

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS
HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

“En torno a las prácticas democráticas comunitarias en
América Latina: los casos del zapatismo en México y
el horizonte del *Sumak Qamaña en Bolivia*”

**Tesis que para obtener el grado de Maestría en Estudios
Latinoamericanos**

Presenta:

Lic. Odin Ávila Rojas

Tutora:

Dra. Ana Esther Ceceña Martorella

Ciudad Universitaria.

Noviembre, 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Dedicatorias

Al Viejo Antonio:

“Caído en la batalla del ‘93’. Quién fue el primero en mostrarme el desborde de la poesía en la vida. Con él desaprendí a través de su ejemplo ético y de dignidad a seguir la tradición de los Sin Nombre. Hasta luego y hasta siempre...”

A mi familia (Enrique, Luz María, Iskra, María de Jesús, Lola y Luna) por ser el apoyo amoroso colectivo e incondicional.

A Ella, quién conocí junto con la esperanza de los olvidados... Gracias por ser parte de mi historia. Eres la única que conoce mi nombre, mi poesía y eres el espejo que me regreso mi humanidad perdida.

Y por último:

A los hijos de Votan-Zapata por abrir un horizonte inolvidable

A los descendientes de Tupak Katari por seguir organizándose en esos subsuelos de la política en el Altiplano de Bolivia ...

Agradezco a esos amigos ignorantes que con sus saberes me provocan revolucionarme a mí mismo...

Introducción

“Los espejos están llenos de gente.
Los invisibles nos ven.
Los olvidados nos recuerdan...”

GALEANO, Eduardo, *Especjos. Una historia casi universal*.

La democracia es un horizonte político y social que la mayoría de las veces se problematiza con base en los límites planteados por el paradigma dominante del liberalismo representativo alrededor del mundo. América Latina no es la excepción a este fenómeno, al contrario es un ejemplo de su aplicación en los sistemas políticos de diversos países que conforman al subcontinente americano con un saldo más negativo que positivo. A esto debe sumársele la colonización occidental moderna y el expansionismo capitalista en su fase neoliberal, que iniciaron su formación histórica a partir de las invasiones europeas en contra de las sociedades amerindias. Frente a tal dilema, múltiples sujetos han decidido organizarse para tratar de proyectar posibles alternativas democráticas capaces de mejorar las condiciones de vida a favor de la totalidad social.

En esta constelación latinoamerindia de proyectos democráticos en el siglo XXI, hay dos casos que despliegan sus horizontes y construcciones políticas: los zapatistas en México y las prácticas comunitarias del *Sumak Qamaña* planteadas tanto por el discurso plurinacional del Estado como por los indígenas subalternizados en Bolivia. Ambos son ejemplos de propuestas indígenas para democratizar las sociedades abigarradas, en las cuales se trata de reivindicar la protesta y rebeldía de los sujetos oprimidos en proceso de organizar su liberación desde una condición subalterna, con el fin de plantear formas de vida más igualitarias, justas, recíprocas, así como capaces de reconocer las intersubjetividades y pluralidades existentes.

Lo anterior es el tema de la presente tesis, para obtener el grado de maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), titulada: “En torno a las prácticas democráticas comunitarias en América Latina: los casos del zapatismo en México y el horizonte del *Sumak Qamaña* en Bolivia. Esta tesis recibió el apoyo académico de alto nivel en la mencionada institución educativa y, al

mismo tiempo, fue auspiciada con los recursos económicos provistos por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT).

La siguiente introducción consta de dos partes: i) algunas notas metodológicas y epistémicas sobre la investigación, y; ii) una aproximación sobre algunos conceptos utilizados en el contenido de la tesis.

i) Algunas notas metodológicas y epistémicas sobre la investigación

A continuación se presentan las puntualizaciones metodológicas de la investigación:

Esta investigación comenzó como un proyecto académico que sólo contemplaría el caso zapatista inmerso en su problemática latinoamericana, sin embargo, conforme fueron diseñándose los sujetos a estudiar, surgió la necesidad de incorporar otros que enriquecieran la visión sobre prácticas democráticas, tal como sucedió con el horizonte del *Sumak Qamaña*, un fenómeno que no sólo abre la discusión en Bolivia, sino también en otros territorios latinoamericanos y varias regiones del mundo.

. La idea de esta tesis fue hacer un análisis que se enfocara no precisamente en comparar similitudes, ni mucho menos en igualar dos agentes de la misma naturaleza, más bien el fin de este trabajo es profundizar o aproximarse a una problemática que tiene un desarrollo, construcción, lógicas y se piensa de manera particular con sujetos indígenas que operan en tiempo, espacio, al igual que realidades diferentes. Aquí estos casos estudiados se escogieron para contrastarlos mutuamente y visualizar esas propuestas alternativas que los hacen importantes para el debate actual tanto de sus naciones como del Subcontinente americano.

Sin duda, en ambos casos se redimensionan y comparten la lucha de la democracia con base a la vinculación de sus formas comunitarias indígenas y la idea de restituir el tejido sociopolítico que habitan a un nivel nacional. Pero también, son expresadas la heterogeneidad y especificidades de sus realidades. No es lo mismo las condiciones del Sureste de Chiapas que las del Altiplano en Bolivia, ni mucho menos, la historia democrática del liberalismo dominante se expresó de forma igual. Esto condujo la investigación a plantearse bajo un eje guiado por cuestionamientos constantes y una construcción hipotética sin una formulación deductiva. Al contrario se trató de seguir las coordenadas de las preguntas para subordinar los enunciados hipotéticos a un

horizonte explicativo resultado de la observación y movimiento de los sujetos en su realidad.

Por lo tanto, las hipótesis tentativas a plantear en este trabajo son las siguientes: ¿los zapatistas y los pueblos aymara-quechuas en movimiento producen prácticas democráticas paralelas, diferentes y opuestas al modelo dominante de la democracia liberal-representativa en sus respectivos países?; ¿las propuestas democratizadoras del zapatismo y el *Sumak Qamaña* son resultado de luchas indígenas anticapitalistas?; ¿las prácticas representativas zapatistas son el resultado de una politización horizontal?, y; ¿el *Sumak Qamaña* es un discurso intelectual del entramado indígena en Bolivia o contiene la forma comunitaria de representación-participación de las sociedades aymara-quechuas en su largo movimiento histórico?

En síntesis, *se va a constatar si los sujetos indígenas zapatistas y aymara-quechuas en sus procesos emancipatorios tienen la capacidad de producir prácticas democráticas en articulación de sus formas comunitarias con las condiciones subalternas de sus respectivas naciones.* Con el objetivo de comprender a los sociedades amerindias en su movimiento y reconstrucción discursiva no sólo como fragmentos sectoriales, sino también como sujetos críticos dentro de la totalidad social, capaces de convertirse en un motor para repensar y reconstruir las democratizaciones en los países dominados por la colonización de la política del occidente moderno, el capitalismo neoliberal y las estructuras de representación impuestas por el modelo del liberalismo formal, con el objetivo de trascender las lecturas de la ciencia política hegemónica que reduce la noción de democratización a un pacto entre élites y la limita a ser sólo una cuantificación sistemática lineal de la ciudadanía en los países latinoamericanos.

Consecutivamente, estas son las notas epistémicas abordadas:

Por lo regular, la mayoría de la construcción del conocimiento en el pensamiento político y social dominante (“en general de los paradigmas científicos”¹) se basa en comprender los fenómenos humanos por medio de métodos hipotéticos deductivos para explicarlos, sin considerar uno de los problemas fundamentales en las ciencias

¹Pese a las revoluciones científicas que propone Thomas Kuhn para explicar el desarrollo científico, no del todo los paradigmas dominantes pierden su proyección discursiva frente a la emergencia de otros, por el contrario se articulan y estratégicamente subsisten en partes de los procesos teóricos en un momento dado para seguir actualizándose en los avances científicos de la modernidad contemporánea. Esto se suma a su resistencia por mantenerse vigentes como normalidad y marginación de las anomalías. Véase: KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 320 p.

contemporáneas: el desajuste entre teorización y el desarrollo histórico de la realidad, para dar cuenta de la relación entre sujetos y acontecimientos. Hay que recordar que los discursos científicos modernos a lo largo de los últimos siglos han cimentado su funcionamiento en el predominio de los “modelos newtonianos y baconianos de la física”,² así como la integración de las “herencias positivistas”³ al análisis social. El reto es deconstruirlo y comprender críticamente el proceso en el camino.

En síntesis, los paradigmas dominantes de las ciencias humanas tratan de fundar sus explicaciones en la deducción y generalización de fenómenos bajo lineamientos hipotéticos, a tal grado de hacer una observación estática del movimiento de los sujetos y la realidad que producen con éste en un plano secundario. Esto afecta los procesos teóricos, al subordinarlos a discursos segmentados y desconectados del fenómeno que se pretende comprender. Esta situación muestra la importancia de recuperar elementos como el tiempo, espacio y territorio, entre tantos factores que ayudan a ubicar la dimensión de lo teórico con respecto al ritmo de lo real. La idea es hacer una correspondencia; por lo menos más justa, capaz de considerar una simetría entre dos naturalezas o lógicas diferentes, pero que al fin y al cabo se complementan una con la otra para hacer un acercamiento de las múltiples realidades existentes.

De tal manera, una posible respuesta a la problemática es elaborar una comprensión sobre el movimiento de los sujetos desde su misma realidad, es decir, las formaciones humanas, relaciones, condiciones y los proyectos políticos de la complejidad social abigarrada tienen que explicarse a partir de su historicidad determinada, como bien propone Carlos Marx con su método materialista, al plantear la reconstrucción de los fenómenos, basándose en la observación crítica de las dinámicas, contradicciones, conflictos, pero sobre todo la tensión existente entre la potencialidad utópica de lo social y su materialización en lo real.

² Se entiende por éstos a los modelos físico-matemáticos planteados por Isaac Newton y el padre del empirismo Francis Bacon, cuyos ejes centrales son el determinismo científico, sistemas de leyes causales, evolucionismo lineal, la objetividad y la búsqueda de la verdad en los fenómenos a estudiar. Wallerstein utiliza esta nominación para designar el régimen paradigmático que estructura los métodos en las diferentes disciplinas científicas. Lo anterior se encuentra en: AGUIRRE ROJAS, Carlos, Antonio, *Immanuel, Immanuel Wallerstein: crítica del sistema-mundo capitalista*, México, Era, 2004, p.p. 118-124.

³ Entendiéndose a la corriente fundada por Augusto Comte, la cual ha marcado el sentido objetivo, progresista y de orden en las ciencias sociales, al plantearlas como disciplinas hipotéticas deductivas que basan su comprensión en la cuantificación de los hechos sociales, tal como si el comportamiento de los sujetos fuese unidimensional, predecible o incluso manipulable por el sociólogo.

“El problema de si al pensamiento humano se puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico”.⁴ Aquí Marx hace referencia a la importancia de considerar a lo real como elemento sustancial para nutrir la producción de procesos teóricos capaces de crear explicaciones que vayan a la par del desplazamiento histórico de los sujetos en movimiento.

Por eso, bien expresa Marx: “la vida social es, en esencia, práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica”.⁵ Esto invita a reflexionar las vivencias humanas también como lugares de abstracción, en los cuales la teoría es el resultado de la practicidad de lo real. De tal forma, las actividades políticas y sociales pueden visualizarse como una oportunidad para captar las diferentes dimensiones, entramados, al igual que interacciones casi o poco tomadas en cuenta en la teorización dominante sobre la sociedad en su conjunto.

Este Marx epistémico es rescatado en América Latina en primer lugar por Sergio Bagú, Hugo Zemelman, Jaime Osorio y René Zavaleta Mercado, entre otros, quienes a pesar de reflexionar en distintos contextos y tiempos históricos logran encontrarse en torno a la idea fundamental de invertir la lógica dominante para la formulación de una teorización cada vez menos desajustada con la realidad, al colocar a esta última como el lugar en el cual debe comenzar a enunciarse las teorías sobre los sujetos, para así explicarlos con sus propios recursos provistos de sus acciones y movimientos. Esto significa que, antes de pretender abstraer al fenómeno de manera objetiva, es necesario voltear a mirar el desarrollo de sus participantes desde aquellas vivencias e intersubjetividades que los articulan y constituyen entre sí.

Hay que señalar que el marco teórico en la que se circunscriben estas notas metodológicas consiste en hacer un esfuerzo por tratar de observar, caminar, sensibilizarse e intercambiar experiencias con la realidad de los sujetos a estudiar, para comprender de manera articulada los aspectos objetivos y subjetivos que despliega la dialéctica de su trayectoria histórica, en especial al poner énfasis a esas realidades que

⁴ MARX, Carlos, “Tesis sobre Feuerbach (tesis VIII)”, en; Obras escogidas de Carlos Marx y Federico Engels, Moscú, Editorial Progreso, 1969, p.26.

⁵ Ibíd., p.28.

acontecen en los niveles subterráneos de la sociedad y la política dominante, en los cuales como diría el pensador latinoamericanista Bagú, “Marx se proponía relacionar dentro de un todo, aquellos sectores invisibles de la realidad social con los otros fácilmente perceptibles en la experiencia diaria”.⁶

En efecto, tales realidades subterráneas llegan a ser el piso cimentador de otros relieves más visibles de las sociedades, es decir, son aquellas que le dan forma y sustento a la superficie en donde se expresan tanto las relaciones como las maneras de organizarse de los sujetos en torno a un territorio común. Si bien, la totalidad social con el paso del tiempo se reconstruye a sí misma, no todas sus partes se articulan y lo hacen al mismo ritmo. Incluso puede decirse que las clases pertenecientes a cada cuerpo social específico tienen particularidades que las hacen moverse en distintas direcciones y flujos, en los cuales la mayoría de las ocasiones derivan sus esfuerzos en fortalecer la institucionalización del orden político dominante, pero en otras ocasiones fungen en el debilitamiento de éste e incluso tratan de organizarse en las zonas marginales del núcleo de vida dominante para tratar de transformarlo a través de una manera que responda a soluciones que busquen la raíz de la problemática.

Bien expresa de manera acertada Hugo Zemelman: “las articulaciones históricas deben apoyarse en conceptos capaces de articular elementos de la realidad, de forma en que ésta pueda ser objeto de una visión que además, de ser una captación de conjunto, no pierda la riqueza de sus potencialidades alternativas”.⁷ En esto existe la idea de proponer un análisis más efectivo sobre la comprensión de los sujetos en su plena reconstrucción. Se pretende así elaborar al conocimiento de manera intersubjetiva para que constituya un campo abierto en el que coexistan varias posibilidades con la misma legitimidad para su materialización en las sociedades latinoamericanas. Dicha acción cognitiva es también política y social, tal como el pensamiento foucaultiano lo explica con sus tesis sobre la vinculación estrecha entre las formas jurídico-políticas, el poder, las prácticas cotidianas y los modelos de verdad.

Zemelman, en afinidad con los planteamientos foucaultianos y agregándole una lectura epistémica de Marx, recuerda el valor de la práctica como elemento constructor del “conocimiento desde el supuesto de que el desarrollo de la realidad no experimenta un desenvolvimiento que pueda predeterminarse, sino que constituye un

⁶ BAGÚ, Sergio, *Marx-Engels: diez conceptos fundamentales en proyección histórica*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1975, p.p.15-16.

⁷ ZEMELMAN, Hugo, *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, México, Siglo XXI, 2007, p.34.

campo abierto en el que coexisten varias posibilidades con la misma legitimidad... no será posible restringir el concepto de objetividad a la óptica de un único tipo de fuerza”.⁸ Conocer es vivir y reflexionar sobre la existencia es también un ejercicio teórico.

Hay que repensar las categorías con base en la realidad para darles propiedades explicativas más eficaces y útiles para la producción de conocimientos referentes a la sociedad. Es una articulación conceptual que permite dar cuenta del movimiento de los sujetos en su pleno acontecer histórico, al mismo tiempo despliega un esfuerzo por hacer vivir la teoría en un lugar que no sea sólo en el espacio provisto por los cubículos académicos, sino en el laboratorio en donde se experimentan los proyectos políticos y sociales en el interior de las mismas realidades. Por lo tanto, tratar de comprender lo social implica observar su dinámica, es decir, su práctica de lo político.

En relación con esto, Zavaleta Mercado pone de relieve la dificultad que las sociedades latinoamericanas tienen al desconocerse como conjunto articulado de sujetos con el potencial para enriquecerse a sí mismas de los saberes producidos a través de su movimiento y práctica política. En el texto “Clases sociales y conocimiento”,⁹ el pensador boliviano plantea que la capacidad de autoconocimiento de una sociedad es vital para enlazar los problemas locales con los procesos estructurales y de gran amplitud que afectan a la totalidad social, pero que los pueblos los enfrentan a partir de sus realidades particulares.

Por supuesto, esto también indica la identificación de la condición y posición como sociedad a través del aprendizaje que se obtiene a consecuencia de su propia dinámica socio-política que permite la adquisición de consciencias reivindicadoras de las problemáticas de las clases dominadas frente a la hegemonía imperante, cuya sustancia en gran medida es el reflejo y sintetización de las crisis nacionales. Se trata de conectar lo nacional con lo local bajo la lógica de una observación que capte esos fragmentos de historización subalterna. Así, lo expresan los trabajos de Walter Benjamín, al mirar en las clases oprimidos, un conjunto de sujetos capaces de potencializar y encarnar la larga tradición de emancipaciones que en la historia han colocado un estado de excepción frente al orden impuesto por los vencedores, la

⁸Ibíd. p.43.

⁹ZAVALETA MERCADO, René, *Clases sociales y conocimiento*, Bolivia, Los Amigos del Libro, 1988, 265 p.

respuesta a la realización de la proyección histórica de los sujetos, en su lucha por transformar las condiciones estructurales que obstruyen o limitan el establecimiento de sus formas de vida.

Puede decirse que la reconstrucción histórica significa teorizar conforme al movimiento y la práctica que hacen los sujetos en sociedades específicas, para materializar aquellos proyectos políticos que buscan una mejoría en sus condiciones de vida. A esto hay que adjudicar los conflictos y contradicciones internas que se reproducen con el ritmo de las mismas decisiones, acciones, así como emancipaciones del sujeto en su incidencia en la diversidad de planos culturales, sociales y otros.

Esta visión no trata de rescatar a un sujeto que se construye fuera de la realidad, sino más bien retoma de manera primordial las contradicciones en las relaciones tanto sujeto-sujeto como con la superestructura y sus formaciones sociales que van desde una politización particular hasta una articulación general o macro de la vida, o sea, pensar la oposición entre antagonismos de clases, pero también ver la dialéctica interna de cada clase, así como sus formas reales en sus tiempos históricos específicos. En seguimiento de la perspectiva de Bagú, una lectura factible es visualizar la lucha de clases no sólo como una distinción de pisos sociales en enfrentamiento en espacio e historia, sino además como un proceso en el cual la condición de los seres humanos van formándose con sustento en el impacto que tienen los medios dominantes de ordenamiento en lo económico, cultural, político y por supuesto epistémico.

Clase social y sujetos, tal como lo propone el marxismo epistémico de Bagú, son categorías determinadas por su dialéctica histórica; dicho en términos del teórico argentino, son “una realidad relacional... genérica... Cumple funciones específicas en la sociedad, pero, además, tiene su modo peculiar de agrupamiento económico, político y analítico. Tiene su propia cultura y padece inclusive de mitos y transfiguraciones que le son característicos según su etapa de evolución y las contingencias históricas”.¹⁰ Esta cita puede interpretarse como una versión de clase a partir de realidades no necesariamente insertadas en el plano de los medios de producción económicos, sino también de esa amplia gama de identidades, grupos étnicos, maneras de conocer y vincular a los sujetos con su complejidades sociales. Por ejemplo, en el caso de los zapatistas en México y las movilizaciones bolivianas de los últimos años, lo

¹⁰BAGÚ, Op. Cit. p.p. 118-119.

indígena y epistémico configuran y nutren a las clases sociales o, dicho de otra manera, abren el marco de posición e interacción entre clase, etnia y conocimiento.

De lo antes mencionado debe resaltarse que los sujetos indígenas amerindios, además de conservar y reivindicar su identidad cultural, se articulan con otros grupos dominados en la vida cotidiana, con quienes interactúan en distintos espacios y a la vez convergen en una serie de identidades a partir de sus necesidades comunes, tales como obreros, campesinos, profesores, desempleados, estudiantes, migrantes, indigentes, prostitutas, entre muchas figuras subalternizadas por el núcleo político dominante. No debe olvidarse que a consecuencia de la colonización occidental, estos pueblos originarios han sido forzados a tener una actualización constante en una modernidad que los niega y, en los mejores casos, los aleja de la relación cercana que tienen con el territorio en el que nacen y mueren, para insertarlos en espacios productivos hostiles a su historia, pero que, conforme al paso del tiempo, también se hacen suyos imprimiendo una resignificación y reorganización a lo amerindio.

A esto se debe sumar la concepción gramsciana referente a la crisis para identificar el movimiento de la sociedad ya no sólo en una situación de orden, sino también de disrupción, lo cual quiere decir que, si bien la teorización dominante de la política y lo social tiende a enfocarse en los tiempos y espacios institucionales formales para entender su reproducción o perduración, aquí se trata de hacer lo contrario, porque la idea es comprender a los sujetos en movimiento, en emergencia, pero también en construcción aún en sus momentos más desordenadores. Por eso Gramsci y sus continuadores como Zavaleta proponen ver la dicotomía crisis/orden para utilizarla como método de aprendizaje y, por qué no, hasta de desaprendizaje. No todos los sujetos derivan o concluyen en orden; también nacen en una condición salvaje como diría Luís Tapia y en una condición que con el supuesto progreso capitalista cada vez se subalterniza más.

ii) Una aproximación sobre algunos conceptos utilizados en el contenido de la tesis

En este trabajo de investigación de maestría, se usan, de forma más recurrente y como parámetro de articulación en la explicación sobre los fenómenos, los conceptos movimiento social, política y autonomía. De acuerdo con esto, se manejan los

acercamientos a las categorías por medio de las siguientes preguntas: ¿qué se entiende por los movimientos sociales amerindios?, ¿qué lineamientos se consideran para entender a la política? y ¿cómo se interpreta la autonomía desde una perspectiva basada en los casos de estudiados en el trabajo? La finalidad es señalar y explicar ciertas características que para esta tesis son importantes en el desarrollo expuesto de su contenido.

¿Qué se entiende por movimientos sociales amerindios?

Los movimientos sociales amerindios son la expresión sujeta articulada de flujos colectivos en un momento, tiempo y espacio específicos con el objetivo de transformar las condiciones que impiden su pleno acontecer diario. Estos movimientos adquieren, cualidades de reconstrucción y creación de realidades poco visibilizadas por ese ordenamiento de lo político que subordina hasta lo civil y público para normalizar el comportamiento de lo social.

En la mayoría de los casos, se convierten en el empuje para resistir y revertir la dominación de una institucionalización ajena e incluso colonizante sobre su cultura originaria. Puede decirse que “el sentido de lo religioso en los procesos de resistencia de un tiempo discordante, un pasado dando sentido a la contemporaneidad de los movimientos sociales... establecer una comprensión-explicativa del sentido de las palabras, de los sonidos de los vientos del sur que se enfrentan a la frontera norte guerrera y agresiva. Ligados a las estructuras eclesiales, éstos son parte de las pulsiones utópicas de la memoria y del tiempo de la rebelión”.¹¹

De tal manera, aquellos sujetos descendientes de los sobrevivientes a la histórica colonización occidental llegan a adquirir rasgos emancipadores por medio de su propia reactualización, al grado de ser un tipo de motor para el cambio no sólo de lo social, sino también de la humanidad misma, a diferencia de anteriores concepciones sobre movilizaciones del siglo XX en América Latina en las que se limitaban las observaciones sólo estudiar el espectro de acción entre las organizaciones sociales y su negociación al interior del Estado-nación moderno.

¹¹MATAMOROS, Fernando, “Tradición y rebelión en el imaginario. Un acercamiento a las estructuraciones simbólicas en el tiempo de la historia y lo religioso”, en HOLLOWAY, John, MATAMOROS, Fernando, TISCHLER, Sergio (compiladores), *Pensar a contrapelo. Movimientos sociales y reflexión crítica*, México, BUAP-Herramienta., 2009, p.31.

En palabras de Raúl Zibechi, son el “mover-se... imagen de la sociedad otra... territorios otros, diferentes a los del capital y las multinacionales, que nacen, crecen y se expanden y se expanden en múltiples espacios de nuestras sociedades”.¹² Estos movimientos provienen de un abigarramiento nutrido de las siguientes fuentes: “las comunidades eclesiales de base vinculadas a la teología de la liberación, la insurgencia indígena portadora de una cosmovisión distinta de la occidental y el guevarismo inspirador de la militancia revolucionaria. Estas corrientes de pensamiento y acción convergen dando lugar a un enriquecedor mestizaje, que es una de las características distintivas de los movimientos latinoamericanos”.¹³

Las movilizaciones se conforman de manera principal por sujetos reconstructores de aquellas formas plurales emanadas de realidades ocultas, subsumidas, enterradas, al igual que subordinadas por las estructuras dominantes de lo económico y lo político (incluso hasta de lo mismo subalterno), en contraste a los actores predeterminados y delimitados por la acción colectiva de los estudiosos seguidores de la “Escuela angloamericana”,¹⁴ quienes se basan en la capacidad negociadora de los actores, y no en esa potencia dual tanto irruptora como propositiva que caracteriza cada vez más el accionar indígena en trabajo conjunto con otros sectores mestizos y correspondientes a las clases medias-dominadas.

Por lo tanto, elementos como conocimiento, territorio, identidad, resistencia y poliformidad histórica integran esa forma comunitaria que impulsa la movilización sujetal amerindia. Esta densidad hace repensar la categoría de movimientos sociales no sólo en una problemática de las sociedades modernas, sino además en el de aquellas estructuras societales subalternizadas por la colonización. Esto obliga a realizar una lectura amplia de lo comunitario en su pleno accionar contra la dominación, expropiación y olvido de sus culturas, en dos niveles: primero, en su crítica a través de sectores que comparten la búsqueda de plantear una democratización y lucha reformativa del orden instaurado al que pertenecen y segundo, plantear otro

¹² ZIBECHI, Raúl, “Mover-se”, en ZIBECHI, Raúl (Compilador), *Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*, Bolivia, Textos rebeldes, 2009, p.p.15, 20.

¹³ ZIBECHI, Raúl, *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*, México, ediciones Sísifo y Bajo Tierra, 2008, p.23.

¹⁴ Se hace referencia principalmente a las teorías de autores occidentales circunscritos en la acción colectiva, tales como Sidney Tarrow, Alberto Melucci, entre otros. Hay que revisar dos textos básicos a discutir muy representativos de lo discutido: MELUCCI, Alberto, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, Colegio de México, 2002, 260 p; TARROW, Sidney, *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, España, Alianza editores, 2004, 352 p.

tipo de realidad político-social, en la cual se reconstruya esa intersubjetividad con tendencia igualitaria que mueve la desorganización de lo instituido.

Luis Tapia dice: “un movimiento social no suele permanecer en un lugar ni constituir un espacio político especial al cual circunscribirse. Los movimientos sociales son un tipo de configuración nómada de la política. Una condición de su desarrollo es circular por los diversos lugares políticos existentes promoviendo sus objetivos, publicitando sus demandas, fines y proyectos. En este sentido, un movimiento social es como una ola de agitación y desorden a través de las formas tradicionales e institucionalizadas de la política. Una acción colectiva que no circula e irrumpe en otros lugares de la política no es un movimiento social. Estos suelen hablar de algo que no tiene lugar en la sociedad, sobre la ausencia de algo deseable, cuya consecución se busca y conquista en el movimiento y en la reforma de los espacios políticos existentes. La constitución de los movimientos sociales es un desplazamiento de la política, de los lugares institucionalizados de la misma, al campo de tránsito entre ellos y al de la fluidez. También es un modo de politización de lugares sociales o conjunto de estructuras y relaciones sociales que habían sido neutralizadas o despolitizadas y, por tanto, legitimadas en su forma de organización de algunas desigualdades. El Estado es el lugar del gobierno, así como la sociedad”.¹⁵

Por lo tanto, más que de movimientos sociales se tiene que hablar de movilizaciones de sujetos inmersos en una constante lucha y reconocimiento de sus pluralidades, las cuales se fundan en las vivencias, prácticas e historicidad dialéctica íntima de sus participantes. El mover-se que señala Zibechi es vivencial, de acuerdo con el acontecer y conocimiento cotidiano de lo real, sin tener que encuadrar su accionar necesariamente en un proceso militarizante de una vanguardia revolucionaria o una organización predeterminada, tal como ocurría la mayoría de las veces con las formaciones marxista-leninistas. Aunque no todas tenían un carácter ortodoxo e inflexible, si había una orientación generalizada del accionar revolucionario a buscar la transformación por medio de ciertas opciones acotadas por los modelos propuestos por la Unión Soviética.

Lo anterior incluye un labor reconstructivo de lo democrático, la política y la sociedad desde márgenes, así como lugares no institucionalizados por las estructuras político-económicas hegemónicas, con el fin de relocalizar las relaciones humanas en

¹⁵ TAPIA, Luis, *Política salvaje*, Bolivia, CLACSO-Muela del Diablo Editores-Comuna, 2008, p.56.

ese núcleo que les dio alguna vez origen: la comunidad misma y devolverle así aquel sentido colectivo que en la actualidad aparece en esa condición desordenadora, salvaje, a contrapelo, rebelde, irruptora, nula o poco institucionalizada de los sujetos indígenas, cuya lucha atiende un espectro cognitivo, existencial, cultural, filosófico e incluso hasta cósmico, entre lo que se debe quedar y lo que tiene que erradicarse de la vida para hacerla posible.

En concordancia con la idea anterior, Raúl Prada sostiene que los movimientos sociales producen un pensamiento, una visión filosófica del mundo que antes no se reconocía como capacidad a la misma movilización sujetal. “De lo que se trata es de reconsiderar la actividad creadora. También podríamos decir que se trata de reconsiderar al sujeto creador de esta actividad.”¹⁶ A esto agregamos la vivencialidad y naturaleza constructora de realidades que en decenios anteriores, los trabajos citados de Bagú y Zemelman ya planteaban, y ahora son recuperados en diversos sentidos y partes por diferentes pensadores latinoamericanistas del presente siglo. A pesar de que ambos autores dieron una interpretación diferente a la problemática que implica el movimiento de los sujetos, los dos convergen en reflexionar el fenómeno con los recursos que provee la epistemología y la ontología para dar cuenta de algo que no puede delimitarse en una sola dirección fenomenológica: las atribuciones que de manera acertada Hugo Zemelman observa a los sujetos en movimiento.

La propuesta reside en estudiar a los movimientos sociales de manera interdisciplinaria, con los recursos que proveen el abanico amplio de los campos del conocimiento científico humano, tales como las ciencias políticas, antropología, historia, sociología, epistemología e incluso la misma filosofía. Se trata de un diálogo planteado ya hace varios años por Pablo González Casanova¹⁷, entre otros estudiosos de la problemática. Esto deja ver que hay un desborde de realidades de la política que suceden más allá del orden dominante de las cosas y éstas a su vez incluyen una amplia gama de voluntades nacidas de sujetos heterogéneos que hacen un esfuerzo por democratizar su circunstancia y realidad vivida.

Entonces, repensar los sujetos en movimiento implica entenderlos en sus contradicciones, antagonismos, problemáticas y necesidades que experimentan en la sociedad aun por encima del núcleo político predominante y, por otro lado, es reconocer

¹⁶PRADA, Raúl, *Subversiones indígenas*, Bolivia, CLACSO-Muela del Diablo, 2008, p.21.

¹⁷GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades. De la Academia a la Política*, México, IIS-UNAM-Anthropos, 2005, 478 p.

la potencia que tienen éstos para dar solución a las demandas, desde los propios recursos que se generan gracias a su movilización, aunque no siempre el resultado sea el esperado por la esfera social.

¿Qué lineamientos se consideran para entender a la política?

Aristóteles¹⁸ comprende a la política como una actividad característica de los seres humanos, es decir, no hay nada más humano que el ser social. En la política, la ética, los principios y valores son determinantes para su reproducción en cualquier comunidad en la que se pretenda vivir en una condición de armonía entre los sujetos participantes. Pese a la profunda connotación vertical y excluyente de la politización griega ateniense, el pensamiento aristotélico trata de combinar en su concepción la crítica a las sociedades esclavistas de ese tiempo con el anhelo del deber ser. Aunque incluso él mismo teórico clásico no llevase a la práctica lo anterior, sus planteamientos aportan cualidades ausentes o abandonadas en la densidad de la realidad contemporánea por los procesos modernos y capitalistas, que han estructurado las relaciones del hombre con base en el valor de cambio.

En este sentido, la concepción aristotélica es útil para recuperar la eticidad en la política y a la vez darle una función crítica frente a la enajenación y alienación del orden dominante. Sin embargo, a esto hay que agregar una serie compleja de elementos que, a lo largo de la historia, los representantes de corrientes inscritas como Marx, Foucault, Gramsci, Benjamín, T. Adorno, B. Echeverría, Zavaleta, Bagu, entre otros provenientes de tradiciones revolucionarias del occidente como también de la reflexión teórica de las realidades latinoamericanas han aportado para repensar la categoría más allá de esos paradigmas de la ciencia política dominante que reducen la categoría a tan sólo una interacción exclusiva de quienes mandan sobre el resto de la población y el rol de obediencia que juegan estos últimos con respecto a los primeros.

Reflexionar la complejidad de las relaciones políticas hace considerar los siguientes elementos que, además de constituir las o destituir las, las proyecta en términos de un conjunto de prácticas humanas:

¹⁸ ARISTÓTELES, *Política*, España, Altaya, 1993, 334 p.

- a) Tiempo y espacio son dos variables que trazan el ritmo, la aceleración, la reflexión o también la lentitud en la que pueden ser llevados a cabo los procesos políticos. Ambos elementos son vitales, porque permiten la constitución, el movimiento y la organización de los sujetos en la naturaleza, es decir, no hay sociedad que no sufra envejecimiento en sus formaciones sociales y prácticas políticas, pero también debido a sus pluralidades logran renovarse en diferentes momentos y lugares.
- b) Territorio y territorialidad del poder. Es vital reflexionar la política junto con el poder, pese a que son categorías dicotómicas que se encuentran y desencuentran en la dominación y representación; también se reconstruyen una con respecto a la otra, porque no existen dissociadas entre sí. Al contrario, se forman de manera mutua, en la que su constitución se hace a raíz de la apropiación territorial física, imaginaria e incluso ambas. Hay que recordar que los sociólogos y los antropólogos diferencian al territorio de la territorialidad porque el primero involucra la dimensiones ecológicas, geográficas, al igual que poblacionales, mientras que la segunda categoría indica una proyección de las prácticas sociales para materializarse en una porción de tierra.

A eso se integra la temporalidad de la política como aquel momento en el que acontece la vida humana en un territorio específico, en el cual los espacios pueden ser abiertos o cerrados, incluso pueden pensarse como lugares no físicos, pero que están ligados íntimamente a un terreno. Aunque territorio y espacio no son lo mismo guardan una muy cercana correlación al ser construcciones imaginarias, pero que tienen una efectividad en la conformación de las relaciones de poder en cada sociedad.

- c) Clase-piso. Analizar la política desde la clase social a la que pertenecen los sujetos implica mirar no sólo la posición en la que se encuentran éstos en el interior de las escalas productivas de la sociedad, sino también la dinámica generada entre el plano superficial de las estructuras dominantes y los subsuelos o dimensiones subalternas en las que los seres humanos interpretan y hacen suyas las relaciones políticas. De lo que se trata, además de comprender la politización en términos del conflicto clasista en movimiento, es recuperar las articulaciones políticas que quedan en los parámetros subterráneos de la organización del núcleo político-estatal y del rugido capitalista.

- d) La dialéctica de los flujos entre desorden y orden. Esto significa que las relaciones políticas se encuentran en una naturaleza dinámica y no estática como los paradigmas hegemónicos de la ciencia política las han retratado. Por el contrario, la politización se mueve y oscila entre la estabilización institucional y su debilitamiento, al igual crea ordenamiento y, por supuesto, también la capacidad de los sujetos para organizarse en una condición desordenadora frente al núcleo de vida social dominante.
- e) Horizontalidad y verticalidad. La política se hace con base en dos formas de relacionar a los sujetos con el mando: la primera indica un consenso igualitario tanto en condiciones para decidir como en su ejercicio por parte de los integrantes de una colectividad específica en su vida común, con el objetivo de colocar la dicotomía mando-obediencia en la misma posición, sin la subordinación entre ninguno de los dos.

Ahora bien, la segunda manera de hacer política es la que se establece de acuerdo con el principio de jerarquización, el cual históricamente la mayoría de las sociedades humanas ha constituido sus relaciones con base en esta lógica. Esto consiste en ordenar el mando y la obediencia de una forma asimétrica, a favor de quienes ejercen el mandato, al colocar a los representados o quienes delegan su autoridad a otros en un segundo plano.

- f) Diferencia entre la política y lo político. Echeverría toma el problema detectado décadas atrás por Schmitt para plantear que lo político es lo fundacional de la política y, además, recopila las prácticas consideradas ajenas a la politización, es decir, son adjudicadas a otros campos de la vida humana.

Estos elementos se toman en cuenta en la presente investigación para análisis del fenómeno de lo político en los movimientos sociales amerindios. En síntesis, la política es una relación de recomposición y reconstrucción de una comunidad que quiere preservarse a sí misma. Para esto, tiene dos momentos: uno de ordenamiento y otro de desorden. Ambos tienen como fin desarrollar la capacidad humana en los procesos históricos, aunque no siempre se logra dar a la condición politizadora de los sujetos esa humanización para orientar un conjunto de acciones y movimientos a consideración de lo esperado en lo social.

La política es como el átomo; se encuentra en cada rincón de la vida humana. Implica la interacción del ser social con la naturaleza, tiempo, ritmo, espacio, poesía,

constitución, relación, movimiento, acción, forma, estructura y organización en conjunto con otros sujetos que viven y hacen las sociedades abigarradas en América Latina, en las cuales éstos pueden articularse o desarticularse en momentos desorganizadores o también instituirse en nuevas estructuras como alternativa en los márgenes de la formación social dominante.

¿Cómo se interpreta la autonomía desde una perspectiva basada en los casos estudiados en el trabajo?

Si bien el tema de la autonomía no es novedoso para el pensamiento e historicidad occidental ni en general para los territorios latinoamericanos, en los últimos decenios ha sido retomada y reconstruida la autonomía como parte vertebral de los proyectos políticos de las organizaciones indígenas en movimiento, tal como ha sido el zapatismo con los Caracoles y Las Juntas del Buen Gobierno y algunas movilizaciones en Bolivia como las del “Oriente boliviano”,¹⁹ que surgió en los años ochenta, pero que recientes años ha impulsado las demandas autonómicas en la Asamblea Constituyente.

Raymundo Mier tiene razón al decir que “la aparición del concepto de autonomía toma su total relevancia con el advenimiento pleno de la modernidad. Es en el marco de las transformaciones políticas y culturales del siglo XVIII cuando esta noción señala un viraje radical de la comprensión de lo político... surge como uno de los conceptos cardinales del proyecto político crítico de la Ilustración, y sus desarrollos y presupuestos discordantes anuncian no sólo la implantación y el impulso crepuscular del iluminismo, sino también las disyuntivas que acompañan su cierto decaimiento... define una esfera que compromete el deseo, la identidad, la acción, la ley, las dinámicas de la institución, las exigencias de la universalidad, la forma de la ley y la historicidad de la moral.”²⁰

De acuerdo con Mier, la autonomía cambió la manera de entender lo político y su proyección en el establecimiento de las relaciones políticas, en sus mismas

¹⁹ CHÁVEZ LEÓN, Marxa Nadia, “Autonomías indígenas y Estado Plurinacional. Proyectos políticos de los movimientos indígenas campesinos”, en; POLET, François, *La Bolivia de Evo ¿Democrática, indigenista y socialista?*, España, Edición Popular, 2010, p.142.

²⁰ MIER, Raymundo, “Autonomía y vínculo: la creación de la acción colectiva”, en; ALBERTANI, Claudio, ROVIRA, Guimar, MODONESI, Massimo (Coordiadores), *La autonomía posible. Reinención de la política y emancipación*, México, UACM, 2009, p.p.84-84.

palabras hace una aproximación sobre éste concepto: “designa una potencia de creación de regulaciones colectivas a partir de la consolidación de la trama heterónoma de vínculo. Es decir... objetivada que da simbolismo a la imaginación de relaciones, de objetos, de cuerpos y de horizontes, en la creación de sentido para la acción colectiva, implica también la capacidad de vislumbrar y anticipar la experiencia de vínculos, las condiciones de hábito... también la capacidad para asumir la inquietud y la incertidumbre de la creación contingente, indeterminada, de órdenes simbólicos discordantes y tramas institucionales que alientan, a su vez, mecanismos de identidad, de exclusión, de violencia y de poder.”²¹

Autonomía es en efecto, potencia y formación de las acciones colectivas por autodeterminarse frente a un orden impuesto de manera arbitraria. Esto no sólo recuerda, sino también es una idea basada en el pensamiento de Theodoro Adorno, quien manifiesta la importancia de los sujetos por ubicarse al margen de la alienación del núcleo político social dominante, para estructurarse con sus propios elementos estéticos y filosóficos, que les permitan existir fuera de un ordenamiento externo que los obligue a perder su libertad.

“La contradicción entre libertad y determinismo no es, como querría la autocomprensión crítica de la razón, entre las posiciones teóricas del dogmatismo y escepticismo, sino la de la autoexperiencia de los sujetos, ora libres, ora no libres... Libertad y carácter inteligible son afines a la identidad y la no identidad, sin poderse adherir *clare et distance* a uno u otro bando”.²² En esta cita se abrevia en gran medida el planteamiento de Adorno al reflexionar sobre lo autónomo del sujeto más allá de los parámetros que la libertad genérica y dominante estructura para su supuesta proyección en la política, más bien lo que el filósofo alemán trata de hacer es adentrarse y conceptualizar la autonomía a partir de una negatividad que haga explícitas las cualidades de los sujetos en identidades sociales producto de los momentos de inestabilidad, al igual que aquellos en los que se expresan como ruptura y desorden frente a la reestructuración neoliberal que sucede en lo estatal-económico.

En continuación de la tradición marxista crítica de Adorno, también puede comprenderse lo autónomo como ese movimiento de sujetos que luchan para hacer

²¹ Íb. p.109.

²² ADORNO, Theodoro, W., *Dialéctica negativa-La jerga de la autenticidad. Obra Completa*, 6, España, Akal, 2005, p. 274.

que sus formas de vida perduren a través del tiempo, aun frente a la colonización de niveles organizativos jurídicos y políticos, impuestos de diversas maneras por agentes externos. Con base en esto, los procesos autonómicos son ejercicios de liberación en los que los sujetos se autoconocen como comunidad, es decir, se reconocen en términos identitarios, sin recurrir a estructuras superficiales o superpuestas en las cuales se les otorga un tipo de identidad, que niega a las construidas por las poblaciones que defienden su cultura y derecho a continuar su trayectoria ancestral.

Autonomía es una actividad cotidiana democratizadora de lo político que tiene su fundamento en la esfera social. Aunque de manera paradójica, hay una distancia conceptual e histórica entre la formación de lo democrático y lo autonómico; el punto común de ambas categorías es que, para materializar lo segundo, se necesita un proceso de democratización de las sociedades, es decir, cada comunidad va integrándose para sí misma en la medida que se autogobierna, y por lo tanto se autorepresenta. en especial aquellas herederas de los saberes indígenas tanto de Mesoamérica como del mundo andino.

Para reflexionar sobre la idea de autonomía, debe sumársele la organización política del territorio y su reconstrucción espacial en torno a tiempos específicos de vivencias de sus sujetos, que son elementos claves para entenderla, sobre todo si se piensa en sociedades amerindias. No hay autodeterminación sin un lugar en donde tener sociabilización común. Bien dice Armando Bartra: “hambre y éxodo, dos palabras que resumen la problemática mayor de América Latina”.²³ Aquí se manifiesta la razón por la que los pueblos indígenas cada vez más deciden por experimentar una organización autónoma en el interior de sus comunidades.

²³ BARTRA, Armando, “Megaplanes y utopías en la América equinoccial”, en; BARTRA, Armando, *Mesoamérica. Los ríos profundos. Alternativas plebeyas al Plan Puebla-Panamá*, México, Instituto Maya-El Atajo, 2001, p. 49.

Primera Parte-

La concepción dominante de la
democracia liberal-representativa

Capítulo uno

1. El modelo de democracia occidental-liberal-moderna: rasgos y estructuración

“Pero si el sufragio universal no era la varita mágica que habían creído los probos republicanos, tenía el mérito incomparablemente mayor de desencadenar la lucha de clases...”

Karl Marx. *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*.

Antecedentes

El modelo de democracia liberal representativa dominante es practicado en los Estados nación contemporáneos de América Latina como una “versión reducida, procedimental y limitada de contenido social en la representación gubernamental”.²⁴ Esto significa que el concepto democrático ofertado en las sociedades abigarradas actuales sufre de un vaciamiento de los principios y valores que, alguna vez le dieron razón de ser hace muchos siglos y por otro lado, sustituye la sustancia política desde lo social por una que plantea lo político a partir de la esfera económica.

Lo anterior expuesto, ni siquiera puede considerarse una definición moderna de la relación entre pueblo y gobierno, más bien expresa una lectura elitista y mínima de la representatividad que deriva en comprenderla como si fuese sólo un método estratificado para seleccionar el timón del poder político. Además trata de ocultar los conflictos producto de las luchas entre clases e instituye la normalización de las desigualdades por los propios organismos estatales.

²⁴ En esta parte hay un esfuerzo por hacer una síntesis de un planteamiento muy complejo e interesante que hace Luis Tapia sobre lo que son las democracias liberales latinoamericanas. Al recordar que el autor dice: “son formas de reorganización de lo político partir de la redistribución del poder político y una reorganización cultural que deslegitima y ataca en parte a las desigualdades existentes”. Véase: TAPIA, Luis, *La velocidad del pluralismo. Ensayo sobre tiempo y democracia*, Bolivia, Muela del Diablo-Grupo Comuna, 2002, p. 20.

Con base a esto surge la pregunta, ¿el modelo político liberal representativo, implementado en América Latina como democrático en pleno siglo XXI, puede considerarse como un sistema continuador y reproductor de la democracia?, para tratar de darle respuesta a la interrogante expuesta con anterioridad, es necesario identificar dos grandes arquetipos que tuvieron una historicidad diferente en la trayectoria de la democracia: el modelo ateniense clásico y el moderno liberal moderno. El segundo predominó sobre el primero, quedándose este último como un imaginario en la memoria colectiva de los diversos países latinoamericanos, pero inexistente en el contenido de la práctica liberal democrática en la realidad.

Luis Tapia en concordancia con esta idea, expresa que “esta definición realista frente a la teoría clásica que sostiene la idea del gobierno del pueblo... tiene un claro redimensionamiento de la noción de democracia en la teoría: la democracia es método de selección de elites gobernantes, no es el modo de gobierno, es el modo en que se ingresa al gobierno... las versiones más recientes están formuladas en términos de procedimientos... el momento de la elección, ahora racional, junto a las normas y procedimientos, aunque en teoría y vida políticas que reconocen una mayor contingencia. Pasamos a una microfundamentación de la democracia, siguiendo el curso de algunas tendencias predominantes de las ciencias sociales, en contraste y polémica con las formas colectivistas de fundamentar la democracia de las teorías clásicas”.²⁵

Esta versión democrática del liberalismo representativo es la que ha perdurado en el siglo XX y XXI a nivel mundial, al igual que ha sido asimilada en términos generales por las naciones latinoamericanas con aspiraciones para democratizar sus Estados. La cual llega a desplazar incluso a pensadores clásicos que en un principio fueron inspiradores del paradigma democrático liberal, tales como Alexis de Tocqueville, quien planteó en su momento “la igualdad como aquella que proporciona naturalmente a los hombres el amor a las instituciones libres... produce, en efecto, dos tendencias: una conduce directamente a los hombres a la independencia y puede empujarlos de repente hasta la anarquía: la otra les conduce por un camino más largo, más secreto, pero más seguro hacia la servidumbre.”²⁶

²⁵ *Ibíd.* p.p.50-52.

²⁶ TOCQUEVILLE, Alexis de, *La Democracia en América*, Tomo II, España, Aguilar, 1989, p.p.335-336.

Debe recordarse que a éste modelo lo anteceden los procesos occidentales políticos del parlamentarismo, la oligarquización y el partidismo moderno de Europa (en especial, en las regiones del norte), Estados Unidos, aproximadamente entre los siglos XVIII y XIX. A esto se le suma el desarrollo del profesionalismo electoral que más adelante en los inicios del siglo XX logrará difundirse y desplazar aquellos ideales clásicos del liberalismo burgués como los propuestos por Toqueville para sustituirlos por otros más acordes al avance del capitalismo en el resto del mundo. Por lo tanto, la idea clásica fue desdibujándose frente a una que se formó a partir de los arquetipos angloamericanos, pero que sólo recogió algunos elementos del liberalismo político para usarlos al servicio de una lectura que redujera lo democrático a una dimensión procedimental y mecánica, al igual que distanciara los elementos de participación de lo social de la representación política.

Se trata de fenómenos históricos con una genealogía lejana e incluso opuesta a la sociedad ateniense de la centuria quinta antes de nuestra era. La idea liberal moderna a principios del siglo pasado comenzó a transmutarse en la dirección del profesionalismo electoral, al reducir procesos históricos como parlamentarismo y el partidismo moderno a un conjunto de sistemas y mecanismos, cuya utilidad deriva en su capacidad procedimental para ser manejados por las elites representativas, quienes a su vez son beneficiadas en gran medida por éstas. Pablo González Casanova lo plantea de la siguiente manera: “las propias clases dominantes, los propios centros de hegemonía imperialista incluso grupos e individuos cuyo comportamiento se caracteriza por el autoritarismo y la represión habla de democracia.”²⁷

Al recordar que los atenienses tenían un modelo arquitectónico con base en la figura *demos*, es decir, el pueblo como sujeto articulador del *kratos* y, al mismo tiempo, definitorio de lo social, por medio de métodos directos que vinculan la participación con representación, posibilitadores de relaciones políticas cercanas a la simetría entre gobiernos y ciudadanos, y capaces de hacer equivalente la polis con respecto al resto de la población.

Pensadores del mundo griego como Aristóteles, describen la democracia ateniense, de la siguiente manera: “forma de gobierno en oposición a la

²⁷GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, “La crisis del Estado y la lucha por la democracia en América Latina. Problemas y perspectivas”, en; GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, ROITMAN ROSENMAN, Marcos (coords.), La democracia en América Latina. Actualidad y perspectivas, México, CIIIEH-UNAM-La Jornada, 1995, p.24.

oligarquía...en donde el pueblo es soberano”.²⁸ En el texto de la Política, se plantea la idea democrática en términos de una discusión ética, entre el deber ser y lo que es. Y colocar, la figura del ciudadano y el gobernante con el reto de no llegar a ejercer acciones impropias o amorales para la vida de la comunidad. En síntesis, la materialización del *demos* en las tomas de decisiones, en las instancias de mando, tiene que ser devuelta con el cumplimiento de las demandas.

Muestra de lo anterior, son los ejemplos de votación. Sobre los cuáles Domenico Musti ilustra en su investigación sobre los orígenes del término *demokratia*: “la presencia de los dos procedimientos de voto, el sufragio y la mano alzada, plantea sin duda problemas léxicos y exegéticos, pero permite verificar las distintas funciones de la *cheirotoneía*, un voto abierto y, en algunos casos, computable sumariamente, y de la *psephophoría*, que es o puede ser, si hace falta, un voto secreto y computable con precisión aritmética”.²⁹

Y la idea de “*cheirotoneîn* parece ser siempre realista, mientras que *psephízesthai* puede ser real o una traslación. El uso del *pséphisma*, tan frecuente en la cultura política ateniense, ha acabado por hacer de *psephízesthai* un verbo general para la operación del voto, valorando su significado”.³⁰ De tal manera que, en los procedimientos de asambleas o toma de decisiones, los ciudadanos los hacían suyos. Los creaban y decidían, cuáles eran los adecuados para la coyuntura en la polis.

La idea anterior, posicionaba al pueblo (*demos*) en un estatus cívico de libertad, con una cierta autonomía frente al ordenamiento señorial e incluso aristocrático. A pesar, de las estructuras esclavistas, el trabajo libre se respetaba, por parte de las clases dominantes. Por eso, como bien dice, Ellen Meiksins Wood, el “ciudadano-campesino y artesano”³¹ eran la sustancia de los procesos

²⁸ ARISTÓTELES, *Política*, España, Altaya, 1993, p.p.117-118.

²⁹ MUSTI, Domenico, *Demokratía. Orígenes de una idea*, España, Alianza editorial, 2000, p.57.

³⁰ *Ibíd.* p. 56.

³¹ Categoría característica del sujeto constitutivo de la democracia clásica. En especial, la griega ateniense tanto del siglo V (sobre estos cien años, los historiadores y arqueólogos han recabado la mayor información a comparación de tiempos anteriores, en los cuales no se conoce gran parte del desarrollo político y social de los pueblos griegos), como de tiempo posteriores. Cabe señalar que durante el régimen de Pericles, hubo una separación de la figura campesina con respecto a la tierra debido a las guerras griegas en contra del Imperio Persa, cuyo fenómeno obligo a los campesinos atenienses a migrar a la ciudad para buscar trabajo, a pesar de los salarios públicos y de la beneficencia del Estado ateniense. Cfr. LEVI, Peter, *Grecia. Cuna de Occidente*, Vol. II, España, Folio, 2000, p.p.112-113.

democráticos internos de la *polis*; en donde, los ciudadanos trabajaban para vivir, porque: “la mayor parte de la producción en Grecia era realizada por esclavos y la división entre las clases productoras y apropiadoras correspondía de manera más o menos transparente a la división entre una comunidad de hombres libres definida jurídicamente, sobre todo ciudadanos y una clase trabajadora de esclavos sometidos.”³² Es decir, las relaciones laborales libres eran compatibles a las políticas-sociales, al igual que, se subordinaban a estas últimas.

