desde las experiencias de investigación del PIEB. **Tinkazos**, n° 35, p. 155-164, 2014. Disponible en: <http://www.scielo.org.bo/pdf/rbcst/v17n35/v17n35a10.pdf>. Consultado en: 7 mayo 2022.

CHOQUE QUISPE, María Eugenia; MENDIZÁBAL RODRÍGUEZ, Mónica. Descolonizando el género a través de la profundización de la condición sullka y mayt'ata. **Tinkazos**, n. 28, p. 81-97, 2010. Disponible en:

<http://www.scielo.org.bo/pdf/rbcst/v13n28/v13n28a05.pdf>. Consultado en: 7 mayo 2022.

CHURUCHUMBI, Guillermo. **Usos cotidianos del término Sumak Kawsay en el territorio Kayambi**. Director de tesis: Pablo Enrique Ospina Peralta. 2014. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos. Cayambe: Universidad Andina Simón Bolívar – Ecuador, 2014. Disponible en: <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/4055/1/T1449-MELA-Churuchumbi-Usos.pdf>. Consultado en: 7 maio 2022.

DUSSEL, Enrique. **Filosofía Ética Latinoamericana 6/III. De la Erótica a la Pedagógica**. México: Edicol, 1977.

DUSSEL, Enrique. **Introducción a una Filosofía de la Liberación latinoamericana**. Buenos Aires: Colección Latinoamérica, 1985.

DUSSEL, Enrique. La “exterioridad” en el pensamiento de Marx. In: AGUIRRE, José María e INSAUSTI, Xavier (ed.), **Pensamiento crítico, ética y Absoluto**. Vitória-Gasteiz: Ed. Eset, p. 11-19, 1990.

FLORES GALINDO, Alberto. Escritos 1977.1982 (tomo V). In: FLORES GALINDO, Alberto. **Obras completas**. Lima: Sur, 2008.

FRIGGERI, Félix Pablo. **Bem Viver e Direitos da Natureza**. Portal NFL, 15 mayo 2021a. Disponible en: <https://www.portalnfl.com.br/social/bem-viver-e-direitos-da-natureza>. Consultado en: 6 jun 2021.

FRIGGERI, Félix Pablo. Mariátegui: Socialismo y Buen Vivir. **Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos**. n. 72, p. 81-106, 2021b. DOI: [10.22201/cialc.24486914e.2021.72.57245](https://doi.org/10.22201/cialc.24486914e.2021.72.57245)

FRIGGERI, Félix Pablo. Hacia un ñandereko latinoamericano: identidad de resistencia e integración contrahegemónica. **Relaciones Internacionales**, n. 39, p. 121-145, 2019. DOI: [10.15366/relacionesinternacionales2018.39.007](https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2018.39.007)

GONZÁLEZ, Catherine. La política alternativa del Movimiento Indígena Caucaño. In: ARCHILA NEIRA, Mauricio; GONZÁLEZ, Nidia Catherine. **Movimiento Indígena Caucaño: Historia y Política**. Tunja: Universidad Santo Tomás, p. 121-198, 2010. Disponible en: <http://publicaciones.ustatunja.edu.co/ebook/indegenacaucaño/HTML/files/assets/common/downloads/Movimiento%20ind.pdf>. Consultado en: 7 maio 2022.

GROS, Christian. Nacionalizar al indio, etnizar la nación: América Latina frente al multiculturalismo. **Revista Sociedad y Economía**, núm. 9, p. 107-118, 2008. Disponible en: <https://marcalyc.redalyc.org/articulo.oa?id=99620854006>. Consultado en: 7 mayo 2022

GULLO, Marcelo. Los problemas básicos de las Relaciones Internacionales como disciplina de estudio. **Diplomatize**, Vol. 5, n. III, p. 1-39, 2017. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/breviariorrii/article/view/20402>. Consultado en: 7 mayo 2022.

HIDALGO FLOR, Francisco. Tierra: Soberanía Alimentaria y Buen Vivir. In: HIDALGO FLOR, Francisco; LAFORGE, Michel (eds.), **Tierra urgente**, Quito: SIPAE, p. 145-160, 2011. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/Ecuador/sipae/20170627061308/pdf_429.pdf. Consultado en: 7 mayo 2022.

KOWII, Ariruma. **Abyabilizar América, un reto, un derecho de los pueblos originarios**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2020. Disponible en: <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7781/1/CON-PAP-Kowii%20A-Abyabilizar.pdf>. Consultado en: 7 mayo 2022.

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

LAJO, Javier. **Qhápaq Kuna ... más allá de la civilización. Reflexiones sobre la filosofía occidental y la sabiduría indígena**. Cusco: Grano de Arena, 2007. Disponible en: <http://emanzipationhumanum.de/downloads/Capac-Cuna.pdf>. Consultado en: 7 mayo 2022.

MACAS, Luís. La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales. In: DÁVALOS, Pablo (ed.), **Pueblos indígenas, Estado y Democracia**. Buenos Aires: CLACSO, p. 35-42, 2005. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/davalos/Indice4.pdf>. Consultado en: 7 mayo 2022.