En efecto al interior de la comunidad política griega ateniense la democracia tenía un sentido más amplio en comparación a la visión liberal predominante, porque los límites y la regulación de su politización se hacían con el objetivo de preservar la entidad comunitaria generada por quienes eran ciudadanos. Existía una transparencia de los asuntos comunes disponible para que la esfera social pudiese manejarla de manera directa, sin mecanismos intermediarios tal como sucede en el liberalismo e incluso no había una fetichización que ocultara las contradicciones como en el capitalismo para mostrar un imagen de una supuesta sociedad de hombres libres.

Benjamín Farrington lo ilustra así, “en la base de la escala social estaba sólo el hombre, no el hombre y la máquina; no se planteaba aún el problema de combinar la instrucción técnica con la ignorancia política. El único problema era difundir ideas que presentaran la injusta distribución de la riqueza y del trabajo como un aspecto necesario de la constitución eterna de las cosas, y reprimir toda idea que pudiese resolverse en una crítica de esta concepción del universo.”³³

A diferencia del paradigma democrático contemporáneo, producto de la integración y combinación de la cultura anglosajona con los esquemas formales estadounidenses de gobierno. Lo cual, no sólo trajo una resignificación conceptual, sino también le dio una nueva trayectoria histórica a nivel planetario. Porque, hegemoniza la idea de “una forma de igualdad cívica que pudiera coexistir con la desigualdad social y dejará a las relaciones económicas entre las élites y, por supuesto, la multitud obrera en su sitio”.³⁴

Dicho mejor, una idea moderna de una interpretación del liberalismo desde las cúpulas conservadoras de las potencias nacionales. Esto es parte de un

³² MEIKSINS WOOD, Ellen, *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*, México, Siglo XXI-UNAM-CIECH, 2000, p. 213.

³³ FARRINGTON, Benjamin, *Ciencia y política en el mundo antiguo*, España, Editorial Ayuso-Editorial Pluma, 1979, p.23.

³⁴ *Ibíd.*, p.248.

proceso histórico depurativo que comenzó con la oligarquización y parlamentarismo del mundo anglo-americano, para sacar o extraer a los grupos críticos u opositores de lo que actualmente conocemos como democracia liberal-representativa. Esto hasta la fecha, incluye la disminución y subordinación notable de propuestas de corte marxista (y anarquistas en mucho menor medida) para transformar el modelo o reivindicar la idea clásica de mirar a lo democrático como algo sustantivo y ético-social.

En este contexto, la democracia liberal-representativa asumió el lugar del paradigma dominante sobre las demás propuestas, críticas o modelos del *demos y kratos* anteriormente en pugna. En otras palabras impuso su hegemonía. Existe, una bifurcación clara del pensamiento clásico con respecto al moderno-capitalista. Mientras, los atenienses potenciaban al pueblo con significado ético, estructural y organizativo de la vida humana. Los “liberales del siglo XXI”,³⁵ subordinan, y al mismo tiempo, sustraen al *demos* de su propio interior conceptual.

Precisamente en los tres subtemas que conforman esta primera parte, de la investigación, se explican los rasgos y elementos sustanciales de la democracia occidental moderna-contemporánea. Al estructurarse de la siguiente manera: 1.1) Representatividad; 1.2) democracia de individuos, y; 1.3) Separación entre lo político y lo económico. Propiedad privada como factor determinante de la política y sociedad.

1.1. Representatividad

Después de los debates de la “Convención Constituyente de 1787 en Estados Unidos”,³⁶ la idea de representación adquirió nuevos contenidos ideológicos,

³⁵ Los liberales del siglo XXI llevan más de tres décadas ejerciendo su hegemonía social y cultural bajo la apariencia ideológica e imagen del neoliberalismo. Al entender al orden neoliberal como aquel marca la utilización del Estado como instrumento para la dominación. El liberalismo ha transmutado en gran parte a una visión política basada en proyectos sociales, culturales y económicos que reproduzcan la eficacia del mercado y por supuesto, el valor valorizante. Véase el siguiente trabajo sobre el tema: ARRIOLA, Joaquín, VASAPOLLO, Luciano, *¿Crisis o Big Bang? La crisis sistémica del capital: qué, cómo y para quién*, Bolivia, CIDES-UMSA-Università di Roma Sapienza-Plural, 2010, p.p.21-22.

³⁶ Véase el debate entre federalistas y antifederalistas quienes entraron en conflicto para elaborar la constitución de los Estados Unidos en el siglo XVIII como nación independiente de la potencia del Inglaterra. En este conjunto de cartas, notas y documentos puede rastrearse en que se basa y antecede el liberalismo democrático que en la actualidad se ha convertido en el modelo de representación

políticos y sociales con base a los criterios oligárquicos de los grupos federalistas, quienes al mismo tiempo combinaban el republicanismo con los intereses capitalistas posindependentistas y los miedos o prejuicios antidemocráticos de las corrientes liberales más conservadoras. Esto trajo como consecuencia, una concepción lejana a los principios clásicos democráticos atenienses y más acorde a las élites emergentes no sólo de la nación de los “padres fundadores”,³⁷ sino también de diversas regiones en el mundo, en especial las de América Latina.

Como bien expone Meiksins Wood: “el federalismo se enfrentó a la tarea sin precedentes de preservar lo que se pudiera de la división entre la masa y la élite en el contexto de un derecho político cada vez más democrático y una ciudadanía más activa. Ahora se reconoce más generalmente que no hace mucho tiempo que la democracia de los Estados Unidos se vio profundamente mancillada en sus cimientos mismos por la exclusión de las mujeres, la opresión de los esclavos y un colonialismo genocida en relación con los pueblos indígenas.”³⁸ A tal grado de convertir la participación y representación social en un tipo de antítesis del principio clásico ateniense al servicio de las clases dominante-hegemónicas.

Roberto Gargarella³⁹ sostiene que la misma representación en el occidente moderno ha entrado en una crisis, porque hay un debilitamiento del diseño institucional con el que las mismas fueron hechas; la intervención acotada de los asuntos públicos se limita aún más para la ciudadanía, y; los cuerpos ciudadanos de representación han perdido autonomía y sujeción a la colectividad. Estos elementos hacen pensar en tesis planteada al principio de este capítulo sobre la ruptura del concepto clásico de democracia con el moderno, subrayándose que dentro del liberalismo clásico hubo una escisión de una lectura de un modelo más orientado hacia la economía y lo político visto desde la oligarquización de las esferas representativas.

dominante, cuya eficacia ha sido la combinación de la oligarquización con la un nuevo sistema político representativo. SÁNCHEZ CUENCA, Ignacio, LLEDÓ, Pablo (selección de documentos sobre la discusión pública entre federalistas y anti federalistas), *Artículos federalistas y antifederalistas. El debate sobre la Constitución Americana*, España, Alianza Editorial, 2002, 270 p.

³⁷ Son los grupos políticos excluidos de la Corona Inglesa que llegaron a colonizar lo que ahora se conoce como Estados Unidos de América. Ellos concibieron la representación como un medio de distanciamiento social y separada de la economía para poder controlar y manejar un territorio con la legitimidad social, sin la preocupación de involucrar de manera directa al resto de la población en la toma decisoria del Estado Norteamericano.

³⁸ *Ibíd.* p.249.

³⁹ GARGARELLA, Roberto, *Crisis de la representación política*, México, Fontamara Editores, 2002, 127 p.

Es necesario recordar que, los fundamentos griegos como la “*isegoría*”⁴⁰ (derecho de todo ciudadano para tomar la palabra), *isophesia* (todos los votos tienen el mismo valor), *parrhesía* (obligación moral de hablar con absoluta franqueza) entre otros fueron sustituidos por la famosa “libertad de la palabra”.⁴¹ Este último planteamiento, nace con la visión moderna de proteger los derechos del ciudadano a expresarse sin ninguna interferencia, en específico por parte del Estado. Sin embargo, a diferencia del modelo clásico, la contemporánea concepción de libertad proveniente del paradigma estadounidense, lo que hace más bien es disfrazar la elitización y monopolización de la relación entre representación-participación. Dicho mejor, oculta las contradicciones sociales, para mostrar una imagen de trabajo conjunto cívico.

La libertad de palabra reemplazo, como bien explica Meiksins Wood, a la *isegoría* y otros principios democráticos para extraer la participación directa del trabajador manual, campesino, obrero, etc., y dársela así a un representante propuesto no necesariamente por la base social, sino más bien por las mismas élites. Con el objetivo de acotar la acción ciudadana, así como reducirla en términos numéricos.

A pesar de esto, para Norberto Bobbio “la democracia representativa... es la única forma de democracia existente y practicable, es en sí misma la renuncia al principio de libertad como autonomía... presupone el disenso y requiere el consenso en un solo punto”.⁴² Sin embargo, hay que aclarar dos afirmaciones del pensador italiano; la primera es emitir un juicio determinista al expresar que sólo la humanidad camina en una dirección democrática, sin conocer las experiencias latinoamericanas referentes a propuestas críticas; y la segunda, no explica el ¿por qué?, en el liberalismo dominante las mayorías dejan sin voz ni voto a las minorías. Lo cual es un error porque cae en la confusión teórica del liberalismo a no distinguir ni etimológicamente, ni históricamente la arqueología del concepto.

Debido a que el autor parte de una visión occidental y su análisis nace de los paradigmas dominantes de la ciencia política, no logra mirar hacia esos esfuerzos de

⁴⁰ La *isegoría* es quizás la categoría que más distingue el modelo democrático clásico del liberal moderno. Precisamente sobre esto Leticia Flores hace un estudio interesante en donde lo explica: FLORES FARFÁN, Leticia, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, México, UNAM-FFyL-UAEM, 2006, p.p. 145-147.

⁴¹ Es una categoría moderna que sustituyó a la *isegoría* en la democracia dominante. Pero también la distorsiona. Véase: *Ibíd.* p. 251.

⁴² BOBBIO, Norberto, *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p.p.33, 71.

los movimientos sociales para construir una realidad plural y en constante reconocimiento de su diversidad equiparable a los ideales democráticos.

Esto además de alejar la idea de la *isegoría*, también transformó su sustancia característica: la representación. En un mecanismo de acotación, control, manipulación, pero sobre todo en expresión enajenante de la relación representante-representado, dentro de los espacios políticos de toma de decisiones estatal-nacionales. Para así, convertirla en un tipo de filtro sintetizador de la participación de la sociedad en la esfera política y, por supuesto subordinarla a los intereses de quienes reproducen la lógica del capitalismo.

De manera oportuna, sobre lo anterior Paulina Fernández Christlieb menciona: “la democracia representativa resultó ser una fórmula política de exclusión social. Los llamados padres fundadores concibieron la representación como un medio de distanciarse, de alejar, de excluir al pueblo de la política, y al mismo tiempo lograron desplazar la democracia a una esfera puramente electoral, distinta y separada de la economía. Su redefinición fue defendida por los constituyentes estadounidenses por la misma razón que los demócratas griegos asociaban la elección con la oligarquía o la aristocracia: por sus resultados favorables a la clase propietaria”.⁴³

El modelo estadounidense logró exportar esta fórmula de exclusión socio-política al mismo tiempo que implantó un sistema dominante para hacer funcionar lo que desde finales del XVIII hasta hoy, se conoce como democracia formal en prácticamente la mayor parte del mundo. Con el sentido de crear métodos efectivos para mantener una asimetría entre la sociedad y sus gobernantes, sin que estos llegasen a considerarse autoritarios, dictatoriales e inclusive despótico-totalitarios. En síntesis, una manera de lograr mantener el *status quo* de los dueños de los medios de producción económicos, culturales, y de múltiple índole, pero también de permitirle a la esfera social sentirse libre y participativa, aunque esto sólo sea una ficción jurídico-política.

La concepción de representación elitista, clasista y discriminatoria de la democracia liberal, contiene cuatro rasgos sustanciales: A) la desconexión entre representante y representado; B) el “pueblo” sin su contenido social; C) la masificación con usos electorales de la ciudadanía, y D) las mayorías vencen a las minorías.

⁴³ FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Paulina, “Crisis de la democracia electoral”, en; trabajo por publicarse. Forma parte de su investigación y de una entrevista en el 2008, p. 9

A) El primero de estos rasgos, refiere a la desconexión entre representante-representado. Lo cual significa la ruptura de lo que Juan Jacobo Rousseau llama “contrato social”.⁴⁴ Comprendiéndose como la fractura del cuerpo social, porque la esfera política ya no tiene la capacidad de reflejar la “voluntad general”⁴⁵ y, por supuesto, la sociedad misma pierde la confianza para otorgarle la responsabilidad de sus derechos colectivos. Si bien, en el sistema democrático formal la ciudadanía sigue delegando su mandato en diferentes pisos enajenantes de la política moderna, llegará un momento en el que la separación mando-obediencia derive en una destrucción total del mito clásico contractualista.

Precisamente sobre el alejamiento de los representantes con relación a sus representados, el filósofo francés explica, “cuando el Estado, próximo a su ruina, no subsiste sino por una formula ilusoria y vana; cuando el vinculo social se ha roto en todos los corazones; cuando el más vil interés se ampara descaradamente bajo el nombre sagrado del bien público, entonces la voluntad general enmudece y todos, guiados por motivos secretos, dejan de opinar ya como ciudadanos... y se hacen pasar falsamente por leyes, decretos inocuos, que no tienen más finalidad que el interés particular”.⁴⁶

Una lectura de la cita anterior es la crisis democrática del pacto socio-político, porque según el pensamiento roussoniano la paz, igualdad y equilibrio de la población se adquiere mediante el acuerdo de la totalidad social. Al tener presente que, incluso pensadores como Carlos Marx, Antonio Gramsci, Walter Benjamin y un amplio repertorio de interpretadores críticos de la tradición contractualista, recuperan este planteamiento del “Contrato social”, se puede exponer la siguiente idea: la democracia liberal-representativa ha puesto en una condición permanente de separación a quienes asumen la responsabilidad de gobernar y perseguir el bien común con aquellos que confieren o delegan su derecho político-cívico a estos.

Roberth Dahl plantea que en la arena política moderna la representatividad de las sociedades funciona en poliarquías, es decir, “regímenes relativamente democráticos; o dicho de otra manera, sistemas sustancialmente liberalizados y popularizados... muy

⁴⁴ Es la tesis principal de la obra roussoniana y también uno de los puntos que fundamenta la teorización de Marx. Consúltese: ROUSSEAU, Jean Jacques, *El Contrato social*, España, Altaya, 1993, 140 p.

⁴⁵ Hay que recordar que, la voluntad general es la integración de las problemáticas e intereses de diversos grupos de individuos que convergen en la idea de un bienestar común. Por lo tanto, acuerdan la necesidad de un cuerpo político sólido e indestructible que vele por los firmantes. Véase *Ibíd.* p. 103.

⁴⁶*Ibíd.* p. 104.

representativos a la vez que francamente abiertos al debate público.”⁴⁷ Esto significa que, la participación ciudadana se limita a la competencia entre sí por tener más oportunidades para el debate público y sus aptitudes que pueden adquirir se acotan de acuerdo a la presencia en algunos espacios de contienda política que no afecte de manera estructural la toma decisoria de aquellos gobiernos autodenominados democráticos.

Para Dahl plantear la hegemonización de la representación, es el camino que conlleva a la liberación ciudadana y es a su vez, la vía en que las sociedades modernas se democratizan. Ésta idea puede interpretarse como aquella que legitima la elitización de la ampliación de los espacios representativos y respalda la necesidad de una clase, grupo o sector que guie los procesos políticos oligarcas disfrazados de democráticos.

Los representantes no siguen la lógica de la esfera social, sino más bien desarrollan su particular interés. En el cual juegan la lucha entre la política y el capitalismo neoliberal. Esto produce la simulación de una realidad de lo político sin contradicciones o antagonismos, lejos de mostrar la serie compleja de conflictos de la totalidad social. La representación de la democracia dominante existe para satisfacer los fines de las clases propietarias como se ha mencionado, aún si el resto de las clases sociales no logran satisfacer sus necesidades primarias.

Por lo tanto, la representatividad en lugar de enriquecer la identidad política del ciudadano en los Estado-nación con una democracia liberal representativa, más bien la empobrece, destituye, encarece, además de distorsionar el uso de herramientas jurídicas para hacer valer el discurso de los mandatos imperativos. Con las consecuencias de obstruir los canales directos para que la población le exija a sus gobernantes el cumplimiento de las promesas, producto de su oratoria. Si no se cumple lo que se dijo durante la lucha por el poder político, difícilmente, se crea un corpus social simétrico a lo político, y viceversa.

B) La segunda característica es la interpretación del concepto de “pueblo” sin su contenido social. Significa el despojo de aquellos elementos referentes a una comunidad de ciudadanos activos tanto en pleno movimiento como en constante organización para reproducir una vida feliz en un lugar que redimensiona los beneficios tanto la ciudad como el campo. Para así, sustituirlos por una multitud

⁴⁷ DAHL, Robert Alan, *La poliarquía. Participación y oposición*, México, Red Editorial Iberoamericana, 1996, p.18.

popular electoral (la cuál más adelante se explicará con lujo de detalle), cuya función recae y se reduce a legitimizar los procesos de oligarquización, enajenación, y desde luego la fragmentación de lo colectivo a favor de la clase propietaria de los medios institucionales de la política.

La nueva arquitectura de pueblo para el liberalismo moderno tenía que coexistir con las oligarquías propietarias, pero tenía que funcionar no precisamente como una categoría evaluadora de esta relación, sino por el contrario, debía ser la disimuladora y auto-reguladora de cualquier movilización de la sociedad. Y en general suprimir cualquier esfuerzo por exigir el derecho político a la rendición de cuentas a las acciones gubernamentales por vías extra institucionales. Además, el juzgamiento ético-moral que recae, frente a los mecanismos periódicos cuantificables, calificadores del desempeño de los gobernantes. Esto con el sentido de no involucrar al pueblo como tal en el sistema democrático formal, y darle usos míticos para la cohesión social.

Sobre lo anterior, Cornelius Castoriadis explica lo siguiente: “pero un mandato irrevocable que considerara solamente el interés del mandante, aunque fuese por un tiempo limitado, desconocido por supuesto en derecho privado, es absurdo, imposible de construir jurídicamente. El mandatario, delegado, representante, existe como tal solamente para expresar la voluntad del representado y puede establecer el lazo con este último únicamente en la medida en que lo expresa. Pero con el sistema representativo, la colectividad entrega un mandato irrevocable por un largo período a representantes que pueden actuar produciendo situaciones irreversibles – de tal manera que ellos mismos determinan los parámetros y la temática de su reelección”.⁴⁸

El pueblo como bien se muestra en la cita de Castoriadis, se reduce a un conjunto de individuos que renuncian a su potencialidad como sujetos, para convertirse en seres pasivos o con una participación estable y reproductora de la estabilización institucional.

Esta sistematización liberal sobre las prácticas que permiten y legitiman la violación a la voluntad general, es también la disolución de los significados socio-comunitarios a la concepción de pueblo. Con esto el filósofo griego nacionalizado francés, hace recordar la crítica principal marxista a la democracia de los liberales,

⁴⁸ CASTORIADIS, Cornelius, *Figuras de lo impensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p 157.

porque exhibe la ruptura con el pensamiento clásico por parte de ellos. Al desconocer estos, el desdoblamiento igualitario de la constelación democrática: pueblo, voluntad general y Estado. Para ellos, puede haber interdependencia entre cada uno de estos, y en el mismo momento dominación del tercero sobre los demás, sin ser el reflejo ni del primero, ni mucho menos del segundo. En la democracia formal, la representación se garantiza por lo institucional político es suficiente para plantear democratizaciones, transiciones, etc.

Un pueblo sin su contenido social, es entonces, una comunidad de ciudadanos disgregados, cuyo aspecto público está representado por instituciones distantes a estos. A pesar de los intentos de ampliación identitaria y acciones cívicas en los espacios públicos, ambos aspectos en su implementación política, derivan en filtros con un efecto opuesto a lo que se supone fueron hechos.

C) El tercer aspecto es la masificación con fines electorales, la cual obedece a dos fenómenos característicos de la vida liberal y representativa que comenzaron a finales del siglo XIX y continúan hasta la fecha; la profesionalización de la política y; la crisis- transformación de los partidos políticos en modelos “atrapa todo (catch all)”.⁴⁹ En conjunto ambos procesos, se convirtieron en los organizadores de la relación representación-participación, cuyo producto fue limitar el movimiento ciudadano a los periodos comiciales e integrar ideológicamente el profesionalismo electoral en el sistema partidista.

Los partidos políticos actuales, obedecen en su mayoría a los planteamientos en donde la burocratización y el desarrollo de una estructura oligárquica son elementos constantes que permiten o hacen favorable las condiciones de la lógica del profesionalismo electoral. Tal como lo expresan las teorías occidentales de “Robert Michels, Angelo Panebianco y Max Weber”,⁵⁰ por sólo mencionar las clásicas y recurrentes en los estudios sobre este tipo de fenómenos.

⁴⁹ Los partidos atrapa todo son aquellos que no tienen definida una forma ideológica, incluso a pesar de que sus estatutos de origen contengan una idea determinada sobre los objetivos y acciones partidistas. Existen dos trabajos comparativos que ayudan a corroborar ¿por qué los partidos políticos se caracterizan por su profesionalismo electoral, son los siguientes: KIRCHHEIMER, Otto, “El camino hacia el partido de todo el mundo”, en; LENK, Kurt, NEUMANN, Franz (Coordinadores), *Teoría y sociología críticas de los partidos políticos*, España, Anagrama, 1980, p.p. 328-347. (total de p. 349) y ZOVATTO, Daniel, “Perspectivas regionales comparadas de América Latina”, en; CARRILLO, Manuel, NAVARRO, Carlos, Et. Al., *Dinero y contienda político-electoral. Reto de la democracia*, México, FCE-IFE-ONUIDEA-MIE-IFES-IE, 2003, p.p. 31-96.

⁵⁰ Estos teóricos expresan y desarrollan lo anterior, principalmente en las siguientes obras: MICHELS, Robert, *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Tomo II, España, Amorrortu, 2003, 200 p; PANEBIANCO, Angelo,

El modelo de organización política o partido político para la comprensión weberiana, “es una asociación dirigida a un fin deliberado, es decir, la obtención de la realización de programas que tiene finalidades ideales o materiales”.⁵¹ En la actualidad, estos organismos políticos tienen un reacomodo y una severa crisis, no sólo por la baja o desconexión de sus tradiciones ideológicas, sino también por la caída de legitimidad en el sistema que los ha llevado a practicar el profesionalismo electoral. Es decir, tienen finalidades materiales.

Partidos y sistemas electorales se convirtieron en las fronteras de los sujetos, convirtiéndolos en masas, y al mismo tiempo trazaron una ciudadanía pasiva e utilizable en los tiempos de comicios o en discusiones institucionales para legitimar el ascenso de un partido al poder político. Además, entraron en una crisis que los configuró en organizaciones profesionales de la política, sin ningún compromiso ético, y mucho menos uno ideológico hacia sus bases.

Esta falta de ética en la política, Max Weber la califica en términos de realismo positivo. Por eso él dice: “ninguna ética del mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan santificados por el fin moralmente bueno los medios y las consecuencias laterales moralmente peligrosos...Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines buenos, hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de conseguir laterales moralmente malas”.⁵²

Hay que tomar en cuenta que, la vida liberal democrática existe y se desenvuelve en una realidad cuantitativa. Al racionalizar de forma numérica la representación y participación de los ciudadanos, por medio de organizaciones políticas capaces de cooptar las exigencias de los múltiples sectores sociales, traduciéndolas en votos. Para el partidismo la relación entre quienes delegan mandato y aquellos que lo hacen efectivo, se sintetiza en un período comicial.

Giovanni Sartori, dice que “la fuerza de un partido, es en primer lugar, su fuerza electoral. Hay otras cosas, pero mientras estemos aplicando el criterio numérico, la base nos la da esta medida. Sin embargo, los votos se traducen en escaños, y esto

Modelos de partido: organización y poder en los partidos políticos, España, Alianza editorial, 2005, 520 p. Y; WEBER, Max, *Economía y Sociedad: Esbozo de la Sociología Comprensiva*, España, Fondo de Cultura Económica, 2002, 1245 p.

⁵¹ Esta idea se ubica en WEBER, Max, *Economía y Sociedad: Esbozo de la Sociología Comprensiva*, Op.cit. p.p. 23, 44-45.

⁵² WEBER, Max, *El político y el científico*, España, Altaya, 1995, p. 165.

nos lleva a la fuerza del partido parlamentario”.⁵³ En otras palabras, la ciudadanía si quiere participar democráticamente lo tienen que hacer al margen partidista y parlamentario. Las masas reducen su acción y movimiento a un día de comicios.

Para este autor, el fin de las organizaciones políticas en el modelo liberal-representativo es plantear vías participativas ciudadanas dentro de la institucionalización política y que, no tanto la cuestionen, sino al contrario la reproduzcan. Su argumento principal es: “los partidos no constituyen un sistema, pues, sino cuando son partes (en plural), y un sistema de partidos es precisamente el sistema de interacciones que es resultado de la competencia entre partidos. Esto es, el sistema de que se trata guarda relación con la forma en que se emparentan los partidos entre sí, con cómo cada uno de los partidos es función (en el sentido matemático) de los demás partidos y reacciona, sea competitivamente o de otro modo, a los demás partidos”.⁵⁴

En concreto, los partidos tienen una relación indirecta con las masas. La masificación del ciudadano tiene una función estadística para legitimar la victoria o derrota en las elecciones de cargos públicos. El ciudadano se transmuta en una masa numérica manejable por los choques de poder interno y externo por el acceso al Estado.

A pesar de la universalización del voto, estos no logran ser formados por las bases ciudadanas, por el contrario, la integran sólo como un tipo de milicia electoral, la cuál es útil en impulsar candidaturas en comicios internos y externos a la organización parlamentaria. Diría Maurice Duverger: “cada uno de los grupos corporativos o profesionales que componen un partido indirecto es en sí una reunión de elementos de base: sindicatos, cooperativas, ligas locales de la clase media, etc.; pero estos no tienen naturaleza política en sí; aparece sólo una conglomeración, bien en la cima, en diferentes escalones”.⁵⁵

De tal manera, se podría decir, las masas funcionan sin un cauce propio, no son dueñas de su naturaleza frente al profesionalismo partidista como bien menciona Duverger, porque son objeto de manipulación por parte de los comités, grupos y aparato partidista con fines particulares, ajenos a los planteados en los estatutos.

⁵³ SARTORI, Giovanni, *Los partidos y sistemas de partidos*, España, Alianza, 1999, p.153.

⁵⁴ *Ibíd.* p. 67.

⁵⁵ DUVERGER, Maurice, *Los partidos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 47.

Los partidos políticos plantean a la política como una construcción ajena a la sociedad, pero sobre todo en donde, el pueblo difícilmente accede a ella, como si fuese un centro sagrado fuera del hombre común. Las organizaciones políticas profesionales-parlamentarias son monopolizadoras y distribuidoras del profesionalismo electoral, lo que hace que los sujetos sólo funcionen en la medida que puedan ayudar al político en el acceso al poder.

El espacio se determina por el tiempo electoral. Y por lo tanto, la razón individual, además de fragmentarse, también se disuelve en la medida que reproduce la votación en los momentos estipulados. La acción de los individuos se limita al juego electoral. Sin importar, en que parte del mundo esté. Su acción política e incluso social, se reduce a los lugares determinados por los sistemas liberales profesionales.

D) Y por último, las mayorías vencen a las minorías, es la manera en que se dan los consensos al enfocarse las lógicas electorales para seleccionar a los futuros representantes. Esta fórmula consiste en aplicar métodos capaces de contar los votos provenientes de un distrito, región, ciudad, municipio, Estado, etc., y estratificar de mayor a menor para seleccionar los porcentajes más altos de las candidaturas, con la idea de obtener a un ganador absoluto. Es necesario recordar que los candidatos en gran parte de los sistemas democráticos se presentan en la pugna por el poder estatal a través de las organizaciones políticas parlamentarias. Lo que hace que, no siempre un candidato partidista compita sólo, sino también lo hace en combinación con otros, tanto internamente como por coyunturas, tal como sucede con las coaliciones. En las cuáles, los partidos políticos se unen con otros para contender con mucha más fuerza política en los tiempos electorales.

Los días específicos de votación, los periodos de campañas electorales, los discursos demagógicos de los candidatos para ganar en un tiempo acordado por las élites políticas, la lucha por el tiempo de aire en los medios de comunicación, el uso de porcentajes para decidir quién o no es electo para los diversos cargos de gobierno, entre varias cuestiones son una multiplicidad de hechos, en donde, la política se define por medios de instrumentos matemáticos. Los cuáles provienen en gran parte de las Escuelas de la “Rational Choice”⁵⁶ y los antivalores de la “Real Politik”.⁵⁷

⁵⁶La teoría de la opción racional, o rational choice, sostiene que los comportamientos sociales pueden deducirse de los de individuos a quienes se supone guiados sólo por la maximización de sus utilidades.

La mayoría sobre la minoría, determina y obliga legalmente a legitimar las decisiones electorales, aún sin considerar la probabilidad de la existencia del disenso. En ese momento los grupos minoritarios y disidentes se reducen a un dato desmembrado de identidad, cultura u algún rasgo que lo identifique fuera de la homogenización política. La totalidad de la ecuación de superar la diferencia por medio del sufragio universal, más que ser una fórmula incluyente funge como un aparato discriminador de las participaciones que cuestionan la institucionalidad democrática. Y las confina a convertirse en fracciones dentro del partido, adherentes a otro, e incluso a esperar una nueva contienda para poder manifestar su oposición real.

Con base a lo dicho, es necesario incluir prácticas propias de la formación del sistema liberal latinoamericano y que en varias partes del mundo existen bajo otras nominaciones, las cuales son: clientelismo, el corporativismo y en general con un origen caciquil que permean y son usadas por el modelo democrático latinoamericano dominante. Por ejemplo: tanto el clientelismo como el caciquismo a lo largo del siglo XX permitieron enlazar un proceso de prácticas no sólo en los sectores campesinos del país, sino que además se complementaron con la “forma corporativa y neocorporativa”⁵⁸ de los sindicatos y organizaciones sociales. De tal manera que, el corporativismo aún con sus formas nuevas, no se puede comprender sin la arraigada relación con la praxis proveniente de los liderazgos estatales y de provincia, incluso de las figuras clientelares entre la burocracia, los sindicatos, y desde luego, los partidos políticos actuales.

Estas pueden a su vez definirse como puramente egoístas y materiales, o basadas en una amplia gama de actitudes y valores personales (versiones dura y blanda del concepto de racionalidad). Muchos teóricos de esta escuela se sorprenden de que actores racionales realicen actos, como votar o participar en asociaciones, que no les reditúan beneficios claros y mensurables; pero por otra parte consideran que la proliferación de asociaciones intermedias bloquea la operación del mercado y produce la decadencia de las naciones. Estas teorías son sometidas a crítica, por su visión parcializada del comportamiento humano, y su inadecuado uso de formulaciones matemáticas complejas, a menudo asentadas en premisas falsas, o de las que se deducen consecuencias triviales.

⁵⁷ La *real politik* aboga por el avance en los intereses nacionales de un país, en lugar de seguir principios éticos o teóricos. Otto von Bismarck acuñó el término al buscar un método para equilibrar el poder entre los imperios europeos. El equilibrio de poderes significaba la paz, y los practicantes de la *realpolitik* intentaban evitar la carrera armamentista. Sin embargo, durante los primeros años del siglo XX, la *realpolitik* fue abandonada y en su lugar se implementó la doctrina *Weltpolitik*, y la carrera armamentística recobró su ritmo, dando lugar a la Primera Guerra Mundial.

⁵⁸ Corporativismo y neo-corporativismo, para saber más en: Loyo, Aurora, “Las ironías de la modernización: el caso del SNTE”, en; LOYO, Aurora (coord.), *Los actores sociales y la educación: los sentidos del cambio (1988-1994)*, México, UNAM-Plaza y Valdés, 1994, p. 23-62. Y de la experiencia española, para saber más: OLAIZOLA, Jose María, BERRO, Chema, *Sindicalismo y transformación social*, España, Ediciones de los Libros de la Catarata-Libre pensamiento, 1993, 132 p.

El “clientelismo”,⁵⁹ se convirtió en una práctica estructurada en la que confluyen factores subjetivos, que van más allá del simple y estereotipado trueque de favores por votos, por lo que es desacertado que se le quiera ver como una concertación que se agota, en la búsqueda de beneficios recíprocos o que se le explique sólo a partir del hecho de que una de las partes del acuerdo actúan en desventaja y movida por una intrínseca debilidad, es decir, por sus necesidades. Y el corporativismo, como aquella doctrina estatal que permite disciplinar a los diversos sectores sociales dentro del Estado, con el objetivo de que exista una relación entre las clases trabajadoras y los grupos capitalistas, en beneficio tanto de empresarios estatales como particulares. Las técnicas de despolitización también se articularon con el caciquismo en sus diversas facetas, grados y por supuesto, particularidades regionales.

El término "cacique”,⁶⁰ que los españoles habían adoptado en las Antillas e introducido en el continente americano, nunca se definió con claridad porque los españoles no entendían ni les importaba en aquel momento analizar formas de organización sociopolítica que diferían profundamente de las castellanas. Por lo tanto, no conocemos las funciones originales de los caciques en las islas ni si su cargo fuese vitalicio, hereditario o electivo. Ciertamente es que las autoridades existentes, si se mostraban prestas a colaborar, fueron utilizadas como intermediarias para recolectar los tributos y organizar los contingentes de trabajadores para el encomendero, así como para hacer cumplir cualquier disposición que las autoridades españolas decretasen para la población autóctona.

El impacto del caciquismo durante la Nueva España, afectó de manera particular y precisa las regiones del sur, de tal manera que, Chiapas aún en nuestros días no sólo sufre de una figura del cacique fuerte, sino que además ha ido focalizando la interminable historia de los mayas en contra de la práctica corrupta del cacique.

⁵⁹ Categoría que se desarrolla y describe como un fenómeno latinoamericano en los Estado-nación modernos. Véase TORRES, Pablo José, *De políticos, punteros y clientes. Reflexión sobre el clientelismo político*, Argentina, Editorial Espacio, 2007, 148 p.

⁶⁰El significado del concepto "cacique" resultó aún más confuso desde que la reina, en nombre del monarca, prohibió en su Cédula Real fechada el 26 de febrero de 1538 que cualquier autoridad india se intitulase "señor"; todos debían llamarse caciques porque así convenía a nuestro servicio y preeminencia Real y mandamos a los virreyes y Audiencias que no lo consientan ni permitan y solamente pueden llamarse caciques y principales. Revisar extraordinario artículo de LENKERSDORF, Gudrun, “Caciques o concejos: dos concepciones de gobierno”, en; *Chiapas*, No 9, México, 2001, IIE-UNAM-Era, p.p. 77-88.

Es necesario señalar, que el régimen colonial procuró establecer un sistema que se caracterizó por un pronunciado centralismo, un orden estrictamente monárquico, monoteísta y monogámico. Además, introdujo monopolios comerciales, el monolingüismo oficial y finalmente los monocultivos. Con esta monomanía se consolidó un sistema de control estatal, que fomentaba costumbres exclusivas e intolerantes, estructuras verticales y prácticas de subordinación, todo inscrito en movimientos unidireccionales en el tiempo lineal. El contraste con los mayas no podría ser mayor puesto que su sistema de convivencia se basaba, en aquel momento, en el equilibrio ecológico, la pluralidad, reciprocidad, diversidad complementaria que privilegiaban prácticas inclusivas, ajustadas, según la concepción circular del tiempo, a circunstancias recurrentes.

El caciquismo como práctica ancestral de distorsión y control de la representación de las comunidades indígenas, en pro del Estado-Nación, también se ha servido de las clientelas o en términos más precisos del clientelismo político, en donde existe una relación mutua entre los agentes estatales y ciertos grupos o personas, que piden cambiar su apoyo político por un trato privilegiado, por lo regular, de origen económico.

Ante esto, esa oposición en realidad es transitoria e incluso puede mutar por coyunturas en contra hasta de los principios que le dieron razón de ser en la lucha electoral. Sartori, lo expresa bien: “no es sólo el sistema electoral el que condiciona al votante, sino también el sistema de partidos...transforman los votos en escaños”⁶¹, por eso las mayorías se adueñan de cualquier minoría disidente, la asimilan, así como integran a una masa en constante pérdida de su identidad. Por supuesto en dependencia del buro-representativo partidista. En pocas palabras las fracciones dominantes, no dejan que respire la diferencia, a menos que a un futuro no muy lejano sirva para obtener votos.

Aunque teóricos como Sartori, “Lipset, Rokkan”,⁶² y otros de la democracia moderna hacen la diferencia entre sistemas mayoritarios y proporcionales, el funcionamiento de ambos sigue la lógica de una mayoría que determina y totaliza la

⁶¹ SARTORI, Giovanni, *Ingeniería constitucional comparada. Una investigación de estructuras, incentivos y resultados*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p.149.

⁶² Estos autores integran una gran escuela occidental cuyo nombre es “estudios comparados”. En el siguiente texto trabajan a profundidad la tendencia a competir de los partidos y sistemas por llegar a obtener la mayoría en la toma decisoria de una nación. LIPSET, Martin, ROKKAN, Stein, “Estructuras de división, sistemas de partidos y alineamientos electorales”, en; BATLLE, Albert (editor), *Diez textos básicos de ciencia política*, España, Ariel, 2001, p.p.231-273.

minoría. Está última para su sobrevivencia tiene que adecuarse a las reglas electorales.

1.2. Democracia de individuos

En los últimos decenios, la democracia formal se caracteriza por plantear una ciudadanía de individuos con base a una constante atomización y contradicción interna profundizada por el capitalismo neoliberal y, al mismo tiempo en reivindicación de un ser político-social homogéneo, indivisible, pero con aspiraciones particulares. La unidad política principal que existía en el modelo clásico ateniense era el *demos*⁶³ entendiéndose a este en sentido comunitario y colectivo, mientras, en el liberalismo representativo se desarrolla el fenómeno de la individualización como un proceso de fragmentación del cuerpo social. Con la idea de hacer creer al ser humano que no necesita ninguna otra parte de la sociedad para posibilitar su vida. Y sólo interactúa con el resto social para satisfacer sus necesidades particulares.

La individualización es un fenómeno moderno producto del triunfo de la “razón ilustrada”⁶⁴ sobre aquel mundo supuestamente lleno de creencias sin fundamento científico alguno. Como bien expresan Víctor Flores Olea y Abelardo Mariña Flores: “la nueva idea de Razón- la moderna en la versión que se impuso postulaba que todos los problemas podían ser conocidos utilizando argumentos demostrables, y que en esencia contenían verdades universales que podían probarse, valederas más allá de tiempo y espacio”.⁶⁵

Hay que recordar, una de las consecuencias del proceso final de la razón moderna en el siglo XVIII fue colocar al individuo en un plano principal que

⁶³ No hay que borrar de la genealogía democrática el significado del *demos* en el mundo clásico, porque este hace referencia al pueblo con un contenido social en contraste a la concepción liberal-representativa que lo vacía.

⁶⁴ Es aquella concepción madre del pensamiento científico moderno, la cual funda el sentido positivo del conocimiento occidental. Alrededor del siglo XVIII en el tiempo de la ilustración europea, Hegel y Kant (dos de los más grandes teóricos de la razón moderna) tratan de dar una interpretación sobre el mundo con base a una aparición del individuo como sujeto buscador de la verdad sobre las cosas. Con el fin de explicarlas en términos teórico-filosóficos, discernimiento moral y de la evolución estética. Esto puede leerse en dos grandes textos de los autores, HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 487 p., y KANT, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica 2002, 153 p.

⁶⁵ FLORES OLEA, Víctor, MARIÑA FLORES, Abelardo, *Crítica de la globalidad. Dominación y liberación en nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p.28

anteriormente no ocupaba en las esferas de la política y la misma economía. Otorgándole atribuciones que más adelante serían útiles para el capitalismo, así como también el armazón democrático liberal las aprovecharía para su propia oferta en una escala planetaria.

El individuo como unidad político-social de la democracia liberal-representativa se caracteriza por lo siguiente: I) interrelación y pensamiento a partir del yo; II) homogenización identitaria y fragmentación social, y; III) derechos con base a la singularidad. Históricamente los tres aspectos politizaron la concepción del hombre moderno.

I) Interrelación y pensamiento a partir del yo

El hombre moderno de la democracia dominante se piensa y recrea a partir del yo, es decir, de sí mismo. La consciencia sobre los problemas políticos, económicos, culturales, sociales, y otros, nace de una atomización de la colectividad, por lo tanto la ciudadanía se arrastra hacia los lugares del individuo, al desplazar así los significados colectivos de esta. Con el argumento central del triunfo de la razón moderna, la cual consiste en la racionalización del mundo social e instrumentalización de los fenómenos políticos.

Alain Touraine denomina a este fenómeno como el “paso del ello al yo”.⁶⁶ Él dice: “el individuo no es más que la unidad particular donde se mezclan la vida y el pensamiento, la experiencia y la conciencia... la voluntad de ser sujeto”.⁶⁷ Es el momento en el cual el ser humano decide visualizarse como aquel potencializador y constructor de su proceso individualizador. Para él, los individuos modernos aparecen a raíz del triunfo de la razón, el ordenamiento científico social, y en especial en sincronía con el progreso capitalista.

A diferencia de Hugo Zemelman quien separa la figura individual de la sujetal, porque parte de que los sujetos son construcciones con base a la relación sujeto-sujeto, mientras los individuos no sobrepasan sus particulares expectativas de la realidad, aunque pueden convertirse y adquirir la capacidad y potencia de instalarse en el mundo.

⁶⁶ Categoría explicativa del yo individualizador en la modernidad occidental. Véase: TOURAINE, Alain, *Crítica de la modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 392 p.

⁶⁷ TOURAINE, Alain, *Crítica de la modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 207.

Zemelman abstrae al sujeto como aquel que “desafía a sí mismo...en tanto se sabe incompleto. Y encuentra su primera posibilidad de respuesta en la necesidad de desplegar su capacidad para construir una relación de conocimiento que sea inclusiva de muchas racionalidades; esto es, asumirse con diferentes formas de conciencia, por lo tanto muchos modos de estar y ser en lo real”.⁶⁸ Dicho mejor, lo entiende en términos de reconocer su diversidad no sólo como un recurso necesario, sino también epistémica y socialmente para poder planificar una vida que reconstruya los principios humanos básicos de igualdad, justicia, etc. Por supuesto, al lado de otras tantas que tienen como fin la edificación de una realidad plural.

El yo remite a una configuración individual de lo humano. Le resta su multitud, pluralidad, colectividad, así como aquella capacidad para conjugarse en otros tiempos verbales dentro de las realidades políticas y sociales. Por ejemplo la gramática y politización occidental de la sociedad no comienza en plural, sino más bien se hace en primera persona, mientras que otras culturas como las amerindias se produce por lo regular el nosotros, ustedes y ellos antes que el yo.

El ser político y social democrático liberal se asume como una partícula que sólo puede interactuar o adentrarse en los procesos de socialización por motivaciones personales. Estas últimas surgen del ego de lo humano, pero también, de manera atomizada de relaciones políticas y sociales del capital. Aunque el individuo aparece mucho antes del fenómeno capitalista, toma una fuerza y auge aún predominante en éste, porque le sirve para instrumentalizar y ordenar a las esferas sociales. No sólo porque es funcional; sino porque es la base de la sociedad de la competencia y de los hombres libres. Por lo anterior, la figura individual humana puede mirarse de manera funcional en las sociedades modernas y no a la inversa.

El saber humano acerca de sí mismo como bien señala Michel Foucault en “Tecnologías del yo”⁶⁹, es parte de esa objetivización del yo, el cuál tecnifica e instrumentaliza su egoísmo para ser sólo una unidad lejana a pensarse como sociedad.

⁶⁸ ZEMELMAN, Hugo, *Sujeto: existencia y potencia*, México, CRIM-UNAM-Anthropos, 1998, p.73.

⁶⁹ FOUCAULT, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos a fines*, España, ICE-UAB-Paidós, 1990, p.49.

II) Homogenización identitaria y fragmentación social

Los individuos tienen la tendencia a homogeneizarse dentro del paradigma democrático liberal, por lo menos en términos de identidad, al comportarse bajo ciertos parámetros político-culturales e incluso asumen problemáticas sociales o de orden económico como normales, aunque estas no lo sean en un ámbito supuestamente democrático. A pesar de las diferencias étnicas, regionales, locales, religiosas, cosmogónicas, etc., el liberalismo en el siglo XXI ha hecho una traducción y homologación de los criterios para producir un *ethos*⁷⁰ único que armonice la figura ciudadana, para así, fácilmente orientar su participación al sistema representativo moderno. Y conseguir un clima hegemónico sin mostrar las grandes crisis estructurales, contradicciones, al igual que conflictos en diversos niveles de la sociedad.

La institucionalización democrática dominante implica un proceso dual de cohesión y separación de los individuos. Primero, presenta una identidad ciudadana y electoral en la que absolutamente deben encontrarse los diversos agentes sociales para asumir un conjunto de prácticas únicas como son la acción de voto, el pago de impuestos, encuestas indirectas e impersonales, en fin, una instrumentalización de la politización significa una homogenización identitaria. Y por segundo, a pesar de la unidad individual, hay una fragmentación de la esfera social, se pierde la idea de que la población pertenece a un bloque comunitario, colectivo, así como también se produce un alejamiento interno en la sociedad.

En este desarrollo, los individuos reducen sus aspectos culturales y los marginan a simples actividades personales para concebirse desde una identidad global, la cual les permita funcionar sin depender del resto social, al contrario lo usan como un parásito lo hace con seres vivos más grandes; segundo, se parte en varios segmentos la identidad original.

La fragmentación y atomización de la sociedad, significa la sustitución del ser social por el individual, figura que no precisamente adquiere niveles altos de concientización colectivos, y olvida la razón para lo que fue hecha la comunidad

⁷⁰ En este trabajo se entiende por *ethos* lo siguiente: comportamiento espontáneo capaz de integrarlo como inmediatamente aceptable, como la base de una armonía usual y segura de la vida cotidiana. Concepto extraído de ECHEVERRIA, Bolívar, "Modernidad y capitalismo (15 tesis), en ECHEVERRIA, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad: ensayos*, México, UNAM-El Equilibrista, 1995, p.164.

política, llámese Estado o simplemente organización comunitaria. El individuo democrático moderno rompe con la idea de necesitar a otros congéneres para el éxito de su vida familiar, vecinal y personal. Para éste, la sociabilización sólo es un recurso para conseguir fines particulares.

Sobre lo anterior, Rhina Roux dice: “el Estado es el proceso de reconstitución, como comunidad, de la unidad de una sociedad internamente desgarrada por relaciones de dominio-subordinación. Es el permanente – y siempre inestable– proceso de unificación de seres humanos que, relacionados entre sí por lazos no simétricos, supera al unificarlos– el potencial conflicto entre ellos, conservando la fragmentación interna cohesionada”.⁷¹ Esto con la individualización ciudadana de la representación y participación de lo político sufre un desgaste intenso a niveles estructurales, incluso hasta en un sentido clásico filosófico de lo estatal.

Como bien cuestiona Roux, la unidad social se encuentra hecha pedazos en una modernidad estatal, en donde el sujeto sólo importa como individuo y este a su vez, lo utiliza el capitalismo para su reproducción económica. Una fragmentación y homogenización democrática que permite los avances del capitalismo y recrea un ambiente ideológico acrítico de la ciudadanía a hacia sus gobiernos, por lo menos en términos estructurales. Muestra de ello es la impregnación de corrientes ideológicas como la neoliberal en América Latina. La cuál trata de ser un referente explicativo universal del individuo, y en especial de la sociedad.

Ana Esther Ceceña explica, “con el neoliberalismo, el progreso muestra una de sus peores fachadas y las relaciones internacionales establecen sobre la base de la prepotencia y la humillación. El progreso, la modernidad, en estas circunstancias no ofrece nada más que descomposición y desamparo a una porción gigantesca de la población del mundo que además es señalada como la culpable de todas las carencias por haber crecido desproporcionadamente. La única expectativa de vida que ofrece el neoliberalismo para dos terceras partes de la población del planeta es la precariedad en todos los sentidos, sea como sustento de la rentabilidad de un capital que muestra cada vez más su entraña sanguinaria, sea como expresión de los excedentes o desechos de una sociedad construida sobre la base de la negación del ser humano”.⁷²

⁷¹ ROUX, Rhina, *El príncipe mexicano. Subalternidad, historia y Estado*, México, Era, 2005, p. 30.

⁷² CECEÑA, Ana Esther, “Neoliberalismo e insubordinación”, en; *Chiapas*, No. 4, México, IIE-UNAM-Era, 1997, p. 33.

Refiriéndose así lo citado, a ese momento histórico en que la competencia capitalista sigue interiorizándose en la dimensión política de lo social y cooptándola para poder manipularla en beneficio del expansionismo neoliberal. De tal manera, se crea una imagen de diversidad en la identidad electoral, que tiene la función de dividir y extrapolar a cada miembro que participe en la contienda, para reducir su campo de acción a sólo un individuo que decide conforme sus intereses personales, sin preocuparse por las otras partes de la totalidad humana.

Un ser individual que en el mismo instante de pensar igual que el resto social, también le deja de interesar la problemática que incluye a éste. Se convierte en un homo *singularis*, ausente de visión y comprensión para identificarse dentro de lo que originalmente se creó para reproducir formas de vida integradoras de lo comunitario.

III) Derechos con base a la singularidad

El individuo es entonces, una unidad social homogénea y fragmentada que se piensa para su propio yo. Pero también, exige paradójicamente derechos que le respalden, y posicionen jurídicamente en las estructuras estatales modernas. Con el fin de hacer valer las libertades adquiridas del hombre a consecuencia de la Revolución Francesa. Conquistas que al fin de cuentas siguieron las aspiraciones burguesas en combinación con el razonamiento progresista de la ilustración. Ambas, ahora se instrumentalizan por el paradigma capitalista, lo que hace que la libertad humana se reduzca a la defensa de la propiedad privada.

Además, debe agregársele a lo anterior, el conflicto existente entre universalidad democrática versus particularidad social, en el cual los individuos son coaccionados a subordinar sus rasgos singulares e identidades plurales frente a los procesos de generalización y estandarización de la representación electoral, es decir, lo universal se impone sobre lo particular. La universalización de derechos en el liberalismo opera como una vía para controlar, acotar y minimizar las diferencias intersubjetivas, por medio de las votaciones.

La democracia de los modernos liberales asocia e identifica la lucha por los derechos humanos con el acceso y reproducción de bienes materiales. En el *Capital*, Carlos Marx menciona que “la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un enorme cúmulo de mercancías, y la

mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza”.⁷³ de tal manera, la creación de bienes para el intercambio que plantea la teoría clásica marxista, ha existido en todas las épocas y modos de producción, sin embargo en el sistema económico dominante del capital los procesos acontecen con base al mercado, la circulación, la compra-venta, cuya medida además se efectúa por medio del dinero.

El “trabajo humano”⁷⁴ y sus productos son indiferentes a la realización del individuo como humano pleno, porque su objetivo no es satisfacer directamente los aspectos socioculturales y creativos que hay en las comunidades alrededor del mundo, sino más bien obedecer las genéricas leyes de la oferta y la demanda.

Es necesario tener presente que la lógica del liberalismo en las realidades europeas y en el caso paradigmático norteamericano, fue hecha con base a la sustancia de las clases oligárquicas, tanto dueñas de los medios económicos como de los mecanismos políticos-sociales, que a su vez, permitieron implantarse en la construcción conceptual de las burguesías. Al posicionar, las expresiones del pensamiento referente a la plural suma de individuos, cada uno libre de decidir su destino, aunque con una coerción naturalizada por los Estados liberales para integrar de manera artificial lo que es una simulación de colectividad en la politización moderna. Por eso la base social queda en un lugar marginal con respecto a la estructura democrática dominante. Esto tuvo como resultado la disminución de la participación del sujeto dominado en las sociedades modernas.

Como consecuencia, la burguesía limitó el papel de la clase trabajadora en diversas áreas del conocimiento humano. Al extraerle fuerza a su participación en la estructura conceptual de la democracia. Y al mismo tiempo, sumergir al proletariado en un abismo del que parece no salir todavía. Porque, cerró los canales de participación en lo político formal, al desplazar a los partidos marxistas, y en general radicales de izquierda de toda aquella posibilidad de representar a las clases dominadas tanto en el mando estatal, como parlamentario.

⁷³ MARX, Carlos, *El Capital. Tomo I/vol. 3*, México, Siglo XXI, 1979, p.44.

⁷⁴ Bajo la lógica de Marx, Werner Bonefeld explica el trabajo como la existencia constitutiva en el concepto de capital, puesto que, comporta entender la forma social en y por medio de una práctica humana dividida en clases. No es que la relación de clases irrumpa simplemente desde el afuera en la relación del capital durante una crisis del capital. La relación capital no esta por encima de las relaciones de clases, sino que existe por dentro y por medio de éstas. Cfr. BONEFELD, Werner “El capitalismo como sujeto y la existencia del trabajo”, en; BONEFELD, Werner, BONNET, Alberto, HOLLOWAY, John, TISCHLER, Sergio (compiladores), *Marxismo abierto: una visión europea y latinoamericana*, México, BUAP-Herramienta, 2007, p.p.37-76.

La lógica burguesa, estructuró no sólo al Estado, sino también a los sistemas del engranaje mecánico de lo político, al implantar aparatos burocráticos, incluso hasta penetró los canales de representación entre la esfera social y la estatal. Para así, crear un tipo de ingeniería al servicio de los grupos de las clases dominantes. Sin la necesidad de accionar de manera dictatorial, o mejor dicho, mandar sin el compromiso directo de obedecer a la base social, con la legitimación de la nomenclatura democrática.

De tal manera, el derecho individual es el fundamento de la burguesía y además, conforme su trayectoria histórica sostiene la forma jurídico-política de lo estatal en el capitalismo. Dicho mejor, justifica y regula la intervención de lo económico en lo político. En resumen los derechos sociopolíticos en el modelo democrático liberal se delinear por el paradigma económico del capitalismo neoliberal, asignándole una singularidad atomizante que busque más que luchar por un principio humanitario, uno que encause la ganancia, manutención y producción de riquezas.

El individuo democrático liberal, al fin de cuenta legitima y reproduce lo que Jaques Rancière explica en la siguiente cita: “esta igualdad social no es una simple igualdad que se encuentra en potencia en la inscripción jurídico- política traducida, desplazada y maximizada en la vida de todos los días. Igualdad social que no constituye la totalidad de la igualdad; es una manera de vivir la relación de igualdad con desigualdad; de vivirla y, al mismo tiempo, desplazarla positivamente”.⁷⁵ Con esto, Rancière trata de sintetizar la concepción liberal democrática sobre la figura jurídica que delinea al hombre como individuo. Cuestión que acontece en una lucha entre individuos por ser quién los ejerza, aún si la mayoría u otras minorías no tienen la capacidad para llevar a cabo los enunciados de las constituciones modernas.

En conclusión, el fundamento del liberalismo para darle forma al individuo es la armonización de la ley, es decir, la estructura jurídica determina los derechos políticos y sociales del hombre en los Estados modernos. Rancière lo sintetiza así, “allí la democracia liberal aparece como la conjunción, en cierta manera contra natura, entre la esencia comunitaria de la democracia y el cálculo individual de costos y beneficios en el universo liberal de la mano invisible que ajusta los intereses”.⁷⁶

⁷⁵ RANCIÈRE, Jacques *En los bordes de lo político*, Argentina, La Cebra, 2007, p. 72.

⁷⁶ *Ibíd.* p.61.

1.3) Separación entre lo político y lo económico. Propiedad privada: el capital factor determinante de la política y sociedad

Con el absolutismo de la ilustración europea de aproximadamente los siglos XVII y XVIII, las corrientes teórico-ideológicas liberales posicionaron a las esferas de la política y lo social en el terreno de una economía valorizante en constante acumulación privada del capital, con la idea de influir en la organización estatal moderna. Acontecimiento que tuvo impacto no sólo en la institucionalización de la voluntad de las clases dominantes, sino además en su legitimación, por lo menos en términos de mecanismos y dinámicas representativas que no se opusieran a los preceptos del economicismo clásico, al contrario que aprendiesen a coexistir con los intereses del capital. En un plano en donde, la liberación burguesa y la explotación del ser humano conviven sin mayor cuestionamiento estructural de sus participantes.

Con el capitalismo se comenzó a disociar la esfera de lo social con respecto a la de la política. Jaime Osorio explica a este proceso histórico como “la ruptura que se establece entre la economía y la política, y la creación de una esfera política sin capacidad de modificar las bases de sustentación de la esfera económica. Esto se debe a que dentro del propio Estado, sobre aquellas bases, la toma de decisiones económicas se ha centralizado en pocas manos, se trata de un nuevo blindaje de quienes hegemonizan el poder, no sólo frente a las clases dominadas y subalternas, sino también frente a otras fracciones y sectores capitalistas”.⁷⁷

Desde los economistas liberales clásicos a los neoliberales ha existido una gran intención por plantear la escisión de las esferas, que constituyen la vida del hombre en sociedad con el fin de darle según ellos, libertad de acción y visualizar como un sujeto que circula sin cadenas políticas que lo sometan. Esta idea es una de las tesis centrales de la “Riqueza de las naciones”⁷⁸ de Adam Smith, cuyo texto trata de explicar a la libre circulación del capital como un rasgo positivo en la condición humana para su desenvolvimiento frente a los mecanismos de control político que

⁷⁷ OSORIO, Jaime, *Explotación redoblada y actualidad de la revolución. Refundación societal, rearticulación popular y nuevo autoritarismo*, México, UAM Xochimilco-Ítaca, 2009, p.198

⁷⁸ SMITH, Adam, *La riqueza de las naciones*, Vol. II, México, CONACULTA-Publicaciones Cruz, 1994, 458 p.

vienen del Estado moderno. Esto ha causado una confusión teórica entre los límites conceptuales de las esferas que en conjunto integran la vida social y su operatividad en los niveles sociales.

Con la idea de realizar fracturas estructurales entre la sociedad y los canales tanto de representación como de participación de los asuntos pertenecientes a ésta, o que por lo menos, teóricamente le corresponden. Los grupos conservadores y oligarcas con demagogia liberal, a partir de su ascenso a los espacios parlamentarios, estaban conscientes de los privilegios que podían adquirir en esta posición, al asumirse democráticos. Entendían, la posibilidad de utilizar o manipular el poder político con fines capitalistas.

En este sentido, Felix Patzi Paco tiene razón al decir que “la forma liberal es una doble enajenación social”,⁷⁹ porque la voluntad soberana general de los miembros que integran supuestamente la contractualización social es sustituido por un criterio arbitrario que surge de la dominación de una clase específica que impone una dinámica institucional para desarrollar tanto mecanismos como dispositivos verticales que aseguren el control sobre la esfera social. Y a su vez, tales estructuras político-jurídicas adquieren un funcionamiento maquinal autonomizado, en especial, si lo social se ha visto forzado a renunciar a lo político.

En recordatorio que, la genética liberal de la política repite a lo largo de su travesía histórica el gen del elitismo autonomizado con el fundamento de un discurso y teoría que lo liga supuestamente con una necesidad natural humana. Como diría Carlos Marx: “eso es una trivialidad si el soberano es la real soberanía del Estado, el soberano tendría que poder aparecer extrínsecamente como un Estado independiente sin el pueblo. Pero si el soberano en cuanto representa la unidad del pueblo sólo es por lo tanto un representante, símbolo de la soberanía del pueblo. La soberanía del pueblo no es expresada mediante él, sino a la inversa, él mediante ella”.⁸⁰

Marx con la anterior cita, ejemplifica como la autonomización liberal favorece a las élites, grupos y en general a las clases dominantes que configuran no sólo a los órganos gubernamentales, sino también instancias representativas que sumergen a la población en una condición de incapacidad para darse cuenta que “el Estado es lo

⁷⁹ PATZI PACO, Félix, *Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*, Bolivia, Editorial Vicuña, 2009, p.105.

⁸⁰ MARX, Carlos, *Crítica de la filosofía del Estado y del derecho de Hegel*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1977, p. 53.

abstracto. Sólo el pueblo es lo concreto”⁸¹. Dicho esto, se puede pensar que no es lo mismo la democracia liberal generadora de formas jurídicas para dirigir su politización hacia la sociedad que, lo democrático potencializador y constructor de aquella soberanía, entendida en términos marxistas como autodeterminación del pueblo.

Se puede decir que, el ejercicio liberal se construye a partir de prácticas sociales que no sólo expresan una correlación de fuerzas inicial, donde un grupo de la sociedad se hizo de la capacidad de decisión autónoma individual y social. La delegación de la soberanía social en un representante que pasa a convertirse, a partir de su designación en una figura mandante, y al mismo tiempo con la necesidad de formar determinados lazos o sujetadores que organicen la vida social a su favor. Estos individuos mandantes requieren crear ciertas instancias que respalden y reproduzcan la institucionalización de un poder político especial que ellos mismos por medio de prácticas tratan de implantar en un momento histórico dado.

La dinámica que hay en la interacción de la esfera social y lo político en el liberalismo se resuelve por medio de una tensión compleja entre una multiplicidad de sujetos que en determinados tiempos y espacios llegan a ser alguna expresión de la toma decisoria de las clases dominantes, al igual que se ven forzados por las condiciones económicas para incorporarse de manera indirecta a un proceso hegemónico de aceptación de la politización no oficial regulado por el mismo orden del capital. Aunado a una circulación del manejo de los asuntos públicos en lo estatal-nacional en el contexto de las reglas del neoliberalismo. Y desde luego, un desvió de problemáticas sustanciales referentes a la sociedad que conllevan discusiones importantes en el sentido de la delegación, rotación y autonomización en un grupo individual o un solo ciudadano.

De tal suerte, se subordinaron las diferentes expresiones de lo moderno al poder económico, hasta el grado de subsumir exclusivamente los conceptos de lo político y la política a los intereses de las clases dominante-hegemónicas conductoras, reproductoras y, en especial, transmisoras de las estructuras económicas de interacción con la lógica del “valor de cambio.”⁸²

⁸¹ Ídem.

⁸² Es necesario recordar que el valor de cambio somete al de uso para posibilitar la reproducción del capital, es el hecho capitalista, tesis que fundamenta Bolívar Echeverría en su libro: ECHEVERRIA, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, p.p. 153-197.

Esto sostiene el modelo democrático predominante y a su vez, lo complejiza, muestra es la incesante acumulación de riqueza-ganancias, la transnacionalización empresarial, la creciente desigualdad, la falta de justa distribución de recursos hacia las poblaciones, el exceso de injusticia, la política con fines puramente económicos, la sobre explotación salvaje, la destrucción que parece interminable de la naturaleza, el desempleo, los altísimos índices de abuso patronal, la desorganización e impotencia de las clases trabajadoras para articular una lucha antisistémica con mayor eficacia, por sólo ejemplificar segmentos de una realidad capitalista en su fase neoliberal en conjugación con una sistema liberal-representativo que traslada las relaciones de mando-obediencia hacia vectores que en apariencia escapan de cualquier antagonismo social o contradicción.

Éste futuro de polarización global que años atrás describió Samir Amín “se convierte en el subproducto inherente de la integración de todo el planeta al sistema capitalista”,⁸³ reproduciéndose y transmitiéndose a través de las formas político-sociales. Las cuales son consecuencia de los procesos productivos e intercambio de mercancías que se muestran mediante los rostros de la enajenación y fetichismo del dinero. Esto es la sustancia que los liberales contemporáneos expresan a la sociedad, por medio de la institucionalización democrática. Sin dejar a un lado, la especificación de la socialización del valor de cambio y la influencia dentro del juego legitimador de lo político.

Apunta Immanuel Wallerstein en la siguiente cita: “no es simplemente que la acumulación por sí misma implique una distribución desigual del consumo, sino que tiene una mala distribución, de mucho mayor alcance que la que se daba en modelos históricos anteriores...lo que fue peculiar del mundo moderno la estabilización de una estructura particular, la de una economía mundo, una división social del trabajo cuyos límites fueron mayores que los de cualquier entidad política. Las estructuras políticas no contenían economías, al contrario...”⁸⁴

Pero no sólo es la repartición injusta de la riqueza y explotación humana como bien indica Wallerstein, lo que hace abismal la lucha de opuestos en la humanidad misma, sino también la problemática que señalan en común autores como Meiksins Wood, Gerado Ávalos Tenorio, Joachim Hirsh, John Holloway y, en general aquellos

⁸³ AMÍN, Samir, *El futuro de la polarización global*, México, UNAM-CIIEH, 1995, p.7.

⁸⁴ WALLERSTEIN, Immanuel, “La crisis como transición”, en; AMÍN, Samir, ARRIGHI, Giovanni, FRANK, André Gunder, WALLERSTEIN, Immanuel (compiladores), *Dinámica de la crisis global*, México, Siglo XXI, 2005, p.p. 16-17.

inscritos en la tradición crítica marxista: las esferas socio-económica-políticas sufren de un reposicionamiento y transformación interno entre ellas, prácticamente desde hace siglos, cuya manifestación aparente es la disociación de lo económico con respecto a lo político, sin embargo lo que ocurre más bien, es la subordinación de lo social a la política, y ambas al capital.

Meiksins Wood, menciona que “hablar de la diferenciación de la esfera económica en estos sentidos no es sugerir que la dimensión política es de alguna forma ajena a las relaciones políticas de producción. La esfera política en el capitalismo tiene un carácter especial porque el poder coercitivo que respalda la explotación capitalista no está manejado directamente por el apropiador y no se basa en la subordinación jurídica o política del productor a un amo. Pero siguen siendo esenciales un poder coercitivo y una estructura de dominio, aunque la libertad y la igualdad de intercambio entre capital y fuerza de trabajo significa que el momento de coerción está separado del momento de apropiación... históricamente el Estado también ha sido esencial para el proceso de expropiación, que es la base del capitalismo... la esfera económica tiene su misma dimensión jurídica y política, cuyo propósito es puramente económico”.⁸⁵

Paulina Fernández en concordancia a la visión de Meiksins Wood, y por supuesto a la clásica de Carlos Marx (entre otros autores), ubica a la democracia formal como esa instancia política, en donde, el capital, tiene en su mayoría, representación, al igual que legitimación. No hay que olvidar, “La ley General de la Acumulación Capitalista”⁸⁶, que explica la circulación de mercancías como manifestación primera de la interacción entre la fuerza del trabajo y la apropiación laboral sin pago, así como el doble proceso de acumulación y explotación de las relaciones humanas. Precisamente esta ley, no sólo rige o interviene en los espacios productivos, sino también en los de participación del hombre. Al extraerle a la esfera política su contenido social, para colocarle así, un sentido mercantil e incluso hasta un grado inhumano. En otras palabras, visualizar la democracia a un nivel de objeto de cambio y uso.

Marx, decía: “la ley finalmente, mantiene un equilibrio constante entre la sobrepoblación o ejército de reserva industrial y el volumen e intensidad de la acumulación, encadena el obrero al capital con grillos más firmes que las cuñas

⁸⁵ MEIKSINS WOOD, op.cit. p.37.

⁸⁶ MARX, Carlos, op.cit. p.p.759-890.

con que Hefesto aseguró a Prometeo en la roca. Está produce, una acumulación de miseria...intensa”.⁸⁷

De tal forma que, la naturaleza globalizante del capital en su fase neoliberal, encadena el trabajo del obrero al fetiche económico, sino también, su representación-participación en los espacios supuestamente, de transformación democrática. Para Marx, el liberalismo representativo es el sistema político que refleja los intereses de una burguesía o de manera más específica, clase dominante.

Esta Ley escrita en el siglo XIX, contesta la interrogante de ¿quiénes son los verdaderos manejadores o beneficiarios de la democracia liberal-representativa?, porque, la acumulación capitalista en nuestros días, además de producir un fenómeno de aumento de proletarización, también crea caminos para el movimiento del capital. Y una de esas rutas, son los comicios electorales. Cuya función, es posibilitar la transmisión de la voz de las clases dominantes al gobierno en turno. Para que impongan, las condiciones necesarias de aplicación de políticas que favorezcan los objetivos de estas mismas.

Por lo tanto, el capitalismo no estructura la democracia como tal, pero si hace que los fines en esta, provengan de los intereses particulares de los sujetos hegemónicos. En resumen, el capital se transmite por diversas vías, entre ellas, las liberales de representación.

Dicho lo anterior, se puede leer al capital como el factor determinante de la vida social, y por lo tanto de las expresiones políticas, tal como lo que los liberales llaman democracia. En las sociedades capitalistas, las esferas de lo económico y lo político, cuando no se les iguala hasta confundirlas, se les disocia hasta hacerlas ajenas por completo, según convenga en cada país y época a los fines de las clases dominantes, pero en todo caso el objetivo es, librar del lastre económico a las decisiones del poder político, para ocultar las relaciones sociales de producción y de explotación que hacen posible la reproducción y acumulación del capital, con la legitimación y permiso de la democratización electoral.

Por lo tanto, la lógica de Marx en *El capital* explica el intercambio mercantil como una relación político-social, al igual que un acontecimiento generador de sistemas humanos que reformulen la composición orgánica de la apropiación del trabajo impago. Diría Holloway, “no se basa en la propiedad de las personas

⁸⁷Ibid.p.805.

sino en la propiedad de lo hecho y, sobre esta base, del repetido comprar el poder-hacer de las personas...no la ejerce el propietario individual de lo hecho porque eso sería incompatible con la naturaleza libre de la relación entre el capitalista y la trabajadora o trabajador, sino una instancia separada responsable de proteger la propiedad de lo hecho: el Estado. La separación de lo económico y lo político y la constitución por esta separación es, por tanto, central para el ejercicio de dominación bajo el capitalismo”.⁸⁸

Por supuesto, esta reconfiguración tiene repercusión determinante sobre los sistemas de representación y participación política, por eso la insistencia marxista de comprender las relaciones productivas también con los rasgos sociales y políticos. Por lo tanto como plantea el teórico irlandés “la definición de lo hecho como propiedad privada es la negación de la sociabilidad del hacer, pero esto también es una ilusión real, un proceso real en que la propiedad privada nunca deja de depender de la sociabilidad del hacer. La ruptura del hacer no significa que el hacer deja de ser social sino simplemente que se convierte en indirectamente social”.⁸⁹

Si bien nunca deja de depender del ser social, en el mismo momento lo fragmenta y subsume tanto por vías indirectas como directas de politización, incluso hasta existe un paralelismo de las mutaciones productivas y valorizantes del excedente con lo político. Precisamente porque, la base del valor de cambio encuentra su cauce en los medios dominantes de producción de lo política, expresándose y articulándose con las múltiples relaciones de poder que reconfiguran a lo social.

La mutación de las esferas económicas se acompañan de aquellos tres rasgos que atañen a lo político (prácticamente la genealogía teórica del marxismo trabaja sobre estos): “a) el primero se refiere al Estado que ha sufrido una fuerte alteración en las instituciones que lo concretan en cuanto aparato estatal, pero sobre todo, en sus ámbitos de injerencia como factor de regulación de los procesos de acumulación del capital; b) el cambio de lo político: la forma imperial, espacio de relaciones de dominación entre pueblos y Estados, ha pasado del conflicto Este-Oeste al despliegue victorioso de los Estados Unidos de América por medio de terribles invasiones y, no menos importante, también partir de su industria cultural, y

⁸⁸ HOLLOWAY, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Argentina, Revista Herramienta-Universidad Autónoma de Puebla, 2002, p.58.

⁸⁹ Ídem.

; c) el poder del capital aparece como si fuera únicamente económico y, en consecuencia, lo político, con su autonomía relativa, pareciera un ámbito no sólo diferente sino independiente de la producción y distribución de los bienes materiales”.⁹⁰

El párrafo anterior, explica la restructuración y conceptualización democrática liberal como un sistema electoral de ciudadanía unidimensional que sirve de conductor del capital, con el objetivo de reproducirlo en las esferas de representación y niveles de gobierno en los Estado-nación. Sin embargo, su genealogía conceptual a lo largo de su materialización se piensa como un mecanismo y camino de llevar los intereses de las clases dominante-hegemónicas a favor de sus particulares proyectos. Los cuáles se muestran públicamente para engañar y confundir a la población de los verdaderos objetivos que subyacen en éstos.

De ahí que, Joachim Hirsch observa que “el problema actual consiste en que la globalización del capital socava incluso las estructuras democráticas liberales existentes. Con eso se abre, de manera más aguda e históricamente nueva, el interrogante relativo a la compatibilidad entre capitalismo y democracia.”⁹¹ No hay que perder de vista que la confusión entre la división de dimensiones humanas con el capitalismo es creada por los mismos defensores del capitalismo, porque esto produce un distanciamiento de la base social con la estructura de intercambio valorizante y el poder político. Éste disociamiento de intercambios tiene la tarea primordial de disfrazar la desigualdad social e injusticia económica con un derecho acotado, y un sistema de representación desconectado con la ciudadanía.

De tal forma que, para el siglo XX, la idea liberal del *demos* y *kratos*, logró convertirse en una ruta de expansión de los objetivos de los dueños del capital. Esto significa que, conforme hay una oferta democrática, también existe una, potencialmente conductora del capitalismo. Dicho mejor, las campañas o proyectos políticos en los parámetros liberales-representativos, son impulsores de las necesidades de organizaciones, grupos o sectores empresariales nacionales,

⁹⁰ ÁVALOS TENORIO, Gerardo, HIRSCH, Joachim, *La política del capital*, México, UAM-Xochimilco, 2007, p.p.27-28.

⁹¹ HIRSCH, Joachim, *El Estado nacional de competencia. Estado, democracia y política en el capitalismo global*, México, UAM-Xochimilco, 2001, p. 29.

transnacionales o internacionales. La política del capital en una era del valor valorizante como determinante en la reconstitución del modelo democrático predominante en América Latina y el resto del Planeta Tierra.

En el occidente, en especial, el moderno y capitalista en su fase neo-liberal, los sujetos transforman su entorno a conveniencia de sus fines particulares. Sin importar necesariamente, la reivindicación de los equilibrios ecológicos en su origen. Al establecer así, relaciones de apropiación de aquello que creen les puede pertenecer, para su explotación o como fuente de riqueza material. Esta interacción se fundamenta en la dominación del ser humano sobre otras formas de vida y existencia. No puede acercarse, conocer e incluso comprender, sino es haciéndolo suyo.

El sujeto occidental, como bien distingue Zemelman, “obedece a la idea de apropiación”.⁹² Pertenencia, dominación, subsunción, entre otros rasgos, son los que dan significado a la instalación sujetal del hombre frente a la humanidad y naturaleza. En esta visión, la dominación trasciende las dimensiones político-sociales y económicas, para involucrarse en las del conocimiento y el ser, para poder existir.

La visión occidental, plantea una instalación del hombre en la naturaleza y el cosmos, en términos de dominación. Con relaciones de ordenamiento jerárquico, al mismo tiempo, estableciendo una organización vertical tanto de las funciones como de las posiciones de los sujetos participantes e integrantes de lo político-social.

El hombre necesita apropiarse de las cosas, del cosmos, de los sujetos, de la naturaleza, del poder, de las relaciones político-sociales, en otras palabras, de la realidad misma, para poder acceder a ellas. Para comprender el mundo, necesita objetivarlo y racionalizarlo. Lo conoce y al mismo tiempo lo domina. Es decir, se asocia, la idea del poder con la de acercarse cognitivamente a los otros seres vivientes y cosas. Hasta el punto de especificar su determinación.

De forma sintética se puede decir que, la visión occidental objetiviza los sujetos para posibilitar una comprensión referente, particular o total de ellos. No los puede mirar como tal. Porque, eso implicaría otra forma de relación cognitiva, así como emanciparlos de su dominación. Dejarían de ser objetos de mando.

⁹² Hugo Zemelman, maneja y desarrolla esta idea de forma extensiva en sus obras. En especial, en la siguiente: ZEMELMAN, op.cit. p.78

Precisamente, dentro de los parámetros conceptuales de occidente, Sergio Bagú ubica, “tres principios generales: a) la creencia en la irregularidad de los fenómenos de la sociedad; b) la noción de que existe un proceso histórico que las sociedades atraviesan por etapas con un sentido admitido, de uno u otro modo, como progresista, y; c) el campo de observación coincide con aquello aceptado como legal”.⁹³ Esto se pueden observar como la acotación y límites que tiene el propio sujeto en los procesos correspondientes a su teorización.

En conclusión, el modelo democrático liberal-representativo nace de la genética moderna occidental y, se fundamenta en una estructura vertical y organiza con jerarquías a sus sujetos. Los cuáles obedecen a una lógica de interacción sujeto-objeto y viceversa. Sin dejar de considerar que, las clases dominantes y hegemónicas intentan apropiarse de la naturaleza, para objetivizarla, y así posibilitar una serie de beneficios particulares.

⁹³ BAGÚ, Sergio, *Tiempo, realidad social y conocimiento. Propuesta de interpretación*, México, Siglo XXI, 2008, p.21.

Segunda parte –

Prácticas democráticas comunitarias
latinoamerindias

Capítulo dos

2. El caso boliviano del SUMAK QAMAÑA: entre lo estatal y lo comunitario

Volveré y seré millones.

Tupak Katari

Introducción

A partir del 9 de abril de 2000 con la “Guerra del Agua”,⁹⁴ en Bolivia se abrió un horizonte de posibilidades democráticas a consecuencia de la articulación de múltiples movilizaciones por sectores, comunidades específicas, organizaciones determinadas y, en general, una serie de diversos sujetos inmersos en sus intersubjetividades, que en un momento y espacio comenzaron a discutir colectivamente acerca de hacer un despliegue de acciones y prácticas político-sociales para tratar de revertir el orden de las cosas dominante. Tales esfuerzos y luchas por plantear una forma de convivencia más justa e igual alternativa a la marcha neoliberal del capital, aún no terminan o por lo menos, están en vías de tener un carácter definido. Ejemplo y tema de este apartado es el caso del “*Sumak Qamaña* o el Vivir Bien”⁹⁵ del cual en

⁹⁴En 1999 comenzó la “Guerra del Agua” en Cochabamba, un acontecimiento que marco el inicio de una serie de revueltas que siguen desarrollándose en Bolivia, a pesar del contexto histórico denso al que pertenecen. Parto del 9 de abril de 2000 porque es uno de los momentos más intensos de las movilizaciones a nivel nacional en la lucha por los recursos y la memoria de los pueblos indígenas, al igual que puede observarse un diálogo entre diversos sujetos, organizaciones y movimientos entre sí para plantear alternativas democráticas fuera del régimen liberal y estatal dominante. Además, hace su renuncia el Prefecto de Cochabamba, el consorcio “Aguas del Tunari” rescinde el contrato en negociación directa con la Coordinadora del Agua y un día antes, Hugo Banzer presidente boliviano en ese periodo, se ve obligado a decretar un estado de sitio a consecuencia de las movilizaciones y protestas en prácticamente todo el territorio boliviano. Para profundizar sobre la “Guerra del Agua” se recomienda leer el siguiente estudio que contiene entrevistas y la voz de varios de sus participantes. Véase: CECENÁ, Ana Esther, *La guerra por el agua y por la vida*, Argentina, América Libre-Ediciones Madres Plaza de Mayo-CDAVC, 2005, 208 p.

⁹⁵ Originalmente son dos palabras aymaras, que en conjunto significan “vivir bien”. El bien vivir es un concepto y narrativa que hace referencia a un modo de “vida completa”, pero a la vez deja traslucir la idea de que está acechado éste por el desequilibrio o el “mal vivir” y el sufrimiento. En quechua, sería “la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual”. A su vez, esto sería lo que en castellano se

este trabajo se toman dos traducciones: la estatal-plurinacional y la subalterna comunitaria. Ambas comparten prácticas democráticas que giran y reproducen la politización indígena en diferentes grados, tonos y niveles.

Sumak Qamaña puede leerse como un fenómeno desordenador y destituyente a lo largo y ancho de los territorios nacionales producto de la profunda “crisis histórica de lo estatal-nacional”⁹⁶ en su formación liberal, oligarca, “patrimonialista”⁹⁷ y colonialista que la mayoría de las veces ha sido desfavorable para hombres, mujeres, niños, niñas y ancianos aymaro-quechuas, también un discurso hegemónico para legitimar la instauración de un orden político fundado en lo estatal desde una mirada étnico-originaria. A este proceso puede dársele el nombre de lo estatal-indígena, porque aprovecha el debilitamiento estructural institucional dominante para ocupar un lugar en el que se hace un esfuerzo por representar aquellos procesos que derivaron en la desarticulación de la estructura interna que sustentaba un poder político nutrido por una clase dominante integrada por grupos extranjeros, terratenientes, empresarios y profesionales neoliberales, cuya condición actual es la de una severa descomposición

llamaría lo “bello-bella”, es decir, “wali jiwaki”, “bien bonito”. También puede contener la idea de un “buen morir” porque tiene su raíz en la palabra jiwaña que literalmente es morir. Puede también connotar “bueno-buena”, “wali k’uchi”, “muy alegre”, que sumados todos ellos sería “estar” y “el lugar” del “bien vivir”. En ese sentido, es muy difícil hacer síntesis de suma qamaña, aún es más complicada la traducción que hicieron con “vivir bien” porque éste no es una traducción literal del aymara, sino una interpretación desde la lógica del español. Este último auditivamente suena para el contexto aymara casi igual a “vivir mejor”, que es al que se critica como un ideal del paradigma de la modernidad occidental. Ahora la complicación viene porque el aymara como el quechua es polisémico porque cada palabra se define según el contexto, la forma de expresión fijada en el tono, el gesto del cuerpo y la articulación con otras palabras similares y sus contrastes.

⁹⁶ Debe recordarse que el Estado nacional en Bolivia surge con la instauración de la República de 1825 como el proyecto del liberalismo español triunfante y que se impuso sobre la posible alternativa producto de las revueltas de Tupak Katari y los levantamientos indianistas. Este fenómeno se desarrolló como una organización de la política en términos artificiales por encima de las organizaciones comunitarias andinas. Después con la revolución nacional de 1952 con el Movimiento Nacional Revolucionario encabezando en proceso de transformación se trató de encauzar al país hacia una liberación del sujeto indio frente a la modernidad capitalista, sin embargo el resultado fue opuesto e incluso fomentó la colonización por diversos medios políticos al que la población boliviana no estaba del todo familiarizada. En síntesis lo estatal nacional se fundó en una serie de complicados vaivenes que a lo largo de más de cuatrocientos años de colonización occidental están desembocando en un momento de crisis entre lo nuevo estatal y el debilitamiento de la vieja estructura política. Los datos e interpretación histórica del Estado Boliviano se basa en los siguientes textos: BAPTISTA GUMUCIO, Mariano, *Otra historia de Bolivia*, Bolivia, Grupo Editorial Kipus, 2010, 460 p. y, el libro de MOLDIZ, Hugo, *Bolivia en los tiempos de Evo. Claves para entender el proceso boliviano*, Argentina, Ocean Sur, 2009, 196 p.

⁹⁷ Por patrimonialista se comprende el principal legado que dejó la colonización: la apropiación de las formas político-sociales de la tierra. Esto implica una particularización del poder político.

clasista debido a la pérdida legitimadora e instrumental de sectores que antes eran cooptados y “gamonalizados”⁹⁸ a favor de éstos.

Cambió el flujo de las fuerzas político-sociales y también su densidad, porque los sujetos históricos ocultos, subsumidos, al igual que desconocidos por lo que René Zavaleta Mercado denomina como “Estado aparente”⁹⁹, comenzaron a movilizarse y discutir qué tipo de organización de vida democrática es la que se desea, por lo menos a largo plazo. Este concepto hace referencia de manera clara al desfase y asimetría entre los procesos sociales en relación con los políticos, porque su base estructural no precisamente funcionaba como el desdoblamiento social de lo político, sino más bien era una ilusión y mito que no logró resumir ni condensar la totalidad representativa de la población; más bien solamente reflejó un segmento distorsionado de lo que las clases dominante-hegemónicas pretendieron se observara como sociedad, y que, a su vez, por medio del modelo liberal-representativo burgués ha hecho eficaz su dominación instrumental, con tal impacto que la representación de lo indígena se desvanece en las prácticas democráticas occidentales.

El Estado aparente boliviano, a consecuencia del caminar de los sujetos circunscritos en las movilizaciones, consiguió visibilizar su función instrumental y eficacia contra lo aymara-quechua, para así iniciar lo que hasta la fecha continúa como el debilitamiento de lo que fue una fortaleza institucional correspondiente a la política colonial. Puede decirse que a consecuencia de las movilizaciones sociales a nivel nacional, regional, local y por supuesto departamental se desarrolló un esfuerzo por descolonizar las estructuras dominantes a través de las múltiples articulaciones sujetales en diversos sentidos de quienes producen una lucha por materializar la democratización nacional e incluso practicarla más allá de lo que representa lo estatal-plurinacional.

⁹⁸ Gamonalismo es una categoría histórica que hace referencia al hacendado de una región, poblado, comunidad específica o municipio, que concentra el poder económico y político para controlar la propiedad de la tierra, las relaciones productivas, los privilegios con las empresas externas operantes en la localidad, pero sobre todo tiene la influencia para alterar los resultados electorales en su beneficio. Fausto Reinaga explica lo anterior, y subraya que el gamonalismo invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección indígena. Leerse en: REINAGA, Fausto, *Tierra y Libertad. La revolución nacional y el indio*, Bolivia, Ediciones Rumbo Sindical, 1953, p. 43.

⁹⁹ Categoría explicativa de aquella organización político-social dominante que no logra condensar la totalidad de los diversos sectores que conforman la sociedad; en otras palabras, es una ilusión carente de fuerza consensual para articular en conjunto una unidad territorial. La obra siguiente ilustra lo anterior: ZAVALETA MERCADO, René, *Lo nacional-popular en Bolivia*, Bolivia, Ediciones Plural, 2008, 212 p.

En este contexto de tensión entre el resultado de una crisis estatal colonial-dominante y la emergencia de lo que se podría denominar como los “ritmos del pachakutti”,¹⁰⁰ se pone a discusión cuál debe ser el modelo democratizador a nivel nacional, en el que aparece el *sumak qamaña* o el vivir bien como el punto común de encuentro y desencuentro en la reconstrucción de lo que puede convertirse a largo plazo en un proyecto representativo más amplio. A esto, se agrega otro conjunto de preguntas que se desarrollarán en este trabajo: ¿desde dónde y quiénes deben ser los sujetos decisivos para encauzar el resultado movilizador del vivir bien?, ¿cómo interactúan los diversos pisos que se nutren de dos fuentes principales: lo plurinacional y lo subterráneo-comunitario indígena?, ¿qué tipo de sujetalidad reivindica, folclórica o histórica? y ¿qué tanto la construcción aymara-quechua corresponde a una democracia indígena circunscrita aún al paradigma de los Estados moderno-liberales?

Si bien, el Estado plurinacional utiliza como vehículo las ruinas liberales, esto no significa que las movilizaciones de 2000 y 2003 hayan decidido de manera definitiva ese camino a nivel nacional para la instauración de una democracia, sino más bien fue un primer paso momentáneo en lo que continua la discusión sobre qué comprensión de forma de vida se necesita para que pueda llevarse a cabo el fundamento intersubjetivo del *sumak qamaña*. No hay que olvidar que al comenzar el Pachakutti del siglo XXI, cuyo fenómeno de acuerdo a la cosmovisión andina en compartición mutua entre los pueblos aymaras y quechuas, consiste en transformar las condiciones de vida que obstruyen o reproducen formaciones históricas nocivas para posibilitar la restitución ordenadora del equilibrio humano con respecto a su entorno. Se subrayan así, la idea de mejoramiento social de la política unido al de la naturaleza.

Si a lo anterior se le suma, el debilitamiento y trastrocamiento de las organizaciones supuestamente encargadas de la representación-participación en lo estatal-nacional moderno, tales como el sistema de partidos políticos, el parlamento y en general la manera de hacer política en Bolivia, se puede observar la entrada a un momento, tiempo, al igual que un ritmo diferente al que lograba imponer el bloque

¹⁰⁰ Pachakutti en aymara quiere regreso al tiempo pasado. En quechwa significa cataclismo con alcances civilizatorios, aunque hay que agregarle la lectura de verlo como aquel tiempo-espacio restituidor del equilibrio social, en el cual los sujetos trastocan el orden existente y al mismo tiempo lo cambian, adueñándose del sentido revolucionario del fenómeno. Lo anterior puede leerse a lo largo del texto: GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel, *Los ritmos del Pachakuti: levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*, México, BUAP-Bajo Tierra-Sísifo Ediciones, 2009, 382 p.

político-social dominante hacia la esfera social, es decir, el orden de las cosas se trastocó e incluso comenzó a emerger una toma de sentido propio autónomo por acontecer frente al anterior, desarrollándose así una oportunidad para reconstruir una forma común para vivir la realidad con base en las aspiraciones, problemáticas, al igual que las necesidades de quienes dieron el primer paso erosionador en oposición a lo instituido.

De tal manera, la democratización emanada de las movilizaciones sociales en Bolivia construyen su proyecto en dos sentidos: el primero relaciona el *sumak qamaña* con una lectura de lo estatal-nacional-plural en términos de un modelo sistemático andino con fin hegemónico de lo “democrático-indígena-mestizo”¹⁰¹; el sentido segundo comprende el vivir bien como un planteamiento en constante práctica a cargo de las comunidades y colectividades aymara-quechuas para desarrollar así una manera particular de generar consensos, representaciones y participación en la política, sin recurrir a lo liberal-moderno y la temporalidad del Estado. Este último comprende el vivir bien como un “horizonte ético”¹⁰² que debe conectar la realidad movilizatoria político-social indígena con la resistencia milenaria de los pueblos originarios en una condición de dominados por el occidente.

Se puede decir que el primer nivel parte de una visión que trata hacer penetrar la cosmovisión indígena en las estructuras liberales para llevar a cabo el *sumak qamaña* en la formación estatal plurinacional. Mientras que el otro tiende a recrearse desde un horizonte ético subalterno y acorde con la realidad del sujeto histórico dominado fuera de las estructuras todavía colonizadas. Este último corresponde al conocimiento práctico de las luchas comunitarias. Ambos interactúan en constante tensión, lo cual puede estallar de manera conflictiva o de negociación entre lo movilizatorio y lo institucional. Por esta razón este apartado se estructura de la siguiente manera: 2.1. Proceso de reconstitución de lo democrático comunitario con el surgimiento del Estado plurinacional; 2.2. Principios del vivir bien; 2.3. Representación y participación con base en los mecanismos de rotatividad y complementariedad; y; 2.4. Construcción de

¹⁰¹ Es una observación particular de la conformación estatal aunada a la democrática, cuyos sujetos son una combinación identitaria básica entre lo indígena y los mestizajes profundos, no sólo genéticos, sino culturales, económicos, artísticos, etc.

¹⁰² Entendiéndose por horizonte ético aquella línea o momento, en la cual, se une lo real con las aspiraciones e ideales de una sociedad específica en vías de lucha por lograrlos. Este deber ser a construir en Bolivia, se enriquece de tres principios populares de origen quechua, pero compartidos por los aymaras: *ama sua* o *anlu tatan* (no robes, no seas ladrón); *ama quilla* (no seas flojo) y; *ama yuya* (no seas flojo).

relaciones político-sociales en los entramados comunitarios desde la convivencia y coexistencia de la reciprocidad complementaria aymara-quechua

2.1. Proceso de reconstitución de lo democrático comunitario con el surgimiento del Estado plurinacional

Uno de los dos niveles al que alude la discusión del *sumak qamaña* o vivir bien es el correspondiente a lo estatal plurinacional, al ser éste el principal órgano político difusor y reconstructor del aspecto discursivo andino con fines hegemónicos de lo movilizador indígena, así como el que responde a la necesidad institucional para refundar en algo concreto el mito democrático, en recordatorio de que lo liberal-patrimonialista colonizador fue el paradigma que constituyó el *demos* y *kratos* en la historia boliviana, a pesar de ser resultado de la revolución nacional de 1952. Hasta la Guerra del Agua y Gas se pone de manifiesto la posibilidad de crear otros horizontes de representación y participación, cuya capacidad necesita incluir a la sociedad misma sin fragmentaciones o divisiones en su conformación decisoria.

En este proceso, se circunscribe la pugna entre dos proyectos principales que tratan de dar forma y organización a lo plurinacional boliviano, los cuales son representados por: el ala del Ministro de Relaciones Exteriores y Cultos de la República de Bolivia, David Choquehuanca, quien rastrea e interpreta al *sumak qamaña* para incorporarlo en la Constitución de la forma jurídico-política del Estado y, por otro lado, el desarrollismo económico (antes “socialismo comunitario”¹⁰³) representado por Álvaro García Linera (vicepresidente). Ambos en pugna constante interna por asumir el control de las instituciones que, combinadas con el Poder Ejecutivo, pueden ser capaces de hegemonizar y obtener la fuerza para moldear la estructura estatal a nivel nacional. Si bien en la Asamblea Legislativa Plurinacional Evo Morales y García Linera representan el binomio Alianza por la Refundación de

¹⁰³ Lo plantea principalmente Álvaro García Linera en acuerdo con Evo Morales antes del proyecto del desarrollismo económico. El primero lo ve como la apropiación de la riqueza por parte de las comunidades urbanas y rurales, para organizarla, distribuirla, al igual que manejarla con una ideal socialista. Véase: GARCÍA LINERA, Álvaro, Discurso en la conferencia: “La construcción del Estado”, el 9 de abril de 2010, en: www.lamella.com.ar. Cfr. con la idea la lectura de Raúl Prada, la cual entiende al socialismo comunitario como aquel que recoge la igualdad, justicia y sociabilización de los medios productivos en beneficio del pueblo y, por otro, la reconstitución de lo indígena en el Estado. Combina ambos procesos para desarrollarlos en un contexto democrático radicalizado frente a la hegemonización sistemática europea y estadounidense de la política. PRADA, Raúl, “¿Qué es el socialismo comunitario?”, en: *Memoria*, núm. 241, abril, México, Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista A. C., 2010, p.p. 27-29.

Bolivia (MAS-IPSP) esto no quiere decir de manera determinante que la corriente evista tenga una posición ajena al Vivir Bien. Por el contrario, hay una reivindicación discursiva, por lo menos hacia el exterior del país, con la idea de diferenciar el proceso actual boliviano, producto de un gran movimiento sujetal aymara-quechua, con otras naciones latinoamerindias e internacionales.

Un ejemplo del discurso evista referente al *sumak qamaña* está en este párrafo: “nuestra visión de armonía con la naturaleza y entre los seres humanos es contraria a la visión egoísta, individualista y acumuladora del modelo capitalista... decimos Vivir Bien no aspiramos a vivir mejor que los otros. No creemos en la concepción lineal y acumulativa del progreso y el desarrollo ilimitado a costa del otro y de la naturaleza...debemos compartir y no aprovecharnos del vecino. Es pensar no sólo en términos per cápita, sino de identidad cultural, de comunidad, de armonía entre nosotros y con nuestra Madre Tierra... Pero la gestión comunitaria, a diferencia de otros modelos que fracasaron en el pasado, piensa no sólo en el ser humano sino en la naturaleza y la diversidad”.¹⁰⁴

El Vivir Bien es poco útil en las coyunturas electorales para Morales sin embargo, en una dimensión filosófica estatal adquiere un valor mayor, porque se convierte en un discurso hegemónico, cuya capacidad reside en la de articular a las poblaciones indígenas en combinación con los estratos mestizos empobrecidos, quienes por la escasez de oportunidades laborales y productivas se suman a una recreación discursiva del pensamiento andino desde la intelectualidad estatal, que responde al esfuerzo necesario de crear una base social que respalde la legitimación de un Estado con una naturaleza indígena-popular. Esto puede observarse como un momento constitutivo de la conexión entre lo democrático y la forma en que será materializada la organización política prevaleciente.

La tradición metodológica zavaleteana a lo descrito en el párrafo anterior, otorga el nombre de “formación de lo nacional popular”.¹⁰⁵ Este es un concepto explicativo de una realidad histórica específica boliviana correspondiente al momento de ruptura durante el largo proceso revolucionario de 1952, pero que tiene aún vigencia para posibilitar una comprensión del proceso reconstitutivo democrático en el

¹⁰⁴ MORALES, Evo, “Vivir Bien desde las palabras de Evo Morales Ayma, Presidente del Estado Plurinacional de Bolivia”, en; HUANACUNI MAMANI, Fernando, *Vivir bien/ Buen vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*, Bolivia, CAB-CAOI-III, 2010, 118 p.p.43-44.

¹⁰⁵ Para Zavaleta, es una categoría esencial para comprender la historización de los procesos bolivianos, a partir de la Revolución de 1952, y de gran utilidad para visualizar la estructuración plurinacional del Estado indígena contemporáneo. Revisar ZAVALETA, Op. Cit., p.9.

Estado Plurinacional, en el cual, las movilizaciones sociales y comunitarias lograron sociabilizar en las primeras etapas la discusión referente al cuestionamiento ¿qué tipo de organización de la política debe ser la fundadora de la nación boliviana si se requiere una histórica auto-determinación vital descolonizada?

En ese instante, entre abril de 2000 y octubre de 2003, se inició un fenómeno todavía sin terminar que muestra dos variables conformadoras de nación emergente: por un lado la manifestación del pueblo subalternizado, y por otro, el sujeto indígena como tal en su pleno movimiento, que se nutre al mismo tiempo de una correspondiente resistencia territorial ancestral, al igual que su relación comunitaria con lo quechua-aymara, a diferencia de aquella Constitución orgánica de la Revolución Nacional de mediados del siglo pasado, en donde el campesino y el obrero eran las figuras principales de la lucha por la emancipación.

Ejemplo son las palabras de Choquehuanca: “una de las propuestas es la cohesión social, sobre la cual está reuniéndonos hoy día. Esta propuesta habla en forma integral de la lucha contra la pobreza y busca una sociedad donde estemos unidos todas y todos. Sin embargo, el cambio climático, estas distintas crisis y asimetrías, todo es resultado del modelo de desarrollo implementado por la sociedad occidental, modelo que ha generado grandes desequilibrios, no solamente entre la personas sino entre el hombre y la naturaleza. Este modelo de desarrollo está ahora en cuestión, porque buscando el vivir mejor ha logrado que unas personas vivan mejor que otras, Nosotros en nuestras comunidades no buscamos el vivir mejor, es más: no queremos que nadie viva mejor; simplemente buscamos un Vivir Bien. Para lograrlo en nuestras comunidades, nos servimos de la energía comunal, que es el motor para la construcción del Vivir Bien. Nos da la posibilidad de volver a la comunidad.”¹⁰⁶

Para el ministro de Relaciones Exteriores y Cultos de la República de Bolivia, el *sumak qamaña* es una forma de vida ancestral que, su incorporación es discutida en el interior del Estado Plurinacional. Por eso, hacen intentos normativos a la par de una democratización que socialice las decisiones o caminos en donde fluirá eso que él mismo, llama “energía comunal”,¹⁰⁷ la cual, según éste, debe impregnar las instituciones en aquel momento constitutivo específico de lo nacional. La formación

¹⁰⁶ CHOQUEHUANCA CESPEDES, David, “III Conferenza Nazionale Italia-América Latina e Caraibi”, en; *Fe y Pueblo*, No.17, julio de 2010, Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, Bolivia, p. 81.

¹⁰⁷ La energía comunal es la posibilidad de complementariedad y equilibrio entre la sociedad humana y la natural. Véase: Ídem.

boliviana contemporánea, a pesar de la existencia jurídico-legal de lo estatal, continúa en disputa tanto interna como también externa por parte de las latentes movilizaciones y manifestaciones comunitarias que juegan un rol crítico hacia las políticas del gobierno evista.

Lo que plantea tanto Morales como Choquehuanca (en especial este último) es un intento para dar su propia filosofía al Estado emergente. En este caso, la categoría occidental de lo filosófico en el hombre sería limitada en comparación de la concepción cósmica más amplia de la vida correspondiente a las poblaciones aymaras-quechúas, la cual engloba la totalidad humana en su interacción cotidiana con la naturaleza. Estos tratan de fundar lo indígena popular en lo nacional por medio del *sumak qamaña*.

García Linera, de acuerdo con las etapas históricas de constitución de lo plurinacional, plantea una formación integral que tiene que ver con una ampliación e inclusión en los siguientes términos: “Estado plurinacional es que todos, mestizos e indígenas, tengamos los mismos derechos, las mismas oportunidades, las mismas obligaciones, sin que por ello tengamos que perder nuestra identidad cultural. Plurinacionalidad es ciudadanía única como bolivianos, sin que importe el color de piel, la vestimenta, el apellido o el idioma materno. Es que el mestizo se sienta orgulloso del indígena, como yo me siento orgulloso de mi presidente indígena Evo Morales, y también es que el indígena se sienta orgulloso del mestizo”.¹⁰⁸

Además, “un gobierno, un poder de movimientos sociales que articula a sectores empresariales, clases medias, intelectuales y estudiantes en torno al núcleo indígena, obrero y popular, necesitamos derrotar también las adversidades internas, las que están dentro de nosotros: el fraccionalismo, la corrupción y la ambición. En los siguientes años, el pueblo unido, que hoy tiene el poder político, deberá tener la capacidad de derrotar esas tres lacras que amenazarán detener ese proceso revolucionario...”¹⁰⁹

Hay que recordar que la etapa inicial de rebeldía indígena con sustancia descolonizadora es cuando se visibilizan las discusiones de los proyectos organizativos de lo político y lo social en las movilizaciones aymaras-quechúas entre 2000-2003. La segunda tiene un periodo 2003-2005; son los despliegues potentes de fuerzas movilizatorias a consecuencia de lo anterior. El tercer momento (2005) es la toma

¹⁰⁸ GARCÍA LINERA, Álvaro, “Del Estado aparente al Estado integral. La construcción democrática del socialismo comunitario”, en; *Discursos y ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Revista Legislativa Plurinacional*, No. 8, Año 3, enero 2010, p.12.

¹⁰⁹ *Ibid.* p.14.

gubernamental del poder político en un proceso apropiador de las instituciones liberales, debido al apoyo de despliegues movilizadorios que hicieron posible en gran medida, la victoria de Evo Morales en las elecciones con el 54 por ciento del electorado y asume así la Presidencia de la República. El cuarto consistió en la lucha entre los bloques de poder antagónicos, es decir, el poder en vías de constitución indígena contra el instituido y normalizador del ordenamiento de las cosas. Sin olvidar que, la versión triunfante de poder antes de principios del siglo XXI en la nación boliviana fue impuesta en 1825, con base aquellos rostros oligarcas, racistas, nacionalista, liberales y verticales del occidente moderno, característicos del colonialismo latinoamericano.

Para el vicepresidente el *sumak qamaña* debe pensarse sólo como un principio filosófico de la vida y el universo y no tratar de materializarlo como si fuese un parámetro organizativo e institucional entre la esfera política con respecto a la social. Dicho en sus palabras, “el socialismo es bienestar, es comunitizar la riqueza, es lo que hacían nuestros antepasados, solamente que ahora en una escala mayor, con tecnología y modernidad productiva. No será fácil, quizás tardemos décadas, quizás tardemos siglos, pero está claro que los movimientos sociales no pueden ser poder sin plantearse un horizonte socialista y comunitario para ser construido con la voluntad de todo el pueblo, en base al bienestar, al Vivir Bien y con la expansión del desarrollo económico”.¹¹⁰

Puede observarse en la anterior cita, el lugar secundario que le asigna el ex integrante del Ejército Guerrillero Revolucionario Tupak Katari (EGRTK) al Vivir Bien en relación con otros discursos como aquellos provenientes de una tradición marxista; ejemplo de esto es el socialismo comunitario, en el cuál, comprende lo comunitario-indígena en términos marxistas y por lo tanto plantea la formación democrática del Estado con base en un “yo colectivo”.¹¹¹ Se refiere a una máquina política que deriva en una monopolización de decisiones, a la vez, representa la dicotomía problema/solución de las comunidades indígenas en un actor o grupo de políticos capaces de encauzar la correlación de fuerzas sociales en beneficio de las mismas.

¹¹⁰ *Ibid.* p.13.

¹¹¹ El yo colectivo es la posibilidad de construir una hegemonía política, intelectual, moral y económica con el presupuesto de una voluntad general y el respaldo legitimizador de la sociedad. Véase: GARCÍA LINERA Álvaro, “El Estado plurinacional”, en; “Discursos y ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia”, *Revista Legislativa Plurinacional*, No. 7, Año 3, marzo 2009, 18 p.

García Linera mira al *sumak qamaña* como un concepto difícil de pensarse como alternativa democrática si antes no se incorpora a los ideales estatales, puesto que por sí mismo no es un modelo concreto y, mucho menos puede ser un articulador eficaz del poder político, al igual que si no se subordina a la integración de lo que él llama “Estado integral-ampliado”, carecería de sustancia operativa para posibilitar una democratización estatal. Si se parte de esta lógica, el Vivir Bien se limitaría a ser sólo parte de las motivaciones estatales, y en la realidad no tiene un lugar constructor en la materialización e implementación de una institución y sistema democrático dentro de las prácticas estatales.

Ese yo colectivo que aparece en los discursos de García Linera no es equivalente o sinónimo del nosotros comunitario, puesto que el primero obedece a una lógica occidental asimétrica y jerárquica de la organización de la soberanía popular, mientras que el segundo corresponde a unidades político-sociales colectivo-familiar, cuya tendencia es el establecimiento de una fórmula relacional como mando-obediencia más equilibrada y justa en ambas partes. En este último, la principal figura organizativa comunitaria es el ayllu y, por el otro lado, el Estado moderno nacional.

No hay que olvidar que, el ex katarista en su libro *Forma de Valor y forma comunidad*, plantea lo siguiente: “el alma de las cosas de la que nos hablan las investigaciones sociológicas de la vida comunal es, no cabe duda, parte del alma de los individuos comunales, pero a la vez es el alma de todos porque al mismo tiempo expresa la convivencia trascendente de la comunidad, que se ha preservado hasta el momento de la entrega de los bienes y que en la misma entrega persevera hacia el futuro. El espíritu de las cosas que marca el comportamiento de quienes lo reciben hacia quienes lo dan, sancionando drásticamente su incumplimiento, en realidad es el espacio de la colectividad que habla a través de la utilidad social de las cosas. Esto es lo que podemos llamar, por tanto, una cosificación intermedia de la relación de los seres humanos a través de las cosas que resultan de su trabajo”.¹¹²

El autor en concordancia con la teorización marxista, entiende lo comunitario como aquella formación social basada en la reproducción de vida que sigue la lógica del valor de utilidad y por lo tanto permite visualizar al trabajo no en términos sólo objetivos, sino además en su intersubjetividad plena, lo que hace colocarlo como medio para vivir, sin la enajenación y alienación provocadas por las reglas del valor

¹¹² GARCÍA LINERA, Álvaro, *Forma valor y forma comunidad*, Bolivia, CLACSO-Muela del Diablo-Grupo Comuna, 2009, p.343.

valorizante. Esa concepción supone pensar el Estado en su forma comunidad y no necesariamente nacional-burguesa. Carlos Marx precisamente en su texto “Formas que preceden a la producción capitalista”,¹¹³ propone que la organización de la entidad comunitaria americana se conforma de acuerdo a un tipo de apropiación colectiva del trabajo y los recursos mismos que sirven para la manutención de cada grupo familiar perteneciente a ella, y que a su vez son el motor de la vitalidad social. Incluso subraya la idea de su similitud con aquellas asiáticas, en donde mecanismos generacionales son las vías principales de acceso a la tierra o mejor dicho al espacio-tiempo para vivir disfrutándose socialmente.