MAMANI CONDORÍ, Carlos. Memoria y reconstitución. In: ZAPATA SILVA, Claudia (ed.), **Intelectuales indígenas piensan América Latina**. Quito: Abya Yala, p. 285-310, 2007. Disponible en: <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7119/1/Zapata%2c%20C.-Intelectuales%20ind%20adgenas.pdf>. Consultado en: 7 mayo 2022.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Defensa del marxismo y otros escritos**. Caracas: El perro y la rana, 2017.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Ideología y política y otros escritos**. Caracas: El perro y la rana, 2010.

MAZZEO, Miguel. **Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América**. Buenos Aires: El Colectivo, 2009.

PACARI, Nina. Dolores Cacuango, la mujer poeta y filósofa. In: CEVALLOS, Belén (comp.), **El legado de Dolores Cacuango**. Quito: Fundación Rosa

Luxemburg, p. 19-22, 2018. Disponible en: <https://www.rosalux.org.ec/pdfs/D-Cacuango.pdf>. Consultado en: 7 mayo 2022.

PACARI, Nina. Reflexiones sobre el proyecto político de la CONAIE: logros y vigencia. In: SIMBAÑA, Floresmilo; RODRÍGUEZ CAGUANA, Adriana (comp.), **¡Así encendimos la mecha! Treinta años del levantamiento indígena del Ecuador: una historia permanente**. Quito: Abya Yala, p. 13-24, 2020. Disponible en <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7866/1/Simba%c3%bla-Rodriguez-Martinez-Asi%20encendimos%20la%20mecha.pdf>. Consultado en: 7 mayo 2022.

PEREIRA DA SILVA, Fabricio. Comparando conceitos da periferia global: por uma tipologia dos sentidos de ubuntu e de bem viver. **Revista Izquierdas**, n. 49, p. 3524-3544, 2020. Disponible en: http://www.izquierdas.cl/images/pdf/2020/n49/art167_3524_3544.pdf. Consultado en: 7 mayo 2022.

RODRÍGUEZ CAGUANA, Adriana. El Movimiento Indígena en la Educación Intercultural Bilingüe: Treinta años de historia y reivindicación. In: SIMBAÑA, Floresmilo; RODRÍGUEZ CAGUANA, Adriana (comp.), **¡Así encendimos la mecha! Treinta años del levantamiento indígena del Ecuador: una historia permanente**. Quito: Abya Yala, p. 91-102. 2020. Disponible en: <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7866/1/Simba%c3%bla-Rodriguez-Martinez-Asi%20encendimos%20la%20mecha.pdf>. Consultado en: 7 mayo 2022.

SARANGO, Luis Fernando. Interculturalidad y acceso a la Universidad. **Cuadernos Americanos**, n. 163, p. 45-58, 2018. Disponible en: <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca163-45.pdf>. Consultado en: 7 mayo 2022.

SCHAVELZON, Salvador. **¿Puede un silencio ser constituyente? Una lectura sobre el constitucionalismo indígena-comunitario de Bolivia**. in: Boaventura de Sousa Santos. (Org.). Estado Plurinacional y democracias ALICE en Bolivia. 106ed. La Paz: Plural, 2018, v. 1, p. 25-61. Disponible en: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/bolivien/17741.pdf>. Consultado en: 7 mayo 2022.

SIMBAÑA, Floresmilo. Memorias del primer levantamiento indígena de 1990. In: SIMBAÑA, Floresmilo; RODRÍGUEZ CAGUANA, Adriana (comp.), **¡Así encendimos la mecha! Treinta años del levantamiento indígena del Ecuador: una historia permanente**. Quito: Kitu Kara / Abya Yala / UASB. p. 77-90, 2020. Disponible en: <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7866/1/Simba%c3%bla-Rodriguez-Martinez-Asi%20encendimos%20la%20mecha.pdf>. Consultado en: 7 mayo 2022.

TENESACA CAGUANA, José Delfín. **Proceso organizativo de la Ecuarunari: un análisis desde las Asambleas Plurinacionales 2009-2011**. Director de tesis: Pablo Ortiz T. 2013. 127 p. Tesis de Licenciatura en Gestión para el Desarrollo Local Sustentable. Universidad Politécnica Salesiana, Quito: 2013. Disponible en: <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/4678/1/UPS-QT03645.pdf>. Consultado en: 7 mayo 2022.

VAN COTT, Donna Lee. **From Movements to Parties in Latin America. The Evolution of Ethnic Politics**. Nueva York: Cambridge University Press, 2007.

YASHAR, Deborah J. Política indígena en los países andinos: patrones cambiantes de reconocimiento, reforma y representación. In: MAINWARING, Scott; BEJARANO, Ana María; PIZARRO LEONGÓMEZ, Eduardo (eds.) **La crisis de la representación democrática en los países andinos**. p. 387-437, 2008. Disponible en: http://www.cieplan.org/wp-content/uploads/2019/12/Reforma-partidos-politicos_Capitulo_4_P4.pdf. Consultado en: 7 mayo 2022.

ZAMOSC, León. **Ciudadanía indígena y cohesión social en América Latina**. San Pablo / Santiago de Chile: iFHC / CIEPLAN, 2008. Disponible en: <https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/ciudadaniaindigenaycohesionsocialenamericalatinaleonzamosc.pdf>. Consultado en: 7 mayo 2022.