En este sentido, la lectura que hace AGL¹¹⁴ sobre Marx para explicar lo colectivo comunitario se basa en observar los otros tipos de producción y relación independientes o con cierta autonomía frente al valor mercantil, con el fin de mostrar la conceptualización de una específica formación política que puede derivar en equivalentes organizativos a lo estatal. Incluso AGL recupera al Estado desde una visión comunitaria, tal como lo plasmó en un principio el marxismo clásico.

De manera oportuna, recuerda un planteamiento central que contiene la obra *Miseria de la Filosofía*: “la clase trabajadora reemplazará, en el curso de su desarrollo, la antigua sociedad civil con una asociación que excluirá las clases y su antagonismo, y no habrá ya poder político propiamente dicho, puesto que el poder político es precisamente el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil”.¹¹⁵

Si bien para Marx el Estado es la organización de las clases dominantes, también puede ser esa formación social legítima que se estructura y articula con base en las clases dominadas. Por eso, el científico alemán expone “la clase trabajadora reemplazará en el curso de su desarrollo, la antigua sociedad civil con una asociación que excluirá las clases y su antagonismo...”,¹¹⁶ aunque lo estatal en la actualidad tiene una relación intrínseca con la modernidad capitalista en fases altamente deshumanizantes que usan a los mecanismos legales como medios para hacer eficaz la penetración de la política del capital.

¹¹³ MARX, Carlos, “formas que preceden a la producción capitalista”, en; MARX, Carlos, HOBSBAWM, Eric J., *Formaciones económicas precapitalistas*, México, Siglo XXI, 1986, p.p.49-104.

¹¹⁴ AGL son las iniciales con las que de ahora en adelante se hará referencia el nombre de Álvaro García Linera.

¹¹⁵ MARX, Carlos, *Miseria de la Filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria del señor Proudhon*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, p.p.159-160.

¹¹⁶ Se parafrasea la cita anterior de Marx en el texto.

Se debe pensar como una formación social y consensual de las clases dominadas, en donde éstas se ven representadas en una estructura y sistema hechas por ellas mismas. Para los pueblos andinos, como en diversas regiones amerindias, es difícil pensar lo comunitario en términos estatales por la alta carga colonizadora conceptual que tiene la categoría para los sujetos en constante trayectoria rebelde.

Esta lucha interna significa la discusión para decidir qué tipo de rutas debe seguir la forma comunitaria indígena en su materialización y expresión en el interior de lo estatal. Es más, puede observarse que hay una disputa entre ambas corrientes por dar un sentido ideológico a la forma constitucional propia del Estado plurinacional, por un periodo histórico largo. Al fin de cuentas, ambas visiones sobre la realización del *sumak qamaña* en lo plurinacional-estatal converge en pensar una unidad política capaz de crear un imaginario identitario de lo indígena en convivencia con la sistematización liberal de la política.

Una muestra de lo anterior, es la lectura del ayllu que hace Choquehuanca en términos estatales, al recordar que para éste la unidad político-social andina de organización de vida puede construirse desde aquellas estructuras con pasado colonial, pero que ahora, hay una resignificación de aquel armazón patrimonialista-liberal, en el sentido de respetar la territorialidad correspondiente a la diversidad propia de los espacios vitales que representan las *markas* y *ayllus*. Esto por lo menos de manera textual lo dice la “Nueva Constitución Política Plurinacional”¹¹⁷ en el capítulo primero y en sus subsecuentes partes.

“CONAMAQ (Consejo Nacional de Markas y Ayllus del Qullasuyu)”¹¹⁸ es un ejemplo de lo anterior, al ser un órgano colectivo que su interpretación del Vivir Bien coincide con la estatal, incluso observa en la Asamblea Constituyente un poder representado de las movilizaciones sociales. Para el Consejo Nacional, la constitución del Nuevo Estado obedece el principio formador de lo indígena, a pesar de que en diferentes niveles locales y regionales los *ayllus`s* y *markas* (en gran mayoría) fueron sujetos a manipulación y debilitamiento autonómico por parte de lo que era el aparato estatal liberal-patrimonialista. En la actual plurinacionalización, organismos como éste,

¹¹⁷ASAMBLEA CONSTITUYENTE en Bolivia, Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, aprobada en el referéndum del 25 de enero de 2009 y promulgada el 7 de febrero de 2009, Bolivia, UPS Editorial, 2010, 124 p.

¹¹⁸ Constituida en 1997. Vista por muchas organizaciones como la máxima instancia de representación de las Nacionalidades y pueblos indígenas de las tierras altas de Bolivia, con capacidad de transformación del actual Estado Uninacional, por otro Estado Plurinacional que asuma el buen vivir (*sumaj tamaña* o *allin kausaw*), sujetos a la visión cósmica de ayllu. Tiene una personalidad jurídica-legal frente a lo estatal.

ven materializado ese núcleo formador de la sociedad aymara-quechúa en lo jurídico, legal y político en la toma decisoria gubernamental.

Con base en esto, se puede decir que, la esencia aymara tendría mayor predominio y consenso con la presidencia de la República Plurinacional, es decir, una identidad común. Aunque no tan cercana en proyectos político-económicos. A diferencia del socialismo comunitario y desarrollismo garcista, cuáles encajan más con el evismo, a pesar de que tengan una tendencia mucho más a visualizar el cambio social con relación a los parámetros occidentales.

Se puede decir que la orientación de las fuerzas hegemónicas de la política boliviana ahora depende de la participación de aquellos viejos nuevos sujetos históricos, quienes hacen esfuerzos por hilvanar una reconstitución democratizadora hacia un sentido descolonial de las cosas, aunque no tenga una causalidad homogénea, y muchas veces sus flujos no deriven en la formación político dominante-indígena, sino más bien escogen hacerse visibles desde los márgenes y lugares subalternizados de la nación aymara-quechúa.

A esto, Pablo Stefanoni agrega los mecanismos corporativos que Morales y el partido del gobierno (Movimiento Al Socialismo) tienen para manejar la relación con los movimientos sociales, cuyo fin es el de poder ejercer los procesos nacionalistas populares e indígenas a favor de los agentes que actúan en pro de la hegemonía estatal.

El argumento central del periodista argentino-boliviano es el siguiente: “en este ámbito, Morales cuenta con un alto grado de autoridad, pero no con un cheque en blanco que le permita autonomizarse de los movimientos sindicales que dieron origen al instrumento político, y eso puede verse en cada práctica del MAS en el que el presidente boliviano sigue con atención las propuestas de sus bases. Un dato a tener en cuenta es que las líneas ideológicas en este partido de sindicatos no se expresan como corrientes internas sino como posiciones personales de sus dirigentes, y es sintomático que en los congresos del MAS cada delegado exponga su posición sin polemizar con las otras y no se desarrolle un verdadero debate político-ideológico”.¹¹⁹ De ahí que el investigador argentino-boliviano señale la corporativización como una de las dificultades que enfrenta el *Sumak Qamaña* para su realización interna en lo estatal-comunitario.

¹¹⁹STEFANONI, Pablo, “El nacionalismo indígena en el poder”, en; *Revista del Observatorio Social de América Latina*, No. 19, Argentina, CLACSO, 2006, p.p.38-39. También véase el siguiente enlace: <http://www.cibera.de/fulltext/16/16165/ar/libros/osal/osal19/stefanoni.pdf>.

Si a esto, también se agrega la marginación y racismo interno que aún persiste en las sociedades indígenas bolivianas, se complejiza el proceso de reconstitución democrático a nivel nacional e incluso a pesar de la plurinacionalidad quedan pendientes como la exclusión que tiene el mismo aymara con el uru, porque hay que recordar que a lo largo de la historia india la cosmovisión aymaro-quechua ha confinado a las comunidades urus a convertirse en un recuerdo ancestral y parte de ese glorioso pasado mítico, sin reconocer que son pueblos todavía vivos y que aunque son los antecesores lejanos de los aymaras, tienen una formación comunitaria genética, social y política diferente a la idea desarrollada en el Altiplano. Desde luego, también son hombres y mujeres que hacen comunidad en las cercanías de los ríos, sólo que su singularidad se basa en el nomadismo y no tanto necesitan un territorio fijo para desarrollar su vida.

Según “Nathan Wachtel”,¹²⁰ los urus aymarizados concentran en sus prácticas cotidianas gran parte de los mecanismos electivos de autoridades que se reproducen en otras regiones como en el Altiplano boliviano. Lo interesante aquí, es que el ser uru es nacer al margen de otras identidades indígenas como la aymara, es convertirse en lo dominado de las clases indígenas en vías de emancipación, la pregunta es porqué?, de donde viene el conflicto si ambos son una sociedad, sólo que con dos formaciones comunitarias distintas en su concepción de tiempo y territorio, pero en cuanto a la memoria, las relaciones humanas y su organización de la politización comparten varios elementos comunes. Por ejemplo la solidaridad, la reciprocidad, entre otros aspectos son vitales para el funcionamiento de las familias urus, al igual que para las aymaras que desarrollan su vida en zonas como El Alto. Ambos casos a pesar de ser sociedades distintas por cierta cercanía comparten prácticas de representación similares.

En los urus (ancestros de las sociedades contemporáneas aymaras) se encuentra una fuente importante de fragmentos del “pensamiento amáutico”¹²¹ que pueden ayudar a enriquecer la versión del *sumak qamaña* de los pueblos aymaras, esa idea del vivir bien en una condición plural, intersubjetiva e igual con los sujetos y entorno del acontecer diario. Plantear una reconstitución política con la filosofía aymara necesita

¹²⁰ Consultar el siguiente texto: WACHTEL, Nathan, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, México, Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2001, 648 p.

¹²¹ Lo amáutico se entiende en el sentido de Fausto Reinaga, es decir como la concepción cósmica del universo y la vida. Véase: REINAGA, Fausto, *El hombre*, Bolivia, Editora Urquiza, S. A., 1981, p.129.

voltear a mirar a estos pisos subterráneos en donde se ubican elementos sustanciales que pueden definir y orientar los puntos en común entre cada una de las sociedades que acontecen en los territorios bolivianos. Esto es una cuestión fundamental de identidad para lograr articular e integrar las múltiples comunidades indígenas entre sí y no sólo en términos legales de una superficie estatal de la política.

Al fin de cuentas, el vivir bien es ese horizonte que constituye ese amplio proyecto político a nivel nacional de lo indígena, es decir, se convierte en ese motor filosófico que visualiza la idea de nación más allá de las estructuras modernas estatales, aunque éstas sean nominadas pluriétnicas, más bien lo que se intenta mostrar en este trabajo son los rasgos que aparecen y funcionan en diversos ámbitos de vida andina sin ser propiedad de ningún organismo político específico, al contrario son partes de la cosmovisión indígena que se reactualiza con el movimiento y acción de los sujetos actuales bolivianos.

En palabras de Pablo Mamaní y Gustavo Cruz puede comprenderse esa proyección política como “una lectura con los dos ojos. Colocando un ojo hacia adentro y otro hacia afuera... en este sentido ambos se convierten como dos alas y dos ojos de un mismo proyecto histórico que es un horizonte de libertad plena de los pueblos *Qullas* (habitantes originarios) de la región de los Andes y los indígenas de la Amazonia y sus vinculaciones con la Costa del océano Pacífico desde otros lugares geográfico-históricos”.¹²² Esta cita permite aclarar que el vivir bien cumple la función de un horizonte, pero también nutre la lucha por desarrollar proyectos que se plantean aun mucho antes de la Revolución de 1952.

2.2. Principios del vivir bien

Entre 2008 y 2009 como bien dice Pablo Mamani Ramírez, varias palabras indígenas originarias de gran importancia histórico-filosófica son introducidas en la discusión contemporánea intelectual a nivel mundial, las cuales además de referirse a un campo semántico, también plantean una forma de construir y planear los horizontes de vida, al igual que integran un paradigma diferente al que ofrecen las corrientes del

¹²²MAMANI RAMÍREZ, Pablo, CRUZ, Gustavo Roberto, “Katarismo-indianismo desde el Qollasuyu. Historia, tesis y luchas sociales hoy”, en; KATÁR UTA, Colectivo, *¿Ahora es cuando? Bolivia: cambios y contradicciones*, México, Ediciones Pez en el Árbol, 2011, p.167.

pensamiento occidental-moderno para comprender la democracia y en general la misma concepción de la política. Un ejemplo de lo anterior son las prácticas cotidianas del vivir bien o *sumak qamaña*, nacidas en el seno de la cosmovisión andina y, a su vez, articuladas como propuesta epistémica política desde la movilización de lo comunitario.

De tal forma, *sumak qamaña* en aymara, *sumaj kawsay* en quechua (ambos literalmente traducidos al español es el bien vivir), o el guaraní, *ñande reko* (vida armoniosa) y otros conceptos introducen una idea contraria al hecho de mal vivir o en un sistema de equilibrio de la vida en una familia, en el ayllu-marka, en una sociedad, en el sistema-mundo, etc. Aunque esto es totalmente insuficiente para entender y pensar en la complejidad de la civilización andina, habría que añadir otras categorías que en este caso son *qamiri* y *qapha*. *Qamaña*, *qamiri*, *qapha*, *jakaña*, serían una aproximación más clara a esta concepción. “*Qamiri* quiere decir riqueza de vida o el que sabe vivir la vida y *qapha* es alguien que en actitud y dentro de su ser está lleno de gran corazón para compartir lo que tiene ya sea de él, de su familia o de su ayllu, y se puede decir también de su civilización. *Qapha* es contrario a la palabra *mich’a* que es el que no sabe o no quiere compartir lo que tiene. el mundo de los Andes tiene un conjunto de conceptos y a la vez narrativas que en este caso es *qamaña*, *sumaj kawsay*, al que nosotros sumamos otras dos palabras aymara como es

qapha y *qamiri*, en cuanto, *suma qamaña*, nos parece ya insuficiente por la complejidad y profundidad que se nos abre en este horizonte. Estas dos últimas palabras parecen sinónimos de *qamaña* o *kawsay* al igual que la palabra *jakaña*, pero no lo es”.¹²³

Vivir Bien es un horizonte que comprende lo democrático como forma de vida en constante reconocimiento de la pluralidad existente y en equilibrio de cada uno de sus agentes integrantes. Es el todo vive; ningún ser es cosa en la naturaleza; al contrario, todos somos iguales. Por lo tanto, implica una revalorización de aquellas prácticas cotidianas aymarás-quechúas que constituyen una realidad invisibilizada por la política del capital y la irracionalidad moderna colonizadora, y que, después de subsistir bajo una reactualización interrumpida de sus propios códigos, logran emerger sin necesidad de mimetizarse en las estructuras republicano-liberales para comenzar a materializar los principios y lógica de lo que permite ser *qamiri-qhapaj*.

¹²³ MAMANI RAMÍREZ, Pablo, “Qamir Qamaña. Dureza de “Estar estando” y dulzura del “ser siendo”, en; FARAH, Ivonne, VASAPOLLO, Luciano (coordinadores), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?*, Bolivia, CIDES-UMSA-SAPIENZA-Oxfam, 2011, p. 65. Texto por publicarse en México.

Bolívar Echeverría explicaría esto como un tipo complejo de “comportamiento espontáneo capaz de integrarlo como inmediatamente aceptable, como la base de una armonía usual y segura de la vida cotidiana... por ejemplo, la primera impronta, la de lo barroco, en la tendencia de civilización moderna intenta revitalizar el código de la tradición occidental europea después de cada nueva oleada destructiva proveniente del desarrollo capitalista”.¹²⁴ Esta forma relacional sujetal, recibe el nombre de “ethos... un mirador... tiene la ventaja de su ambigüedad o doble sentido; invita a combinar, en la significación básica de morada o abrigo, lo que en ella se refiere a refugio... un principio de construcción de mundo de la vida. Intenta hacer vivible lo invivible, una especie de actualización de estrategia destinada a disolver, ya que no a solucionar, una determinada forma específica de la contradicción que constituye la condición humana: la que le viene de ser siempre la forma de una substancia previa o inferior, que al posibilitarle su expresión, debe sin embargo reprimirla”.¹²⁵

Dicho lo anterior, puede decirse que, los “indios”¹²⁶ en su lucha por ser *qamiris-qhapajs* han desarrollado un paradigmático ethos comunal-étnico que hasta la fecha, les permite mantener la idea del Vivir Bien por medio de su oralidad incesante, con el objetivo de hacer converger en consenso a los diversos pueblos amerindios bolivianos. Es un recordatorio de la combinación existente entre ethos y clase, al igual que identidad aymara-quechua con la condición y posición respecto tanto al lugar que ocupan los indígenas en las escala productiva dominante, la generación del conocimiento ajeno como en las estructuras de la políticas moderna y el poder colonizador. El campesindio como bien plantea Bartra combina los códigos ancestrales aymara-quechúas con la condición y posición de clase en diversos niveles, dimensión productiva e incluso dentro de las contradicciones. En Bolivia, el clasismo depende y se determina por el color de la piel.

Qamiris en aymara son los sujetos que viven bien y los *qhapajs* son su equivalente en la cultura quechúa. Ambas poblaciones tienen un dialogo recíproco e intercambio movilizador común, en especial, a partir del 2000, cuando la plebe indígena se hizo presente como elemento articulador democrático al trasladar las

¹²⁴ ECHEVERRÍA, Bolívar, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en; ECHEVERRÍA, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad: ensayos*, México, UNAM-El Equilibrista, 1995, p.p.165-166.

¹²⁵ ECHEVERRÍA, Bolívar, “El ethos barroco”, en; ECHEVERRÍA, Bolívar (compilador), *Modernidad mestizaje cultural, ethos barroco*, México, UNAM-El Equilibrista, 1994, p.18.

¹²⁶ A pesar de la carga connotativa e imprecisión que tiene el término indio, en el lenguaje cientista boliviano y en general la discusión andina tiene una valoración positiva. Hasta el grado de resignificarse en términos emancipatorios, y desplazar los contenidos colonizantes por parte de la corona española.

discusiones sobre representación del pueblo a las calles, periferia barrial, zonas campesinas, regiones marginadas urbanas, y en general territorios que con anterioridad eran espacios ajenos al cuerpo político-social andino. Y que ahora son tema central en la Constitución democrática de lo que a futuro puede derivar en una organización que contenga como parámetros el horizonte ético y principio filosófico del Vivir Bien para un sociedad justa en el Qullasuyu (nombre que recibía Bolivia, antes de la conquista europea).

En términos críticos Alberto Samuel Soria aclara la idea de vivir bien, no como un concepto económico, ni mucho menos modelo de convivencia armónica, sino más bien lo explica con base en los saberes y prácticas comunitarias para entenderlo como un principio filosófico gestado por las sociedades indígenas del Altiplano boliviano, pero que en los últimos años ha sido reconstruido por los discursos estatales con usos hegemónicos y de implantación económica, distanciándose de su naturaleza ética y valorización comunitaria.

Hay que tomar en cuenta las observaciones críticas y precisiones que Soria hace desde una perspectiva indianista para poder mirar los procesos políticos del vivir bien. La primera que hace él autor es la referente al “peligro está en que a pesar de las declaraciones de los ministros del área económica, el paradigma del Vivir Bien no se compadece con la aspiración de crecer y progresar para Vivir Mejor. Por lo mismo, es preocupación no de simple política coyuntural sino más bien por el futuro del país y de sus habitantes. Aceptar pasivamente ese paradigma es condenar al país al estancamiento, desaprovechar los adelantos científicos técnicos de otras culturas y países, renunciar a la investigación científica y a la innovación, así como a la iniciativa personal y colectiva de incentivar un mejor aprovechamiento de los factores productivos e incrementar la productividad. El imperativo del momento es aprovechar los conocimientos y experiencia universales sin desechar en modo alguno los saberes ancestrales originarios, sino más bien incorporarlos a la corriente universal del conocimiento y así avanzar siempre bajo el paradigma del Vivir Mejor”.¹²⁷

La segunda que señala Soria y quizás la más importante es: “pretender equiparar esa aspiración humana con el sistema económico capitalista y un modelo de desarrollo que ataca al medio ambiente y a la naturaleza es otra falacia, pues justamente quienes

¹²⁷SORIA, Alberto Samuel, “Un planteamiento para el debate: el dilema del suma qamaña: ¿Vivir Bien o Vivir Mejor?”, en; *Pukara. Cultura, sociedad y política de los pueblos originarios (edición electrónica)*, No. 59, Bolivia, Julio 2011, p.9.

combaten al capitalismo luchan porque los conocimientos, la ciencia y la tecnología sirvan para lograr nuevos equilibrios superiores, en nuevas relaciones con la naturaleza y con los semejantes, abogando por el fin de la explotación humana y el desenfreno en la utilización de los recursos naturales. El respeto al medio ambiente sólo es posible si se utilizan tecnologías de punta y conocimientos de avanzada; de otra forma ese «equilibrio del pasado» terminará agotando las reservas de la naturaleza”.¹²⁸ Con esta aclaración pueden explicarse los principios del *sumak qamaña* a partir de sus propiedades comunitarias y diferenciarse de las atribuidas por el discurso estatal dominante.

Con base en lo anterior, “la propuesta del *sumak qamaña* tiene los siguientes principios”¹²⁹ holísticos:

2.2.1. Aceptar las diferencias

Vivir bien es respetar las semejanzas y diferencias entre los seres que viven en el mismo planeta. Va más allá del concepto de la diversidad. Significa comprender la totalidad social en su pluralidad, sin clasificar o jerarquizar a quienes pueden ser valiosos como sujetos en la organización de la sociedad. Reconocer la sujetalidad en la naturaleza, quiere decir, aceptar que todos los seres sin excepción integran el entramado comunitario, porque tienen una estrecha relación dialógica con cada uno de los elementos diferentes al hombre, pero que sin ellos, no podría existir el ser humano en plenitud. Mirar al otro es también hacer un esfuerzo por comprender su condición que lo coloca en un punto heterogéneo al de otros y al mismo tiempo lo acerca con el núcleo común.

Para los aymaras, no hay unidad en la diversidad, sino más bien es semejanza y diferencia, porque cuando se habla de lo diverso sólo se piensa en individual, mientras

¹²⁸ Íd.

¹²⁹ Los principios del *Sumak Qamaña* se encuentran dispersos y al mismo tiempo estructurados en la oralidad comunitaria en el altiplano andino. Varios de estos fundamentos son recogidos y desarrollados por investigadores e intelectuales bolivianos; aunque no todas las lecturas se hacen desde el mismo seno comunal, hay un cierto reflejo de la cosmovisión aymara (principalmente) y quechuá en estos. En el presente capítulo, se trata de mostrar aquellos elementos que comparten tanto la visión intelectual como la comunitaria sobre esto. Lo anterior puede revisarse en la entrevista al ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia. Véase: Entrevista el 31 de enero de 2010 Choquehuanca, David, “25 Postulados para Entender el Vivir Bien”, en; <http://indigenaslibertarios.blogcindario.com/2010/02/00055-25-postulados-para-entender-el-vivir-bien-entrevista-con-david-choquehuanca-bolivia.html>.

que la dicotomía semejante-diferente obliga a reconocer al otro, que no siempre es un único tipo de sujeto; al contrario, hay una variedad de sujetos que hacen pensar en los límites antropocéntricos del mismo hombre.

Este planteamiento puede traducirse en un sentido intersubjetivo, es decir, comprender al sujeto no sólo en su vínculo político-social, sino también afectivo dentro de la comunidad en su amplitud sujetal; por lo tanto, lastimar a un agente de la naturaleza, llámese piedra, *mallku*, *whipala*, *qamiri*, etc., es afectar y poner en riesgo la vida en sí, incluso puede interpretarse como un atentado hacia lo humano. La sociedad y lo natural son elementos en dialogo mutuo, al igual que construcción recíproca.

2.2.2. Priorizar los derechos de la *Pachamama*

Vivir bien es dar prioridad a los derechos de la Madre Tierra (*Pachamama* en aymara) antes que a los derechos humanos. Cuando el gobierno evista habla de cambio climático, también se refiere a estos derechos, sólo que les asigna el nombre de cósmicos, los cuales consisten en tomar conciencia de la capacidad destructiva que tiene el capitalismo en su fase neoliberal. Marx¹³⁰ hace dos siglos advertía sobre las consecuencias que podía llegar a tener el desarrollo del mercado, las industrias y la valorización de la riqueza en términos monetarios, es decir, el predominio del valor de cambio sobre el de uso.

Colocar a la Madre Tierra como sujeto plural habla de una concepción democrática que no se reduce a una sistematización liberal de los derechos y obligaciones, porque la *Pachamama* no necesita ser humana para respetarse, y se le considera elemento clave para desarrollar un equilibrio justo entre lo natural y lo social. Al entenderse lo social se entiende en constante interacción con los hijos de la *Pachamama*.

Por lo tanto, se deben respetar sus diversas expresiones y representaciones como es la mujer, porque ella es un reflejo de la *Pachamama*, que es la Madre Tierra poseedora de dar vida y cuidar todos sus frutos. Por estas razones, dentro de las comunidades, la figura femenina es valorada y está presente en todas las actividades orientadas a la vida, la crianza, la educación, el trabajo, la lucha por la tierra y la revitalización de la cultura. Los pobladores de las comunidades indígenas valoran a las

¹³⁰Revisar el apartado de “Proceso de trabajo y proceso de valorización”, en: MARX, Carlos, *El Capital*. Tomo 1/Vol 1, México, Siglo XXI, 1979, p.p. 215-240.

mujeres como base de la organización social, porque transmiten a sus hijos los saberes de su cultura respectiva.

2.2.3. Saber comer y beber

Significa saber alimentarse, saber combinar las comidas adecuadas a partir de las estaciones del año (alimentos según la época). Esta consigna debe regirse con base en la práctica de los ancestros que se alimentaban con un determinado producto durante toda una estación, con la intención de garantizar la salud a un nivel comunitario. De acuerdo con la cosmovisión andina y en común con el resto de las concepciones mesoamericanas, el cerebro no es el único órgano exclusivo para generar pensamiento en el hombre, sino también hay otros como el estomago, el corazón, etc., que al mismo tiempo colaboran para producir ideas, al igual la acción y el trabajo correspondientes a éstas. Esto es una idea holística de lo político, lo social y por lo tanto lo democrático-comunitario.

Por ejemplo, para el pensamiento aymara la comida funge como posibilitadora de la intersubjetividad, al ser un elemento de intercambio recíproco y generador de tiempo para hablar sobre los asuntos que conciernen a la comunidad. Incluso hace nutrir el trabajo agrícola. Comer bien es, al igual que beber, danzar y otras actividades colectivas una vía para producir reciprocidad.

Vivir Bien es saber beber alcohol con moderación para acompañar los alimentos. En las comunidades indígenas, cada fiesta tiene un significado y el alcohol está presente en la celebración, pero se consume sin exagerar o lastimar a alguien. Dentro de la cosmovisión andina, es la sustancia de los dioses. Acción que permite intersubjetivizarse al interior comunitario, por lo menos es de gran peso en las festividades asociadas a las épocas estacionales. Bien se percibe, en el entramado aymara-quechúa, la idea de no llegar a un estado de emborrachamiento, envenenarse con el vino, la cerveza o la chicha; más bien es disfrutar del sabor de vivir uno con los otros.

2.2.4. Saber danzar

Vivir Bien es saber danzar, no simplemente saber bailar. La danza se relaciona con algunos hechos concretos como la cosecha o la siembra. Las comunidades continúan

honrando con baile y música a la Madre Tierra, principalmente en épocas agrícolas; sin embargo, en las ciudades las danzas originarias son consideradas como expresiones folclóricas, pero a pesar de eso tienen un gran impacto simbólico en la reconstitución comunitaria. Ejemplo son la *qhachwiri* y la de los *ch'utas*; ambas se practican en la Fiesta de Anata¹³¹, así como también en otras que tienen que ver con la fecundidad.

2.2.5. Saber trabajar y reciprocidad

Vivir Bien es considerar el trabajo como fiesta. El trabajo es felicidad y el motor comunitario. A diferencia del capitalismo, donde se paga por trabajar, en el nuevo modelo se retoma el pensamiento ancestral de considerar el trabajo como una fiesta. Es una forma de crecimiento y de integración comunitario-indígena; por eso en las culturas aymaras se trabaja desde pequeños. No en un sentido valorizante, sino más bien en uno intersubjetivo.

Ejemplo son los ritos para la reciprocidad en el trabajo agrícola-campesino, porque fundan la vida. Los minifundios, y en general el patrimonialismo han debilitado este tipo de actividades originarias en varias zonas rurales, periféricas e incluso en aquellos alrededores de ciudades como las de El Alto, cuya tradición de resistencia es popular.

La reciprocidad laboral en los pueblos indígenas es una práctica que se denomina *ayni*, que no es más que devolver en trabajo la ayuda prestada por una familia en una actividad agrícola, como la siembra o la cosecha. Es uno más de los principios o códigos que garantizarán el equilibrio frente a las grandes sequías.

2.2.6. Retomar el *Abya Yala*, protección de las semillas y la recuperación de la agricultura

Abya Yala quiere decir promover que los pueblos se unan en una gran familia. Esto implica que todas las regiones del país se reconstituyan en lo que ancestralmente se consideró como una gran comunidad. Esta idea es fomentada por el canciller Choquehuanca en el sentido de hacer territorialidad estatal-nacional, mientras que en

¹³¹ En el siguiente trabajo se describe esta fiesta y muchas otras que incluyen ejemplo de bailes: MAMANÍ BERNABE, Vicenta, *Ritos espirituales y prácticas comunitarias del aymara*, Bolivia, Creart impresores, 2010, p.p.92-93.

pueblos de tierras bajas y zonas del Altiplano ofrecen una lectura más orientada a la posibilidad de autogobernar los espacios andinos.

Dice Isabella Radhuber: “en la cosmovisión indígena el territorio es considerado espacio de vida, esencial para la reproducción social, cultural, religiosa, económica y política de la sociedad. Por ello su recuperación es también fundamental y se denuncia la distribución desigual de la tierra que hasta la fecha impidió esta recuperación”.¹³² Por lo tanto, el *Abya Yala* es la relación entre lo que puede ser un territorio y el poder constituidor de éste.

Por supuesto, esto implica la reincorporación de la agricultura a las comunidades como actividad de politización y estrechamiento de vínculos sociales. Se parte de esta doctrina para recuperar las formas de vivencia en comunidad, como el trabajo de la tierra, el cultivo para cubrir las necesidades básicas de la subsistencia. Se pretende la devolución de tierras a las comunidades, de manera que se generen e impulsen las economías locales y regionales para hacer perdurar la materialización de los principios andinos de vida y así, lograr la reivindicación de una sociabilidad dominada y sometida por la colonización, pero que ahora tiene posibilidades de emerger.

El vivir bien es, además proteger y guardar las semillas para que en el futuro se evite el uso de productos transgénicos. Una de las características de lo que puede ser este nuevo modelo es el de la visión de preservar la riqueza ancestral agrícola con la creación de bancos de semillas que eviten la utilización de transgénicos para incrementar la productividad, porque se dice que esta mezcla con sustancias inorgánicas daña y termina con el desarrollo cultural ancestral andino que implican las semillas milenarias.

2.2.9. Saber comunicarse, interactuar y escuchar a los mayores en las comunidades andinas

Se pretende retomar la comunicación que existía en las comunidades indígenas con las dimensiones ancestrales. El diálogo se plantea como el resultado de esta buena comunicación, como antes lo hacían los viejos aymara-quechúas con la sociedad, para

¹³² RADHUBER, Isabella Margerita, *El poder de la tierra. El discurso agrario en Bolivia: un análisis de las ideas sociales, políticas, económicas y de las relaciones del poder*, Bolivia, Plural, 2008, p.133.

resolver los problemas sin que se presenten conflictos mayores. Escuchar a los mayores es leer las arrugas de los abuelos para poder retomar el camino. Una de las fuentes de aprendizaje son los ancianos de las comunidades, que guardan historias y costumbres que con el paso de los años va perdiéndose. Por lo tanto, los ancianos son respetados y consultados en las comunidades indígenas del país.

2.2.10. El Vivir Bien no es “vivir mejor”

Vivir mejor como plantea el capitalismo, es contrario a los preceptos que figuran en el mundo andino, tales como la reciprocidad, el respeto a la mujer, al anciano, etc. Para la nueva doctrina, vivir mejor se traduce en egoísmo, desinterés por los demás, individualismo y solamente pensar en el lucro. Considera que la doctrina capitalista impulsa la explotación de las personas para la captación de riqueza en pocas manos, mientras que el vivir bien apunta a una vida sencilla que mantenga una producción equilibrada. Debe realizarse un control obligatorio entre los habitantes de una comunidad. Este control es diferente al propuesto por la participación popular, que fue rechazado (por algunas comunidades) porque reduce la verdadera participación de las personas. En los tiempos ancestrales, todos se encargaban de controlar las funciones que realizaban sus autoridades. Un control social hacia lo político permite llevar a cabo el *ama sua* y *ama qhilla* (no robar y no mentir, en quechua). Es uno de los preceptos que también están incluidos en la nueva Constitución Política del Estado y que el presidente prometió respetar, con el fin de lograr el bienestar y confianza en sus habitantes. Son códigos que deben seguirse para lograr vivir bien en el futuro.

2.2.11. Recuperación de recursos naturales para ejercer la soberanía de los pueblos aymara-quechuas

De lo que se trata es de recuperar la riqueza natural del país y permitir que todos se beneficien de ésta de manera equilibrada y equitativa. La finalidad de la doctrina del Vivir Bien también incluye la nacionalización y recuperación de aquellos recursos estratégicos que alimentan la prosperidad social en el marco del equilibrio y la convivencia del hombre con la naturaleza en contraposición con una explotación irracional de lo natural. Luego entonces, es construir desde las comunidades el ejercicio de la soberanía

boliviana por medio del consenso comunal que defina una unidad y la responsabilidad a favor del bien común, sin que nadie falte. Muestra de ello es distribuir racionalmente el agua y aprovecharla de manera correcta.

2.3. Representación y participación con base en los mecanismos de rotatividad y obligatoriedad

Para comprender la representación y participación en las sociedades aymara-quechúas, es necesario instaurarse en la posibilidad de mirar a la democracia como una forma de vida intersubjetiva en un constante reconocimiento plural por parte de sus integrantes. Esto puede constatarse mediante la observación cotidiana de dos mecanismos: la “rotatividad y la obligatoriedad”.¹³³ Ambos son un sistema complejo de cargos dependientes entre sí con objetivos reguladores y normativos en el interior comunitario, y cuyos niveles de funcionamiento pueden ir desde lo familiar-local del ayllu hasta las diversas articulaciones con *markas*¹³⁴ y otras unidades políticas provinciales, regionales e incluso hasta departamentales. Cabe señalar que no en todas las poblaciones se aplica de la misma manera esta normatividad; sin embargo se rescatan puntos comunes para su debida explicación.

Si bien, la rotatividad y la obligatoriedad son mecanismos complementarios de autorregulación comunitaria tanto para la elección de autoridades como para delimitar los posibles excesos y abusos de mando por parte de los representantes elegidos, tienen diferencias sustanciales entre sí. Por lo tanto, vale la pena explicarlos por separado. En el primero, el control de cargos se realiza por medio de una distribución y desplazamiento circular de quienes asumen los puestos público-

¹³³ La rotatividad y obligatoriedad son mecanismos rastreados desde antes del siglo XVIII, sin embargo la conexión crucial entre la transformación comunal y las revoluciones en este siglo hicieron que el tema del autogobierno fuera un elemento vital en la visión andina, en especial la aymara. Por lo tanto, la distribución de cargos se recodificó y reactualizó en sistemas políticos ajenos al entramado indígena para su subsistencia y en una constante tensión entre el orden español, el cacicazgo y las mismas comunidades. Véase la parte de la parte de la estructura heredada de la autoridad y las de la crisis de dominación de los Andes en el texto: THOMPSON, Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios*, Bolivia, Muela del Diablo-THOA, 2007, p.p. 31-167.

¹³⁴ Las *markas* son un conjunto de comunidades que conforman una población central. Dicho de otra manera son el aglutinamiento de ayllus en torno a un centro urbano ceremonial-simbólico que tiene dos cabezas de mando por lo regular. No todas las *markas* tienen dos mitades de autoridad, sino una sola tal como sucede en el caso del occidente orureño, en donde hay un acuerdo común intra-ayllu para la decisión de gobernarse con una sola figura de representación. Revísese el texto colectivo: ALBÓ, Xavier, ROJAS ORTUSTE, Gonzalo, TICONA ALEJO, Esteban, *Votos y Whipalas. Campesinos y pueblos originarios en democracia*, Bolivia, CIPCA, 1995, p. 99.

colectivos, mientras que el segundo se refiere a la capacidad comunal para garantizar el cumplimiento de la voluntad colectiva en favor del ayllu, cantón o conjuntos de comunidades con intereses comunes.

En la rotatividad, los cargos se alternan por familias, por lo menos, la mayoría de las veces quienes asumen la representación provienen de una familia, a la que decide la asamblea comunal otorgarle en ese momento la dirección y gestión de los asuntos comunes de la colectividad. Y en otros casos surge cierta flexibilidad tal como la posibilidad de negociar con las autoridades asambleístas para retrasar la asignación de mando en agrupamientos familiares inestables o en una condición de crisis económica. Cabe señalar que se corre el riesgo de crear un malestar general en el resto del ayllu si sucede lo anterior, debido a que puede interpretarse como una manera de olvidarse o evitar las responsabilidades políticas que por norma ético-moral corresponden a cada integrante de la comunidad.

Mientras que la obligatoriedad es el mecanismo que garantiza la rotación de cargos, al hacer cumplir las responsabilidades en turno de quién asume el lugar de autoridad, para así sujetar su mando a la voluntad colectiva de quienes conforman la comunidad. Mario Galindo expresa “la comunidad en su conjunto es la que fiscaliza a la autoridad”¹³⁵, al carecer está de poder independiente e individual para tomar decisiones, sin la voz y aprobación del resto social, por lo tanto hay una práctica que fuerza a cada sujeto a ser por lo menos una vez en la vida, representante. Pero también, lo obliga a cumplir, al igual que a dejar el mandato en el tiempo acordado por la población.

A diferencia del occidente moderno capitalista, la comprensión en el mundo aymara-quechua sobre la política se fundamenta en no excluir a ningún sujeto de participar en la deliberación de los asuntos comunes; por lo tanto, la politización es acompañada y producida en su pleno movimiento y accionar de la totalidad comunitaria, sin necesidad de adjudicársela a una clase o grupo específico. Por eso el camino para mandar en una comunidad andina del Altiplano sigue una lógica de rotación, en la que a cada familia por lo menos una vez en la vida corresponde escoger a un integrante para que asuma uno de los cargos de *p`iqis*, *mallku* o

¹³⁵ GALINDO SOZA, Mario, et. al., *Visiones Aymaras sobre las autonomías. Aportes para la construcción del Estado nacional*, Bolivia, PIEB, 2007, p.p.213-214.

jilacatas.¹³⁶ Los cuáles en diferentes niveles son los representantes, quienes junto con otras autoridades superiores de carácter amaútico como los *jach`a jiliris p`iqis*¹³⁷ toman las decisiones correspondientes a la vida social.

Uno de los órganos en que se decide la rotatividad es la asamblea, la cuál puede entender como órgano fundado por la comunidad para politizarse a sí misma. Dicho en otros términos, es el lugar que conjunta tiempo-espacio para discutir y consensar a los sujetos sobre los asuntos que involucran a una comunidad en los muchos aspectos de su vida cotidiana. Se agrega a esto la idea de que la dimensión asambleísta es la oportunidad de lo social para politizarse, en consideración a que incluye una condensación de prácticas, saberes, pensamientos, formas y relaciones que no disocian lo social de lo político y viceversa; al contrario, la gestión de los asuntos comunes es obligación y responsabilidad de todos aquellos que cohabitan en ella.

En el hipotético caso de que “la persona muera durante su gestión asume el cargo algún pariente cercano al difunto, puede ser la viuda o el hijo mayor u otros con algún grado de parentesco. Cuando muere el *jilir mallku* o secretario general (cargo mayor de responsabilidades), la autoridad que le sigue con cargo inferior asume dicho cargo, es decir, el *sullka mallku* o secretario de relaciones”.¹³⁸ Esta situación particular se define entre la familia del difunto y la directiva de la autoridad comunal: primero, se reúne toda la directiva para discutir y consensar sobre el cargo acéfalo; luego, se conversa con la familia doliente. Si esta dispone seguir con el cargo de *jilir mallku*, se respeta dicha decisión. Cuando la familia renuncia a seguir ocupando el cargo, entonces el secretario de relaciones ocupa el lugar.

Por regla general, el periodo de ejercicio de autoridad es de un año promedio y nadie puede ocupar el cargo de manera consecutiva. La fecha de toma de posesión de un nuevo representante se hace de acuerdo con lo que se discute, propone y consensa en la asamblea, un espacio por naturaleza deliberativo de la colectividad. Ésta es una de las razones por las que las autoridades *jiliris p`iqis* en consenso con

¹³⁶ Los *p`iqis* son cargos menores intracomunitarios y *mallku* o *jilacatas* es el hombre principal que se elige entre comunidades es muy importante en términos político-morales y legitimadores de la movilización y acción colectiva.

¹³⁷ Las cabezas superiores o *jach`a jiliris p`iqis* solían tener un rol vital en las ceremonias rituales practicadas cuando los *p`iqis* tomaban posesión oficial de su cargo, y fungen como un tipo de entidad consejera en cuyo seno están los hombres más ancianos y con mayor experiencia comunitaria. En la actualidad boliviana son figuras cada vez más debilitadas. Véase: ASTVALDSSON, Astvaldur, *Las voces de los wak`a. Jesús de Machaqa: La marka rebelde*, Vol. 4, Bolivia, CIPCA, 2000, p.p.127-128.

¹³⁸ CALLISAYA, Florencia, QUISBERT, Máximo, VELASCO, Pedro, *Líderes indígenas. Jóvenes aymaras en cargos de responsabilidad comunitaria*, Bolivia, PIEB, p.29.

mallkus superiores insisten y buscan que las familias, en cualquier caso que se ven impedidas por elegir alguien de los suyos para la representación comunitaria, revalore hasta los últimos recursos quién puede asumir la responsabilidad antes de que sea otorgada a un líder menor o en casos muy extremos a otra familia.

Ocupar los cargos por vía rotativa implica no sólo la elección familiar de un integrante, sino también la intervención de los demás integrantes para llevarse a cabo. Lo que se puede denominar como obligatoriedad. Por ello, éstas saben con anticipación el tiempo y el proceso adecuado para ejercer la función de representante comunitario. Con la preparación de la futura autoridad, se inicia una serie de varias actividades que consisten en tejer un “poncho, una chalina, una *chu`spa*, *whipala* o cualquier objeto simbólico”.¹³⁹ También se realizan *aynis*, las cuales son fiestas comunitarias con fines religiosos en donde, se logra un intercambio de opiniones y puntos de vista sobre el nuevo representante, para concientizar a éste de las responsabilidades y retos que es el mando intracomunitario, intercomunal e incluso el tener a cargo una población regional mayor.

Sobre lo anterior, hay que mencionar que “el autofinanciamiento a nivel comunal es una práctica generalizada. Se cumple por tres vías complementarias: mediante trabajos comunales para todo tipo de servicios compartidos (camino, puentes, obras de riego, escuelas, postas, sede social, etc.); mediante ocasionales cuotas, casi siempre vinculadas a un gasto muy específico, por ejemplo para comprar un motor; y mediante los gastos extraordinarios en que incurre rotativamente cada comunitario cuando le toca desempeñar un cargo oneroso”.¹⁴⁰

El autofinanciamiento familiar es lo que permite mantener a la representación de cualquier cantón, *ayllu*, *marka* hacia dentro y al exterior con otros, porque el objetivo principal no es hacer carrera política con el presupuesto comunal, sino más bien ganarse respeto por medio del trabajo cotidiano y esfuerzo propio con la intención de lograr una mejor reproducción de vida de los suyos, de ahí que, ejercer el poder gubernamental significa ser un tipo de voz transmisora del sentir comunitario sujeta a la colectividad. Esa oportunidad se da en un momento y tiempo

¹³⁹ Estos son objetos simbólicos que se utilizan en lo cotidiano, pero también en momentos como las guerras en defensa de lo comunitario. Un ejemplo es la *Whipala*, un tipo de bandera en donde se plasma en síntesis las muchas movilizaciones para reconstruir una nación indígena. O el caso de la *Ch`uspa*, *chalina* y *poncho*, cuya función y uso es tanto en las situaciones bélicas como en las del acontecer diario de los pueblos en el Altiplano.

¹⁴⁰ ÍBID. p.93.

determinado para que tanto hombres como mujeres demuestren su valor dentro del lugar que ocupan en la población.

Por ejemplo, está el *Thakhi* aymara que significa camino al andar. Se interpreta como un proceso que siguen los sujetos para aprender el ejercicio de las prácticas de representación y participación correspondientes al funcionamiento adecuado de la vida comunitaria. Lo anterior sucede a partir de una combinación entre el crecimiento material y prestigio que ofrece cada familia con el ejercicio real y efectivo del mando para hacer visible la gestión del representante en turno hacia el resto de la población. Por eso, para que hombres y mujeres puedan acceder a la toma decisoria general comunal se les exige convertirse en *machaqa jaqi* o nuevas personas, lo cual sucede cuando dos jóvenes se matrimonian, es decir comienzan a formar una pequeña unidad político-social que a futuro se articulará con otras para recrear ese sentido colectivo ancestral que caracteriza la comunidad indígena.

Matrimoniarse significa la entrada a un círculo mayor de toma de decisiones, llamado *tamankiri*, el cual puede verse como trámite simbólico para dar a conocer las nuevas funciones y responsabilidades adquiridas por un hombre y una mujer en el entramado comunitario o también en términos de oportunidad para socializar experiencias anteriores de los viejos con los recién ingresados. Aunque esto no garantiza por completo las relaciones horizontales de pareja, a pesar de que, hay un cierto deseo por la igualdad entre hombres y mujeres de una comunidad, persisten ciertas prácticas verticales de sometimiento del genero femenino por parte de los varones. Por eso se realiza con su respectiva *t`inkha* o aporte material a la colectividad misma (puede ser una porción de bebida alcoholizante, comida, etc.).

La cuestión de género es uno de los pendientes por resolver en las prácticas democráticas no sólo en las formaciones socio-políticas aymaro-quechua del Altiplano, sino de la realidad boliviana en su conjunto. Pensar en la dualidad de figuras hombre-mujer no significa que su simbolismo se refleje en igualdades en cada plano de la vida.

Es necesario indicar que los sujetos recorren tres grandes caminos con alto simbolismo a lo largo de la vida para tener una participación activa política comunitaria: “*jisk`a thakhi*, que es el corto, *taypi thakhi* o camino medio y el *jach`a thakhi*, cuya aproximación al español sería de los caminos el más largo”.¹⁴¹ En el primero, los cargos son menores, pero eso no les resta una menor exigencia de trabajo que los

¹⁴¹ÍBID, p.83.

demás. La segunda ruta se refiere a las responsabilidades intermedias como las gestorías ejecutivas y ceremoniales, es decir, aquellas que tanto por el dinero como por el tiempo representan una inversión onerosa, al igual que dan mucho prestigio a quienes las asumen. Por último, la tercera supone el más alto de los prestigios otorgados por la colectividad: la valoración y cuidado de la justicia.

Tanto hombres como mujeres pasan por los primeros; la mayoría por los segundos. Sólo los más respetados llegan a los últimos. Aunque no se llegue a este último nivel, los que ya han sido autoridad principal tienen un rango especial: *pasarú*, que quiere decir los que pasaron el cargo de manera respetuosa con un saldo positivo. El prestigio, el honor, el trabajo, son valores mutuos de la cosmovisión aymara y quechúa que se sustentan en un pasado que puede ser local, regional e incluso compartir una memoria histórica de largo aliento. Con la reserva de tomar en cuenta las contradicciones producidas por la misma dialéctica de los sujetos comunitarios. En este sentido, puede comprenderse como una síntesis compleja.

“La síntesis entre la memoria larga (luchas anticoloniales, orden ético prehispánico) y la memoria corta (poder revolucionario de los sindicatos y milicias campesinas a partir de 1952) es en realidad un proceso difícil y contradictorio y sus divergencias se manifiestan a mediados del decenio de los setenta en una primera diferenciación regional del movimiento campesino-indio”,¹⁴² diría Silvia Rivera Cusicanqui.

Dentro de esta densa memoria histórica, los aymara-quechuas ubican el porvenir de quienes van a ocupar los cargos comunitarios, porque conectan el pasado ancestral con trayectorias familiares más recientes. Por lo tanto, cuando toca su turno a una familia no sólo discuten su comportamiento de unos años atrás, sino también su posición político-social en los momentos de restitución comunitaria, tales como el *Pachakuti*, ya referido en este trabajo.

Rotar los cargos es un tipo de coacción normativa, cuya función es tratar de mejorar la producción de recursos intracomunitarios, al igual que la fertilidad de las tierras, porque hace que el futuro líder se preocupe por sembrar la mayor cantidad posible de papa, frijol, chuño, etc., para dar de comer a las demás familias en las festividades hechas por la toma del cargo, y a la vez mostrar un agradecimiento a la Madre Tierra, que es la fuente de vida. Sin ella, se dificulta la intersubjetividad y

¹⁴² RIVERA CUSICANQUI, Silvia, *Oprimidos, pero no vencidos: luchas del campesiando aymara y quechwa, 1900-1980*, Bolivia, THOA, 2003, p.179.

equilibrio entre los sujetos de todas las clases. Esto posibilita la cercanía y reconocimiento de las familias pertenecientes a un *ayllu* específico para consensar el grado legitimador del acto.

Quien toma el cargo de representación debe tener claro que no es una oportunidad para llegar a tener más poder y mucho menos enriquecerse como si fuera un oficio lucrativo; al contrario, tiene más bien la obligación de mostrar el compromiso identitario que al pertenecer a la comunidad debe asumir con el resto de los integrantes. Si uno tiene prácticas opuestas al espíritu comunitario, no nada más consigue el desprestigio a un nivel individual; también perjudica a su propia unidad familiar; por eso, aunque se roten los cargos, se le suma una lista de aspectos que pueden respaldar o no la decisión de mandar.

La persona que asume un rol de autoridad debe asumir una conducta de disciplina y responsabilidad con la directiva y con sus bases comunitarias. Se da a respetar en su cargo como también demostrará el mismo sentimiento hacia la población que colabora con él para hacer una gestión con los mejores resultados posibles en beneficio de todas las familias involucradas. Además se tiene presente que la mayoría de las veces hay una tendencia fuerte a rotar los cargos y a quienes los ocupan.

Ahora bien, lo anterior también se repite al interior de la relación entre las mismas autoridades, puesto que la máxima autoridad de la organización comunal tiene la obligación de respetar a la persona que ocupa cargos de menor rango. Sin embargo, en ocasiones, hay algunos representantes cuyas conductas son autoritarias y verticales. Sobre todo, con la persona que no tiene experiencia en el ejercicio del mando. Desde luego, a esto hay que sumarle aquellos sujetos que a lo largo de su vida han mantenido actitudes autoritarias, y para tratar de hacerlos que cambien de opinión, se le asignan la responsabilidad de tomar decisiones para reflexionar sobre su propio accionar en lo comunitario. Con el objetivo de cambiar su manera de interaccionar con el resto de sujetos con quienes comparten el territorio para la siembra y general la vida común.

Los mecanismos representativos al mismo tiempo son prácticas colectivas utilizables en la cotidianidad por los integrantes de la comunidad. Fungen de cierta manera como dispositivos no coercitivos que permiten sociabilizar la toma decisoria sobre los asuntos comunes a partir de la gestión comunal realizada por sus propios sujetos participantes. Involucrándose así cada sujeto en la operatividad, administración y materialización de las demandas en los diferentes niveles organizativos que estructuran la vida indígena. Tales ejercicios de política, producen cohesión dentro y

fuera del entramado comunitario, porque hacen circular un poder que no le pertenece a nadie en el *ayllu*, pero se encuentra sujeto a esa voluntad generada por todos aquellos seres que lo conforman.

La colectividad controla las diferentes prácticas tanto de representación como de participación, al visualizar una formación democrática basada en el autogobierno y el reconocimiento de las condiciones plurales de los sujetos en una condición de igualdad. Ubicándose así los representados en el mismo plano decisorio que ocupan aquellos que en ese momento dado practican la autoridad. Estos métodos directos de politización dan vitalidad a una forma de hacer política reguladora del vínculo entre el deber comunitario y el quehacer necesario para hacer funcionar al *ayllu*, la *marka*, etc. Con ojos occidentales críticos esto se podría mirar como la reproducción ético-moral de la esfera política en beneficio de lo social.

Tales prácticas democráticas hacen pensar en un modelo directo comunal renovador de las relaciones políticas desde las unidades sociales familiares, y no a partir de un núcleo estatal-moderno. Ni mucho menos, una clase, sector o grupo específico maneja y controla las dinámicas de la representación-participación. Al contrario, la totalidad comunitaria es quién asume ser autogobierno para tener la decisión plena de su propia actualización en los diferentes escenarios en que la colectividad tiene que ampliar su modo de vida para seguir su preservación en las estructuras modernas o que provienen de una tradición política desconocida para el propio indígena.

Entonces puede decirse que el dinamismo político-social entre los pueblos andinos en Bolivia consiste en actualizar sus códigos comunitarios en la manera de relacionarse para interiorizar las organizaciones modernas con sus propios mecanismos de funcionamiento democrático, es decir, hacen suyas las organizaciones políticas representativas y las moldean a una forma comunal que les permita operar en la politización moderna, sin perder los principios intersubjetivos que dan sentido a la reproducción de la colectividad.

El sujeto indígena articula su vida comunitaria con otros tipos modernos de organización de la representación y participación como pueden ser los sindicatos, los partidos políticos, organizaciones campesinas e incluso la organización de la sociedad civil clásica, significa actualizar sus propios códigos en aquellos lugares representativos de la política moderna para garantizar su sobrevivencia ancestral, a pesar de la aún

interminable colonización occidental hacia los pueblos andinos por medio del capitalismo neoliberal.

Los modelos organizacionales exportados del occidente a través de los tiempos se han llegado a convertir la mayoría de las veces, en un vehículo para hacer eficaz las demandas indígenas en una realidad. Hasta el punto de moldearse a una forma comunal-aymara-quechúa. En especial, la primera. De tal manera, lo indígena quechúa-aymara muestra su dinamismo en el movimiento que tienen sus sujetos para participar y actuar en ciertos momentos dados tanto en el interior de la unidad político-social andina como en la articulación con otros niveles organizativos de representación, sin la necesidad de optar por participar en una en lugar de la otra. Puesto que, de lo que se trata para el sujeto étnico es utilizar esos modelos de lucha y reivindicación de libertades modernos como vehículos y posibles rutas que en cierta medida logran reproducir las expresiones de la forma comunitaria.

Dicho mejor, lo comunal toma aquella estructura occidental de la política para llevar a cabo prácticas colectivas que trasladen el comportamiento y funcionamiento de lo indígena a la representación liberal. Con el objetivo de complementar la comunidad con otros niveles organizacionales de politización, sin anular o excluir a uno. Entonces, se dice que la capacidad de actualizar la forma comunitaria tiene un sentido de preservación vital del cuerpo colectivo a lo largo del tiempo-espacio instituido. Se puede ver como un tipo dialógico articulador de lugares en donde los sujetos pueden moverse sin el riesgo de perder su forma de vida democratizadora.

Obligatoriedad y rotatividad se reproducen por la colectividad que tiene como principio de vida, el *Sumak Qamaña*. Modelo que recoge y trata de implementar estos mecanismos en la democratización directa comunal. A tal grado de estar presentes en la dialéctica organizativa del núcleo ancestral de la política en las sociedades andinas bolivianas.

Además debe agregársele a esto, el traslado de las prácticas aymaro-quechuas a los discursos ideológicos de corrientes políticas críticas de la colonización occidental como es el indianismo, el katarismo, y otras que se ubican más en una izquierda en términos moderno-marxistas, tal como las múltiples lecturas del marxismo-leninismo. Esto se puede analizar en términos de una necesidad de recomponer lo comunitario en la praxis ideológica moderna para proyectar una idea nacional más allá de las acotaciones estatales. También esto hace referencia al dinamismo tan característico de las sociedades que aun conservan una identidad con la cosmovisión andina.

“El indio para vivir de acuerdo con su conciencia comunitaria, el indio para no ser devorado por la lucha de clases, el indio para vivir su vida, para liberarse de su esclavitud, para ser hombre, hombre libre: el indio para volver a ser una comunidad social, no tiene sino un camino: ser Poder...”.¹⁴³ Diría Fausto Reinaga, refiriéndose a la reconstrucción propositiva que tienen los pueblos indígenas como sujetos auto determinantes de su propia emancipación en una realidad que los ha intentado enajenar y alienar a un ordenamiento excluyente de su mirada cósmica. Pero que a pesar de eso, han resistido, se han actualizado, resignificado y han tomado las estructuras liberales y marxistas para intentar transportar su pensar y movimiento ancestral en esos momentos de crisis para generar un horizonte reconstitutivo de lo democrático andino.

Por eso bien dice la frase multicitada del pensador indianista: “si como indios nos dominaron como indios nos liberaremos”. Subrayándose así una condición y realidad histórica que consiste en una lucha identitaria sin interrupciones por liberar a un sujeto que en algunos momentos asume una mimetización parcial para sobrevivir al interior de las estructuras dominantes y, después se hacen visibles las formas comunitarias que son rasgos sustanciales de ese vivir bien ancestral que aún esta latente en diferentes grados e interpretaciones de las movilizaciones sociales en Bolivia.

2.4. Construcción de relaciones político-sociales en los entramados comunitarios desde la convivencia y coexistencia de la reciprocidad complementaria aymara-quechua

Como bien se dijo en el apartado anterior los mecanismos democráticos aymaró-quechuás consisten en la rotación y obligación de cargos con sus respectivas variantes y combinaciones al interiorizarse con la realidad mestiza moderna en Bolivia. Tales prácticas democráticas se hacen posibles debido a un tipo específico de relación intersubjetiva que nace con la sociedad andina ancestral del *Qullasuyu*, y continua reproduciéndose de manera constante al interior de los pueblos aymaro-quechuás contemporáneos, cuyo nombre más próximo para hacer referencia a esta interacción político-social es la de “reciprocidad complementaria”. La cuál consiste, por lo regular, en ser restituidora del equilibrio justo en la organización política de lo social como

¹⁴³ REINAGA, Fausto, *Tesis india*, Bolivia, Ediciones PIB, 1971, p. 158.

comunidad. Con el objetivo de generar un estado de convivencia lo más próximo al Vivir Bien.

Algunos autores a esta manera de sociabilización de la política le llaman “dialéctica del Don”,¹⁴⁴ otros como Javier Medina le asignaría una explicación dicotómica entre oposición y complementación. Las dos explicaciones de los investigadores citados tienen en común, una explicación que hace referencia al dar, recibir y restituir como tres momentos de una relación intersujetal en reciprocidad mutua, lo que puede entenderse como una interacción entre sujetos iguales que comparten vivencias y se ayudan unos con los otros para producir un sentimiento de preocupación por otro ser humano, el diferente a uno.

Señalándose que lo recíproco contiene una redistribución de los siguientes elementos: *ayni*, *mink`a* y *lakinuga*. El primero refiere a esa interacción intersubjetiva de la naturaleza que acciona la mutualidad, la pasión y la vivencia en las comunidades que lo norman. En concordancia con Simón Yampara este elemento desata más que reciprocidad, porque es una deuda social en términos espirituales que se restituye por la mezcla de favores materiales u objetos a favor de la familia. Mientras que el segundo, se funda en la solidaridad, es decir, la manutención de servicios y ayudas con alternancia obligada. Y el tercero plantea dar objetos o dones (alimentos, animales, herramientas, etc.) con un significado simbólico sobre su valor material para expresar la disposición a compartir lo que se produce en la tierra con el resto de la población, y viceversa.

En síntesis las tres partes pueden verse como una deuda social que se paga con la circulación de trabajo y favores en apoyo a quién más lo necesite en un momento determinado dentro de una comunidad. Por supuesto, implica valorar a los sujetos de acuerdo a su trabajo recíproco en lugar de aquello que pueden producir en términos de una fetichización del dinero. Dicho en vocabulario marxista, el valor de uso impera sobre el intercambio valorizante.

Según el sociólogo aymara “ayni es igual a reciprocidad...es aquello que presta el servicio en la necesidad del otro con redistribución en la misma condición y

¹⁴⁴ Para Dominique Temple la dialéctica del don es la relación entre el dar, el recibir y el restituir. La reproducción del don es el signo del reconocimiento del prójimo con otro viviente. El hombre social está vivo, él es la naturaleza transformadora, dominada; es la fuente de la riqueza, de la distribución de la vida del don. La conciencia de la vida y de la muerte se troca en conciencia social de tal forma que se convierte además de un medio de comunicación entre los hombres. El don es una de esas palabras que abarca, contiene e implica al otro en su comprensión. Véase el libro del autor: TEMPLE, Dominique, *La dialéctica del don*, Bolivia, Hisbol, 1995, 112 p.

situación...”.¹⁴⁵ Es un tipo de acuerdo comunal basado en transacciones recíprocas que se efectúa entre los miembros de una comunidad o entre redes familiares extensas. Se hace explícita en un sistema de trabajo de cooperación comunal mutua. El acto de reciprocidad consiste en que quien es favorecido devuelve el favor participando en las actividades de quienes le brindaron su ayuda con anterioridad.

De tal manera, esta práctica funciona como si fuese portadora de una especie de síntesis del comportamiento ético comunitario y regla cultural que logra crear equilibrio en lo social. Traduciéndose la mayoría de las veces en representaciones materiales simbólicas y otras tantas en acciones colectivas con fines de apoyo mutuo familiar al interior comunitario.

Tal desarrollo comunitario se sustenta en una relación interdependiente entre lo humano y la naturaleza, ambos conjuntos de sujetos hacen un esfuerzo mutuo para formar armonía en la totalidad social, por medio de un dialogo reciproco. Concepción que corresponde a la cosmovisión aymaro-quechúa, subrayándose el principio de criarse y dejarse criar por la vida, una enseñanza que trata de transmitir la importancia de las cualidades existenciales de los seres no vivientes y vivientes en el crecimiento al interior de la *Qamaña* (lugar de bienestar de la comunidad en el Ayllu).

Es necesario señalar que los seres en la naturaleza, además de acontecer en la *Qamaña*, se mueven de manera paralela en los planos existenciales de la *Jaka* (integración a la vida) y la *Jiwa* (transición de lo bello/muerte) completándose así el ciclo cósmico que posibilita balancear la distribución de la energía y su reproducción en aquellos sitios en donde brota la vida misma.

La *Qamaña*, la *Jiwa* y la *Jaka* son planos existenciales que, conjugados entre sí y en una condición de armonía mutua orientan a la esfera social a construir el vivir bien comunitario. Manifestándose la trilogía de la siguiente manera:

- A) *Qamaña* si bien es un lugar existencial para vivir bien, también es *Qamawi* o sitio para la convivencia entre las familias de diversos ayllus. Con sus correspondientes *Qamas* y *Qamasas*, es decir, donde habita el ser y la energía que circula de los sujetos para generar el sentido de pertenencia hacia éste.
- B) *Jiwa* entendida como un plano transitorio entre la vida y la muerte o viceversa, implica tres etapas en donde se va dando el paso del ser a otro piso

¹⁴⁵ YAMPARA, Simón, MAMANÍ, Saúl, CALANCHA, Norah, TORREZ, Mario, *La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del Qhatu. Feria 16 de julio*, Bolivia, UPEA-PIEB-CEBIAE-CPMGA-Red Hábitat-Wayna Tambo-CISTEM, Bolivia, 2007, p.p.45-46.

existencial: primero la *Jiwaña* o el momento cuando un sujeto muere, después el *Jiwawi* (lugar de muerte) que es donde descansa el cuerpo del difunto, y por último la *Jiwasa* que es hacer a quienes mueren espíritus vigilantes comunitarios.

C) Y la *Jaka* se puede ver como la sustancia vital que trasciende en tres pasos: el primero es *Jakaña*, luego *Jakawi* y *Jakasa*, dicho en una aproximación en español, lugar de vivir, lugar en donde se instala la vida, y cuando hacemos lo anterior nuestra energía para vivir bien.

Mario Torrez refiriéndose al entramado complejo comunitario del Vivir Bien, dice: “este pensamiento del *Qamaña* muestra una forma de la felicidad, que ayuda a comprender el destino que labra cada una de las familias, y a escarbar el tesoro de conocimientos que expresan la riqueza espiritual, en metáforas realísticas que nos empuja a apreciar la felicidad, la riqueza”.¹⁴⁶ Tal mirada según el filósofo boliviano, exhibe un mundo lleno de prácticas, vivencias y seres que en conjunto son esa totalidad plural amplia e incluyente de lo comunitario. Elementos poco considerados por el paradigma democrático occidental para la articulación de consensos en la toma de decisiones en las sociedades modernas.

Para la visión andina lo democrático implica plantear una relación entre sujetos de diferentes planos existenciales, así como la generación consensual del hombre con la naturaleza, en búsqueda de un equilibrio intersubjetivo para regresarle a está, por lo menos simbólicamente, aquellos recursos naturales que se extraen y transforman para el bien común de la esfera social.

Diría Temple tratándose de las relaciones andinas: “son el objeto simbólico dotado de una fuerza que arrastra a los otros en su movimiento; el objeto que va de uno a otro crea aún más sentido...es motor, es energía, con igual categoría que las otras energías de la naturaleza...el sentimiento del ser humano, nacido en el corazón...un don que recibimos de los demás”.¹⁴⁷ Cabe señalar, que ese don u objeto adquiere un valor simbólico-político porque es portador de la materialización del agradecimiento que tiene el ser humano con el resto de congéneres y seres que cohabitan junto con él mundo natural con o sin vida.

¹⁴⁶TORREZ E., Mario, “ Estructura y proceso del desarrollo del qamaña/espacio de bienestar”, en; *Revista Pacha*, No. 6, Bolivia, Ediciones Qamañpacha-CADA, 2001, p.67

¹⁴⁷ TEMPLE, Domenique, “La reciprocidad y el origen de los valores humanos”, en; *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena, Gestión Pública Intercultural*, No. 8, Bolivia, PADEP-GTZ, 2008, p.159

La visión basada en la tesis de la dialéctica del don es efectiva para explicar el intercambio económico con contenido y funciones político-sociales en el entramado complejo de las realidades indígenas andinas. Pero no todas las relaciones intersubjetivas se sustentan en el dar y recibir de objetos con representación simbólica del *ayni*, también se da un compromiso por medio de la labor y participación colectiva en los espacios deliberativos que van desde las asambleas comunales hasta las reuniones cotidianas inter-familiares para solucionar problemáticas que afectan al resto poblacional.

El trabajo colectivo es una parte sustancial para posibilitar las relaciones comunales democráticas, porque el don hasta cierto punto es útil para la redistribución de fines, pero en los casos de las asambleas y la deliberación comunal hay una generación de otros tipos de apoyo intersubjetivo, por supuesto son parte integral de la interacción, aunque su aporte tenga más un sentido de hermandad que de restituidor de bienes.

Deliberar en colectivo es mostrar respeto y un esfuerzo por ayudar a quienes lo necesitan en un momento determinado dentro de la comunidad. Plantear relaciones deliberativas es parte sustancial del dinamismo indígena para generar identidad común y compromiso con el otro, por supuesto incluye la acción de agradecimiento a la sociedad que ha dado dotes en apoyo a los suyos en tiempos difíciles. Entendiéndose al espacio asambleísta como aquel lugar destinado a concentrar las voluntades de los sujetos formadores de la unidad política para decidir sobre los asuntos que hacen vivir a la comunidad social.

La figura de la asamblea se traslada y redistribuye a lo cotidiano y vivencial de quienes se esfuerzan por reproducir el código democrático aymaro-quechua en la organización de la política fuera del *ayllu*, la *marka* y el plano campesino, tales como las juntas vecinales, sindicatos, partidos indios, y organismos representativos que juegan entre lo liberal y lo comunitario. El asambleísmo es una práctica que es transportada hacia diversos lugares de la política moderna en donde los indígenas se vean en la necesidad de actuar para subsistir en la realidad mestiza.

Si bien, dicha politización se hace por medio de prácticas recíprocas y complementarias que fomentan la hermandad india al interior de las organizaciones políticas, también se recrea en las articulaciones entre éstas para generar movilizaciones sociales, debido a que los comportamientos indígenas implican un alto contenido de subversión para hacer cumplir al gobierno aquello en que se ha comprometido y no ha respondido como se acordó con la comunidad. Los

movimientos aymaro-quechua tienen una profunda raíz movilizatoria para luchar por lo que como pueblo boliviano consideran justo y necesario para el equilibrio de su forma de vida.

Dicho fenómeno incluye una restitución y regulación de las relaciones tanto de mando como de poder. Por eso aún si los sujetos no se encuentran en el espacio comunitario original, se ven obligados por valores comunitarios a luchar por esos espacios nuevos que están haciendo suyos, por lo tanto se movilizan para tratar de defender y ampliar su colectividad en los lugares en donde como ellos dicen, hay hermanos sufriendo de injusticia.

Lo anterior se puede explicar de la siguiente manera: “el indígena en muchos sentidos ha resignificado muchos elementos de la otra cultura. La relación para resignificar lo otro como propio...han creado una amplia capacidad de negociación pero también de conflicto...Esta relación conflictiva en cierto modo se convierte en una fuerza de reconstitución identitaria y material bajo las condiciones objetivas de la explotación económica que persisten en diferentes Estados nacionales”.¹⁴⁸

En coincidencia con el párrafo citado, el aymara y quechua para seguir siendo y reproduciéndose comunitariamente ha tenido que movilizarse no nada más en la dimensión del ayllu y la marka, sino también en espacios como las ciudades y localidades urbanas que a partir de las múltiples movilizaciones en el siglo XXI se han convertido en lugares explícitos para posibilitar la permanencia de las formas de vida indígena. De tal manera, la democratización en Bolivia se lleva y enriquece gracias al movimiento de sus sujetos luchadores a favor de una “política de las necesidades vitales que se está gestando y parece trabajar por la defensa y reconstitución de la unidad de las condiciones de posibilidad de la vida humana bajo control y usufructo colectivo”.¹⁴⁹

Tales intersubjetividades se pueden observar en las labores y quehaceres domésticos, espacios en donde recobran relevancia para mantener la condición honorable de familias que quizás en ese momento no cuentan con bienes para agradecerle a la comunidad su ayuda, pero sí tienen la capacidad de sustituir la dote con trabajo en la siembra, la construcción de casas, etc. No siempre es un objeto simbólico, también pueden ser

¹⁴⁸ MAMANI RAMÍREZ, Pablo, *Geopolíticas indígenas*, Bolivia, Centro Andino de Estudios Estratégicos, 2005, p.p.15, 17.

¹⁴⁹ GUTIERREZ, Raquel, GARCÍA LINERA, Álvaro, TAPÍA, Luis, “La forma multitud de la política de las necesidades vitales”, en; GARCÍA LINERA Álvaro, GUTIERREZ, Raquel, Et. Al., *El retorno de la Bolivia plebeya*, Bolivia, Grupo Comuna-Muela del Diablo, 2007, p.191

prácticas cotidianas en un constante interés por el otro diferente a uno como sujeto comunitario, en consideración para hacer realidad los principios del *Sumak Qamaña*.

Las relaciones en el mundo aymaro-quechúa tienden a ser recíprocas y complementarias hasta el grado de crear un balance tanto de lo dual como de lo opuesto en términos de visualizar a la diferencia y al contrario como parte posible del cuerpo comunal, porque lo adverso a uno no es un enemigo a eliminar por total e incluso la condición del otro colabora para la integración del contrario.

Es necesario aclarar que la dualidad se funda según los pueblos aymaro-quechuas en dos figuras identitarias: el hombre y la mujer. En la cosmovisión andina se complementan las *warmis* (entidades femeninas) con los *chachas* (entidades masculinas) para hacer el *chachawarmi*, fenómeno que sigue la lógica de juntar dos partes opuestas entre sí para integrar una paridad mutua que derive en un cuerpo político simétrico. Bien explica Javier Medina: “las dos mitades del cuerpo se oponen a la vez que se complementan. De acuerdo a este modelo de simetría corporal, muchas comunidades aymaras denominan *kupi*, derecha, a una de las mitades del *ayllu* y *ch`iqa*, izquierda, a la otra”.¹⁵⁰

Así, pues, la lógica de lo dual obedece a un carácter cósmico que se refleja en lo político-social comunitario con base al principio de “*akapachana taqi kunasa paninipuniwa* (todo es par en este mundo)”, explicándose como la búsqueda del equilibrio a partir del encuentro entre sujetos diferentes capaces de organizar una vida común. En superación de lo *ch`ulla* (impar), y de toda situación que fuerza e imposibilita al sujeto para tener una actuación individual y en desconocimiento del otro. La dualidad es reconocer al diferente como tal y elemento de complemento para uno.

Si bien, la dicotomía segmentos/ unidad constituye de manera general a una sociedad cualquiera, en la cosmovisión andina se visualiza esta interacción respetándose las cualidades de las partes con respecto a la totalidad, sin perder o renunciar a sus propiedades originales. Por el contrario, se complementan entre lo diferente con lo igual, por eso tiene gran valor simbólico filosófico la pareja.

Los pares significan entonces, simetría en la vida del sujeto indígena, por lo tanto, es un esfuerzo por reconocer la pluralidad existente en términos igualitarios. Pero además de su connotación simbólica, la dualidad es la manera de establecer las

¹⁵⁰ MEDINA, Javier, *Mirar con los dos ojos. Gobernar con los dos cetros. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*, Bolivia, Garza Azul, 2010, p. 152.

relaciones entre representados y representantes en el sistema político comunitario andino boliviano, porque posibilita la delimitación y regulación de las figuras de mando desde la base social, al ser ésta última un órgano decisorio y de vigilancia para garantizar el cumplimiento de promesas hechas por las autoridades en turno. Las prácticas democráticas y su reproducción son el factor determinante para sujetar el poder comunal, y a quienes asumen la responsabilidad de encargarse del gobierno, a la voluntad colectiva.

Raúl Zibechi con respecto a lo anterior, expresa: “combinando concentración y dispersión... las comunidades producen unidad sin unificación... tal como sucedió en los bloqueos de octubre de 2001, cuando usan por primera vez de forma sistematizada los turnos por parcialidades. Cada ayllu tiene dos parcialidades... en las comunidades andinas todas las decisiones pasan, en alguna instancia, por la asamblea comunal. Ya sea porque las autoridades encargadas de resolver conflictos han sido elegidas por la asamblea comunal o bien porque, cuando esas autoridades son incompetentes, es la asamblea la que tiene la palabra definitiva.”¹⁵¹ Esto puede traducirse como el mandar-obedeciendo zapatista, aunque las relaciones aymaras y quechuas tiene su particularidad en el establecimiento de vínculos horizontales para organizar los consensos del cuerpo social en construcción.

Esto permite comprender la relación representación-participación como un constante reflejo de uno con el otro, en combinación con la necesidad de completarse entre sí, es decir, los pares hombre-mujer, derecha-izquierda, etc., permiten ver que hay un flujo incesante de favores y la restitución de estos desde quien los recibe, dicho mejor, la figura del otro no anula la de su contrario, más bien se complementa con este. Con el objetivo de hacer circular una redistribución del dar con respecto al regreso del favor.

Los principios de politización y de estructuración que representan la participación comunitaria impregnaron la organización de las rebeldías del 2000 al 2005, al igual tiene un continuúm en las movilizaciones contemporáneas que tratan de reivindicar el vivir bien boliviano. Repensar el *Sumak Qamaña* como aquel que trata de recoger en su proyecto democrático directo comunal tales prácticas de origen ancestral andino. No hay que perder de vista esa tensión existente entre el vivir bien estatal y el comunitario e incluso el katarista que lo asume como un fundamento filosófico.

¹⁵¹ZIBECHI, Raúl, *Dispersar el poder: los movimientos como poderes anti-estatales*, Bolivia, Textos Rebeldes, 2006, p.p. 164, 174.

Capítulo 3

3. El caso zapatista de la autonomía comunitaria como comprensión democrática

“El problema con la realidad es que no sabe nada de teoría”.

Don Durito de La Lacandona

Introducción

La capacidad imaginativa de los zapatistas, sin duda, es un rasgo sustancial que permite que éstos, repiensen conceptos políticos y sociales desde su propia realidad. Con un contenido basado en la simbiosis compleja de las prácticas comunitarias de los pueblos en resistencia, almacenada en su memoria combinándose con la cosmovisión indígena mayense del Sureste chiapaneco y, la recuperación de “tradiciones revolucionarias críticas latinoamericanas”.¹⁵² En el presente capítulo, se hará un esfuerzo por acercarse a la experiencia democrática desdoblada por los hijos de “Votán-Zapata”¹⁵³ en los últimos años.

Recuperación de memoria, invención e imaginación son algunos de los ingredientes utilizados por los zapatistas en la elaboración de su pensamiento democrático, nacido en el seno de un esfuerzo por hacer autonomía comunitaria, en la cual se ha producido su lucha por la dignidad y la justicia en reconocimiento de la diversidad negada y excluida por la modernidad occidental capitalista en su etapa neoliberal.

El ingenio de “los indígenas chiapanecos”¹⁵⁴ es resultado del movimiento mismo de hombres y mujeres, asumidos como sujetos reconstructores de las realidades, esas que

¹⁵² Entendiéndose tradiciones revolucionarias críticas como aquellas inscritas en los paradigmas del marxismo leninismo pos Revolución Rusa, pero con una trayectoria en América Latina que les permitió sensibilizarse de las formas comunales indígenas. Véase el siguiente texto para tener más detalle sobre el impacto de las guerrillas en Sureste chiapaneco y su influencia en el zapatismo: MONTEMAYOR, Carlos, *Chiapas, la rebelión indígena en México*, México, Joaquín Mortiz, 1998, 238 p.

¹⁵³ Es la representación simbólica de la hibridación simbiótica entre el dios mayense Votán y la tradición campesina revolucionaria zapatista de principios del siglo XX. Véase el estudio siguiente: MICHEL Guillermo, *Votán Zapata: filósofo de la esperanza*, México, Rigorra, 2001, 207 p.; ver comunicado del EZLN en donde explica la figura epistémica político-ideológica producto del mestizaje entre el mito ancestral y la herencia revolucionaria de principios del siglo XX. Revisar: EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, “Votán Zapata”, 10 de abril de 1994, en; EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y comunicados. 1ero. de enero a 8 de agosto de 1994*, Tomo I, México, Era, 1998, p.p. 210-213.

han quedado fragmentadas y colocadas de manera artificial por un orden predominante de las cosas que, en vez de ampliar los horizontes, los reduce.

Frente a tal panorama de muerte para la humanidad, la rebeldía zapatista se ha puesto a repensar esa diversidad como un universo complejo de pluralidades en constante dialéctica y dialogo reciproco con el fin de crear “un mundo donde quepan muchos mundos”.¹⁵⁵ Los zapatistas por medio de su condición particular de sujetos colonizados, marginales, explotados y, en general, en recuperación de aquella existencia subalterna indígena, reiteran que su idea es seguir reivindicándose como herederos de los pueblos ancestrales, sin excluir la lucha por la transformación de la sociedad mexicana a nivel nacional.

Conforme el desarrollo de su resistencia, los zapatistas han tenido que voltear a mirar no sólo la incorporación de las subalternidades mestizas a su proyecto democrático, sino además, los caminos para lograr una articulación igualitaria con el ritmo de la lucha en el Sureste chiapaneco. Este reto sin lugar a dudas, abre la discusión histórica, pero oportuna sobre la organicidad de las clases dominadas con respecto a los subsuelos que las forman. Asunto que puede interpretarse de acuerdo, a la enunciación zapatista como una estrategia democratizadora que adquiere su fuerza política no exactamente en la unión sectorial, sino más bien en los vínculos creados entre sí por los agentes colectivos pertenecientes al amplio conjunto de formas de vida social subterráneas e invisibilizadas por la superficie institucionalizada.

La experiencia zapatista provoca reflexionar alrededor de la pregunta, ¿cómo hay que resolver la síntesis entre clases sociales, etnia, genero y subsuelo, sin privilegiar ninguna identidad sobre otra en la condición de los sujetos?, una posible respuesta planteada por los rebeldes mayenses, es articular al sujeto dominado a partir

¹⁵⁴ Los indígenas en Chiapas a lo largo de su historia han enfrentado grandes contradicciones y complejos antagonismos que los han llevado a importantes revueltas como la de *Cancuc* en contra del orden colonial, la Revolución de los Beltrán entre otras con objetivos de revertir la miseria, explotación y desigualdad. Existen dos trabajos que ilustran y describen lo anterior, GUILLEN, Diana, PÉREZ SALAS, María Esther, *Chiapas una historia comparada*, México, Instituto Mora, 1994, 299 p. Y un texto más reciente: GUILLEN, Diana GUILLEN, Diana, “Chiapas: el cruce de los tiempos”, en; De Los RÍOS MÉNDEZ, Norma, SANCHÉZ RAMOS, Irene, *América Latina: aproximaciones multidisciplinarias*, México, Posgrado Estudios Latinoamericanos-UNAM, 2005, p.p. 171-183.

¹⁵⁵ Planteamiento pronunciado a partir del primero de enero de 1996, luego referido en múltiples ocasiones por los zapatistas para referirse a la idea de inclusión y horizontalidad en su organización política democrática. Esto puede verse en diversos comunicados emitidos por ellos, un ejemplo es: CCRI-CG del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, “Segunda Declaración de La Realidad”, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_08_03.htm. Y en el CCRI-CG del EZLN, “En este mundo caben muchos mundos”, en; <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=90&cat=128>.

de su condición subalternizada, antes de ser proyectado con base a su posición de clase. Un reto complejo si se considera que la historia de las luchas sociales y políticas latinoamericanas tienen en sus venas la enorme tradición de movilizaciones por sectores.

Como bien expresaron ellos años atrás, “la democracia desde abajo, desde las comunidades indígenas y los poblados rurales, desde los barrios y las colonias, desde los sindicatos y las organizaciones urbanas, desde los grupos ciudadanos es, simultáneamente una exigencia y una necesidad de reconstruir el país. Esta democracia exige una nueva relación entre gobernantes y gobernados, regida por la transparencia en el ejercicio del gobierno, en donde quienes asumen la representación tienen la obligación de ejercer su mandato tanto sobre la base de la consulta permanente de sus representados como sobre la rendición de cuentas de su gestión... reconoce el derecho a todos de tener todos los derechos, incluido el de ser diferentes”.¹⁵⁶

Puede leerse lo citado como un esfuerzo de repensar a la democracia desde otro ángulo, uno poco visibilizado por los paradigmas dominantes de las ciencias sociales en México, América Latina y en gran parte del mundo. Además de abrir paso a la reconstrucción de un “pluriverso”¹⁵⁷ o universo plural, en donde cualquier sociedad no tenga que renunciar a su naturaleza cultural, para vivir en igualdad y diálogo en conjunto con muchas otras poblaciones.

Esta situación exige mirar epistemológicamente lo político-social en las movilizaciones de quienes han sido negados por la historia colonial y cuestionan la capacidad explicativa de las categorías científicas hegemónicas, en especial las provenientes de una genealogía liberal en términos occidentales, que tratan no sólo de narrar lo acontecido, sino también de generar interpretaciones lejanas a la problemática indígena.

“Lo que están planteando los zapatistas es algo bien diferente; no es la idea de los pobres o la pobreza, sino una política de la dignidad, que entiende las necesidades fundamentales de las personas no en términos simplemente de comida o de ropa, sino

¹⁵⁶ Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Democracia sustantiva, democracia social. Propuesta del EZLN a la Mesa 2 sobre Democracia y Justicia en el Diálogo de San Andrés Sacamch` en de los Pobres*, México, Berbera Editores, 2000, p.p. 11, 12.

¹⁵⁷ Pluriverso es una categoría compuesta de innumerables universalidades en naturaleza, cultura y sociedades en continua interacción mutua, la cual puede ayudar a comprender el conocimiento indígena en los diversos niveles que exige el estudio de sus problemáticas, sin caer en un relativismo absoluto ni mucho menos en una totalización del fenómeno. Revisar el trabajo de CARRILLO TRUEBA, César, *Pluriverso: un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*, México, CIIIEH-UNAM, 2006, 133 p.

como humanidad, de las personas, como sujetos sociales”...¹⁵⁸ John Holloway en seguimiento de la tradición marxista crítica definiría a la dignidad zapatista como “esa lucha contra su propia negación”.¹⁵⁹ Esto se interpreta como un gran intento de vencer aquellos elementos que humillan, debilitan y empobrecen la condición humana.

Para ellos, no basta con recuperar las identidades perdidas de los sujetos dominados; también éstos deben organizarse y representarse a sí mismos con base a su quehacer cotidiano. Lo anterior se desarrolla en el presente capítulo de la siguiente manera: 1) 3.1. Despliegue de la construcción democrática zapatista; 2) 3.2. Teoría y práctica democrática de la organización de los rebeldes del Sur; 3) 3.3. Representatividad y maneras de conducir la dinámica comunitaria y, por último; 4) 3.4. Mando-obediencia: los horizontes del poder y la política.

3.1. Despliegue de la construcción democrática zapatista

Desde la Declaración de la Selva Lacandona hasta el pronunciamiento de la Sexta Declaración y la “Otra Campaña”,¹⁶⁰ los herederos de la rebeldía mayense chiapaneca han desplegado una propuesta democrática a nivel nacional con eco en otras experiencias emancipatorias tanto latinoamericanas como de diversos lugares del planeta Tierra, la cual consiste en la lucha por ampliar espacios representativos y reconstruir una realidad política plural.

En palabras de los zapatistas: “mirado desde abajo, el mundo es tan grande que caben muchos mundos y aún así sobra espacio para una cárcel. O sea que, resumiendo, visto desde arriba, el mundo se encoge y no cabe en él más que la sin razón. Y, visto desde abajo, el mundo es tan espacioso que hay lugar para la alegría, la música, el canto, el baile, el trabajo digno, la justicia, la opinión y el pensar de todos, no importa que tan

¹⁵⁸ HOLLOWAY, John, “Presentación del seminario: preguntas, intervenciones y comentarios”, en: HOLLOWAY, John, MATAMOROS, Fernando, TISCHLER, Sergio, *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes*, México, Ediciones Herramienta-BUAP-ICSH- Unidad Alfonso Vález Pliego, 2008, p.18.

¹⁵⁹ HOLLOWAY, John, “La revuelta de la dignidad”, en; *Chiapas*, No. 5, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1997, p.17.

¹⁶⁰ Frente a la campaña electoral de 2006, surge un despliegue de fuerzas político-sociales para articular a las izquierdas radicales y clases subalternas en miras de realizar una lucha cívica contra el profesionalismo electoral. La Otra Campaña es el movimiento dentro de la movilización zapatista. Esto es explicado en el artículo siguiente: AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio, “Ir a contracorriente. El sentido de La Otra Campaña”, en; *Contra historias*, La Otra Mirada de Clío, No. 7, México, marzo-agosto, 2006, p.p. 7-24.

diferentes sean si abajo son lo que son”.¹⁶¹No es fortuito que la táctica zapatista de rebeldía, se halla planificado primero como una acción desorganizadora de los tiempos del capital y luego, aparezca como un esfuerzo de reconfiguración de sanación del cuerpo social tan debilitado por el neoliberalismo.

La idea de un mundo donde quepan muchos mundos no nació de la noche a la mañana, sino se hizo a lo largo de una trayectoria de más de 17 años de lucha por parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, quién decidió salir de la clandestinidad el 1^a de enero de 1994 por medio de un levantamiento armado en Chiapas. Décadas antes de la toma de San Cristóbal de Las Casas por parte del EZLN, sus integrantes se mantenían nutriéndose de aquellas organizaciones político-militares de corte marxista-leninista muy cercanas a los modelos guerrilleros de liberación nacional centro y sudamericanos, así como de grupos guevaristas latinoamericanos y, desde luego del movimiento indígena ya existente. Importante señalar que en ese tiempo, varias comunidades politizadas iniciaban la recuperación de lo indígena en una dimensión nacional.

Basándose en lo anterior, se puede observar la compleja experiencia zapatista producto del “mestizaje”¹⁶² entre la herencia rebelde mayense de más de 500 años en resistencia frente a la colonización occidental y las prácticas revolucionarias a consecuencia, del gran impacto de los modelos críticos marxistas del siglo XX sobre los intentos para transformar la miseria, exclusión, violencia, sometimiento y explotación hacia los sujetos dominados amerindios. Por eso la mirada democrática que obedece tal movilización histórica, concentra un tipo de comportamiento y estrategia cultural, convirtiéndose en puente que hace al zapatismo recuperar lo ancestral y en el mismo momento lo moderno. Diría Bolívar Echeverría un barroquismo característico de la hibridación latinoamericana o el ethos barroco citado en el capítulo anterior.

Precisamente anclar, esta temporalidad amerindia con los ritmos de las mentalidades mestizas mexicanas, es importante subrayar que, es una de las cuestiones

¹⁶¹ EZLN, “Qué tan grande es el mundo?, Comunicado del 17 de febrero de 2010”, en; <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=612&cat=74>.

¹⁶² Mestizaje es un término usado con frecuencia, para explicar la fusión o articulación de varios elementos socio-políticos, culturales y filosóficos con diferentes rasgos entre sí; pero que, en el transcurso del tiempo adquieren una formación original. En este sentido, el concepto de formación abigarrada y en general la tradición continuadora de René Zavaleta en lugar de usar la palabra referente a lo mestizo proponen la de abigarramiento. En este trabajo tanto abigarramiento como mestizaje explican el mismo fenómeno, aunque cabe decir que, el primero es quizás más adecuado que el segundo. Para continuar la discusión véase: ANTEZANA, Luis H., “Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: formación abigarrada y democracia como autodeterminación”, en; OLIVÉ, León, Et. A., *Pluralismo epistemológico*, Bolivia, CLACSO-Muela del Diablo-Grupo Comuna, 2009, p.p. 117-142.

que pueden derivar en límites democratizadores en vez de ser un fenómeno impulsor de lucha. Sobre todo en las últimas épocas de las movilizaciones del zapatismo.

Ana Esther Ceceña explica como el EZLN, antes de formarse en 1983, paso por una serie de cambios organizativos y tipos de pensamientos que derivaron en el actual movimiento dislocador de la política y reconstructor de la realidad a contra sentido. La autora al respecto dice: “pero si la elite indígena transformó el foco en ejército, las comunidades convirtieron la lucha por el socialismo en una por la dignidad, ampliando sus horizontes desde la esfera de la producción y la propiedad a la de la reproducción en sus múltiples sentidos... el foco pasó a ser ejército, y después a la insurrección popular y la toma del poder; de la dictadura del proletariado y la propiedad de los medios de producción se pasó a la construcción del mundo en que caben todos los mundos. Y en el que no hay dictadura del proletariado porque lo que no caben son las dictaduras... la lucha de clases se combina con la lucha de concepciones sociales y con la construcción del arco iris de culturas y colores de piel”.¹⁶³

Ceceña refiriéndose así, en cierto sentido, a que la rebeldía zapatista tomó conciencia de combatir todas aquellas formas opresoras del hombre, porque no basta con abolir los medios de producción dominantes, también surge la necesidad de enfrentar a cualquiera que no deje vivir la humanidad en el ser humano y obstruya la reproducción de la vida comunitaria. Esto recuerda el humanismo contenido en los escritos del revolucionario Ernesto Guevara de la Serna, en los cuales reiteraba la urgencia de rescatar a la sociedad de la dominación imperialista y el modelo de vida impuesto por el colonialismo.

“El paso de la lucha contra la explotación a la lucha por la dignidad corresponde a una concepción intersubjetiva que trasciende la separación jerarquizante sujeto-objeto y permite saltar de la lucha por el socialismo- entendida como una realización fundamentalmente objetiva que modifica los términos de la relación sujeto-objeto; pero mantiene su estatus-, a una lucha por la emancipación, por el no capitalismo, por el no poder, por la no dominación; por un mundo abierto a la imaginación y el deseo, por un mundo intersubjetivo”.¹⁶⁴ Lo citado puede traducirse como la subversión de la realidad con base en la condición y relación de los sujetos en sus distintos planos epistémicos, políticos, sociales, filosóficos, culturales e incluso ontológicos.

¹⁶³ CECEÑA, Ana Esther, *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*, México-Argentina-España, CLACSO-Siglo XXI, 2008, p.p.69- 70.

¹⁶⁴ Ídem.

La liberación de la rebeldía zapatista no se limita a subvertir lo político-social entre sujetos, sino además introspecciona la arquitectura de sus conceptos, es decir, no basta con ir a contracorriente; también hay que ver la historicidad que forma los contenidos teóricos. Bien dice Enrique Dussel, “una revolución dentro de las revoluciones y la revolución de las mujeres zapatistas una revolución dentro del zapatismo y del pueblo maya”,¹⁶⁵ refiriéndose a una movilización autocrítica de su accionar y capaz de transformarse a sí misma.

Contra las diversas prácticas, saberes, estrategias, mecanismos y formas de dominación se han planteado pelear los zapatistas a lo largo de esta travesía, por tratar de reconstruir un proyecto de nación democrática, opuesto a las condiciones marginales y de pobreza denunciadas en el país a partir de la Declaración de Guerra, contenida en la Primera Declaración de la Selva Lacandona firmada el 31 de diciembre de 1993, y hecha pública un día después con la toma del Palacio de Gobierno de San Cristóbal de las Casas (el primero de enero).

Tal situación es descrita por los zapatistas de la siguiente manera: “somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos”.¹⁶⁶

Así, inician los planteamientos democráticos del EZLN con la exigencia de la satisfacción de las demandas básicas negadas (trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz) por la clase

¹⁶⁵ DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, España, Trotta, 2007, p. 500.

¹⁶⁶ COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL del EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, “Declaración de la Selva Lacandona”, en; Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Declaraciones de la Esperanza*, México, FZLN, 2000, p.9.

dominante mexicana, la cual según ellos es formada por “la ambición insaciable de una dictadura de más de 70 años encabezada por una camarilla de traidores que representan a los grupos más conservadores y vende patrias. Son los mismos que se opusieron a Hidalgo y a Morelos, los que traicionaron a Vicente Guerrero, son los mismos que vendieron más de la mitad de nuestro suelo al extranjero invasor, son los mismos que trajeron un príncipe europeo a gobernarnos, son los mismos que formaron la dictadura de los científicos porfiristas, son los mismos que se opusieron a la Expropiación Petrolera, son los mismos que masacraron a los trabajadores ferrocarrileros en 1958 y a los estudiantes en 1968, son los mismos que hoy nos quitan todo, absolutamente todo”¹⁶⁷.

La idea de un grupo integrado por una camarilla de traidores en la Declaración de la Selva Lacandona puede verse como la identificación de un antagonismo entre “los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad, los desposeídos”¹⁶⁸ y quienes a lo largo de la historia se han apropiado de lo que Marx denominaría medios de producción y en general la riqueza correspondiente a un pueblo soberano. Este planteamiento que conforma la elaboración de comunicados y el resto de las declaraciones puede comprenderse en términos marxistas clásicos como aquel conjunto de grupos manejadores, gestores, propietarios e implementadores de los medios de producción, reproducción y creación que van desde lo económico hasta lo político, es decir, la clase hegemónica nacional.

Una clase dominante continuadora de la tradición colonialista y conformada en la actualidad por los grupos partidistas priistas, panistas, perredistas y en general por diversos sectores político-económicos que después de la vulgarización de la “transición democrática”¹⁶⁹ por el Instituto Federal Electoral y los transitólogos mexicanos, adquirieron formulas nuevas para luchar por el poder político dentro de la extensa maquinaria institucional. A esto se aunó el impacto y penetración de las corrientes

¹⁶⁷ Ídem.

¹⁶⁸ Ídem.

¹⁶⁹ Una categoría política que tiene un reducido espectro explicativo para enunciar lo que fue un cambio de partido profesional electoral en la toma del poder político más que una transición, puesto que no hubo una transformación de sentido en la historicidad nacional de la política mexicana en el 2000, por lo menos no fue así por parte del sistema político aún prevaleciente en nuestros días. Revítese la ponencia en versión escrita de FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Paulina, “La transición extraviada”, en; *Ciclo de mesas redondas: Democracia y Estado en el México actual*, México, D. F., 15 a 17 de noviembre de 2006, 8 p. Este texto fue proporcionado por la autora y es parte de una investigación más amplia sobre la crisis de los partidos políticos mexicanos, en la cual se trabaja también el zapatismo como posible alternativa frente a tal fenómeno. En los últimos años la politóloga interdisciplinaria se ha enfocado más a estudiar la organización y formas políticas de los zapatistas.

neoliberales y el profesionalismo electoral a las estructuras representativas en el Estado nación.

Para los zapatistas, tal “clase política”¹⁷⁰ tiene un significado clasista, racista y excluyente a diferencia del atribuido por Gaetano Mosca¹⁷¹, quien teoriza el concepto bajo lineamientos positivos de competencia y aptitud entre los individuos para poder acceder a ella, es decir, para el pensador los mejores hombres y mujeres son los integrantes, al igual que los formadores de la elitización de la política, por el hecho de ser más hábiles e inteligentes para la gestión gubernamental.

En contraste, la tradición gramsciana hace una crítica a dicha clase dominante formadora de la sociedad política, al indicar que la sociedad civil debe ser aquella reguladora de la esfera del poder político y no sólo limitarse a funciones legitimadoras. Antonio Gramsci al respecto diría: “es la sociedad perfecta, teniendo en ella misma todos los medios para su propio fin, que es el bien común temporal; por lo cual, tiene preeminencia sobre la familia, al conseguir precisamente en esta su conveniente perfección... Estado de ética”.¹⁷² Atribuyéndole así, a la sociedad civil la capacidad para poder salir beneficiada en el choque de fuerzas con lo político, inclusive dirigir ciertos avances o retroceso en la hegemonía de una nación.

Después del ¡Ya Basta! y el llamado a la población mexicana para respaldar la lucha zapatista, el 10 de junio del mismo año se publica la Segunda Declaración de la Selva Lacandona con la intención de llamar a esta sociedad civil para “replantear el problema del poder en este marco de democracia, libertad y justicia obligará a una nueva cultura política... Nacerá una relación política nueva... cuya base no sea una confrontación entre organizaciones políticas entre sí, sino la confrontación de sus propuestas con las distintas clases sociales, pues el apoyo real de éstas dependerá la titularidad del poder político, no su ejercicio”.¹⁷³

Tal paso produjo establecer una relación entre EZLN y la multimencionada sociedad civil con el fin de atribuir a la segunda la residencia de la soberanía mexicana, en un sentido de comprenderla como la expresión organizada del pueblo. A

¹⁷⁰ Cfr. El termino de Gaetano Mosca con el concepto de clase usado en gran medida por la tradición marxista crítica latinoamericana de los últimos decenios.

¹⁷¹ MOSCA, Gaetano, *La clase política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p.p. 91-111.

¹⁷² GRAMSCI, Antonio, “La sociedad civil”, en; SACRISTÁN, Manuel, *Antología Antonio Gramsci. Selección, traducción y notas*, España, Siglo XXI, 1974, p.p.290-291.

¹⁷³ COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL del EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, “Segunda Declaración de la Selva Lacandona”, en; Ejercito Zapatista de Liberación Nacional, *Declaraciones de la Esperanza*, México, FZLN, 2000, p. 15.

esta sociedad reguladora de la dominación estatal-nacional en México, los zapatistas le apostaron la capacidad motora para tratar de ampliar lo democrático más allá del modelo liberal-representativo. Se referían a esa parte de la población que actúa y se organiza sin la necesidad de circunscribirse o apoyarse en la toma decisoria estatal-gubernamental.

En la Segunda Declaración, se plantea que : “la Sociedad Civil asumió el deber de preservar a nuestra patria y manifestó su desacuerdo con la masacre y obligó a dialogar y todos comprendimos que los días del eterno partido en el poder, que detenta para su beneficio el producto del trabajo de todos los mexicanos, no puede continuar más; que el presidencialismo que lo sustenta impide la libertad y no debe ser permitido, que la cultura del fraude es el método con el que se imponen e impiden la democracia, que la justicia sólo existe para los corruptos poderosos, que debemos hacer que quien mande lo haga obedeciendo, que no hay otro camino”.¹⁷⁴

En otra parte del texto, dice: “todos los mexicanos honestos y de buena fe, la Sociedad Civil, lo han comprendido, sólo se oponen aquellos que han basado su éxito en el robo al erario público, los que protegen, prostituyendo a la justicia, a los traficantes y asesinos, a los que recurren al asesinato político y al fraude electoral para imponerse”.¹⁷⁵ Hay que subrayar el significado adquirido de la sociedad civil por el lado de los zapatistas, el cual consiste en nombrar a la ciudadanía con un contenido colectivo, desplazándose así la carga individual del concepto; lejos de ocultar las contradicciones, más bien las exhibe en cada uno de los niveles de dominación y coacción social expresados en el Estado nacional.

Se marcó, así una propuesta de transición política emancipatoria por medio de una estrategia pacífica en la que la sociedad civil fuese el punto articulador de las diversas asociaciones posibles para la democratización del país. Dicha liberación se basa en una visión que enlaza la capacidad de los sujetos por elegir a sus representantes con la de hacerlos responsables de su propia conducción a una transición real y estructurada de lo democrático.

Dicen los zapatistas: “esta revolución no concluirá en una nueva clase, fracción de clase o grupo en el poder, sino en un espacio libre y democrático de lucha política... Dentro de esta nueva relación política, las distintas propuestas de sistema y rumbo... deberán convencer a la mayoría de la Nación de que su propuesta es la mejor para el

¹⁷⁴ Ibid.p.13.

¹⁷⁵ Idem.

país. Pero no sólo eso, también se verán vigilados por ese país al que conducen de modo que estén obligados a rendir cuentas regulares y al dictamen de la Nación respecto a su permanencia en la titularidad del poder o su remoción. El plebiscito es una forma regulada de confrontación Poder-partido político-Nación y merece un lugar relevante en la máxima ley del país”.¹⁷⁶

Tanto en la Primera como en la Segunda Declaración la lucha por ampliar los espacios representativos toma una dirección más radical, pero también inédita, porque se colocan a discusión y consenso los lineamientos para democratizar el país, por medio de lo que fue la “Convención Nacional Democrática”,¹⁷⁷ en la que se hace un llamado a las diversas formas de lucha y organizaciones para exigir un tránsito democrático fundado en la realización de prácticas libres y respetuosas de la elección popular sobre los representantes elegidos.

La CND¹⁷⁸ fue un gran esfuerzo por organizar la democracia desde la sociedad civil, aunque no hubo una obtención de los resultados más esperados, tales como la eliminación del fraude y en general los vicios electorales persistentes por el sistema político nacional. Sin embargo, esto logró atraer la atención de varios sectores dentro de la ciudadanía organizada, aunque no en su plena totalidad. Esto último se debió en gran parte a los obstáculos aún persistentes del priismo y su estructuración del sistema político.

Como bien se expresa en la Tercera Declaración de la Selva Lacandona, “llamamos a todas las fuerzas sociales y políticas del país, a todos los mexicanos honestos, a todos aquellos que luchan por la democratización de la vida nacional, a la formación de un Movimiento para la Liberación Nacional incluyendo a la Convención Nacional Democrática y a todas las fuerzas que, sin distinción de credo religioso, raza o ideología política, están en contra del sistema de partido de Estado. Este Movimiento para la Liberación Nacional luchará de común acuerdo, por todos los medios y en todos los niveles, por la instauración de un gobierno de transición, un nuevo constituyente,

¹⁷⁶ Ibid.p.15.

¹⁷⁷ Convención Nacional Democrática fue la propuesta principal de la Segunda Declaración de la Selva Lacandona, en donde el EZLN convoca a una lucha democrática bajo los siguientes puntos: 1) Usurpación de la herencia legal de las luchas mexicanas por parte del priismo; 2) la Carta Magna es la voluntad popular; 3) que la salida del usurpador del Ejecutivo Federal no basta y es necesaria una nueva ley para nuestra patria nueva, la que habrá de nacer de la lucha de todos los mexicanos honestos; 4) es necesario utilizar todas las formas de lucha para lograr el tránsito hacia la democracia en México. La CND tuvo como objetivo principal organizar la expresión civil y la defensa de la voluntad popular. Véase: Íb. p.p. 17-18.

¹⁷⁸ Abreviatura de la Convención Nacional Democrática.

una nueva carta magna y la destrucción del sistema de partido de Estado. Llamamos a la Convención Nacional Democrática y al ciudadano Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano a encabezar este Movimiento para la Liberación Nacional, como frente amplio de oposición”.¹⁷⁹

Aquí los rebeldes del Sur comienzan a perfilar una posición no sólo más crítica de la situación democrática mexicana, sino también asumen la tarea de no descartar las vías armadas, pero tampoco las pacíficas para materializar la libertad, justicia y democracia en el país. Aquí se manifiesta la potencia que puede llegar a tener la sociedad civil con el apoyo del EZLN para defender esa soberanía que tanto se le ha negado a la población por muchos años.

Por eso, en su momento dijeron: “el EZLN apoyará a la población civil en la tarea de restaurar la legalidad, el orden, la legitimidad y la soberanía nacionales, y en la lucha por la formación e instauración de un gobierno nacional de transición a la democracia con las siguientes características: que liquide al sistema de partido de Estado y separe realmente al gobierno del PRI; que reforme la ley electoral en términos que garanticen: limpieza, credibilidad, equidad, participación ciudadana no partidaria y no gubernamental, reconocimiento de todas las fuerzas políticas nacionales, regionales o locales, y que convoque a nuevas elecciones generales en la federación; que convoque a un constituyente para la creación de una nueva constitución; que reconozca las particularidades de los grupos indígenas, reconozca su derecho a la autonomía incluyente y su ciudadanía. Y; que vuelva a orientar el programa económico nacional, haciendo a un lado el disimulo y la mentira, y favoreciendo a los sectores más desposeídos del país, los obreros y campesinos, que son los principales productores de la riqueza que otros se apropian”.¹⁸⁰

A partir de la Tercera Declaración, el EZLN toma distancia de los caminos electorales y partidistas, que considero en su momento como posibles instrumentos de movilización de la sociedad civil, lo cual no podía plantearse como una fuerza democratizadora capaz de transformar la realidad nacional, porque lo que se necesitaba era un proyecto conductor de la ciudadanía hacia un nivel más eficaz contra los intereses de la clase hegemónica, que se ha abrogado el derecho soberano de controlar

¹⁷⁹ COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL DEL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, “Tercera Declaración de la Selva Lacandona”, enero de 1996, en; Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Declaraciones de la Esperanza*, México, FZLN, 2000, p. 24.

¹⁸⁰ Ídem.

la representación en el sistema político mexicano, incapaz de reconocer la autodeterminación de la sociedad y al mismo tiempo las prácticas políticas generadas democráticamente por esta.

Por lo anterior, los herederos de Votán-Zapata en enero de 1996 confirman y delimitan gran parte de lo planteado dándole una dirección político-ideológica más acorde con lo que causó su movilización dos años antes. Dicha posición fue expresada en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona “por un lado el proyecto de país que tiene el poder, un proyecto que implica la destrucción total de la nación mexicana; la negación de su historia; la entrega de su soberanía; la traición y el crimen como valores supremos; la hipocresía y el engaño como método de gobierno; la desestabilización y la inseguridad como programa nacional, y la represión y la intolerancia como plan de desarrollo. Este proyecto encuentra en el PRI su cara criminal y en el PAN su mascarada democrática. Por el otro lado, el proyecto de la transición a la democracia, no una transición pactada con el poder que simule un cambio para que todo siga igual, sino la transición a la democracia como el proyecto de reconstrucción del país; la defensa de la soberanía nacional; la justicia y la esperanza como anhelos; la verdad y el mandar obedeciendo como guía de jefatura; la estabilidad y la seguridad que dan la democracia y la libertad; el diálogo, la tolerancia y la inclusión como nueva forma de hacer política”.¹⁸¹

Al exponerse así la idea de un “proyecto por hacerse, que corresponderá no a una fuerza política hegemónica o a la genialidad de un individuo, sino a un amplio movimiento opositor que recoja los sentimientos de la nación...La guerra entre quienes pretenden la perpetuación de un régimen social, cultural y político que equivale al delito de traición a la patria, y los que luchan por un cambio democrático, libre y justo. La guerra zapatista es sólo una parte de la lucha entre la memoria que aspira a futuro y el olvido con vocación extranjera... todos los hombres y mujeres honestos a participar en la nueva fuerza política nacional que hoy nace: el Frente Zapatista de Liberación Nacional organización civil y pacífica, independiente y democrática, mexicana y nacional, que lucha por la democracia, la libertad y la justicia en México”.¹⁸²

¹⁸¹COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL DEL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, “Cuarta Declaración de la Selva Lacandona”, enero de 1996, en; Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Declaraciones de la Esperanza*, México, FZLN, 2000, p.31.

¹⁸² *Ibid.* p.34.

El FZLN nace con la intención de ser un organismo civil bajo los principales preceptos de los zapatistas en las múltiples realidades de obreros de la República, de los trabajadores del campo y de la ciudad, de los indígenas, de los colonos, de los maestros y estudiantes, de las mujeres mexicanas, de los jóvenes de todo el país, de los artistas e intelectuales honestos, de los religiosos consecuentes y en general de esa ciudadanía independiente, crítica y consciente de las problemáticas en su entorno tanto nacional como internacional.

Prueba de esto puede verse en la “Declaración de Principios del FZLN”,¹⁸³ documento en el cual se subraya un carácter plural en la práctica política con mirada democrática de “garantizar la participación de todos los sectores y permitir que la sociedad civil retome los espacios que le corresponden en la creación de una nueva sociedad... una autentica ciudadanización...”¹⁸⁴

Tales ciudadanos identificados con la Cuarta Declaración exhibieron de manera pública su aspiración a la no toma del poder, aunado a la realización de un esfuerzo por dar un sentido comunitario a la participación de los sujetos en centros urbanos, las periferias y en general otras zonas del país. El Frente Zapatista funcionó como un organismo autónomo frente a la estructura más rígida de los indígenas en resistencia, aunque en constante diálogo y acción conjunta con la problemática en el Sureste chiapaneco.

Las cuatro declaraciones anteriores expresan la desconfianza, distanciamiento, pero sobre todo la ausencia de compromisos hacia los pueblos indios por parte de gentes de los partidos políticos supuestamente críticos, sectores de la sociedad civil que al final de cuentas se definieron bajo los parámetros de las ONGs con poco compromiso con las comunidades indígenas y más con la comercialización del logo e imagen revolucionaria contemporánea del Sur. En este contexto, el 19 de julio de 1998 se lanza la Quinta Declaración de la Selva Lacandona, en la que además de manifestar un repudio a la guerra genocida contra los pueblos amerindios, también simbolizó la posición ideológica de plantear la reconstrucción democrática nacional fuera de los límites y mecanismos ofrecidos por cualquier fuerza proveniente del liberalismo electoral, aun si ésta se autodefiniera o ubicara en algún tipo de izquierda. En pocas palabras, los zapatistas se dieron cuenta de que las rutas impuestas por el

¹⁸³ CONGRESO FUNDACIONAL del FRENTE ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos Básicos del FZLN: principios, programa de lucha y plan de acción. 13-16 de septiembre*, México, Ediciones FZLN, 32 p.

¹⁸⁴Ibíd. p. 12.

gobierno priista no ayudaban en sustancia a la solución de los problemas reales indígenas, y mucho menos de la sociedad mexicana, por eso decidieron la estrategia del silencio para luchar por la palabra, sin caer en las reglas del juego institucional dominante.

Para los zapatistas, el intento por organizar lo que John Holloway en su momento llamó “zapatismo civil”¹⁸⁵ consistió en plantear a la sociedad civil como el sujeto democratizador y renovador de una cultura política nutrida de la esfera social; sin embargo, de la Cuarta a la Quinta Declaración de la Selva Lacandona y todavía los primeros años del siglo XXI, el Frente Zapatista, la Marcha del Color de la Tierra, la Consulta Nacional sobre la iniciativa de Ley Indígena de la Comisión de Concordia y Pacificación fueron experiencias en que dedicaron sus esfuerzos a obligar al régimen a que cumpliera los Acuerdos de San Andrés, los resultados adversos demostraron la necesidad de proyectar una alternativa materializadora de lo democrático basándose en reconstruir la realidad, desde la condición subalterna de sus mismos sujetos en rebeldía.

A consecuencia de esto, en junio de 2005 el EZLN emite la Sexta Declaración de la Selva Lacandona en aviso de un programa nacional de lucha y como dijeron ellos: “vamos a buscar, desde La Realidad hasta Tijuana, a quien quiera organizarse, luchar construir acaso la última esperanza de que esta nación, que lleva andando al menos desde el tiempo en que un águila se posó sobre un nopal para devorar una serpiente, no muera... Vamos por democracia, libertad, justicia para quienes nos son negadas. Vamos con otra política, por un programa de izquierda y por una nueva constitución”.¹⁸⁶

La Sexta Declaración es la más reciente fase democrática del zapatismo, así como el elemento definitorio de su concepción política, dicho con sus mismas palabras: “hacer acuerdos para ir juntos a escuchar y a organizar la indignación; no a levantar movimientos que sean después negociados a espaldas de quienes los hacen, sino a tomar en cuenta siempre la opinión de quienes participan; no a buscar regalitos,

¹⁸⁵ Véase el debate entre Atilio Borón y John Holloway sobre la comprensión de sociedad civil en el universo zapatista y su aplicación en los núcleos políticos urbanos. Esto puede encontrarse en; BORON, Atilio, “La selva y la polis. Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo”, en; *Chiapas*, No. 12, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2001, p.p. 89-114. Y su respuesta en; HOLLOWAY, John, “Gente común, es decir, rebelde. Mucho más que una respuesta a Atilio Borón”, en; *Chiapas*, No. 16, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2004, p.p. 155-162.

¹⁸⁶ COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL del EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, desde las Montañas del Sureste Mexicano, 2005, en; *Rebeldía*, México, 2005, p. 19.

posiciones, ventajas, puestos públicos, del Poder o de quien aspira a él, sino a ir más lejos de los calendarios electorales; no a tratar de resolver desde arriba los problemas de nuestra nación, sino a construir DESDE ABAJO Y POR ABAJO una alternativa a la destrucción neoliberal, una alternativa de izquierda para México”.¹⁸⁷

El horizonte de la Sexta Declaración es una expresión de esa acumulación de rebeldías hecha por el EZLN para accionar en un momento y tiempo específico en su autodeterminación, sin embargo, la ejecución todavía no alcanza una velocidad deseada que permita debilitar el orden instituido. Dentro de las múltiples razones que pueden encontrarse para explicar porque a pesar de una crisis política, la totalidad de las clases dominadas no se asumen como sujetos capaces de decidir su propio sentido de vida, una respuesta es la fragmentación de la sociedad civil y la cooptación de algunos elementos de ésta por el capitalismo, al distorsionar así su contenido clásico para atribuirle algunas connotaciones neoliberales.

Otra causa es, la tensión interna entre la organización zapatista comunitaria y los agentes colectivos suscritos al llamado de la Sexta Declaración, en donde si bien hay un esfuerzo mutuo por plantearse la superación de las contradicciones que van mostrándose en el movimiento de sus sujetos, todavía se observan dificultades para que los estratos subalternos mestizos proyecten una propuesta paralela a la formación indígena de los zapatistas. Con esto no se quiere decir que, los desligues de prácticas democráticas de los hijos de Votán-Zapata no tengan eco en el resto de la sociedad, al contrario, puede verse que han impactado de manera generacional hacia las luchas latinoamericanas, así como las izquierdas mexicanas de fines del siglo XX y principios del XXI. Pero esto no significa que, la difusión de la rebeldía de Chiapas se exprese en el mismo sentido para cada uno de sus receptores. Ni tampoco que se comprenda de la misma forma en el resto de horizontes particulares de lucha.

No todas las experiencias democratizadoras anticapitalistas se rigen bajo la misma naturaleza. Si bien, la democratización zapatista en su organización comunitaria logra tener la capacidad de preparar a la colectividad para enfrentar sus contradicciones internas y de afuera, por otro lado; los sujetos mestizos subalternos que se han visto identificados con la propuesta de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona no están hechos con las propiedades de lo comunal-indígena, porque sus intentos históricos por superar los antagonismos provienen de una formulación

¹⁸⁷ Ídem.

sectorial, corporativizada y acuñada por el liberalismo mexicano moderno. Al contaminar en las zonas urbanas, rurales, al igual que periféricas incluso hasta los espacios más subalternizados. Esto ha restado efectividad y aceptación de las clases dominadas mestizas y otros territorios subterráneos a fines a las coordenadas zapatistas

Por cierto, dichas clases dominadas asumen en los últimos años sólo su forma aparente y no su esencia real. Cuestión que dificulta al EZLN enlazarse con organizaciones y sujetos que aun no tienen presente quien debe conducir su flujo de politización, es decir, la ausencia de una mentalidad e identidades subalternas en una población que prefiere conservar proyectos de vida burgueses como horizonte político, aunque no pueda alcanzarlos, produce la ocultación de su potencia como clases dominadas.

La complejidad de las problemáticas del país en los rubros económicos sobre pasan los tiempos de la dimensión democrática de la nación. Al afectar directamente los ritmos de movilización antisistémica del zapatismo, a tal punto de obligar a sus participantes y aquellos con quienes comparten simpatía a desacelerar la velocidad de una hilvanación política planeada en una temporalidad radical de autodeterminación de lo subalterno.

3.2. Teoría y práctica democrática de la organización de los rebeldes del Sur

Repensar la democracia desde una realidad histórica diferente a la genealogía griega ateniense y el proceso de implantación del modelo liberal en las sociedades latinoamericanas contemporáneas, es uno de los retos que, sin proponérselo, han puesto a discusión los zapatistas en los espacios públicos, sociales, políticos e incluso académicos. Pero aún más importante es mirar hacia la reconstrucción democrática hecha por ellos, producto de su propia práctica cotidiana en un sentido comunitario.

En contraste al proceso de teorización predominante del occidente moderno y normalizador de la ciencia, los zapatistas plantean una idea de la democracia en construcción permanente. Basándose en el movimiento y organización de sus sujetos, quienes con el objetivo de darle un contenido emanado de las vivencias y

experimentación que la misma rebeldía mayense provee, hacen un esfuerzo por materializar cada uno de sus proyectos en el interior comunitario, exterior nacional e internacional.

Lo anterior es sustancial porque los zapatistas han conseguido enlazar la capacidad de cognoscibilidad de los sujetos colectivos con sus habilidades de hacerse representar en la comunidad. Esto es un fenómeno epistémico e histórico de suma importancia, debido a que la formulación de la democracia sólo se había tratado de practicar, sin el cuestionamiento de sus métodos, relaciones y determinaciones. Ahora bien, ésta potencia y fuerza democrática no es un acto intelectual, ni pretender serlo, más bien es un ejercicio de la autodeterminación que va adquiriéndose por los sujetos al enfrentar organizaciones políticas ausentes de relaciones y condiciones intersubjetivas igualitarias.

Muestra de lo anterior son las siguientes líneas contenidas en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona: “sí al respeto recíproco a la autonomía e independencia de organizaciones, a sus formas de lucha, a su modo de organizarse, a sus procesos internos de toma de decisiones, a sus representaciones legítimas, a sus aspiraciones y demandas; y sí a un compromiso claro de defensa conjunta y coordinada de la soberanía nacional, con la oposición intransigente a los intentos de privatización de la energía eléctrica, el petróleo, el agua y los recursos naturales... en el mundo vamos a hermanarnos más con las luchas de resistencia contra el neoliberalismo y por la humanidad...vamos por democracia, libertad y justicia para quienes nos son negadas”.¹⁸⁸

Se interpretan tales palabras como un ejercicio reconstructivo de lo democrático fuera de los límites normalizadores de lo político y de aquellos factores que lo estructuran. Esto hace recordar una de las tesis centrales de Michel Foucault: “las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento, sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos del conocimiento, en consecuencia, las relaciones de verdad... Aun en la ciencia encontramos modelos de verdad cuya formación es el producto de las estructuras políticas que no se imponen desde el exterior al sujeto del conocimiento, sino que son, ellas mismas, constitutivas de éste”.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Íbid. p. 19.

¹⁸⁹ FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, España, Gedisa, 2003, p.p. 32-33.

Por tal razón, Foucault piensa en el conocimiento como una relación del poder, entre poderes de diversa índole y lo sujeta a una politización aún dentro de la misma teorización basada en los cánones científicos y deja ver que no hay una pureza, ni mucho menos una objetivación absoluta de lo real con respecto a su proceso de abstracción, lo cual deriva en una categorización del movimiento real de los sujetos, sin antes tener bien presente la carga y estrategias de dominación impresas sobre sus explicaciones.

“El problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o de hacer tal suerte que su práctica científica esté acompañada de una ideología justa. Es saber si es posible constituir una nueva política de la verdad. El problema no es cambiar la conciencia de las gentes o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de la producción de la verdad”.¹⁹⁰

En este sentido, los zapatistas, sin haber quizá haber leído la obra de Foucault plasman de manera consciente la necesidad de subvertir el régimen político y social que ordena las cosas para poder reconstruir una democracia fundada en el diálogo recíproco entre aquellos sujetos explotados, dominados y que comparten una identidad intersubjetiva igualitaria, refiriéndose así a quienes miran al otro como diferente, pero en paralelo lo escuchan y valoran en una condición de igualdad mutua. Planteándose así una voluntad del *demos* en términos de una dialéctica dialógica con cualidades recíprocas, cuyo fin derive en articular las voces no escuchadas que se encuentran en la multiplicidad de sectores que, al fin de cuentas engloban la totalidad de lo social.

La problemática democrática, además de ser una cuestión abierta todavía sin resolverse, exige pensarse desde la práctica generada por el mismo movimiento de sus sujetos participantes en un proceso a contrapelo y más acorde a la historicidad e identidad de las clases dominadas en México. Por supuesto, se desarrollan fuera de los parámetros de alienación y enajenación de la interacción entre gobernante-gobernado, tales como el poder político, la politización moderna liberal e incluso su estructura hegemónica teorizada en las universidades e instituciones públicas y privadas alrededor de varias regiones en el mundo.

Hay que recordar que la mayoría de los modelos políticos que operan en la realidad, se piensan desde los centros superiores educativos para aplicarse en las naciones

¹⁹⁰ FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, Argentina, La Piqueta, 1980, p.189.

latinoamericanas, sin siquiera considerar la condición, vivencia, así como el mapa de las contradicciones existentes en sus propias sociedades; de ahí que el saldo democrático tienda a ser negativo y su formulación, más que mejorar la relación entre sociedad-gobierno, contribuya a complicarla aún más de la cuenta.

Los zapatistas con su experiencia han dado en la clave de un problema angular correspondiente a las ciencias sociales y general a la producción cognitiva en las sociedades latinoamericanas: la desconexión entre la teorización y la realidad, es decir, la falta de vinculación coherente de las explicaciones ofrecidas por la teoría con relación a los acontecimientos humanos.

Hugo Zemelman plantea la falta de correspondencia entre lo teórico y lo real de la siguiente manera: “el ritmo de la realidad no es el de la construcción conceptual, los conceptos se construyen a un ritmo más lento que los cambios que se dan en la realidad externa del sujeto... tiene consecuencias profundas porque en la medida en que no resolvemos este problema, podemos incurrir en discursos y enunciados, o manejar ideas que, pudiendo tener una significación en términos de la bibliografía o, para decirlo de una manera más amplia, en el marco del conocimiento acumulado, no tengan necesariamente un significado real para el momento en que construimos el conocimiento”.¹⁹¹

Así se refiere, el epistemólogo latinoamericano a la politización y relaciones de poderes existentes en las sociedades para intentar materializar los horizontes deseados a lo largo del devenir histórico en construcción, situación que implica entender a la democracia como una categoría viva y dependiente de la subjetivación entre los sujetos participantes que la tratan de hacer palpable en el acontecer diario. No hay que olvidar el papel primordial que juegan lo social y la política en la estructuración de la realidad, por eso autores como Zemelman hablan de ritmo, de tiempos entre otros factores que son producto de las relaciones humanas. Lo real como esa movilización intersujetal combina los sentimientos, percepciones y, en general, aquello que integra la forma de ser de los sujetos.

En palabras del Subcomandante Marcos: “la piedra conceptual tocaba la superficie de la teoría y se producía una serie de ondas que afectaban y modificaban los distintos

¹⁹¹ ZEMELMAN, Hugo, “Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social”, en; SOSA ELÍZAGA, Raquel, SANCHÉZ RAMOS, Irene (coordinadoras), *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, México, CELA-FCPyS-UNAM-Siglo XXI, 2004, p.p. 21, 22.

quehaceres científicos y técnicos adyacentes. La consistencia del pensamiento analítico y reflexivo hacía, y hace, que esas ondas se mantengan definidas... hasta que una nueva piedra conceptual cae y una nueva serie de ondas cambia la producción teórica. La misma densidad de la producción teórica tal vez podría explicar el por qué las ondas, las más de las veces, no alcanzan a llegar a la orilla, es decir, a la realidad. Paradigmas científicos han llamado algunos a estos conceptos capaces de modificar, renovar y revolucionar el pensamiento teórico”.¹⁹²

Así se critican las limitaciones de la producción teórica para generar explicaciones sobre los fenómenos de la realidad más acorde a lo que acontece en la vivencia entre sujetos. El desfase entre los ritmos de teorizar y el movimiento de las sociedades crea una negación de las intersubjetividades que caracterizan a lo social y lo político del hombre, por lo tanto, desmenuzan la imagen de lo real para presentar la aséptica, como bien nombra el Subcomandante Marcos, en donde dice: “la imagen del laboratorio aséptico no sólo se limito a las llamadas ciencias naturales o exactas, no. En los últimos saltos del sistema mundial capitalista, esta obsesión por la higiene anti-realidad alcanzó a las llamadas ciencias sociales. En la comunidad científica mundial empezó entonces a cobrar fuerza la tesis de si la realidad no se comporta como indica la teoría, peor para la realidad”.¹⁹³

Basándose en este sentido de darle contenido a los conceptos desde la práctica y no al revés como lo hacen los investigadores que utilizan los métodos hipotéticos deductivos, los zapatistas resignifican y reconstruyen las dos partes que integran la democracia, es decir, el *demos* y el *kratos*. Si bien, en la tradición clásica ateniense ambos elementos son traducidos en torno a la *polis*, en la cotidianidad indígena del sureste giran en torno a la comunidad del nosotros colectivo.

Carlos Lenkersdorf al respecto plantea: “la vida en comunidad es la que proporciona la libertad de aquellos que están bien unidos. Es decir, la libertad será de los comprometidos con la comunidad... necesita un espacio en un lugar determinado que nos eslabona con el suelo que es Nuestra Madre y donde también murieron y siguen visitándonos los familiares que nos precedieron... Al hablar de libertad queremos ser libres de toda clase de imposiciones que nos impidan el libre desarrollo de nuestra personalidad. Si se nos imponen condiciones, no podemos realizarnos... Hay tres

¹⁹² SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, “Ni el centro, ni la periferia”, en; *Primer Coloquio Internacional in memoriam Andrés Aubry del 13 al 17 de diciembre de 2007*, Chiapas, *Revista Rebeldía*, México, Universidad de la Tierra. 2008, p.4.

¹⁹³ Ídem.

factores que forman una unidad y se condicionan mutuamente: la comunidad, la tierra y la libertad. La unidad de las tres nos explica la libertad en cuanto comunitaria y bien arraigada en la tierra”.¹⁹⁴

De acuerdo a lo anterior, la célula de vida a la que hacen referencia los zapatistas para discutir, intercambiar, consensar y decidir sobre aquellos asuntos comunes para la colectividad es la comunidad, pero no en un sentido clásico occidental remitido a lo estatal (en el mejor de los casos), sino más bien en uno que reactualiza lo democrático con base en la cosmovisión mayense ancestral, agregándosele esa condición e intersubjetividad subalterna que tejen los propios sujetos zapatistas para hacer de la democracia una práctica sustantiva reproduciéndose en lo social. Esto es una forma de politización en circulación al interior de cada rincón, en donde acontecen las luchas y movimientos de quienes viven la realidad de lo comunal-indígena, en cuyo seno articulan las voluntades de todos para proyectar un horizonte utópico recuperador de las diferencias y encuentros en una sociedad heterogénea.

Bien lo menciona Lenkersdorf: “la capacidad de vivir en comunidad intersubjetiva es una explicación aproximativa de la capacidad de pensar en acción comunitaria. En este sentido el pensamiento no se refiere al raciocinio, sino a relacionarse los unos con los otros con dignidad y respeto para vivir en comunidad”.¹⁹⁵ Refiriéndose a que las relaciones políticas deben ser democráticas, no puede haber una interacción y dialogo entre sujetos de una comunidad sin las propiedades del consenso. En la tradición occidental en términos generales lo democrático y lo político tienen trayectorias y significados diferentes, en los cuales puede el primero ser incluido por el segundo, pero jamás al revés.

Martín Cruz López Moya en su texto “Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales”,¹⁹⁶ observa en las comunidades tojolabales una construcción de identidades cotidianas en las cuales el género tiene un peso determinante sobre su accionar político, sin embargo esto no impide en su totalidad la interacción y acuerdos entre hombres y mujeres, porque según explica en su investigación la autoridad comunal se extiende hacia la población y es exigida por la misma, sin darle prioridad

¹⁹⁴LENKERSDORF, Carlos, *Los Hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI, 2005, p.p. 85-86, 88.

¹⁹⁵ *Ibíd.* p. 107.

¹⁹⁶Cfr. La investigación de Carlos Lenkersdorf sobre comunidades tojolabales debe confrontarse con la siguiente: CRUZ LÓPEZ MOYA, Martín de la, *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales*, México, UNICACH-CIESAS, 2010, 132 p. Más adelante se explicara con mayor precisión la situación, problemática y rasgos que juegan los roles masculinos y femeninos en el zapatismo.

al sexo de los sujetos. Aunque cabe señalar el alto grado de machismo y exclusión de lo femenino en la toma de decisiones que en algunas comunidades todavía es practicado, al igual que se les adjudica en exclusivo a los varones adultos.

Dicho problema es característico de aquellas comunidades lejanas o que no tienen una afiliación directa con la zapatista. Puede decirse que una de las razones se debe a que las comunidades pro rebeldes a lo largo de los años tuvieron una movilización interna dirigida por la Comandante Ramona y las mujeres integrantes del EZ para democratizar la participación política en los espacios de convergencia común indígena.

Si bien Lenkersdorf y Cruz López Moya hablan de comunidad con base a sus vivencias en las sociedades tojolabales del Sureste chiapaneco, su estudio es útil para tratar de comprender la visión política que circula y se reproduce en la resistencia indígena al conformarse ésta en gran parte por un número importante de sujetos que pertenecen a poblaciones y zonas en donde predomina la lengua tojolabal y, por consiguiente desarrollan su forma de organización social. Ejemplo son los municipios: de Las Margaritas, La Realidad y otras localidades fronterizas con Guatemala. Por sólo mencionar algunos de los territorios considerados como bases de apoyo rebeldes, en los cuales sus habitantes llevan a cabo su sociabilización en un sentido comunitario. Al mismo tiempo que lo trasladan hacia los diferentes ámbitos organizativos de la rebeldía zapatista.

Por lo tanto, *demos* en lugar de significar pueblo con voz singular, adquiere una noción plural e intersujetal que se sintetiza en el nosotros en castellano y en tojolabal es el *ke`ntik*, palabra compuesta de *ke`n* y de *tik*. La primera es traducida en español como yo y la segunda es nosotros, en donde la última nosotrifica al adjetivo, dándole una propiedad incluyente a la organización de lo colectivo en el campo de la semántica, lo cual trasciende las fronteras del lenguaje y tiene su expresión en el movimiento existencial de los indígenas mayenses, quienes creen que las palabras son causa de la acción y trabajo de los sujetos en el plano de lo cotidiano.

Entonces, puede decirse que *demos* es la autocolectivización de las voluntades de la comunidad en una articulación constante de los deseos y problemáticas suscitadas en la forma de vida de sus integrantes, a diferencia de la democracia occidental, la cual visualiza al pueblo como la síntesis representativa de la sociedad dirigida por unos cuantos, mientras que aquí, se recupera el reconocimiento de la totalidad social sin sectorizarla o segmentarla para su materialización en la toma de decisiones en lo político.

Demos tiene una connotación nosótrica en la concepción zapatista, porque hace referencia a un pueblo pluralizado y ampliado más allá de los límites del Estado moderno. Los zapatistas parten de una genealogía recuperadora de ciertos elementos identitarios mesoamerindios que expresan la síntesis histórica del movimiento y resistencias de sociedades descendientes de los mayas, tales ejemplos pueden ser el “*huipil*”¹⁹⁷ (prenda de vestir colorida) y el “*altepetl* maya o *cah*”.¹⁹⁸ Es interesante señalar que los tejidos, costuras y bordados ancestrales no nada más son piezas arqueológicas y artísticas, sino también contienen aquellos lineamientos políticos de la gente para organizarse en un territorio determinado.

El *huipil* tiene una función de representar el abigarramiento de la heterogeneidad en las sociedades indígenas y el *cah*, como bien dice Enrique Florescano, “es una entidad territorial y política presente en distintas regiones de Mesoamérica. Aún cuando no tuvo el mismo nombre en esos espacios se trata de unidades exactamente similares en sus formas de organizarse y legitimarse; es decir, eran equiparables”.¹⁹⁹ Ambos se convierten en metáforas y realidades en potencia de un proyecto alternativo libertario para una sociedad negada y víctima de la destrucción neoliberal.

Tales categorías amerindias son simbiotizadas con la constitución política y social rebelde en una espacialidad-territorialidad y temporalidad de un societalismo subterráneizado por la colonización e invisibilizado por la institucionalización imperante. Comprendiéndose lo societal como la organización de sujetos étnico-culturales constituidos sobre una historicidad colonial común, pero también en un estado consciente contra-hegemónico que les permite articularse en torno a una estructura social comunitaria dirigida a un accionar emancipador.

Kratos traducido al español como gobierno, al igual que el *demos*, adquiere con la rebeldía zapatista otro contenido conceptual más allá del horizonte ateniense y la modernidad occidental, en el que la acción de mandar no está disociada con la de obediencia, por el contrario ambas integran al timón, dándole una ejecución dual a

¹⁹⁷ El *huipil* es una prenda de vestir que tiene la representación simbólica de expresar el tejido social de la sobrevivencia y resistencia de los pueblos mayenses a los distintos cambios temporales. Puede con la *whipala* del mundo aymara, porque en ambos casos los tejidos representan el reflejo del movimiento de la sociedad indígena en América Latina.

¹⁹⁸ El *altepetl* para los mexicanos recibía el nombre de *calpulli*. Ambos son equiparables a la unidad política y de vida social del mundo andino llamada *ayllu*. Ambas son núcleos organizadores del entramado comunitario, además son el lugar donde se desarrollan las relaciones colectivas amerindias.

¹⁹⁹ FLORESCANO, Enrique, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1999, p.33.

la relación de mando con respecto a la del nosotros colectivizado, convirtiéndose en el “mandar-obedeciendo”.²⁰⁰

Mando-obediencia es una dicotomía que reconstruye la categoría del *kratos* a partir de la dualidad complementaria del *demos* con su representación en la esfera gubernamental. Cabe señalar que, el mandar obedeciendo, tiene profundas raíces en la cultura tojolabal, tanto en su lenguaje como en la relación que se refleja en el gobernante y su comunidad, es decir, no hay relaciones de dominación.

Así, el *kratos* significa, en términos de una relación simétrica y recíproca en la que la monopolización decisoria, la sistematización del mando, la cosificación gubernamental, así como la verticalidad, no tengan razón de ser en una sociedad con igualdad intersubjetiva basada en la condición y forma de vida de los sujetos, y no en las estructuras jurídico-políticas de éstos. En síntesis, el *demos* y *kratos* zapatista se nutren del subsuelo político-social excluido por esa institucionalización formal de lo estatal-nacional que tiene su fundamento en una larga tradición colonial correspondiente aquellas clases apropiadoras y normalizadoras del poder político.

Para el zapatismo, lo democrático debe incluir una reconstrucción de un conjunto de saberes a partir de otro horizonte y, por supuesto, en una posición distinta a la planteada por la norma e institucionalización de la vida social hegemónica. Se trata entonces de un proyecto dislocador del paradigma dominante de democracia y a la vez integrador de las enseñanzas extraídas de la praxis sujetal producida en esos lugares heterogéneos invisibilizados al margen de los poderes imperantes. Se pone atención en eso que Ceceña denomina subjetividades espontáneas, entendiéndose este concepto así:

“La espontaneidad tiene su espacio, sobre todo, en los momentos insurreccionales; pero, contrariamente a la apreciación de muchos estudiosos que la consideran un elemento de debilidad o insustancialidad de las luchas, como demostración de su

²⁰⁰ El mandar-obedeciendo aparece a lo largo de las Seis Declaraciones de las Selva Lacandona y en otros comunicados, sin embargo en el Foro Nacional Indígena comienza a explicarse que significa la relación de mando-obediencia para los zapatistas. Recuérdese que el FNI, Congreso Nacional Indígena y los Acuerdos de San Andrés son el proceso histórico de discusión y negociación sobre las necesidades y propuestas indígenas frente al Estado nación en México. El gobierno federal desde 1994 hasta la fecha no ha reconocido ni ha dejado que sigan los procesos; por lo tanto, el EZLN suspendió el diálogo. Véase: COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL del EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, “Comunicado a los asistentes al Foro Nacional Indígena del 29 febrero de 1996”, en; HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis, VERA HERRERA, Ramón (Comp.), *Acuerdos de San Andrés*, México, Era, 1998, p. 184. Más adelante en el último apartado del capítulo se desarrollara con mayor profundidad la relación democrática con la estructura del mandar obedeciendo.

carácter efímero o escasamente político, yo entiendo a la espontaneidad como expresión de una libertad largamente rumiada en la que no se pasa de un sujetador a otro, porque sería un contrasentido, sino a un espacio de afloramiento o despliegue de lo que yo llamaría subjetividades desatadas, que permite construir utopías en la práctica. La espontaneidad es un ingrediente indispensable de la construcción sujética que de ningún modo niega el sentido de la organización, sino que le agrega novedades y posibilidades; sirve para inventar mecanismos de defensa a partir de ejercicios autogestionarios que fortalecen los sentidos compartidos y hacen de la práctica de lucha un amasijo en que se combinan medios y fines, realidades y horizontes”.²⁰¹

En concordancia con la autora, puede decirse que la visión democrática de los zapatistas además de corresponder a un horizonte utópico construyéndose en la realidad, también proyecta una alternativa estructurada en la articulación constante de los sujetos en una situación móvil desplazándose en una temporalidad y espacialidad heterogéneas con la intención de romper aquel ritmo institucional que pretende ser cooptador de la autonomía sujetal.

Por eso, más adelante la misma investigadora dice: “estos espacios dislocados donde se rompen los ritmos y las compartimentaciones, donde se olvidan los roles cotidianos impuestos por las dinámicas de la dominación, donde l@s “niñ@s de la calle” pueden encontrarse como iguales con las “amas de casa”, con l@s obrer@s, l@s desemplead@s, las lavanderas, es decir, con esas figuras construidas, como la de ell@s, en el ordenamiento social puesto en cuestión, disolviendo las fronteras y los comportamientos estereotipados. Romper los moldes, aunque sea circunstancialmente, y encontrarse sin prejuicios y sin guiones prediseñados, permite establecer nuevos vínculos, nuevas complicidades y nuevos sentidos. Estar en el terreno de lucha posibilita inventar y construir; auspicia nuevos aprendizajes nutridos de las experiencias de l@s viej@s luchador@s y de las nuevas ideas, y permite profanar los santuarios del poder. En el espacio de lucha se observa de otro modo –des-sacralizado– el comportamiento de los oponentes para descubrir sus intenciones y desmontar sus ofensivas; se aprende su lógica para eludir sus telarañas y sus paradójicos efectos hipnóticos”.²⁰²

²⁰¹CECEÑA, Ana Esther, “De saberes y emancipaciones”, en; CECEÑA, Ana Esther (coord.), *De los saberes de la emancipación y de la dominación*, Argentina, Ediciones CLACSO, 2008, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/cecena/03cece.pdf>

²⁰²Idem.

Refiriéndose a esto, Walter Benjamin habló de imágenes dialécticas, las cuales consisten en una constelación acumuladora de resistencias y rebeldías, expresadas en un sinnúmero de estrellas que tienen una temporalidad heterogénea, así como una espacialidad diferente al resto de los astros, pero compartiéndose con entre ellos una sintonía mutua en el intercambio de luces y sentires. Bien lo expresa el teórico judío: “más difícil es honrar la memoria de los sin nombre que la de los famosos, de los festejados, sin exceptuar la de los poetas y pensadores. La construcción histórica está consagrada a la memoria de los sin nombre”.²⁰³

Una heterogeneidad que va enlazada con la autonomía sujetal y la politización horizontal de sus participantes en oposición al sentido de la homogenización, implica plantear una organización democrática en términos de articulación de las múltiples autodeterminaciones sujetales, dándoles libertad de consenso y decisión. Claudio Albertani definiría lo anterior de la siguiente manera: “la autonomía como la entendemos aquí, es una fuerza material, una senda de resistencia práctica y teórica, individual y colectiva”.²⁰⁴ Manifestándose una regulación y operación de lo organizativo dentro de la lucha política en términos de autogestor de su propia transformación democrática.

No hay una monopolización e instrumentalización del proceso democrático por parte de una cédula organizativa única; al contrario, la movilización zapatista engendra muchas movilizaciones sociales dentro del marco de la “Otra Campaña”. Muestra de ello es la Declaración del Movimiento por Justicia del Barrio: “nosotr@s como inmigrantes mayoritariamente mexicanos somos parte de La Otra Campaña, un movimiento nacional mexicano que busca unificar todas las luchas de abajo y a la izquierda. Este movimiento fue iniciado por nuestr@s querid@s herman@s zapatistas de Chiapas, México. Nosotr@s caminamos con ell@s para cambiar el mundo desde abajo y por abajo”.²⁰⁵

Es una movilización autodeterminada que se sostiene por la interrelación dialógica con otras autonomías. Descentraliza así cualquier intento de instrumentar o crear un apropiamiento por un grupo revolucionario de los mecanismos responsables del encauzamiento movilizatorio. De tal forma, los zapatistas enuncian, en la posibilidad

²⁰³ BENJAMIN, Óp. Cit., p. 92.

²⁰⁴ ALBERTANI, Claudio, “El principio de autonomía”, en; ALBERTANI, Claudio, ROVIRA, Guimar, MODONESI, Massimo (Coordinadores), *La autonomía posible. Reinención de la política y emancipación*, México, UACM, 2009, p.18.

²⁰⁵ Movimiento por Justicia del Barrio, “Declaración de Apoyo a Nuestr@s Hermanas y Hermanos de Egipto”, en; <http://lavozdelanahuac.blogspot.com/2011/02/declaracion-de-apoyo-nuestras-hermanas.html>.

de lo real, un sujeto rebelde que se caracterice por una praxis que en sí misma logre un pensamiento emancipador en el largo instante que luche junto con otros sujetos y comparta la idea de una totalidad social plural sin estratificaciones de ningún tipo que perjudique la dignidad humana.

Sergio Tischler agregaría que esto es una respuesta a la crisis de los cánones revolucionario-leninistas, la cual consiste, por un lado, en comprender la emergencia de la lucha de los sujetos oprimidos en sus diversas expresiones, formas y articulaciones y, por otro, en no tener un centro sólido permanente de organización entre éstas. Al contrario, hay muchos puntos de partida para que las clases dominadas puedan revolucionar y revolucionarse a sí mismas, “cuyo núcleo es el rechazo a la idea elitista e instrumental de revolución. Lejos de rechazar el concepto de lucha de clases, plantean la conciencia de la necesidad de reelaborarlo, de resignificarlo”.²⁰⁶

Contesta Marcos a Yvon LeBot: “la sustitución de las categorías de lucha de clases, dictadura del proletariado y socialismo por las de democracia, justicia y libertad no es una simple máscara. Más que una reformulación y menos que una ruptura revolucionaria, es un tránsito... Pero mientras que en el universo cultural asegura el tránsito en ambos sentidos, la ida y el regreso en este campo trata, desde este otro lado del río, de descubrir un nuevo mundo político, de inventar una democracia que abra paso a la exigencia ética (la justicia) y al deseo de ser reconocidos (la libertad, la dignidad)”.²⁰⁷

En este sentido, la emergencia sujetal de los zapatistas ha dejado ver que no sólo pueden ser capaces de crear desorden en las estructuras formalizadoras de la democracia, sino también elaborar una democratización de la nación mexicana con base en la movilización de esos desordenes constituidos por un *demos* salvaje en constante reivindicación de su identidad subalterna. Derivándose así, otra lógica de llevar a cabo la emancipación de los sujetos, por eso la rebeldía zapatista integra la liberación radical con la democratización nacional. Ningún elemento de la naturaleza, estructura, sistema, prácticas, etc., están exentos de sujetarse al horizonte de la democratización comunitaria.

²⁰⁶ TISCHLER, Sergio, “La crisis del sujeto leninista y la circunstancia zapatista”, en; *Chiapas*, No. 12, México, IIE-UNAM-Era, 2001, p.144.

²⁰⁷ LeBOT, Ivon, *Sub Comandante Marcos: El sueño zapatista*, México, Plaza y Janés, 1998, p. 78.

3.3. Representatividad y maneras de conducir la dinámica comunitaria (mecanismos de regulación representativa)

James C. Scott señala que los dominados tienen “la expresión cultural que les permite debilitar las normas culturales autorizadas. Usando sutilmente códigos, uno puede introducir en los ritos, en las normas del vestuario, en las canciones y en los cuentos, significados comprensibles sólo para un público específico e incomprensibles para el que uno quiere excluir”,²⁰⁸ los zapatistas han hecho explícitas estas representaciones culturales en su forma de vida, sin necesidad de limitarlas a un discurso oculto para su existencia, como bien sostiene la tesis del autor, pero no sólo eso, también las practican como la fuente del dinamismo democrático que circula en el interior de cada uno de sus niveles organizativos de la política y lo social en lo comunitario.

Tal dinámica comunitaria se entiende como aquellos flujos en los cuales circula la politización de los sujetos colectivos, es decir, intercambian voluntades, pensares y acciones para encontrarse o desencontrarse en la discusión para establecer la dirección del bienestar común.²⁰⁹

Después de esta aclaración, la materialización de la democracia zapatista se recrea en dos ejes: 3.3.1) con base en la interacción entre sus pisos organizativos de autoridad y 3.3.2) las prácticas y mecanismos representativos en cada rincón de lo comunitario.

3.3.1. Con base en la interacción entre sus pisos organizativos de autoridad

En el “territorio zapatista, la organización política y administrativa del gobierno autónomo está compuesta por tres conjuntos de autoridades que ejercen sus funciones en sus respectivos niveles de gobierno – comunidad, municipio y zona- sin que esto quiera decir que haya límites o fronteras territoriales absolutos entre uno y otro

²⁰⁸ SCOTT, C. James, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2000, p. 190.

²⁰⁹ Véase: VARIOS AUTORES (Equipo ENLACE), *Para comprender las autonomías: una aproximación desde tres experiencias indígenas en Chiapas*, México, Enlace, comunicación y capacitación A.C., 2004, 65 p. la importancia de la obra citada es porque nutre el concepto desde la experiencia de tres casos en proceso plantear la dinámica comunitaria en torno a la idea autonómica del autogobierno, la autogestión, identidad cultural por lo tanto su enfoque ayuda a un acercamiento de lo comunitario en el Sureste mexicano teniendo presente lo estatal como límite subalterno.

ámbito”²¹⁰, según identifica Paulina Fernández Christlieb en su trabajo en el interior comunitario. Confirma este dato el Teniente Insurgente Moisés en la “Digna Rabia”²¹¹ al explicar que estos niveles gubernamentales, también son colectivos democráticos: “las Bases de Apoyo Zapatista o Pueblo; los Municipios Autónomos Rebeldes o MAREZ, y ;Las Juntas del Buen Gobierno”.²¹² A esto debe agregarse otro piso político y social: Los Caracoles.

De tal manera, en total cuatro son las entidades que hacen funcionar la relación entre quienes mandan obedeciendo y el resto que obedece mandando. Marcos (Sub Comandante Insurgente) pregunta a Moisés (Teniente Coronel) sobre ¿cómo está organizado el Ejército Zapatista? Este le responde lo siguiente:

“Primero están pues nuestros compañeros y compañeras de los pueblos que son las bases de apoyo. Y de ahí es, ahí democráticamente, pues, eligen un responsable local, que es quién controla pues la comunidades, o sea cada pueblo tiene sus responsables locales, tanto hombres y mujeres. De ahí...esos compas que fueron elegidos sus responsables locales cada pueblo buscan otro responsable que le llamamos regional, o sea quien controla ya ahora sí varios pueblos. De ahí...sale así los compañeros que son los comandantes y comandantas que son los que controlan varias regiones. Pero su trabajo pues los compañeros comités, los comandantes y comandantas, prácticamente es la que controlan toda la zona, las cinco zonas que hay, que es Garrucha, Realidad, Morelia, Oventic, Roberto Barrios, entonces así como está eso son ellos los que controlan todo, cada zona, cada quien con sus comités, los comandantes y comandantas. Además de ahí eso, los compañeros comités, comandantes y comandantas, lo que hacen entonces es que tienen que ver ya un suplente de ellos, para

²¹⁰ FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Paulina, “Gobierno autónomo zapatista. Características antisistema político mexicano”, en; www.cedoz.org/site/content.php?doc=904. Cfr. ESTRADA SAAVEDRA, Marco, *La comunidad armada rebelde y el EZLN*, México, Colegio de México, 2007, 625 p. En la versión del Marcos Saavedra, una de las tesis principales es que los zapatistas aumentaron y han contribuido al desgarramiento social en las comunidades, en especial las de Las Cañadas con población tojolabal.

²¹¹ Festival de la Digna Rabia a Nivel Mundial fue un evento que reunió una parte importante de las resistencias anticapitalistas dispersas en varias regiones planetarias, con el objetivo de hacer un dialogo reciproco entre ellas. Su convocatoria estuvo a cargo del CCRI-CI del EZLN el día 15 de septiembre de 2008. El tema del primer festival es "Otro Mundo, Otro Camino: Abajo y a la Izquierda". Sé celebros en tres sedes, del 26 al 29 de Diciembre en el Lienzo Charro de Los Reyes Iztapalapa, Ciudad de México, el 31 en el “Corazón Céntrico de los Zapatistas delante del Mundo”, Chiapas, del 2 al 5 de enero de 2009 en el CIDECI en San Cristóbal de las Casas. Dentro de las características del festival se incluyeron: debates sobre la realidad tanto nacional como internacional, análisis, conferencias, agenda cultural, área de muestreo de objetos, guardería, zona de alimentos y en general intercambio de experiencias de construcciones de autonomía.

²¹² MOÍSES, Teniente Coronel, “Intervención en la Mesa realizada en la mañana del 4 de enero en el CIDECI”, en; <http://www.cedoz.org/site/content.php?cat=122>

que entonces, como en este caso que estamos hablando de nuestros compañeros caídos, ya hay quien sustituye. Antes de eso entonces hay un candidato, que son los que empiezan y eso a ver si pasan, pues, a ser suplentes...”²¹³

Las autoridades correspondientes a las Bases de Apoyo se conforman por cientos de colectivos, los cuales a su vez son integrados por las familias trabajadoras y productoras de los recursos de subsistencia que, al mismo tiempo, son la manutención material de la resistencia zapatista. No significa que los representantes en el resto de los niveles organizativos de la política no participen en el proceso; al contrario gracias a su labor en la milpa, en la recolección de cosecha, en la elaboración de tejidos y en general a la ayuda constante que prestan hacia la comunidad. Método por el cual son elegidos por la colectividad para acceder a cargos representativos.

“Las bases de apoyo del EZLN se organizan en poblados o comunidades o parajes, y digamos quien está a cargo de ellos, quien se responsabiliza de ellos es un responsable local... lo hacen así por la conciencia, por la necesidad, porque solamente así puede hacer el trabajo, o un plan pues de trabajo, o el trabajo pues de la lucha. No hay ningún pago de eso pues”.²¹⁴ Al fin de cuentas, los cientos de colectivos son quienes activan la dinámica para exigir la obediencia del mando por parte de los otros niveles de autoridades zapatistas, porque son planificadores y evaluadores de los proyectos a desarrollar en las regiones. Pueden verse como un tipo de regulador de la politización desde lo social con prácticas cotidianas.

Cada autoridad es pueblo, al igual que debe reproducir esos saberes indígenas y prácticas que permiten la conservación comunitaria con respecto a la naturaleza. “Cuando una sociedad elige una tecnología, no sólo decide un conjunto de procedimientos y artefactos, responde también una serie de preguntas importantes respecto a su proyecto existencial: ¿qué problemas les parecen más urgentes?, ¿a qué grupos sociales desea favorecer?, ¿qué tipo de jerarquías sociales ansía implantar?, ¿qué tipo de relación quiere establecer con el medio ambiente?, ¿qué pacto social establecerá?, ¿cuáles son sus valores importante?, ¿cómo quiere ser en el futuro?...”.²¹⁵ Alberto Betancourt con una lectura foucaultiana trata de mostrar como el

²¹³ MARCOS, Subcomandante I., MOISES, Teniente Coronel, “Cómo se hacen los trabajos”, en; *Rebeldía*, No. 76, México, Revista Rebeldía-Artes Gráficas, 2011, p. 4.

²¹⁴ Íd.

²¹⁵ BETANCOURT POSADA, Alberto, “El Corredor Biológico Mesoamericano: tecnologías apropiadas, conservación de la biodiversidad y saberes indígenas”, en; BETANCOURT POSADA, Alberto, CRUZ MARÍN, José Efraín (coordinadores), *Del saber indígena al saber trasnacional*, México, FFyL-CIIECH-UNAM-CEEAN, 2009, p. 31.

entramado comunitario al elegir su propio gobierno también discute el horizonte y materialización de la forma en que va a configurarse su organización de vida, por lo tanto las bases zapatistas son las rectoras del proceso en el que se va a orientar lo político. He ahí su trascendencia democrática.

La voz de los pueblos además de representarse en lo local, también lo hace en lo regional, es decir, en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), los cuales surgen con la necesidad de llevar a cabo los Acuerdos de San Andrés, a consecuencia de la respuesta negativa del gobierno federal. Puede señalarse tres líneas discursivas que sostienen la legitimidad de los MAREZ en la movilización zapatista con respecto a su enlace con la historia nacional:

Primero “se identifican los municipios rebeldes con los municipios libres por los que combatieron Emiliano Zapata y Ricardo Flores Magón, así como con la construcción de México como nación independiente; segundo reivindican el derecho del pueblo mexicano a crear sus propias formas de gobierno, tal como está establecido en el artículo 39 de la Constitución: Nuestros Municipios Autónomos son legales, están amparados en el artículo 39 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos que es la máxima ley de los mexicanos y dice que el pueblo tiene en todo momento derecho a decidir su forma de gobierno; y tercero, se inscriben en la constitución de los municipios autónomos en la lucha por la democracia y por nuevas formas de relación entre gobernantes y gobernados, exponiendo la dicotomía que existe entre las autoridades indígenas y las formas antidemocráticas del mal gobierno”.²¹⁶

Los MAREZ se han encargado de ser una instancia política y administrativa que responde a la necesidad de organizar autoridades en las regiones, cuya autonomía depende de una importante población indígena y por supuesto identificada con la resistencia zapatista. Aracely Burguete agrega: “se observa en los municipios autónomos... una diversidad de denominaciones y se nombran bajo distintas figuras: municipios rebeldes, municipios autónomos en rebeldía, consejos municipales autónomos, ayuntamientos autónomos, pueblos autónomos, etcétera”.²¹⁷

Cabe señalar que “la importancia de llamarse municipios -indígenas, rebeldes o autónomos- radica en el puente que se construye a través de los nombres, las historias y

²¹⁶ LÓPEZ MONJARDIN, Adriana, REBOLLEDO Dulce maría, “Los municipios autónomos zapatistas” en; *Chiapas*, No. 7, México, IIE-UNAM- Era, 1999, p.p. 120-121.

²¹⁷ BURGUETE CAL y MAYOR, Aracely, “Proceso de autonomías de facto en Chiapas. Nuevas jurisdicciones y gobiernos paralelos en rebeldía”, en; MATTIACE, L. Shannan (editor), *Tierra, Libertad y Autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, CIESAS-IWGIA, 2002, p.292.

los proyectos entre las bases de apoyo zapatistas y el resto de los mexicanos: los mestizos, los campesinos y los ciudadanos, los que también reivindican el municipio libre. Si se hubiera legislado y se hubieran modificado las políticas públicas según lo acordado en San Andrés, los municipios autónomos zapatistas podrían haber iniciado una ruta hacia la institucionalización. Sin embargo, lo que les dio visibilidad y presencia pública en 1998 fue la traición del gobierno a la palabra empeñada y la intensificación de la guerra: la masacre de Acteal y su secuela de millares de refugiados en el municipio de Chenalhó; el estrechamiento del cerco y las incursiones militares contra las comunidades; el despliegue y multiplicación de los grupos paramilitares y la ofensiva del gobierno estatal y federal contra los municipios rebeldes”.²¹⁸

La municipalidad zapatista opera por medio de un órgano gubernamental denominado Consejos Autónomos,²¹⁹ él cual tiene la responsabilidad de velar por el desarrollo de los proyectos de bienestar, salud y educación a favor de las comunidades, así como su integración consta de representantes pertenecientes a cada región autónoma. También existen otras funciones históricas, por ejemplo la ayuda a las oleadas de refugiados y perseguidos e incluso la defensa de aquellas víctimas del paramilitarismo chiapaneco sin importar de qué comunidad sean originarias éstas.

Los MAREZ y las comunidades en conjunto forman el tercer nivel representativo: Las Juntas del Buen Gobierno,²²⁰ las cuales son la forma de gobierno que han decidido construir las comunidades para articular las decisiones de lo local y regional con lo comunitario de manera horizontal, emitiéndose un despliegue de mando autónomo aún con respecto al Comité Clandestino Revolucionario del EZ.

En palabras de Marcos: “el EZLN habla por los de abajo, por los gobernados, por los pueblos zapatistas que son su corazón y su sangre, su pensamiento y su camino. Nosotros estaremos pendientes de defenderlos, que para eso somos el Ejército Zapatista, el Votán-Zapata, el guardián y corazón del pueblo. Así que desde ahora ya no seré vocero de los municipios autónomos rebeldes zapatistas. Ellos ya tienen quien hable, y

²¹⁸ Íbid.p.122.

²¹⁹ FUENTES MORÚA, Jorge, “La larga marcha hacia la autogestión indígena”, en; MICHEL, Guillermo (coordinador), *Caminos del zapatismo: resistencia y liberación*, México, REDEZ, 2005, p.p.58-59.

²²⁰ Según Miguel A. Ramírez las Juntas del Buen Gobierno han constituido un paso importante para el proyecto autonómico zapatista, porque faltaba satisfacer la necesidad organizativa de generar en concreto un autogobierno que atendiera los diversos niveles participativos de las comunidades. RAMÍREZ ZARAGOZA, Miguel Ángel, *La autonomía y La Otra Campaña van. El movimiento Zapatista y sus impactos en la transición procedimental de la democracia y cambio social*, México, Ediciones Palabra y Utopía, 2008, 183 p.

bien, por ellos. En mi carácter de mando militar de las tropas zapatistas, les comunico que, a partir de ahora, los Consejos Autónomos no podrán recurrir a las fuerzas milicianas para las labores de gobierno. Deberán... esforzarse en hacer como deben hacer todos los buenos gobiernos, es decir, recurrir a la razón y no a la fuerza para gobernar”.²²¹

Las Juntas del Buen Gobierno, a pesar de la pobreza extrema y limitantes políticas en los primeros años, demostraron ser impulsores de áreas y problemáticas que las instituciones mexicanas con la entrada de las corrientes neoliberales al Estado moderno han dejado de subsistir en beneficio de la sociedad. Los zapatistas para tratar de contrarrestar lo anterior han generado sus propias soluciones, en las que la salud, la educación y el trabajo son piezas fundamentales en la toma decisoria comunitaria. Por ejemplo: “en el terreno de la salud, cientos de promotores y promotoras se preparan en anatomía, fisiología y sintomatología, en tratamientos y, sobre todo, en medicina preventiva y colectiva. Hay talleres de vacunación que atienden enfermedades parasitarias y respiratorias; casas de salud comunitarias provistas de botiquines con las medicinas básicas, tanto de patente como herbolaria. Existe una clínica-hospital con quirófano, consultorio dental, laboratorio de análisis clínicos, un área de oftalmología y otra de ginecología, laboratorio de herbolaria, farmacia y cuartos de hospitalización. También están las clínicas municipales –una con consultorio dental, laboratorio de análisis clínicos y ambulancia– que ofrecen consulta gratuita y, cuando hay, la medicina también es gratis. Cuentan con un laboratorio de herbolaria y casa de alimentos conservados, para mujeres yerberas, hueseras y parteras capacitadas”.²²²

Las políticas estructuradas en los Marez y Bases de Apoyo son impulsadas por las Juntas del Buen Gobierno no sólo orientándolas a los rubros de la salud, sino además a tratar de plantear alternativas con respecto a otras carencias en la vida al interior de las comunidades en resistencia, tales como:

“En el campo de la educación, cientos de delegados y promotores y promotoras de educación, en centros de capacitación, donde se estudia producción, educación, política, artística, cultura, lectura-escritura, salud, deportes, matemáticas, historia e idiomas (español y lengua indígena materna), materias elaboradas por educadores y educadoras

²²¹ SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, “Palabras por el nacimiento de las Juntas del Buen Gobierno, el 9 de agosto de 2003”, en; <http://palabra.ezln.org.mx/>.

²²² Los datos arrojados fueron extraídos de la siguiente fuente: MARTÍNEZ VELOZ, Jaime, “EZLN: primer sexenio de Las Juntas de Buen Gobierno”, en; *La Jornada*, 31 de julio de 2009, versión electrónica: <http://www.jonada.unam.mx/2009/07/31/index.php?section=opinion&article=016a1pol>.

de los municipios autónomos rebeldes zapatistas (Marez), más de 200 escuelas comunitarias en resistencia; más de 10 secundarias, donde se estudia lenguaje y comunicación, matemáticas, ciencias sociales, ciencias naturales, humanismo (filosofía del zapatismo), lengua materna y producción, y como parte de la graduación se hacen tareas de agroecología, educación en primarias, apoyo a oficinas de comercialización, trabajo en farmacias. En el área productiva se crearon bodegas de abastecimiento que atienden cientos de tienditas comunitarias, zapatistas y no zapatistas; cooperativas autónomas de café orgánico, bordados, artesanías; talleres de tecnología en zapatería; se creó una casa editorial: Ediciones Autónomas en Rebeldía, con publicaciones propias; un sistema de medios de comunicación autónomo, con estación de radio regional transmitiendo en la frecuencia de 6.0 megahertz en la banda de los 49 metros de onda corta, *Radio Insurgente, la voz de los sin voz. Voz oficial del EZLN*, cuya programación abarca temas de salud, educación autónoma, derechos y trabajo colectivo de las mujeres, cuentos para niñas y niños, campañas contra el alcoholismo, comunicados del EZLN, audioteatros sobre la resistencia y la autonomía, barra de noticias que se escucha en Guatemala, el Salvador, Nicaragua y el resto de Centroamérica”.²²³

Entonces, la Juntas del Buen Gobierno como forma de mando imprimen una dinámica de defensa del proceso autonómico zapatista, el cual consiste en implementar mecanismos de ejercicio democrático como “el asambleísmo, la rotatividad, la destitución de cargos y la deliberación colectiva”²²⁴ en niveles no sólo hacia dentro de los pueblos zapatistas, sino además en la articulación decisoria entre los cientos de familias que integran los MAREZ, al sumárseles las JBG²²⁵ y los Caracoles dan vida a la movilización de los herederos de Votán-Zapata en el Sureste mexicano.

Debe recordarse que la forma de gobierno por la que han optado los zapatistas no plantea un funcionamiento profesional del mando, al contrario quienes ocupan los cargos lo hacen de manera gratuita y además sujetos al trabajo comunitario, al igual que la supervisión cotidiana de las bases colectivas está presente, para ser la voz y eco de la reciprocidad entre representación y participación. Además, ningún miembro de la comunidad está exento de la responsabilidad de asumir un cargo político en el transcurso de su vida. Esta situación es reproducida en cada una de las JBG, con su respectivo nombre, las cuales son:

²²³ Íd.

²²⁴ Tratados con mayor detenimiento más adelante. Tales mecanismos y dinámicas son muy parecidas a las que las movilizaciones aymaro-quechua bolivianas efectúan en su reconstrucción comunitaria.

²²⁵ Abreviación de las Juntas del Buen Gobierno.

“La Junta de Buen Gobierno Selva Fronteriza (que abarca desde Marqués de Comillas, la región de Montes Azules, y todos los municipios fronterizos con Guatemala hasta Tapachula), se llama Hacia la Esperanza, y agrupa a los municipios autónomos de General Emiliano Zapata, San Pedro de Michoacán, Libertad de los Pueblos Mayas, Tierra y Libertad; La Junta de Buen Gobierno *Tzots Choj* (que abarca parte de los territorios donde se encuentran los municipios gubernamentales de Ocosingo, Altamirano, Chanal, Oxchuc, Huixtán, Chilón, Teopisca, Amatenango del Valle), se llama Corazón del Arcoíris de la Esperanza (en lengua: *Yot'an te xojobil yu'un te smaliyel*) y agrupa a los municipios autónomos de 17 de Noviembre, Primero de Enero, Ernesto Che Guevara, Olga Isabel, Lucio Cabañas, Miguel Hidalgo, Vicente Guerrero; La Junta de Buen Gobierno Selva Tzeltal (que abarca parte de los territorios donde se encuentra el municipio gubernamental de Ocosingo), se llama El Camino del Futuro (en lengua: *Te s'belal lixambael*) y agrupa a los municipios autónomos de Francisco Gómez, San Manuel, Francisco Villa, y Ricardo Flores Magón; La Junta de Buen Gobierno Zona Norte de Chiapas (que abarca parte de los territorios en donde se encuentran los municipios gubernamentales del norte de Chiapas, desde Palenque hasta Amatán), se llama Nueva Semilla Que Va a Producir (en tzeltal *yach'il ts' unibil te yax bat'p'oluc*; y en chol: *Tsi Jiba Pakabal Micajel Polel*) y agrupa a los municipios autónomos de Vicente Guerrero, Del Trabajo, La Montaña, San José en Rebeldía, La Paz, Benito Juárez, Francisco Villa, y por último; La Junta de Buen Gobierno Altos de Chiapas (que abarca parte de los territorios donde se encuentran los municipios gubernamentales de los Altos de Chiapas y se extiende hasta Chiapa de Corzo, Tuxtla Gutiérrez, Berriozábal Ocozocuatla y Cintalapa), se llama Corazón Céntrico de los Zapatistas Delante del Mundo (en lengua: *Ta olol yoon zapatista tas tuk'il sat yelob sjunul balumil*), y agrupa a los municipios autónomos de San Andrés Sakamchén de los Pobres, San Juan de la Libertad, San Pedro Polhó, Santa Catarina, Magdalena de la Paz, 16 de Febrero, y San Juan Apóstol Cancuc”.²²⁶

Las JBG tienen un vínculo íntimo con los Caracoles; al igual que se complementan entre sí, nacen de la mano y comparten la organización de la representatividad junto con otros pisos creados con anterioridad por el entramado comunitario. Bien explica Gloria Muñoz Ramírez: “con la inauguración de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno no se cerró (¿o se abrió?) un ciclo iniciado siete meses atrás, el primero de

²²⁶ MARCOS, Subcomandante, “Chiapas: La Treceava Estela. Sexta parte: un Buen Gobierno”, en; <http://palabra.ezln.org.mx/>

enero de 2003, cuando en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, la Comandancia General del Ejército Zapatista dio a conocer su postura frente al poder político nacional, su decisión de hacer realidad los Acuerdos de San Andrés, que traicionaron los tres poderes de la nación, y su plan de seguir tejiendo redes con las luchas y resistencias que encabezan otros pueblos, tanto de México como de otras partes del Mundo”.²²⁷

Debe comprenderse a los Caracoles como el espacio y territorio en donde se desempeñan las JBG, por lo tanto son el nivel que materializa el imaginario democrático, en el que se enlaza la representación de la comunidad y la obediencia de las autoridades para hacer cumplir los proyectos sociales de la misma colectividad.

Pablo González Casanova conceptualiza a los Caracoles como aquel “nuevo estilo de ejercer el poder de comunidades entramadas en la resistencia y para la resistencia, en que sus comandantes se someten a las comunidades para construir y aplicar las líneas de lucha y organización, sin que por eso dejen de decir su palabra ni unos ni otras, pero siempre con respeto a la autonomía y dignidad de personas y pueblos, que ven en cualquier actitud paternalista y en cualquier generosidad humanitaria no sólo algo parecido a las acciones cívicas de los enemigos sino a las acciones equivocadas de los amigos, hermanos y compañeros que no han comprendido la importancia que tiene la solidaridad”.²²⁸

Los Caracoles combinan e integran en la práctica la construcción del poder por redes de pueblos autónomos y la de integración de órganos de poder como autogobiernos en los que hay una lucha por plasmar alguna alternativa que sea capaz de trascender la municipalidad impuesta por la lógica de lo estatal-nacional, de tal manera que fomenta la creación de municipios autónomos rebeldes para fortalecer la potencialidad de resistencia de los pueblos y su capacidad de creación de un sistema alternativo. Ambas políticas, la de la construcción y la de integración del poder, se dimensionan a partir de su identidad con el imaginario que vincula lo comunitario con el territorio. Así se fomenta, “una política de resistencia y de creación de comunidades y redes de comunidades que hagan del fortalecimiento de la democracia, de la dignidad y de la autonomía la base de cualquier proyecto de lucha”.²²⁹

²²⁷ MUÑOZ RAMÍREZ, Gloria, *20 y 10: el fuego y la palabra*, México, La Jornada, 2003, p.252.

²²⁸ ÉL autor sugiere comprender a los Caracoles como la concreción que interrelaciona la idea de poder con la de territorialidad y comunidad. Para saber más véase: GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, “Los caracoles zapatistas. Redes de resistencia y autonomía (ensayo de interpretación)”, en; <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Los%20caracoles%20zapatistas%20de%20Gonzalez%20C%20asaova.pdf>.

²²⁹ Ídem.

3.3.2. Las prácticas y mecanismos representativos en cada rincón de lo comunitario

Desde los cientos de familias que conforman cada uno de los niveles organizativos hasta los diferentes cargos y rincones decisorios en que los sujetos zapatistas participan de manera constante, puede observarse una serie de prácticas sociopolíticas que le imprimen a las comunidades del Sureste rebelde chiapaneco una condición democratizadora a su autodeterminación. Tal reproducción de praxis política tiene su fundamento en la concreción de valores éticos y de conectar la idea de cooperación solidaria con la de participación; por lo tanto, el asambleísmo, el consenso, la distribución equitativa de responsabilidades, la rotatividad y alternancia de autoridades, el trabajo colectivo son los rasgos que hacen funcionar la dinámica en la estructuración de la politización del zapatismo.

Por ejemplo, el asambleísmo zapatista puede leerse como “forma de dialogo. Habla la autoridad para anunciar la razón de la reunión. Puede iniciar su anuncio, *`oj kal awab`yex chab`´oxe kúmal*, les voy a decir, ustedes escucharán algunas palabras. Siguen las palabras que explican la razón de la asamblea. Al haberlas escuchado, responde la comunidad”.²³⁰ Si bien esta práctica puede rastrearse siglos atrás con el modelo ateniense, en la realidad del Sureste chiapaneco por parte de los rebeldes herederos de Totán-Zapata, se recodifica en clave amerindia como una actividad deliberativa que permite discutir los asuntos que involucran a la totalidad social en la toma decisoria; sólo que a diferencia de los atenienses clásicos, éstos han extendido el espacio y tiempo de la asamblea a cada rincón, sin excluir a ningún habitante de la comunidad de la participación política en ésta.

Debe considerarse que la sociedad griega ateniense era clasista, sexista y racista, en la cual el papel de las mujeres en el asambleísmo dependiera de las figuras masculinas de autoridad. En contrasentido a este modelo directo democrático, el zapatismo plantea un tipo de asamblea en el que la construcción de esta se desarrolle a cargo de sujetos plurales con una visión del mundo y cosmos que pone en dialogo la humanidad con la naturaleza. .

²³⁰ LENKERSDORF, Carlos, *Aprender a escuchar. Enseñanzas mayas-tojolabales*, México, Plaza y Valdés, 2008, p. 75.

Lo anterior conlleva la necesidad de generar acuerdos intersubjetivamente en un sentido más incluyente, en el que las diferentes voces integrantes de la comunidad sean escuchadas para hacer vivir el nosotros comunitario. Esto se denomina consenso, una vía política que no trata de marginar y someter la minoría a la regla de la mayoría. Por el contrario, “hay una multitud de opiniones que se intercambian y no coinciden. Hay un hablar y escuchar entre todos los asambleístas, Cada uno quiere hacer su proposición y escuchar cómo lo entienden los otros y qué dicen ellos”,²³¹ con el fin de superar el disenso por medios dialógicos.

Por esa razón los mandos comunitarios se eligen de manera consensual, y con mecanismos que sujetan a los representantes de la voluntad colectiva. Esto se apoya en la distribución equitativa de responsabilidades, la rotatividad y alternancia de autoridades como mecanismos para regular el abuso de poder en los municipios, localidades, relaciones interfamiliares e incluso en el establecimiento de la justicia entre las comunidades.

Entonces, puede decirse que el valor del trabajo y los sistemas de elección de los representantes adquieren una dimensión colectiva, se convierten tanto en el medio como en el fin para conseguir el bienestar común. Cualquier persona que quiera ser autoridad debe tener una trayectoria basada en su labor cotidiano en las milpas, frijoleras, los potreros, y en general las actividades de subsistencia propias de la comunidad, por lo menos, antes de esto, nadie puede ser tomado en cuenta para ocupar algún cargo popular de representación.

Puede el *komon`a`tel* (trabajo colectivo en tojolabal) presentarse en los siguientes casos: “el trabajo de los comuneros en un proyecto particular de la comunidad; el trabajo de familiares y vecinos en la milpa de uno de ellos. Así se ayudan mutuamente uno tras otro, y el trabajo de los comuneros que han colectivizado sus milpas y, de este modo y a la vez, se preocupan por el bienestar de todos y cada unos de sus socios”.²³²

Una vez elegido un compañero de la comunidad para hacerse responsable de los asuntos comunes, tiene la tarea de obedecer las exigencias y materializar las decisiones tomadas en las asambleas. Si sucede lo contrario, se aplica la revocación de mandato y se propone por vías asambleístas una sustitución de quien asumió el cargo por otro compañero que tenga mejor disponibilidad de servir, al igual que haya

²³¹ Ídem.

²³² LENKERSDORF, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2004, p.206

demostrado honradez y eticidad en su labor cotidiana. Por esta razón los periodos de gobierno son limitados, pero sobretodo tienden a fomentar la rotatividad para evitar la formación de una clase monopolizadora del control de las relaciones políticas.

No hay que olvidar que la construcción de proyectos autónomos en las poblaciones indígenas asocia lo democrático con los trabajos colectivos, porque, como bien expresa Lenkersdorf: “otro es el pensamiento...los comuneros se consideran libres por no preocuparse, principalmente de sus intereses individuales, sino por dedicarse al fomento de sus hermanas y hermanos. Este pensamiento presupone otro principio de organización social: el bien común es la base de bienestar de todos y cada uno...”²³³

Cabe señalar que la dinámica de las prácticas democráticas zapatistas puede rastrearse muchos siglos atrás en las sociedades mesoamerindias y conforme al paso del tiempo ha ido reactualizándose. Un ejemplo “la república de indios en el siglo XVI”,²³⁴ en la que algunos pueblos de Chiapas desarrollaban el sistema de cargos para hacer una distribución equitativa de los recursos comunitarios, a pesar de la dominación y presión de los cabildos implantados por la Nueva España.

3.4. Mando-obediencia: los horizontes del poder y la política

Las prácticas, mecanismos y, en general, la dinámica democrática zapatista funcionan con base en el mandar-obedeciendo, una forma de relación intersubjetiva que, conforme al paso del tiempo, la organización rebelde del EZLN en conjunto con las comunidades circunscritas a éste han hecho; un esfuerzo por reconstruir en la realidad una versión diferente del poder, la política, al igual que otra manera de vivir, a pesar de los efectos negativos producidos por la “nueva guerra de conquista”²³⁵ que exhibe su “imagen neoliberal con muchos rostros”²³⁶ aun en los rincones más íntimos del acontecer diario de la sociedad.

²³³ Ibíd. p.207.

²³⁴ Véase: LENKERSDORF, Gudrun, *Repúblicas de indios: pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, México, Plaza y Valdés, 2010, p.p.225-228.

²³⁵ Refiriéndose los zapatistas a la globalización moderna en capitalismo como una sistema mundial que repercute en México y otras regiones planetarias. Una nueva guerra de conquista de territorios. Véase: MARCOS, Subcomandante Insurgente, “Entre el árbol y el bosque”, en; *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, No. 10, México, Editorial Jitanjáfora Morelia, p.p. 7-14.

²³⁶ MARCOS, Subcomandante Insurgente, *Siete preguntas a quién corresponda (imágenes del neoliberalismo en México de 1997)*, México, Ediciones FZLN, 1997, 26 p. Y veasé también: MARCOS, Sub Comandante Insurgente, “Siete piezas del rompecabezas mundial. El neoliberalismo como

Mandar obedeciendo es una forma de construir las relaciones humanas en una comprensión horizontal del poder y la política en contraste a la planteada en el occidente moderno y, por supuesto, capitalista que se impone en las sociedades latinoamericanas. Debe señalarse que la teorización del pensamiento político desde las ideas clásicas hasta las más contemporáneas, refiriéndose de Aristóteles a Max Weber, Carl Schmitt y Niklas Luhmann, ha tenido como objeto de estudio el poder político y la politización generada desde la posición de las clases dominantes, es decir, los ejes explicativos de las ciencias políticas basadas en paradigmas tradicionales giran en torno a la realidad exclusiva del núcleo estatal y colonizador de la vida social en territorios donde antes había otra organización del hombre acompañado de la naturaleza.

La ecuación del mandar-obedeciendo también puede valorarse como una acumulación de la concentración de poderes colectivos en un doble movimiento: la dispersión y la articulación igualitaria de las voluntades. Aquí uno de los asuntos que tratan de resolver los zapatistas con su práctica, es recomponer la red de relaciones de poder circulante en la sociedad como una vía deliberativa en la cual, los sujetos ejerzan efectos de autodecisión en lugar de codificar la dominación del núcleo dominante. En teoría dejaría de existir una monopolización de fuerzas, por medio de instituciones y aparatos que funcionen como dispositivos de control, porque más bien, esos múltiples nodos obligados a ocultar sus códigos por el poder político logran ser los gestores de los flujos políticos de abajo hacia arriba. Pero no a la inversa.

En las coyunturas cortas y medianas de los últimos años, la rebeldía zapatista vive momentos en que lo estatal mexicano tiene que comunicarse y negociar con agentes políticos como las organizaciones del narcotráfico nacional y transnacional para acordar la sedimentación del poder político y su institucionalización, pero en especial, el empoderamiento de la voluntad nacional por parte de la sociedad, deja de sujetarse a ella.

Ahora bien, esto conduce a explicar que la articulación de poderes comunitarios y colectivos pueden operar tanto como posibilitadores de vida como aquella red de autoridades que estabiliza lo social en ciertos momentos requeridos, para así, no cerrar o limitar horizontes constantes de autodeterminación. Pero tampoco, dejar a la deriva la coordinación del cuerpo político. En las comunidades zapatistas puede ser

rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones”, en; *Chiapas*, No. 5, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1997, p.p. 117-143.

fácil desbordar los poderes y acumularlos por los mecanismos rotativos y distributivos de una politización democratizadora. Sin embargo en el plano nacional, el tejido social no logra conocerse como agente de cambio en una totalidad tan fragmentada y víctima de una guerra intensa que obstaculiza el brote de un poder político desde lo social.

Según los zapatistas los hombres verdaderos y sin rostro les dijeron lo siguiente: “es razón y voluntad de los hombres y mujeres buenos buscar y encontrar la manera mejor de gobernar y gobernarse, lo que es bueno para los más para todos es bueno. Pero que no se acallen las voces de los menos, sino que sigan en su lugar, esperando que el pensamiento y el corazón se hagan común en lo que es voluntad de los más y parecer de los menos, así los pueblos de los hombres y mujeres verdaderos crecen hacia dentro y se hacen grandes y no hay fuerza de fuera que los rompa o lleve sus pasos a otros caminos."Fue nuestro camino siempre que la voluntad de los más se hiciera común en el corazón de hombres y mujeres de mando. Era esa voluntad mayoritaria el camino en el que debía andar el paso del que mandaba. Si se apartaba su andar de lo que era razón de la gente, el corazón que mandaba debía cambiar por otro que obedeciera. Así nació nuestra fuerza en la montaña, el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos. Otra palabra vino de lejos para que este gobierno se nombrara, y esa palabra nombró 'democracia' este camino nuestro que andaba desde antes que caminaran las palabras”.²³⁷

Entonces, el mandar obedeciendo de acuerdo a esto, puede interpretarse no sólo como una interacción que permite al sujeto politizarse sólo en el plano de lo político, sino además en otros espacios y tiempos donde ocurre la vida social, en los cuales hay una producción de prácticas cognitivas y de autocomprensión de sí mismo como parte de la colectividad, incluso en una condición de ruptura permanente con aquello que le obstruye realizarse con plenitud. Esto implica una recuperación de la memoria colectiva en las relaciones entre quienes pertenecen y hacen la comunidad, porque “el pasado cobra sentido en función del presente y lo hace articulándose con las necesidades actuales; por eso el pasado no regresa tal como sucedió, sino como parte de un proceso de reconstrucción”.²³⁸

²³⁷ EZLN, “Mandar obedeciendo. Comunicado del 26 de febrero de 1994”, en; EZLN, *Documentos y Comunicados. 1º de enero a 8 de agosto de 1994*, Tomo I, México, Era, 1998, p.p.175-176.

²³⁸La visión de Irene Sánchez Ramos sobre el estudio de movimientos sociales latinoamericanos, en la que plantea visualizar el abigarramiento entre la memoria colectiva del sujeto y su movimiento en la realidad humana en un sentido cotidiano, en el que las relaciones humanas del pasado y el futuro

Con base en lo anterior, puede decirse que la formulación zapatista sobre mando y obediencia recrea las relaciones de poder y política en un plano horizontal de su existencia. Lo que conlleva a socializar el conjunto de actividades políticas con la generación de saberes desde la misma comunidad en movimiento con la intención de usarlos en beneficio práctico de las necesidades que conformen la historicidad de la colectividad. Tal enlazamiento hace que los sujetos además de sentir pertenencia con la comunidad, hacen suya la acción de mandar, es decir, nosotrifican el cosmos, la vida y en especial, la toma de decisiones sobre aquello que incumbe a la *kochelin jbahtik*, que en una traducción cercana al mundo tzeltal sería: “todos los miembros de grupo anterior de la colectividad tenemos responsabilidad y derecho, a que todos otorgamos los recursos y definimos intersubjetivamente los fines, la actividad y los procesos”.²³⁹

Un ejemplo es la lectura que las comunidades en resistencia rebelde hacen sobre el feminismo y la democracia, en que las mujeres son entendidas de manera binaria con lo masculino, pero también “como un sujeto capaz de elaborar políticas y estrategias que lo redefinen... las indígenas chiapanecas paralelamente a su apoyo y movilización en torno a las demandas generales de la comunidad y de la etnia empiezan a enunciar demandas de género: la construcción de relaciones democráticas en el interior de la familia, de la comunidad y de las organizaciones, la participación en tanto mujeres en la toma de decisiones en la estructura comunal y organizacional, el derecho a la herencia y propiedad de la tierra, el derecho a decidir cuándo y con quién se casan, el derecho a decidir cuántos hijos tienen y en qué momento, a trabajar, a estudiar y a ser respetadas por los varones cuando ocupen un puesto de mando”.²⁴⁰

De tal manera, la relación de mando y obediencia, según Carlos Antonio Aguirre Rojas, “no implica tanto una inversión simétrica de funciones, en donde el que antes

conforman los proyectos políticos en el presente. Cuestión que autores como Hugo Zemelman, Sergio Bagú e incluso el propio René Zavaleta en sus textos han plasmado con anterioridad. SANCHÉZ RAMOS, Irene, “Sujetos sociales: historia, memoria y cotidianeidad”, en; SOSA ELÍZAGA, Raquel, SANCHÉZ RAMOS, Irene (coordinadoras), *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, México, CELA-FCPyS-UNAM-Siglo XXI, 2004, p.p. 219-238.

²³⁹ Parte de un interesante estudio sobre algunas comunidades del mundo maya-tseltal que comparten elementos con el desarrollo de la propuesta zapatista. Véase: PAOLI, Antonio, “Autonomía, comunidad y territorio en el mundo maya-tseltal”, en; GUTIÉRREZ, Raquel, ESCÁRZAGA Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen I, México-Bolivia, Juan Pablos editores-Gobierno D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción Ecueménica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)- Universidad Major del Sur de los Andes- Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS, 2006, p.449.

²⁴⁰ MILLÁN, Mágina, “Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de auto-representación de las mujeres indígenas”, en; *Chiapas*, No.3, México, IIE-UNAM-Era, 1996, p.p.23-25.

mandaba ahora obedecerá, y en donde quién obedecía ahora mandará-poniendo así a la mayoría en el antiguo lugar de la minoría y viceversa-. Sino más bien mucho más profundamente, una revolución completa del modo mismo de concebir, primero la función del mando, después la función de la obediencia, y por último, la relación misma entre ambas. Porque si ahora el pueblo, la inmensa mayoría, la población en su conjunto, o la síntesis de todos los sectores y clases sociales subalternos manda, y el gobierno, la minoría, el pequeño grupo, tiene que obedecer, eso no significa como antes, que ahora la mayoría decide, delibera, dirige y dispone de manera despótica y autoritaria, mientras un pequeño y reducido grupo ejecuta, acata, asume y sigue las directrices prefijadas de una manera pasiva y sumisa. Significa más bien que el pueblo, la mayoría, manda sobre sí misma, por el simple intermedio de un pequeño grupo que operacionaliza y que da curso práctico a esos mandatos colectivos y mayoritarios de los grupos y clases subalternos de todo el pueblo”.²⁴¹

La relación de mando y obediencia en las comunidades zapatistas tiene una naturaleza distinta a la dicotomía entre dominadores y oprimidos, es decir, no se funda en la coerción de obligar al subordinado a perder su dignidad y debilitar su autonomía para reproducir la existencia de la totalidad social. Por el contrario, exige la autodeterminación para practicar la política y participar de manera grupal en la encarnación del poder colectivo en los niveles comunitarios. Ambas actividades suceden porque tienen su sustento en una concepción del mundo, elaborada en la reactualización de lo moderno en clave cósmica mayense.

¿Hasta qué punto la sociedad mexicana puede y está dispuesta a una reconstrucción de la nación?, además ¿tiene los recursos políticos para digerir una visión de poder más allá del orden instituido?, las dos preguntas son consecuencia de una problemática a la que la lucha zapatista ha encarado en los últimos años, en especial después de la Sexta Declaración, la gente común muchas veces tiene un accionar que va en contra sentido, incluso de las movilizaciones sociales en México. Esto da una idea de la densidad de capas sociales subalternizadas, que prefieren usar los medios provistos por el régimen dominante de la política, que empezar desde tabla rasa.

Poder y política son dos conceptos que se visualizan no sólo en el plano decisorio, sino además vivencial de los sujetos. En ese sentido sin proponérselo, los

²⁴¹ AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio, *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*, México, Contrahistorias- Centro Immanuel Wallerstein, 2007, p.p.29-30.

zapatistas rescatan ciertos “ideales clásicos aristotélicos”²⁴² como la eticidad y el deber ser en la comunidad humana para intentar proyectarlos en su quehacer democrático cotidiano. Debe señalarse que en el contexto histórico político al que alude la obra de Aristóteles, se desenvuelve en una sociedad vertical, clasista e incluso esclavista, sin embargo y a pesar de esto logra reivindicar la interacción simétrica de mando-obediencia, visión compartida por el EZLN sobre democracia directa.

Muestra es el documento emitido por el EZLN, “Ojese le y Otirud (El Espejo y Durito). La política, la odontología y la moral”, plantean lo siguiente: “debe la moral política definirse siempre frente al problema del poder bien, pero no es lo mismo que decir frente al problema de la toma del poder. Tal vez la nueva moral política se construya en un nuevo espacio que no sea la toma o la retención del poder, sino servirle de contrapeso y oposición que lo contenga y obligue a, por ejemplo, mandar obedeciendo. Por supuesto que el mandar obedeciendo no está entre los conceptos de la ciencia política, y es despreciado por la moral de la eficacia que rige el actuar político que padecemos. Pero al final, enfrentada al juicio de la historia, la eficacia de la moral del cinismo y del éxito queda desnuda frente a sí misma. Al enfrentarse a su imagen en el espejo de sus logros, el temor que inspiró a sus enemigos (que serán siempre los más) se vuelve contra ella misma. Por el otro lado, del lado de los puros, el santo se descubre demonio y la imagen inversa del cinismo descubre que convirtió a la intolerancia en rumbo y religión, en tasa de medida y proyecto político”.²⁴³

Los zapatistas hacen una crítica radical a la teoría de Nicolás Maquiavelo derivada de su obra “El Príncipe,”²⁴⁴ en la cual separa la moralidad y carga ética aristotélica de la politización de los sujetos, con el fin de dar cuenta sobre una realidad histórica en la que las relaciones de poder se fundan en el interés particular de las monarquías. Planteamiento que más adelante retoma Weber en “El político y el científico,”²⁴⁵ cuya reformulación central es la de explicar la política como una relación profesional en la que “vivir de la política hace de ella, una fuente duradera de ingresos”.²⁴⁶

En desacuerdo con esta visión instrumental, jerárquica y desconocedora de la potencia que puede llegar a tener la base social para reconstruir la política y el

²⁴² Véase: ARISTÓTELES, *Política*, España, Altaya, 1993, 334 p.

²⁴³ EZLN, “Ojese le y Otirud (El Espejo y Durito). La política, la odontología y la moral. Comunicado de septiembre a octubre de 1995”, en; http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_14.htm.

²⁴⁴ Edición revisada: MAQUIAVELO, Nicolás, *El Príncipe*, España, Altaya, 1993, 111 p.

²⁴⁵ WEBER, Max, *El político y el científico*, España, Altaya, 1995, 231 p.

²⁴⁶ *Ibíd.* p.17

poder más allá del núcleo dominante, los herederos de Votán-Zapata reformulan ambas categorías entorno a la comunidad mayense en resistencia.

Como bien explica Guillermo Michel, “aprender a percibir el mundo vivido, nuestro mundo, desde la óptica que es la eticidad, inherente a nuestro ser-en-el mundo, implica considerar nuestras relaciones mediatas e inmediatas con el otro en una perspectiva diferente. Asimismo, nos exige liberarnos del llamado pensamiento único...En cierta forma, nos obliga a construir un mundo en el que no nacimos: un mundo nuevo, en el que los valores éticos no sean conceptos o definiciones abstractas, sino realidades encarnadas en nuestra existencia... Tal es mi opinión, lo que proponen los zapatistas al llamar a construir un mundo nuevo y bueno”.²⁴⁷

Bajo esta lógica el poder para los zapatistas es un complejo entramado de voluntades que tienen el deseo común de organizar la vida colectiva con los propios recursos que provee la práctica cotidiana de quienes son participantes de la dinámica social. “La tradición crítica marxista latinoamericana”²⁴⁸ plantea en términos epistemológicos la existencia de dos formas para categorizar el poder: la primera es la idea de *potentia*, es decir, el poder-hacer como actividad colectivizante de la sociedad, y; la segunda hace referencia al *potestas* o poder-sobre, el cual se caracteriza por su tendencia a institucionalizarse de manera formal, así como a imponerse y someter al flujo social a sus intereses particulares.

El *potentias* se acerca en gran medida a la comprensión zapatista sobre el poder, porque su significado “es siempre social... parte del flujo social del hacer. Nuestra capacidad de hacer es producto del hacer de otros y crea las condiciones para el hacer futuro de otros. Es imposible imaginar un hacer que no esté integrado de una forma u otra al hacer de otros, en el pasado, el presente o el futuro... Los que ejercen el poder-sobre separan lo hecho del hacer de otros y lo declaran suyo”.²⁴⁹ Por lo tanto, esta visión, orienta su acción a la construcción de formas de vida que incluyan otras muchas pluralidades.

“Desde el punto de vista del poder-hacer en tanto acción fluida de insubordinación, de creación libre y común de espacios de autonomía y fuerza, ese poder no se toma sino

²⁴⁷ MICHEL, Guillermo, *Ética política zapatista: una utopía para el siglo XXI*, México, MC editores-UAM Xochimilco, 2003, p.61.

²⁴⁸ Tal tradición parte del principio teórico de la no toma del poder político, sino de su construcción autónoma a través de la movilización social. En esta se retoman dos palabras provenientes del latín: el *potentias* como la capacidad del hacer y, el *potestas* como la ruptura y negación del hacer social. La primera es simétrica y la segunda no.

²⁴⁹ HOLLOWAY, John, *Zapata en Wall Street: aportes para el cambio social*, La Paz- Bolivia, Wa Gui-Textos Rebeldes-Revista Herramienta, 2007, p.165.

que se construye. No se trata de confrontar una fuerza con otra, entendido esto como la acción mecánica de colisión, de choque. A partir de ello, a lo más que podemos aspirar es a una sustitución en el mando. De lo que sí se trata es de recuperar la certeza de nuestra propia posibilidad creativa, de nuestra infinita capacidad de construirnos ámbitos en común donde las relaciones sean satisfactorias”.²⁵⁰

En este sentido, la visión zapatista no homogeneiza u objetiviza la idea de poder, al contrario la llena de un contenido plural y resalta su naturaleza heterogénea. Debido a que circula por el entramado comunitario sin ser propiedad de nadie, sin impedir su producción colectiva, es decir, no hay una apropiación fetichizada del poder tal como describe Marx que sucede en los procesos capitalistas, sino más bien se sucede una articulación de lo que el pensamiento foucaultniano llamaría poderes microfísicos o cotidianos para conjuntarse y derivar en la formación de un cuerpo social.

Otros elementos a considerar para explicar el poder en las comunidades zapatistas, es la espacialidad y temporalidad del territorio como la base en donde acontecen las relaciones deliberativas de los asuntos colectivos. Pero sobretodo, es el lugar en el cual se toman las decisiones, porque hay entrecruzamiento del trabajo en la tierra con el paralelismo de la cotidianidad de los sujetos. Esto circunscribe al sujeto zapatista en una democracia marcada por el mismo ritmo impreso desde la colectividad. Al respecto, “Neil Harvey, Roger Bartra, John Womack Jr., Armando Bartra”,²⁵¹entre otros estudiosos de los antecedentes del zapatismo, coinciden en que la movilización social de lo indígena es determinada en gran medida por la problemática de la manutención de la tierra. De ahí que Bartra los llame “campesindios”.²⁵²

En síntesis el poder es la articulación de las fuerzas políticas que permiten el fomento de la vida en la organización comunitaria. Complementándose con una concepción de la política reconstructora de la humanidad, al mismo tiempo que

²⁵⁰GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel, *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*, México, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos-Tinta Limón-Juan Pablo Editores, 2006, p.p.199-200.

²⁵¹ Estos autores han aportado elementos históricos de rastreo de las problemáticas campesinas del siglo XIX al XX en el Sureste Chiapaneco, lo cual ayuda a plantear la conexión existente entre la condición campesina indígena con la identidad y cosmovisión de los pueblos herederos de la cultura maya. Pueden revisarse los siguientes textos: BARTRA, Armando, *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos pos-revolucionarios en México*, México, Era, 1985, 164 p; HARVEY, Neil, *La Rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, México, Era, 2000, 303 p. Y el texto; WOMACK, John Jr., *Rebelión en Chiapas. Una antología histórica*, México, Debate, 2009, 504 p.

²⁵² Término que asigna Armando Bartra para explicar la combinación de clase y ethos en los sujetos indígenas latinoamericanos frente a la colonización occidental hacia sus territorios. Debe consultarse el siguiente libro: BARTRA, Armando, *Campesindios. Aproximaciones de un continente colonizado*, Bolivia, CIDES-UMSA-IPDRS, 2010, 44p.

conductora de las intersubjetividades. Diría Ana Esther Ceceña: es el arte de construir consensos. Por tal razón los zapatistas en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona plantean una articulación con las diversas organizaciones “subalternas”²⁵³ que luchen por el abajo y a la izquierda para organizar un proyecto político de vida común.

Con base en el párrafo anterior, Rhina Roux expresa: “las ideas y la actividad política de las clases subalternas no se forman en la proyección de sociedades futuras ni en la adopción de una conciencia que les es traída desde fuera, sino desde su propia experiencia, politicidad y cultura... no deben ser entendidas como si se tratara exclusivamente de un basamento cultural o de folklore... sino desde las normas y códigos simbólicos que conforman históricamente la politicidad de éstas”.²⁵⁴

Por eso en la Sexta Declaración se subraya la importancia de planear un proyecto nacional con la “gente humilde, sencilla, digna, de izquierda y rebelde”, refiriéndose aquellos sujetos que integran el amplio espectro de las clases dominadas, cuya conformación es plural y su dinámica política se nutre de los recursos y estrategias provenientes de sus propias experiencias cotidianas. Al considerarse dentro de un tejido social heterogéneo y multclasista, en el que las subalternidades culturales de manera paralela comparten propiedades identitarias con relación a la posición de los sujetos en la explotación capitalista. Esto quiere decir que, los trabajadores no sólo son dominados por el lugar que ocupan en la escala productiva, sino también en otras direcciones que los marginan en términos políticos, tales como el color de la piel, el rol familiar, entre tantas intersubjetividades que abigarran a un tipo de sujeto subterráneo complejo y al mismo tiempo contradictorio con sus contradicciones internas.

“En la sociedad mexicana de hoy, el reto democrático es mayor... Se trata de una multiplicidad de sectores y niveles de representación heterogéneos, con reivindicaciones particulares diversas. Ciertamente las clases no sólo no han desaparecido sino que sus diferencias se han acentuado abismalmente, acrecentando ya de por sí enormes contrastes en el acceso a los recursos con la consecuente acumulación de riqueza y miseria en sus extremos... En ese contexto el zapatismo ha enfrentado las restricciones al cumplimiento de derechos que se ajustan a dicho paradigma, incluso en el marco

²⁵³ En el sentido de asociar lo subalterno con la potencia insurgente de los sujetos dominados. Puede revisarse el siguiente texto: DUBE, Sara, *Sujetos Subalternos*, México, COLMEX, 2001, 279 p. Y en versión electrónica: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/sujetos/sujetos.html>.

²⁵⁴ ROUX, Rhina, *El príncipe mexicano. Subalternidad, historia y Estado*, México, Era, 2005, p.p. 156-157.

del liberalismo político mexicano que nos viene del siglo XIX”.²⁵⁵ Diría José Antonio Machuca al tratar de explicar la totalidad social a la que convocan los zapatistas.

A lo anterior hay que sumarle, el desplazamiento que pueden tener los sujetos salvajes -como diría Luis Tapia- en diferentes latitudes al margen de la institucionalidad dominante, las cuales la mayoría de las veces tienen una orientación hacia el plano de las izquierdas sin adscripción institucional, al igual que hermanan acciones para crear una identificación abierta entre sectores e incluso que transmutan de manera contingente de un sector dominado a otro igual o más explotado. Ejemplos: el indígena que es obrero, pero también tiene una identidad campesina; el profesor con origen en la clase media, pero que el desempleo lo orilla a otras realidades, etc.

Precisamente la forma de hacer política zapatista es una propuesta que trata de responder a dos grupos internos de las clases dominadas: 1) los primeros refieren a aquellos sujetos que oscilan entre una posición marginal laboral que desarrollan su acontecer diario entre la zona urbana y la periférica, en la cual se identifican con los problemas y vivencias de la explotación, el desempleo, la monopolización del comercio por parte de las grandes transnacionales, fraudes electorales, injusticia ciudadana, falta de proyectos educativos eficaces para la base social, delincuencia organizada, corrupción, etc. Y los indígenas campesinos o sectores trabajadores de la tierra se dimensionan en lo regional, local, microcomunitario, periurbano y otros asentamientos en donde familias campesinas, desplazados territoriales, pequeños propietarios de parcelas, así como colectividades enteras que habitan zonas comunitarias, municipios e incluso lugares más alejados como bosques y selvas.

Tales sujetos subalternos, si bien están subsumidos bajo la lógica de la opresión capitalista, estatal, liberal, moderna y occidental, también muestran niveles de conciencia que permiten su autoorganización, al igual que la capacidad de crear su particular crítica hacia las estructuras y modelos dominantes de la política. Esto deriva en un esfuerzo por emanciparse con una estrategia basada en aquello denominado por los zapatistas como “abajo”, es decir, nutrirse de las prácticas sociales marginales y negadas por la politización institucional para reconstruir una visión nacional desde las múltiples identidades que conforman a la condición subterránea de quienes viven a

²⁵⁵ MACHUCA R., Jesús Antonio, “La democracia radical: originalidad y actualidad política del zapatismo de fin del siglo XX”, en; KANOUSI, Dora, (comp.) , *El zapatismo y su política*, México, Plaza y Valdez, 1998, p.p.17, 18.

diario la exclusión y pobreza en una realidad hecha para el beneficio de una parcela de la totalidad social.

2) El segundo grupo se integra por los que ni siquiera la política del capital considera seres explotables o que puedan ofertar algún tipo de actividad productiva. Son un tipo sujetal con pocas posibilidades de producir por sí solos niveles organizativos políticos, por lo menos en términos occidentales, porque se ubican dispersos y en gran parte asociados en muy pequeños núcleos. No son precisamente lumpen proletariado, pero tampoco están libres de llegar a serlo.

Sus figuras representativas e identidades se traducen en la indigencia, el abandono total de una sociedad burguesa hacia el absoluto desprotegido, la vejez, sin familia, y en especial los que no tienen nombre. Esto significa que su persona y humanidad está excluida en los parámetros liberales y estatales de ciudadanía. Basta con revisar los códigos ciudadanos formales para darse cuenta de que los requisitos son pensados para individuos con residencia propia o en renta, algún ingreso económico, y además con posesiones materiales en general. Si no satisfacen lo dicho, quedan excluidos de la toma decisoria en las instancias representativas a nivel nacional. Para estos, a pesar de ser resultado con saldo negativo de la economía capitalista, muestran límites para no cooptarse de manera completa por la hegemonía imperante, al recordar que uno de los impedimentos es no poderlos nombrarlos tan fácilmente, puesto que la dominación comienza por el nombre hacia las cosas, al subrayar que los seres humanos se apropian de la realidad al designarle categorías.

Los “sin nombre”²⁵⁶ son aquellos sujetos con una condición subalternizada aún más profunda que los inmersos en procesos organizativos estables, porque su proyecto político es indefinido por sí sólo, al transitar en las sociedades latinoamericanas de manera desordenada y en continua incertidumbre. La autonomización es una condición que fomenta a éstos hombres y mujeres para mandarse así mismo más allá de cualquier organismo vertical que necesita de gobierno para existir. No tienen tan presente la idea de autoridad como el primer grupo de clases dominadas, sin embargo son víctimas de los antagonismos existentes. Tales sociedades invisibilizadas por el orden político se han visto en la necesidad de generar su propia estructuración de mando-obediencia. Su

²⁵⁶ Walter Benjamín usa este término para referirse a los sujetos oprimidos que son excluidos de la propia historia por parte de los paradigmas dominantes de lo social y lo político. La obra del autor ha sido citada en la presente investigación, se recomienda revisar: BENJAMIN, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Op. Cit. p.p. 91-92.

lugar en la política dominante es el no lugar, y en ese espacio como el caso zapatista, tales sujetos tratan de reconstruir otra politicidad menos deshumanizante.

Ambos tipos de sujetos subalternos en movimiento son la base social junto con otros sectores más organizados para posibilitar una articulación de fuerzas políticas capaz de abrir el horizonte en el que la sociedad vea su potencia para reconstruirse a sí misma, sin elementos exógenos o ajenos a sus intereses de vida. Los rebeldes del Sur apuestan a lo subterráneo de lo subalterno, es decir, a la sujetalidad que no está explícita o clara en las organizaciones de las clases populares, pero que existe y muchas veces se excluye del seno marginal. Politizar desde abajo e integrar a las clases dominadas en los proyectos político-sociales es la estrategia transformativa para el país.

Tercera Parte

Conclusiones: balance de los zapatistas y el *Sumak Qamaña* boliviano a futuro

Capítulo cuatro

4. Conclusiones: balance de los zapatistas y el *Sumak Qamaña* boliviano a futuro

El indígena subalternizado en movimiento en América Latina se ha convertido en el manantial de propuestas alternativas frente al avance del capitalismo neoliberal y, por supuesto, ha llegado a ser una posibilidad de lucha para plantear nuevas organizaciones representativas más allá de los núcleos de vida política impuestos por los modelos occidentales. Dicho esto, divido mis conclusiones en dos partes: El caso boliviano como horizonte democrático y la democracia zapatista en proyección nacional. Ambas reflexiones tratan de interconectar los resultados obtenidos de la investigación con los retos y perspectivas de los sujetos indígenas o campesindios como los llama Armando Bartra.

El caso del boliviano como horizonte democrático

En el caso de Bolivia, la Constitución del Estado Plurinacional acepta un gobierno democrático al reconocer tres formas deliberativas al mismo tiempo: la representativa liberal, la participativa (directa) y la comunitaria con el fin de integrar las prácticas indígenas colectivas de politización con los residuos del sistema formal occidental. La idea ha sido recrear una convivencia intercultural en la toma decisoria de la nación, cuya sustancia se integra por una complejidad heterogénea conformada por pueblos aymaras, quechuas, guaraníes, afroamericanos, mestizos (que se les llama mistis) y grupos de origen caucásico, con sus respectivos matices y diferentes niveles económicos, al igual que posicionamientos en los asuntos políticos de la nación.

Sin embargo y a pesar de esto, la realidad es todavía mucho más compleja que lo anterior y, por supuesto, la problemática democrática no se reduce a la imagen exportada del evismo hacia el mundo, al contrario; tiene una extensión que sobrepasa los límites de la superficie política y del discurso del *Sumak Qamaña* para llegar a esos subsuelos sociales que pareciesen estar representados de manera plena en lo estatal-indígena, pero que no han sido considerados como se esperaba en la toma de

decisiones. A pesar de los vitales momentos de politización que fueron creándose a nivel nacional a partir de las rebeldías y movilizaciones del 2000, aún quedan cuestiones pendientes sobre la descomposición de los monopolios de las esferas económica y la política heredados por los modelos occidentales para ser resueltas por el gobierno de Evo Morales, esto con la idea de abrir paso al nudo central que ha motivado las movilizaciones indígenas: la organización de la soberanía local y colectiva de los pueblos bolivianos.

El Plan Nacional de Desarrollo del actual régimen impulsa al vivir bien como un modelo estático y estacionario que plantea la democratización indígena en términos consumados, mientras que, por otro lado poblaciones enteras, participan en dinámicas comunitarias y movilizatorias que significan una respuesta a las dificultades que ha tenido la implantación de las políticas económicas respaldadas con el discurso del *Sumak Qamaña*.

La cosmovisión indígena aymara y en general andina, visualiza al vivir bien como un horizonte ético y filosófico más que un modelo político económico estatal. Dicho también es la sustancia práctica de la democracia; pero no es ni sistema, ni menos es la estructura. Debe entenderse el *Sumak Qamaña* en torno a un valor necesario para llevar a cabo los procesos democráticos en Bolivia.

De manera difícil, puede pensarse en una democratización sin la idea de reconstruir la soberanía del territorio nacional desde la voluntad comunitaria. Este es el reto del actual poder estatal indígena; si no se logra la situación a mediano y largo plazo, en Bolivia no sólo se complicaría en términos de frenar el desborde de lo popular en la ampliación de espacios representativos, sino además se daría vitalidad al peligro más acechante que tienen los pueblos indios en este país, el retorno de las derechas blancas a la dirección del Estado moderno. Hay que recordar que, antes de las hazañas de las guerras del “Agua” y el “Gas”, la marginación de las sociedades indígenas llegaba a tal grado que ni siquiera podían ser tratados con dignidad en los espacios públicos sin sentirse humillados, menospreciados y agredidos por las olas del racismo resultado de la influencia negativa de las élites blancas. Hay que subrayar que en Bolivia se observa con gran claridad la estrecha vinculación que tiene el problema de clase con el étnico, es decir, la raza es clase.

En este sentido, hay que resaltar la estrategia que han tenido las clases dominantes para inyectar una conciencia racista a las clases medias, en especial a las urbanas, las cuales llegan a asumir posiciones ideológicas racistas y ajenas al lugar que

ocupan en la pirámide social. Ahora bien, esto no significa que todos los mestizos repliquen en favor del orden dominante; también existe subalternidad en ellos, porque comparten junto con los aymaras y quechuas desempleo, pobreza, exclusión y el saldo tan negativo que ha dejado el neoliberalismo en regiones como el Altiplano. Debe subrayarse que no toda la clase media tiene una conciencia homogénea sobre lo indígena; al contrario hay también una discusión interna entre quienes sostienen una tendencia colonialista en política y quienes tratan de ser sensibles a la cuestión de ampliar los espacios representativos para una convivencia plural, al igual que se pronuncian críticamente sobre el gobierno evista.

Comprender la democracia en Bolivia no es tarea fácil ni debe reducirse su estudio a un sistema político liberal en estado de ruinas y que está reconstruyéndose con base en un discurso plurinacional; más bien debe verse como un proceso amplio de formación social y política, en la que ha intervenido una heterogeneidad de sujetos que hacen explícitas sus rebeldías de clase por medio de su memoria e identidad histórica para articular, así sus voluntades; luego entonces, tratar de formar una síntesis democratizadora que refleje los subsuelos enterrados por la dominación occidental y la modernidad capitalista.

A partir de la Guerra del Agua, la recomposición política en Bolivia cambió de sentido por uno impreso en múltiples direcciones, las cuales han ido articulándose a favor de crear un camino de encuentro entre la acumulación de voluntades de sujetos organizados para revertir la opresión de la colonización occidental y su canalización en alternativas que no se limiten a ser sólo en organismo aparente de la política, tal como ha sucedido a lo largo de la historia boliviana, en la que lo estatal ha sido reducido a una maquinaria clasista capaz de ser un instrumento eficaz para establecer su dominación hacia las poblaciones indígenas por medio de una politización artificial. El reto en estos últimos años del régimen evista ha sido, precisamente, saber qué tanto queda del anterior Estado y hasta dónde se desarrolla una democratización nacional indígena en la nueva institucionalización de la política.

Esto también puede leerse como una pugna por tratar de llevar a cabo eso que Zavaleta Mercado llamó lo “nacional popular”,²⁵⁷ es decir, la articulación entre la autodeterminación de lo social y la formación estatal. Pablo Mamani en continuación

²⁵⁷ Este planteamiento en el apartado de Bolivia es explicado, así como algunos elementos teóricos de la propuesta de René Zavaleta Mercado.

de la tradición zavaleteana tiene razón al decir que en Bolivia en estos últimos tiempos se ha tratado de materializar lo nacional-indígena, no sólo en términos simbólicos, sino además de efectividad real de las movilizaciones hacia la toma del poder estatal. Esto puede explicarse como una democratización que ha surgido con estrategias y prácticas producidas desde la colectividad, solidaridad, pero sobre todo politización del entramado comunitario e indianización de los espacios públicos.

Cabe señalar que lo nacional-indígena es todavía un proceso lejano e inacabado, al imponerse más sobre las organizaciones y movimientos indios sin un consenso adecuado más que discutirse en condiciones de plena pluralidad; aunque algunos teóricos e intelectuales pro evistas lo dan por hecho, es difícil sostener tal afirmación porque se han distanciado la democratización institucional indígena de los ritmos y prácticas provistos por el entramado comunitario, al pasar de una tendencia general movilizatoria a favor del debilitamiento y destrucción del orden colonial a otra de institucionalización de la autorganización producto de los acuerdos y negociaciones derivados de la Asamblea Constituyente, pero que, de tiempo atrás a la fecha, más bien, la concentración del poder estatal sólo recae en un grupo de representantes que en algunos casos específicos asumen prácticas elitistas.

Hay que recordar que por parte del Gobierno de Evo se ha dado continuidad y permanencia a los asuntos sociales a partir de la superficie política sin hacer un diálogo simétrico con los subsuelos que al fin de cuentas la deben de nutrir y darle fuerza. Muestra de esto son las denuncias públicas que hacen activistas, luchadores y militantes sociales por medio de una carta titulada “Por la recuperación del proceso de cambio para el pueblo y con el pueblo. Una carta de luchadores sociales en Bolivia,”²⁵⁸ en la cual se plantea un saldo no tan positivo en los rubros económicos, políticos y sociales en las acciones estatales hacia la población boliviana. En otras palabras; hay un riesgo de desconexión entre lo comunitario colectivo y lo estatal indígena, prueba es la inorganicidad que cada vez se vuelve más aguda y sintomática.²⁵⁹

²⁵⁸ ALMARAZ, Alejandro, Et. Al., “Por la recuperación del proceso de cambio para el pueblo y con el pueblo. Una carta de luchadores sociales en Bolivia”, *The Narco News Bulletin*, No. 67, 19 de junio de 2011, 10 p.

²⁵⁹ Ejemplo son las manifestaciones colectivas iniciadas el 15 de agosto de 2011 en defensa de los territorios comunitarios pertenecientes al Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS) en las cuales el gobierno evista y de Cochabamba asume actitudes y acciones de violencia en contra de la población civil y de la zona. Oscar Olivera, Alejandro Almaráz, entre muchos compañeros y organizaciones sociales denuncian las acciones evistas de violencia estatal-gubernamental (policía cochambina y grupos del

Como bien expresan de manera crítica los análisis de Marxa y Patricia Chávez, cuesta trabajo al sistema representativo indígena superar las contradicciones entre las lógicas parlamentarias y las corporativas comunales, es decir, los líderes que ocupan un cargo en la esfera estatal son sensibles a dos fenómenos típicos de los Estados modernos occidentales: la burocratización y la verticalización de los flujos de mando. Tales cuestiones han sido criticadas y señaladas como antidemocráticas por quienes han formado parte de las movilizaciones indígenas en el Altiplano y Cochabamba, entre otros lugares en donde la manifestación de la rebeldía se ha convertido en una expresión sintomática de los sujetos más explotados, más subordinados, en fin más dominados en la historia boliviana.

Si se hace un análisis detallado sobre el sistema democrático plurinacional, puede verse que los elementos conformadores de éste han tenido un desempeño diferente al prometido durante las movilizaciones y la dimensión discursiva de la Asamblea Constituyente, porque los proyectos manejados por sus integrantes son más sensibles a una oligarquización de lo estatal que a su sociabilización. Por ejemplo, los partidos políticos (MAS, Convergencia, PPB, IPSP, etc.) se preocupan y ponen un interés mayor al tratar de adaptar e integrar las políticas neoliberales a la discusión parlamentaria, que aquellas problemáticas correspondientes a la base social en las sociedades que tienen poco contacto con la superficie política.

Lo dicho, no significa que se haya instaurado una clase dominante indígena boliviana en el nuevo poder político; todavía no, pero sí quiere decir que hay una composición oligárquica de quienes están al mando de las instituciones estatales, al desplazar de sus objetivos políticos el contenido social que dio origen y motivación a la lucha por tomar el Estado. En este sentido, caben las preguntas: ¿hay un olvido de la nación india en el nacionalismo evista?, ¿estará gestándose una síntesis política sin considerar la memoria histórica de los pueblos dominados?, así como ¿todavía el indianismo y katarismo representan un proyecto vigente para las sociedades indígenas en Bolivia?

Estas tres preguntas se anclan en un punto central: la falta de una propuesta alternativa de organización política más allá del núcleo estatal. Pero ¿porqué no se ha generado?, si se revisan las discusiones de las movilizaciones indígenas bolivianas

MAS en contra de habitantes de la región de Yúcumo). Hay que revisar la información contenida en él: “Manifiesto: apoyo militante a los hermanos y hermanas que marchan en defensa del TIPNIS (Parque considerado territorio indígena)”, 19 de septiembre de 2011, Cochabamba, 3p. Por publicarse

en el último decenio, puede observarse que sus preocupaciones centrales son la organicidad y continuidad de las luchas en defensa de la nación, no tanto su institucionalización; por lo tanto, en el instante en que se quita a Gonzalo Sánchez de Lozada de la presidencia del país, los únicos con cierta claridad en el paso que había que seguir eran los masistas junto con la fuerza política del movimiento cocalero dirigidos por Evo Morales, quienes en agrupación tenían como acciones programáticas el acceso al control estatal para poder materializar sus ideas transformadoras.

Frente a esta problemática, el horizonte de posibilidades se ha estrechado, porque la idea de nación india se ha traducido más bien en una versión folclórica de las comunidades andinas, al igual que se ha descompuesto la memoria histórica para unir sus fragmentos en un discurso indígena que parece olvidar las trayectorias de las luchas, resistencias y rebeldías motivadas por el katarismo e indianismo. Estos últimos pueden comprenderse como dos grandes bloques del pensamiento crítico que han combinado las cosmovisiones aymara-quechuas y la reivindicación de la colectividad con la condición oprimida de los sujetos dominados con fines emancipadores.

Bien adjudicada está la frase “Volveré y seré millones”²⁶⁰ a Tupak Katari, porque expresa en resumen la estrategia y proyección histórica de los pueblos bolivianos por reconstituirse en términos de una nación autodeterminada, es decir, autónoma y no como una síntesis unidimensional, fragmentada, dogmática, pero sobretodo carente de esa memoria que reconoce la heterogeneidad de las sociedades indígenas y el valor que tiene el imaginario cultural político de líderes como Bartolina Sisa, Zarate Wlika, Tupak Amaru, Katari, entre otros personajes regionales y locales que simbolizan el punto de encuentro de una sociedad colonizada con la posibilidad constante de vivir un futuro hecho a voluntad propia; dicho mejor, los indianistas y kataristas representan la identidad común de una nación tan plural y abigarrada, al igual que son el enclave para su articulación.

²⁶⁰ En el mundo occidental se atribuye la frase a Espartaco. Pero en una tradición más identificada con las revueltas y levantamientos amerindios se le otorga su autoría a Tupak Katari, quien fue descuartizado de sus extremidades junto con su compañera Bartolina Sisa. De hecho hay un texto reciente que explica lo importante que continua siendo para las movilizaciones aymaras la reactualización de katarismo. La referencia es la siguiente: CHOQUE HUARIN, Lucila, DELGADO MANCILLA, Abraham, MAMANI RAMÍREZ, Pablo, *Reconstitución de Tupaj Katari y Bartolina Sisa*, Bolivia, Willka-Pez en el árbol-Textos Rebeldes, 2010,191 p.

En coincidencia con la teorización zavaleteana de lo nacional-popular, esta fusión de sujetos, historia y horizontes interiores (capacidad de una sociedad para visibilizarse y reflexionar sobre su alrededor desde lugares particulares) está en pugna y tensión para su realización en Bolivia. Luis Tapia tiene razón al decir que hay dos tipos de síntesis que acontecen en el territorio boliviano: la estatal-plurinacional que subsidia las redes transnacionales de producción económica y política para suministrar el consumo de sus oligarquías, mientras que la otra funda su ideología, lucha, unidad, movimiento y comprensión de lo democrático en una forma de hacer política negada u oculta por el nuevo orden en constitución, pero que a futuro, puede hacer explícito su proyecto político para concretarse en una organización de lo político con efectividad real en la composición nacional.

La democracia zapatista en proyección nacional

A diferencia de las experiencias de Ecuador, Bolivia, por sólo mencionar algunas del amplio abanico de movilizaciones indígenas, los zapatistas han hecho un esfuerzo por plantear una propuesta de organización política democrática sin utilizar los recursos liberales de representación ni mucho menos aquellos referentes al núcleo estatal moderno eurocéntrico. En efecto, lo anterior es uno de los grandes logros de la rebeldía mayense, porque pone a discusión la raíz de la configuración política que históricamente ha fundado México, pero también proyecta la construcción de una alternativa paralela y diferente al orden dominante de las cosas.

Hay que reconocer que la lucha zapatista no sólo ha llegado a ser un caso paradigmático de las movilizaciones sociales, sino además un ejemplo de visualizar la realidad política del país desde una mirada que atribuye a lo subalterno cualidades epistémicas para plantear una recomposición alternativa de un cuerpo social tan desgarrado a lo largo de su historia. Esto conlleva problemas y retos que han surgido con la emergencia del sujeto zapatista, tales como la dificultad que implica practicar el sentido comunitario mayense en la *polis* moderna o en sitios en donde la colectividad

se encuentra fragmentada, es decir, están los ciudadanos inmersos en una condición individualizada, pese a que comparten un espacio, tiempo y forma de vida común.

Esta dicotomía existente entre selva y *polis* se ha convertido en una limitante a resolver por los zapatistas para hacer un despliegue más efectivo de la estrategia propuesta por la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, en la que se ha buscado ampliar la articulación de subalternidades para generar una fuerza democrática nacional transformadora. Tales esfuerzos por integrar una multiplicidad de voluntades en México muestran lo complicado que es proyectar un eje programático de acciones políticas en el que una sociedad plural se vea reflejada como totalidad y no sólo como un entrelazamiento parcial de sectores, organizaciones o grupos representativos de las clases dominadas.

Los descendientes de Votan-Zapata se han enfrentado a una constitución social heterogénea de las clases dominadas compleja en extremo, al hacer un cálculo fundado en la creencia que la población nacional de origen mestizo que vive en las ciudades y que es ajena a lo indígena iba a identificarse con la Sexta Declaración al compartir por igual la miseria, la explotación, pero sobre todo la colonización. Esto no ha sucedido así y una de las razones es la falta de conciencia de las capas medias y populares mestizas por las problemáticas suscitadas en las comunidades chiapanecas en rebeldía, a pesar de que las clases medias en su mayoría conformadas por profesionistas, pequeños comerciantes, y sectores dependientes de economías urbanas se han subalternizado, no se ha posibilitado un movimiento a largo plazo de liberación nacional.

Con base en lo anterior, hay que subrayar que en México, a diferencia de Bolivia u otras naciones multiétnicas, sus poblaciones indígenas sufren una disminución notoria en comparación de países en donde las clases mestizas son una minoría. En este caso sucede al revés, el mestizaje predomina sobre la sociedad y su formación política de cada día es determinada por la necesidad de sobrevivir en las grandes ciudades y zonas periféricas. Este asunto que complica todavía más la articulación de fuerzas para una democratización que conjunte lo colectivo indígena con los subsuelos de aquellos sujetos que no se asumen como mestizos ni indios, pero a través de la historia nacional pertenecen a los sectores de las clases dominadas. Dicho en otras palabras, el espesor social mexicano se caracteriza por un abigarramiento entre clase y etnia, en el cual las identidades amerindias han quedado subsumidas y distorsionadas a la deriva de una lógica moderna producto del capitalismo.

La democratización a la que apuestan los zapatistas precisamente es una que tenga la capacidad de articular las subalternidades indígenas con la base social condensada en el mestizaje, con la idea de discutir un proyecto nacional de creación de una organización política en el sentido amplio del concepto, que trascienda los límites del núcleo dominante. En este sentido, “La Otra Campaña” cumple esta función, sin embargo se ha enfrentado a dos problemas que giran en torno a las clases dominadas y por supuesto involucran a la sociedad en su conjunto: primero las contradicciones internas y conflictos que tienen los sujetos dominados entre sí, es decir, la relación de mando-obediencia no es exclusiva de una clase hacia otra y viceversa, sino también acontece adentro del propio subordinado.

El segundo problema es localizar esa marginación que se forma en las profundidades de las subalternidades. Esos sujetos excluidos aún en el interior de las clases dominadas ni siquiera llegan a ocupar un lugar en el sistema de explotación laboral formal, porque son desplazados de los centros urbanos, amas de casa, mujeres violadas, niños de la calle, jóvenes barriales, desempleados, indigentes, prostitutas y en general aquellos que no son dueños de su fuerza de trabajo, pero sí son una parte del abanico social que puede ser fuente potencial de dignidad humana, que enseñan que los procesos democráticos tienen que abarcar a la ciudadanía dominada como también a la correspondiente a esos sujetos a los que se ha negado el ejercicio de su condición de ciudadanos en la realidad democrática del país.

La discusión central que ponen en la mesa de debate los zapatistas es la necesidad de hacer de la democracia una forma de vida, en la que su reproducción no sea exclusiva de un sistema, sino de la práctica cotidiana de sus integrantes, con el fin de impulsar un ejercicio autocrítico de la sociedad sobre sí misma para manifestar las opciones y tener una posibilidad de eliminar o nulificar las asimetrías en las relaciones de representación. Por supuesto, esto no es un hecho consumado y las comunidades en resistencia no se excluyen de enfrentar algún tipo de ausencia democrática en su praxis política. Este problema debe llamar la atención si lo que se requiere es construir intersubjetividades horizontales para resolver el abuso del poder político u aquellos que pudiesen surgir en el mandar-obedeciendo.

En el movimiento de “La Otra Campaña” lo anterior, ha sido una seria complicación para quienes hacen un esfuerzo por practicar la política en tiempos y espacios sociales diferentes al universo zapatista. En especial, si las organizaciones identificadas con la Sexta Declaración no toman en cuenta los diferentes pisos

democratizadores que se ponen en juego en los escenarios mexicanos. Aunque es oportuno indicar que, éstos niveles de representación en su mayoría fueron descartados por los zapatistas, desde hace años, por corresponder a un tipo de liberalismo político transmisor del neoliberalismo y legitimador de la corrupción del sistema e instituciones nacionales.

De manera pertinente aparece la pregunta ¿cuáles son los límites de la nueva forma de hacer política? Uno de los rasgos esenciales de esta politización es su democratización en las relaciones de poder; sin embargo, esto trae consigo tres temáticas que tienen que atender los zapatistas para obtener un mejor resultado de su propuesta a nivel nacional. La primera inquietud se basa en la dificultad de vincular los consensos obtenidos en Las Juntas del Buen Gobierno con las decisiones del Comité Clandestino Revolucionario, al ser ambas instancias de tensión política y lugares en los que se expresa la factualidad de los poderes de cientos de colectivos que son la base de la lucha zapatista. Por lo tanto, ¿hasta dónde se aplica o puede ejecutarse el mandar obedeciendo entre estos dos órganos de gobierno? Sin duda, esto es un asunto que aún está en proceso de resolverse y que además involucra la institucionalización de la autonomía.

Por supuesto, cuando se habla de institucionalización de la autonomía no se hace en los términos de lo estatal moderno, sino más bien en los referentes a un organismo rebelde que no busca el fortalecimiento de sus partes, sino la transformación de éstas. El ejemplo es la mutación de los Aguascalientes a los Caracoles.

La segunda cuestión tiene que ver con la primera porque la institucionalización con anterioridad se adjudicaba a ser un proceso exclusivo del Estado, en el cual los movimientos sociales tan sólo eran vistos como un conjunto de acciones colectivas dirigidas a defender derechos en negociación con las instancias de representación política que oscilan entre lo estatal y liberal, al restarles sus propiedades constructoras de realidad. En los últimos años, esta afirmación ha sido refutada por los zapatistas, quienes con la creación de sus propios niveles organizativos han mostrado la capacidad que tienen los sujetos dominados para dar respuesta a sus problemas sin los recursos económicos y políticos de las estructuras dominantes mexicanas.

Dicho asunto provoca repensar cuáles son los parámetros que acotan la vida institucional y deben regular el actuar de un sujeto crítico y en condición de rebeldía dentro de una organización política subalterna, sin caer en prácticas normativas desvinculadas de la formación social. Si bien Las Juntas del Buen Gobierno, los

Caracoles, los MAREZ y los pueblos al autogestionarse rompen lazos de dominación, también crean otros. El punto es si cada una de estas relaciones puede respetar y dar prioridad a cada hombre y mujer para su autonomía sin debilitar los lazos con la estructura política determinada por su colectividad.

Una tercera observación es la difícil conexión democrática de la forma comunitaria rebelde con los esfuerzos colectivos urbanos por hacer realidad un proyecto nacional, en otras palabras “La Otra Campaña” no siempre refleja la voluntad de Las Juntas de Buen Gobierno y viceversa. ¿Cómo establecen diálogo para consensar y tomar decisiones en conjunto? Aunque cada una obedece a una función política diferente, no es lo mismo la militancia zapatista en el entramado político con raíz comunal que los activistas afines a la causa del zapatismo. Los primeros han hecho su vida en la comunidad, mientras que los segundos tratan de hacer comunes trayectorias de socialización que van en múltiples sentidos. Sin embargo hay intentos claros de superar los obstáculos comunicativos, tales como el “Foro Red Nacional Contra la Represión”,²⁶¹ en el cual diversos colectivos de “La Otra Campaña” regionales expusieron sus testimonios de víctimas afectadas por la violencia nacional con la idea de sumarse y solidarizarse con las comunidades zapatistas en un frente contra el despojo, la represión, persecución, impunidad, tortura, asesinatos, racismo y la tendencia generalizada al asesinato de cientos de mujeres. Por supuesto esto fue producto de una combinación entre acuerdos locales y regionales de organismos políticos inscritos en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y la Comisión Sexta, ésta última representante del entramado comunitario zapatista y las filas del Comité Clandestino Revolucionario-Comandancia General.

El gran peligro de esto es que la voluntad política de los colectivos urbanos no se muestre con la claridad deseada, así como las decisiones acordadas en Las Juntas del Buen Gobierno sólo tengan una proyección segmentada de su contenido hacia el exterior de éstas. Esto está vinculado a una gestión política que con los años puede derivar en una burocratización total de las relaciones intercomunitarias. Los zapatistas no están libres de reproducir prácticas similares a las que critican, sin embargo debe reconocerse que a lo largo de su resistencia han mostrado un ejemplo de dignidad y potencialidad del sujeto para construir núcleos políticos

²⁶¹ Es resultado de COMISIÓN SEXTA, “Propuesta organizativa de la Comisión Sexta del EZLN del 10 de junio para el Foro Nacional contra la Represión”, en; *Folleto Red Contra la Represión*, No 1, Junio de 2011, p.p. 2-6.

alternativos al occidente. Planteamiento que supera aquellas lecturas sistemáticas y de entender a los movimientos sociales sólo como sujetos de negociación con instancias formales.

La rebeldía zapatista trasciende ese espacio público constituido por lo estatal-nacional mexicano y por lo tanto pone a discusión las investigaciones que han visualizado el movimiento de los sujetos zapatistas “como una expresión en el espacio público local; como espacio de negociación y redefinición constante de relaciones con actores locales y regionales”.²⁶² Las luchas del Sureste chiapaneco no sólo hacen una interconexión entre las relaciones locales/regionales, también al mismo tiempo hacen que éstas tengan eco planetario y por supuesto, un vínculo identitario a nivel nacional. Ejemplo: La Otra Campaña, la cual no se limita al municipio autónomo como referente de politización, al contrario se abre para construcción de otros lugares con diferentes interpretaciones y realidades de las clases dominadas.

También hay que considerar que las contradicciones internas son expresadas en la dominación que un sujeto subordinado puede ejercer sobre otro igual o con similar condición. Por lo tanto, es interesante tomar en cuenta que hay sujetos desobedientes a la dirección política en el interior de una organización revolucionaria que, por oponerse o no estar de acuerdo con las decisiones tomadas, queda excluida su participación en ésta. Tal fenómeno involucra a cualquier organización política subalterna, por más que haya un proyecto de gestión interna horizontal, no hay ninguna garantía más que la práctica misma de sus sujetos que puede conducir una simetría entre el representante y el representado.

Hay que considerar que el EZLN se ha propuesto no llegar a reproducir prácticas fundamentalistas que la izquierda tuvo a lo largo del siglo XX, en donde hubo una distorsión entre el deber ser y lo que es. Los planteamientos zapatistas por medio de la “Otra Campaña” y los quehaceres al interior comunitario tratan de llevar a cabo la praxis del deber ser. Esto puede explicarse como la eticidad en las relaciones humanas que posibilitan una mejor tendencia de la sociedad a democratizarse.

Otra problemática que debe tenerse presente son los flujos migratorios hacia la frontera con Estados Unidos, situación que no exenta a las comunidades zapatistas; al

²⁶² Cfr. En términos epistémicos los estudios multiculturales tienen sus limitantes, sin embargo este trabajo a pesar de ser una visión diferente, a la que se ha dado del zapatismo, ofrece una riqueza útil para las investigaciones a futuro sobre la temática. Véase: CERDA GARCÍA, Alejandro, *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*, México, UAM Xochimilco- Ediciones de Miguel Ángel Porrúa, 2011, p. 287.

contrario, las afecta más de lo pensado porque muestra el grado de pobreza que el capitalismo ha causado en el interior de la autorganización indígena, fenómeno que ha orillado a un número importante de jóvenes pertenecientes a los pueblos en rebeldía a optar por buscar trabajo fuera de sus hogares con el fin de enviar dinero a sus familias. Sin lugar a dudas, la búsqueda de modelos económicos alternativos a la política del capital neoliberal es una tarea pendiente de los movimientos sociales en América Latina, lo cual ha sido un obstáculo que penetra en la cotidianidad de las autonomías.

Debe aclararse que las economías comunitarias por lo regular se basan en el valor de uso, mientras las capitalistas en el intercambio mercantil, pese a esto, en los últimos decenios movimientos antisistémicos como el zapatista que tienen su sustento en la territorialidad indígena, se han visto forzados a subsistir con la utilización de nuevas formas de generación de ingresos. El resultado de esto es la transnacionalización del zapatismo, cuyo rasgo central son redes civiles que se hacen para tejer una gran variedad de experiencias colectivas, de acuerdo con los procesos locales y las luchas de los lugares donde tiene sus nodos.

El zapatismo como otras corrientes similares en América Latina trata de repensar el entramado organizativo desde un lugar que no sea el provisto por los dominadores, por eso su punto de partida no es el núcleo político colonizador, sino más bien es la reconstrucción de la colectividad que integre tanto las subalternidades indígenas como las mestizas. Tal preocupación surge al tratar de plantear un proyecto nacional de organización democrática fuera de los límites y estructura de la herencia eurocéntrica, al basar su edificación en los saberes, prácticas, cosmovisiones y vivencias que han perdurado en la reactualización de los indígenas con origen mayense en la modernidad mexicana.

La democracia tanto en México como en Bolivia sólo puede hacerse realidad con una práctica generalizada a nivel nacional de reconocimiento plural desde los pisos más profundos y olvidados de ambos países. Los procesos de representación tienen que enfrentar las contradicciones internas que se suscitan en la liberación misma de los sujetos dominados, es decir, hay que considerar para el análisis también las relaciones de dominación que dentro de las profundidades de la subalternidad son ejercidas entre sus participantes. Los oprimidos no están exentos de practicar y ejercer la cultura del dominador, por eso es necesario mirar los proyectos y anhelos de lo subalterno más abajo de lo subterráneo.

En ambos casos estudiados en esta tesis, la democracia se plasma como un horizonte utópico, pero con una lucha en la realidad por materializarse en diferentes grados y matices políticos. Muestran que no puede haber un proceso de democratización sin uno que incluya la autodeterminación colectiva. Autonomía es una forma del *demos* en colectivo y posiciona al *kratos* como un mando definido por la voluntad intersubjetiva de lo social. Hay que recordar los movimientos sociales contemporáneos y sus sujetos participantes pueden llegar a ser capaces de reconstituir lo político y debilitar el orden institucional existente a partir de sus despliegues, acciones y reconfiguración de lo público en términos colectivos.

Fuentes de información

Fuentes de información

a) Obras citadas

ADORNO, Theodoro, W., *Dialéctica negativa-La jerga de la autenticidad. Obra Completa*, 6, España, Akal, 2005, 512 p.

AGUIRRE ROJAS, Carlos, Antonio, *Immanuel, Immanuel Wallerstein: crítica del sistema-mundo capitalista*, México, Era, 2004, 375 p.

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio, “Ir a contracorriente. El sentido de La Otra Campaña”, en; *Contra historias*, La Otra Mirada de Clío, No.6, México, marzo-agosto, 2006, p.p. 7-24.

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio, *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*, México, Contrahistorias- Centro Immanuel Wallerstein, 2007, 244 p.

ALBERTANI, Claudio, “El principio de autonomía”, en; ALBERTANI, Claudio, ROVIRA, Guimar, MODONESI, Massimo (Coordinadores), *La autonomía posible. Reinención de la política y emancipación*, México, UACM, 2009, p.p. 17-23.

ALBÓ, Xavier, ROJAS ORTUSTE, Gonzalo, TICONA ALEJO, Esteban, *Votos y Whipalas. Campesinos y pueblos originarios en democracia*, Bolivia, CIPCA, 1995, 241 p.

ALMARAZ, Alejandro, Et. Al., “Por la recuperación del proceso de cambio para el pueblo y con el pueblo. Una carta de luchadores sociales en Bolivia”, *The Narco News Bulletin*, No. 67, 19 de junio de 2011, 10 p.

ALMARAZ, Alejandro, OLIVERA, Oscar, Et. Al., “Manifiesto: apoyo militante a los hermanos y hermanas que marchan en defensa del TIPNIS (Parque considerado territorio indígena)”, 19 de septiembre de 2011, Cochabamba, 3p. Por publicarse

AMÍN, Samir, *El futuro de la polarización global*, México, UNAM-CIEH, 1995, 28 p.

ANTEZANA, Luis H., “Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: formación abigarrada y democracia como autodeterminación”, en; OLIVÉ, León, Et. A., *Pluralismo epistemológico*, Bolivia, CLACSO-Muela del Diablo-Grupo Comuna, 2009, p.p. 117-142.

ARISTÓTELES, *Política*, España, Altaya, 1993, 334 p.

ARRIOLA, Joaquín, VASAPOLLO, Luciano, *¿Crisis o Big Bang? La crisis sistémica del capital: qué, cómo y para quién*, Bolivia, CIDES-UMSA-Università di Roma Sapienza-Plural, 2010, 128 p.

ASAMBLEA CONSTITUYENTE en Bolivia. *Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*, aprobada en el referéndum del 25 de enero de 2009 y promulgada el 7 de febrero de 2009, Bolivia, UPS Editorial, 2010, 124 p.

ASTVALDSSON, Astvaldur, *Las voces de los wak`a. Jesús de Machaca: La marka rebelde*, Vol. 4, Bolivia, CIPCA, 2000, 304 p.

ÁVALOS TENORIO, Gerardo, HIRSCH, Joachim, *La política del capital*, México, UAM-Xochimilco, 2007, 235 p.

BAGÚ, Sergio, *Marx-Engels: diez conceptos fundamentales en proyección histórica*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1975, 247 p.

BAGÚ, Sergio, *Tiempo, realidad social y conocimiento. Propuesta de interpretación*, México, Siglo XXI, 2008, 216 p.

BAPTISTA GUMUCIO, Mariano, *Otra historia de Bolivia*, Bolivia, Grupo Editorial Kipus, 2010, 460 p.

BARTRA, Armando, *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos pos-revolucionarios en México*, México, Era, 1985, 164 p.

BARTRA, Armando, “Megaplanes y utopías en la América equinoccial”, en; BARTRA, Armando, *Mesoamérica. Los ríos profundos. Alternativas plebeyas al Plan Puebla-Panamá*, México, Instituto Maya-El Atajo, 2001, p.p. 13-21.

BARTRA, Armando, *Campesindios. Aproximaciones de un continente colonizado*, Bolivia, CIDES-UMSA-IPDRS, 2010, 44 p.

BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, UACM-Ítaca, 2008, 119p.

BETANCOURT POSADA, Alberto, “El Corredor Biológico Mesoamericano: tecnologías apropiadas, conservación de la biodiversidad y saberes indígenas”, en; BETANCOURT POSADA, Alberto, CRUZ MARÍN, José Efraín (coordinadores), *Del saber indígena al saber trasnacional*, México, FFyL-CIIECH-UNAM-CEEAN, 2009, p.p. 26-64.

BOBBIO, Norberto, *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, 215p.

BONEFELD, Werner “El capital como sujeto y la existencia del trabajo”, en; BONEFELD, Werner, BONNET, Alberto, HOLLOWAY, John, TISCHLER, Sergio (compiladores), *Marxismo abierto: una visión europea y latinoamericana*, Tomo II, México, BUAP-Herramienta, 2007, p.p.37-76.

BORON, Atilio, “La selva y la polis. Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo”, en; *Chiapas*, No.12, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2001, p.p. 89-114.

BURGUETE CAL y MAYOR, Aracely, “Proceso de autonomías de facto en Chiapas. Nuevas jurisdicciones y gobiernos paralelos en rebeldía”, en; MATTIACE, L. Shannan (editor), *Tierra*,

Libertad y Autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas, México, CIESAS-IWGIA, 2002, p.p. 269-317.

CALLISAYA, Florencia, QUISBERT, Máximo, VELASCO, Pedro, *Líderes indígenas. Jóvenes aymaras en cargos de responsabilidad comunitaria*, Bolivia, PIEB, 109 p.

CARRILLO TRUEBA, César, *Pluriverso: un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*, México, CIIEH-UNAM, 2006, 133 p.

CASTORIADIS, Cornelius, *Figuras de lo impensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 295 p.

CECEÑA, Ana Esther, “Neoliberalismo e insubordinación”, en; *Chiapas*, No. 4, México, IIE-UNAM-Era, 1997, p.p. 33-42.

CECEÑA, Ana Esther, *La guerra por el agua y por la vida*, Argentina, América Libre-Ediciones Madres Plaza de Mayo-CDAVC, 2005, 208 p.

CECEÑA, Ana Esther, *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*, México-Argentina-España, CLACSO-Siglo XXI, 2008, 143 p.

CECEÑA, Ana Esther, “De saberes y emancipaciones”, en; CECEÑA, Ana Esther (coord.), *De los saberes de la emancipación y de la dominación*, Argentina, Ediciones CLACSO, 2008, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/cecen/03cece.pdf>.

CERDA GARCÍA, Alejandro, *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*, México, UAM Xochimilco-Ediciones de Miguel Ángel Porrúa, 2011, 333 p.

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL del EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, “Declaración de la Selva Lacandona”, en; Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Declaraciones de la Esperanza*, México, FZLN, 2000, p.p.9-11.

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL del EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, “Segunda Declaración de la Selva Lacandona”, en; Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Declaraciones de la Esperanza*, México, FZLN, 2000, p.p.12-19.

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL DEL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, “Tercera Declaración de la Selva Lacandona”, enero de 1996, en; Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Declaraciones de la Esperanza*, México, FZLN, 2000, p.p. 20-25.

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, “Segunda Declaración de La Realidad”, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_08_03.htm.

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL DEL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, “Cuarta Declaración de la Selva Lacandona”, enero de 1996, en; Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Declaraciones de la Esperanza*, México, FZLN, 2000, p.p.26-35.

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL del EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, “Comunicado a los asistentes al Foro Nacional Indígena del 29 febrero de 1996”, en; HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis, VERA HERRERA, Ramón (Comp.), *Acuerdos de San Andrés*, México, Era, 1998, p.p. 182-185. .

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, “En este mundo caben muchos mundos”, en; <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=90&cat=128>.

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL del EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, desde las Montañas del Sureste Mexicano, 2005, en; *Rebeldía*, México, 2005, 20 p.

CONGRESO FUNDACIONAL del FRENTE ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos Básicos del FZLN: principios, programa de lucha y plan de acción. 13-16 de septiembre*, México, Ediciones FZLN, 32 p.

COMISIÓN SEXTA, “Propuesta organizativa de la Comisión Sexta del EZLN del 10 de junio para el Foro Nacional contra la Represión”, en; *Folleto Red Contra la Represión*, No 1, Junio de 2011, 8 p.

CRUZ LÓPEZ MOYA, Martín de la, *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales*, México, UNICACH-CIESAS, 2010, 132 p.

CHÁVEZ LEÓN, Marxa Nadia, “Autonomías indígenas y Estado Plurinacional. Proyectos políticos de los movimientos indígenas campesinos”, en; POLET, François, *La Bolivia de Evo ¿Democrática, indigenista y socialista?*, España, Edición Popular, 2010, p.p.139-165.

CHOQUE HUARIN, Lucila, DELGADO MANCILLA, Abraham, MAMANI RAMÍREZ, Pablo, *Reconstitución de Tupaj Katari y Bartolina Sisa*, Bolivia, Willka-Pez en el árbol-Textos Rebeldes, 2010, 191 p.

CHOQUEHUANCA CESPEDES, David, “III Conferenza Nazionale Italia-América Latina e Caraibi”, en; *Fe y Pueblo*, No.17, julio de 2010, Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología, Bolivia, p.p. 79-82.

DAHL, Robert Alan, *La poliarquía. Participación y oposición*, México, Red Editorial Iberoamericana, 1996, 230 p.

DUBE, Sara, *Sujetos Subalternos*, México, COLMEX, 2001, 279 p.

DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, España, Trotta, 2007, 587p.

DUVERGER, Maurice, *Los partidos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 461 p.

ECHEVERRIA, Bolívar, “El ethos barroco”, en; ECHEVERRIA, Bolívar (compilador), *Modernidad mestizaje cultural, ethos barroco*, México, UNAM-El Equilibrista, 1994, p.p.13-36.

ECHEVERRIA, Bolívar, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en; ECHEVERRIA, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad: ensayos*, México, UNAM-El Equilibrista, 1995, p.p.133-175.

ECHEVERRIA, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, 199 p.

EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, “Votán Zapata”, 10 de abril de 1994, en; EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y comunicados. Iero. de enero a 8 de agosto de 1994*, Tomo I, México, Era, 1998, p.p. 210-213.

EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, “Ojese le y Otirud (El Espejo y Durito). La política, la odontología y la moral. Comunicado de septiembre a octubre de 1995”, en; http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_14.htm.

EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, “Mandar obedeciendo. Comunicado del 26 de febrero de 1994”, en; EZLN, *Documentos y Comunicados. 1º de enero a 8 de agosto de 1994*, Tomo I, México, Era, 1998, p.p.175-176.

EJERCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Democracia sustantiva, democracia social. Propuesta del EZLN a la Mesa 2 sobre Democracia y Justicia en el Diálogo de San Andres Sacamch` en de los Pobres*, México, Berbera Editores, 2000, 86 p.

EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, “Qué tan grande es el mundo?, Comunicadodel17defebrerode2010”, en; <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=612&cat74>.

ESTRADA SAAVEDRA, Marco, *La comunidad armada rebelde y el EZLN*, México, Colegio de México, 2007, 625 p.

FARRINGTON, Benjamin, *Ciencia y política en el mundo antiguo*, España, Editorial Ayuso-Editorial Pluma, 1979, 224 p.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Paulina, “La transición extraviada”, en; *Ciclo de mesas redondas: Democracia y Estado en el México actual*, México, D. F., 15 a 17 de noviembre de 2006, 8 p.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Paulina, “Crisis de la democracia electoral”, en; trabajo por publicarse. Forma parte de su investigación y de una entrevista hecha en el 2008 por Odín Ávila Rojas, 19 p.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Paulina, “Gobierno autónomo zapatista. Características anti-sistema político mexicano”, en; www.cedoz.org/site/content.php?doc=904.

FLORES FARFÁN, Leticia, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, México, UNAM-FFyL-UAEM, 2006, 301 p.

FLORESCANO, Enrique, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1999, 512 p.

FLORES OLEA, Víctor, MARÍÑA FLORES, Abelardo, *Crítica de la globalidad. Dominación y liberación en nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 599 p.

- FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, Argentina, La Piqueta, 1980, 191 p.
- FOUCAULT, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos a fines*, España, ICE-UAB-Paidós, 1990, 150 p.
- FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, España, Gedisa, 2003, 191 p.
- FUENTES MORÚA, Jorge, “La larga marcha hacia la autogestión indígena”, en; MICHEL, Guillermo (coordinador), *Caminos del zapatismo: resistencia y liberación*, México, REDEZ, 2005, p.p. 21-83.
- GALINDO SOZA, Mario, et. al., *Visiones Aymaras sobre las autonomías. Aportes para la construcción del Estado nacional*, Bolivia, PIEB, 2007, 376 p.
- GARCÍA LINERA, Álvaro, *Forma valor y forma comunidad*, Bolivia, CLACSO-Muela del Diablo-Grupo Comuna, 2009, 367 p.
- GARCÍA LINERA Álvaro, “El Estado plurinacional”, en; “Discursos y ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia”, *Revista Legislativa Plurinacional*, No. 7, Año 3, marzo 2009, 18 p.
- GARCÍA LINERA, Álvaro, Discurso en la conferencia: “La construcción del Estado”, el 9 de abril de 2010, en; www.lamella.com.ar.
- GARCÍA LINERA, Álvaro, “Del Estado aparente al Estado integral. La construcción democrática del socialismo comunitario”, en; *Discursos y ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia*, *Revista Legislativa Plurinacional*, No. 8, Año 3, enero 2010, 14 p.
- GARGORELLA, Roberto, *Crisis de la representación política*, México, Fontamara Editores, 2002, 127 p.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, “La crisis del Estado y la lucha por la democracia en América Latina. Problemas y perspectivas”, en; GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, ROITMAN ROSENMAN, Marcos (coords.), *La democracia en América Latina. Actualidad y perspectivas*, México, CIEH-UNAM-La Jornada, 1995, p.p. 17-18.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades. De la Academia a la Política*, México, IIS-UNAM-Anthropos, 2005, 478 p.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, “Los caracoles zapatistas. Redes de resistencia y autonomía(ensayo)”, en; <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Los%20caracoles%20zapatistas%20de%20Gonzalez%20Casanova.pdf>.
- GRAMSCI, Antonio, “La sociedad civil”, en; SACRISTÁN, Manuel, *Antología Antonio Gramsci. Selección, traducción y notas*, España, Siglo XXI, 1974, p.p.290-292.
- GUILLEN, Diana, PÉREZ SALAS, María Esther, *Chiapas una historia comparada*, México, Instituto Mora, 1994, 299 p.

GUILLEN, Diana GUILLEN, Diana, “Chiapas: el cruce de los tiempos”, en; De Los RÍOS MÉNDEZ, Norma, SANCHÉZ RAMOS, Irene, *América Latina: aproximaciones multidisciplinares*, México, Posgrado Estudios Latinoamericanos-UNAM, 2005, p.p. 171-183.

GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel, *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*, México, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos-Tinta Limón-Juan Pablo Editores, 2006, 202 p.

GUTIERREZ, Raquel, GARCÍA LINERA, Álvaro, TAPÍA, Luis, “La forma multitud de la política de las necesidades vitales”, en; GARCÍA LINERA Álvaro, GUTIERREZ, Raquel, Et. Al., *El retorno de la Bolivia plebeya*, Bolivia, Grupo Comuna-Muela del Diablo, 2007, p.p.145-195.

GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel, *Los ritmos del Pachakuti: levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*, México, BUAP-Bajo Tierra-Sísifo Ediciones, 2009, 382 p.

HARVEY, Neil, *La Rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, México, Era, 2000, 303 p.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 487 p.

HIRSCH, Joachim, *El Estado nacional de competencia. Estado, democracia y política en el capitalismo global*, México, UAM-Xochimilco, 2001, 270 p.

HOLLOWAY, John, “La revuelta de la dignidad”, en; *Chiapas*, No. 5, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1997, p.p.7-40.

HOLLOWAY, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Argentina, Revista Herramienta-Universidad Autónoma de Puebla, 2002, 319 p.

HOLLOWAY, John, “Gente común, es decir, rebelde. Mucho más que una respuesta a Atilio Borón”, en; *Chiapas*, No. 16, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2004, p.p. 155-162.

HOLLOWAY, John, *Zapata en Wall Street: aportes para el cambio social*, La Paz- Bolivia, Wa Gui-Textos Rebeldes-Revista Herramienta, 2007, 173 p.

HOLLOWAY, John, “Presentación del seminario: preguntas, intervenciones y comentarios”, en: HOLLOWAY, John, MATAMOROS, Fernando, TISCHLER, Sergio, *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes*, México, Ediciones Herramienta-BUAP-ICSH- Unidad Alfonso Vélez Pliego, 2008, p.p. 15-28.

KIRCHHEIMER, Otto, “El camino hacia el partido de todo el mundo”, en; LENK, Kurt, NEUMANN, Franz (Coordinadores), *Teoría y sociología críticas de los partidos políticos*, España, Anagrama, 1980,349 p.

KANT, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica 2002, 153 p.

KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 320 p.

- La RAZÓN entrevista a Choquehuanca, David, “25 Postulados para Entender el Vivir Bien”, en; <http://indigenaslibertarios.blogcindario.com/2010/02/00055-25-postulados-para-entender-el-vivir-bien-entrevista-con-david-choquehuanca-bolivia.html>.
- LeBOT, Ivon, *Sub Comandante Marcos: El sueño zapatista*, México, Plaza y Janés, 1998, 376 p.
- LENKERSDORF, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2004, 217 p.
- LENKERSDORF, Carlos, *Los Hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI, 2005, 197 p.
- LENKERSDORF, Carlos, *Aprender a escuchar. Enseñanzas mayas-tojolabales*, México, Plaza y Valdés, 2008, 165 p.
- LENKERSDORF, Gudrun, “Caciques o concejos: dos concepciones de gobierno”, en; *Chiapas*, No 9, México, 2001, IIE-UNAM-Era, p.p. 77-88.
- LENKERSDORF, Gudrun, *Repúblicas de indios: pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, México, Plaza y Valdés, 2010, 288 p.
- LEVI, Peter, *Grecia. Cuna de Occidente*, Vol. II, España, Folio, 2000, 230 p.
- LIPSET, Martin, ROKKAN, Stein, “Estructuras de división, sistemas de partidos y alineamientos electorales”, en; BATLLE, Albert (editor), *Diez textos básicos de ciencia política*, España, Ariel, 2001, p.p.231-273.
- LÓPEZ MONJARDIN, Adriana, REBOLLEDO Dulce maría, “Los municipios autónomos zapatistas” en; *Chiapas*, No. 7, México, IIE-UNAM- Era, 1999, p. p. 115-134.
- LOYO, Aurora, “Las ironías de la modernización: el caso del SNTE”, en; LOYO, Aurora (coord.), *Los actores sociales y la educación: los sentidos del cambio (1988-1994)*, México, UNAM-Plaza y Valdés, 1994, p.p. 23-81.
- MACHUCA R., Jesús Antonio, “La democracia radical: originalidad y actualidad política del zapatismo de fin del siglo XX”, en; KANOUSI, Dora, (comp.) , *El zapatismo y su política*, México, Plaza y Valdez, 1998, p.p.15-54.
- MAMANÍ BERNABE, Vicenta, *Ritos espirituales y prácticas comunitarias del aymara*, Bolivia, Creart impresores, 2010, 206 p.
- MAMANI RAMÍREZ, Pablo, *Geopolíticas indígenas*, Bolivia, Centro Andino de Estudios Estratégicos, 2005, 129 p.
- MAMANI RAMÍREZ, Pablo, “Qamir Qamaña. Dureza de “Estar estando” y dulzura del “ser siendo”, en; FARAH, Ivonne, VASAPOLLO, Luciano (coordinadores), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?*, Bolivia, CIDES-UMSA-SAPIENZA-Oxfam, 2011, p.p. 65-74.
- MAMANI RAMÍREZ, Pablo, CRUZ, Gustavo Roberto, “Katarismo-indianismo desde el Qollasuyu. Historia, tesis y luchas sociales hoy”, en; KATÂR UTA, Colectivo, *¿Ahora es cuando? Bolivia: cambios y contradicciones*, México, Ediciones Pez en el Árbol, 2011, p.p.139-172.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *El Príncipe*, España, Altaya, 1993, 111 p.

MARCOS, Subcomandante Insurgente, *Siete preguntas a quién corresponda (imágenes del neoliberalismo en México de 1997)*, México, Ediciones FZLN, 1997, 26 p.

MARCOS, Subcomandante Insurgente, “Siete piezas del rompecabezas mundial. El neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones”, en; *Chiapas*, No. 5, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1997, p.p. 117-143.

MARCOS, Subcomandante Insurgente, “Palabras por el nacimiento de las Juntas del Buen Gobierno, el 9 de agosto de 2003”, en; <http://palabra.ezln.org.mx/>.

MARCOS, Sub Comandante, “Chiapas: La Treceava Estela. Sexta parte: un Buen Gobierno”, en; <http://palabra.ezln.org.mx/>.

MARCOS, Subcomandante Insurgente, “Ni el centro, ni la periferia”, en; *Primer Coloquio Internacional in memoriam Andrés Aubry del 13 al 17 de diciembre de 2007*, Chiapas, *Revista Rebeldía*, México, Universidad de la Tierra. 2008, 44 p.

MARCOS, Sub Comandante Insurgente, “Entre el árbol y el bosque”, en; *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, No. 10, México, Editorial Jitanjáfora Morelia, 2008, p.p. 7-14.

MARCOS, Sub Comandante I., MOISES, Teniente Coronel, “Cómo se hacen los trabajos”, en; *Rebeldía*, No. 76, México, Revista Rebeldía-Artes Gráficas, 2011, p. p. 3-16.

MARTÍNEZ VELOZ, Jaime, “EZLN: primer sexenio de Las Juntas de Buen Gobierno”, en; versión electrónica. <http://www.jonada.unam.mx/2009/07/31/index.php?section=opinion&article=016a1pol>.

MARX, Carlos, “Tesis sobre Feuerbach (tesis VIII)”, en; *Obras escogidas de Carlos Marx y Federico Engels*, Moscú, Editorial Progreso, 1969, p.p.24-26.

MARX, Carlos, *Miseria de la Filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria del señor Proudhon*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, 194 p.

MARX, Carlos, *Crítica de la filosofía del Estado y del derecho de Hegel*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1977, 195 p.

MARX, Carlos, *El Capital. Tomo I/Vol 1*, México, Siglo XXI, 1979, 382 p.

MARX, Carlos, *El Capital. Tomo I/vol. 3*, México, Siglo XXI, 1979, 414 p.

MARX, Carlos, “formas que preceden a la producción capitalista”, en; MARX, Carlos, HOBBSAWM, Eric J., *Formaciones económicas precapitalistas*, México, Siglo XXI, 1986, p.p.49-97.

MATAMOROS, Fernando, “Tradición y rebelión en el imaginario. Un acercamiento a las estructuraciones simbólicas en el tiempo de la historia y lo religioso”, en; HOLLOWAY, John, MATAMOROS, Fernando, TISCHLER, Sergio (compiladores), *Pensar a contrapelo. Movimientos sociales y reflexión crítica*, México, BUAP-Herramienta, 2009, p.p.31-52

MEDINA, Javier, *Mirar con los dos ojos. Gobernar con los dos cetros. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un dialogo de matrices civilizatorias*, Bolivia, Garza Azul, 2010, 208 p.

- MEIKSINS WOOD, Ellen, *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*, México, Siglo XX-UNAM-CIIECH, 2000, 347 p.
- MELUCCI, Alberto, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, Colegio de México, 2002, 260 p.
- MICHEL Guillermo, *Votán Zapata: filósofo de la esperanza*, México, Rigorra, 2001, 207 p.
- MICHEL, Guillermo, *Ética política zapatista: una utopía para el siglo XXI*, México, MC editores-UAM Xochimilco, 2003, 259 p.
- MICHELS, Robert, *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Tomo II, España, Amorrortu, 2003, 200 p.
- MIER, Raymundo, “Autonomía y vínculo: la creación de la acción colectiva”, en; ALBERTANI, Claudio, ROVIRA, Guimar, MODONESI, Massimo (Coordiadores), *La autonomía posible. Reinención de la política y emancipación*, México, UACM, 2009, p.p.83-122.
- MILLÁN, Mágina, “Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de autorepresentación de las mujeres indígenas”, en; *Chiapas*, No.3, México, IIE-UNAM-Era, 1996, p.p. 19-32.
- MOÍSES, Teniente Coronel, “Intervención en la Mesa realizada en la mañana del 4 de enero en el CIDECI”, en; <http://www.cedoz.org/site/content.php?cat=122>.
- MOLDIZ, Hugo, *Bolivia en los tiempos de Evo. Claves para entender el proceso boliviano*, Argentina, Ocean Sur, 2009, 196 p.
- MONTEMAYOR, Carlos, *Chiapas, la rebelión indígena en México*, México, Joaquín Mortiz, 1998, 238 p.
- MORALES, Evo, “Vivir Bien desde las palabras de Evo Morales Ayma, Presidente del Estado Plurinacional de Bolivia”, en; HUANACUNI MAMANI, Fernando, *Vivir bien/ Buen vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*, Bolivia, CAB-CAOI-III, 2010, p.p. 43-44.
- MOSCA, Gaetano, *La clase política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 301 p.
- MOVIMIENTO por JUSTICIA del BARRIO (Colectivo de Nueva York, Estados Unidos firmante), “Declaración de Apoyo a Nuestr@s Hermanas y Hermanos de Egipto”, en; <http://lavozdelanahuac.blogspot.com/2011/02/declaracion-de-apoyo-nuestras-hermanas.html>.
- MUÑOZ RAMÍREZ, Gloria, *20 y 10: el fuego y la palabra*, México, La Jornada, 2003, 300 p.
- MUSTI, Domenico, *Demokratía. Orígenes de una idea*, España, Alianza editorial, 2000, 349 p.
- OLAIZOLA, Jose María, BERRO, Chema, *Sindicalismo y transformación social*, España, Ediciones de los Libros de la Catarata-Libre pensamiento, 1993, 132 p.
- OSORIO, Jaime, *Explotación redoblada y actualidad de la revolución. Refundación societal, rearticulación popular y nuevo autoritarismo*, México, UAM Xochimilco-Itaca, 2009, 309 p.

PANEBIANCO, Angelo, *Modelos de partido: organización y poder en los partidos políticos*, España, Alianza editorial, 2005, 520 p.

PAOLI, Antonio, “Autonomía, comunidad y territorio en el mundo maya-tseltal”, en; GUTIÉRREZ, Raquel, ESCÁRZAGA Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen I, México-Bolivia, Juan Pablos Editores-Gobierno D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción Ecueménica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)-Universidad Mayor del Sur de los Andes- Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS, 2006, p.p.442-463.

PATZI PACO, Félix, *Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*, Bolivia, Editorial Vicuña, 2009, 206 p.

PRADA, Raúl, *Subversiones indígenas*, Bolivia, CLACSO-Muela del Diablo, 2008, 151 p.

PRADA, Raúl, “¿Qué es el socialismo comunitario?”, en; *Memoria*, No.241, abril, México, Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista A. C., 2010, p.p. 27-29.

RADHUBER, Isabella Margerita, *El poder de la tierra. El discurso agrario en Bolivia: un análisis de las ideas sociales, políticas, económicas y de las relaciones del poder*, Bolivia, Plural, 2008, 197 p.

RAMÍREZ ZARAGOZA, Miguel Ángel, *La autonomía y La Otra Campaña van. El movimiento Zapatista y sus impactos en la transición procedimental de la democracia y cambio social*, México, Ediciones Palabra y Utopía, 2008, 183 p.

RANCIÈRE, Jacques *En los bordes de lo político*, Argentina, La Cebra, 2007, 125 p.

REINAGA, Fausto, *Tierra y Libertad. La revolución nacional y el indio*, Bolivia, Ediciones Rumbo Sindical, 1953, 188 p.

REINAGA, Fausto, *Tesis india*, Bolivia, Ediciones PIB, 1971, 187 p.

REINAGA, Fausto, *El hombre*, Bolivia, Editora Urquizo, S. A., 1981, 175 p.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia, *Oprimidos, pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechwa, 1900-1980*, Bolivia, THOA, 2003, 210 p.

ROUSSEAU, Jean Jacques, *El Contrato social*, España, Altaya, 1993, 140 p.

ROUX, Rhina, *El príncipe mexicano. Subalternidad, historia y Estado*, México, Ediciones Era, 2005, 264 p.

SARTORI, Giovanni, *Los partidos y sistemas de partidos*, España, Alianza, 1999, 456 p.

SARTORI, Giovanni, *Ingeniería constitucional comparada. Una investigación de estructuras, incentivos y resultados*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, 247 p.

SÁNCHEZ CUENCA, Ignacio, LLEDÓ, Pablo (selección de documentos sobre la discusión pública entre federalistas y anti federalistas), *Artículos federalistas y antifederalistas. El debate sobre la Constitución Americana*, España, Alianza Editorial, 2002, 270 p.

SANCHÉZ RAMOS, Irene, “Sujetos sociales: historia, memoria y cotidianeidad”, en; SOSA ELÍZAGA, Raquel, SANCHÉZ RAMOS, Irene (coordinadoras), *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, México, CELA-FCPyS-UNAM-Siglo XXI, 2004, p.p. 219-238.

SCOTT, C. James, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2000, 320 p.

SMITH, Adam, *La riqueza de las naciones*, Vol. II, México, CONACULTA-Publicaciones Cruz, 1994, 458 p.

SORIA, Alberto Samuel, “Un planteamiento para el debate: el dilema del suma qamaña: ¿Vivir Bien o Vivir Mejor?”, en; *Pukara. Cultura, sociedad y política de los pueblos originarios (edición electrónica)*, No. 59, Bolivia, Julio 2011, p.p. 8-10.

STEFANONI, Pablo, “El nacionalismo indígena en el poder”, en; *Revista del Observatorio Social de América Latina*, Núm.19, Argentina, CLACSO, 2006, p.p. 37-44.

TAPIA, Luis, *La velocidad del pluralismo. Ensayo sobre tiempo y democracia*, Bolivia, Muela del Diablo-Grupo Comuna, 2002, 140 p.

TAPIA, Luis, *Política salvaje*, Bolivia, CLACSO-Muela del Diablo Editores- Grupo Comuna, 2008, 126 p.

TARROW, Sidney, *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, España, Alianza editores, 2004, 352 p.

TEMPLE, Dominique, *La dialéctica del don*, Bolivia, Hisbol, 1995, 112 p.

TEMPLE, Domenique, “La reciprocidad y el origen de los valores humanos”, en; *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena, Gestión Pública Intercultural*, No. 8, Bolivia, PADEP-GTZ, 2001, p.p.157-167.

TISCHLER, Sergio, “La crisis del sujeto leninista y la circunstancia zapatista”, en; *Chiapas*, No. 12, México, IIE-UNAM-Era, 2001, p.p. 129-146.

THOMPSON, Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios*, Bolivia, Muela del Diablo-THOA, 2007, 433 p.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *La Democracia en América*, Tomo II, España, Editorial Aguilar, 1989, 499 p.

TORREZ E., Mario, “Estructura y proceso del desarrollo del qamaña/espacio de bienestar”, en; *Revista Pacha*, No. 6, Bolivia, Ediciones Qamañpacha-CADA, 2001, p.p.45-67.

TORRES, Pablo José, *De políticos, punteros y clientes. Reflexión sobre el clientelismo político*, Argentina, Editorial Espacio, 2007, 148 p.

TOURAINÉ, Alain, *Crítica de la modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 392 p.

VARIOS AUTORES (Equipo ENLACE), *Para comprender las autonomías: una aproximación desde tres experiencias indígenas en Chiapas*, México, Enlace, comunicación y capacitación A.C., 2004, 65 p.

WACHTEL, Nathan, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, México, Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2001, 648 p.

WALLERSTEIN, Immanuel, “La crisis como transición”, en; AMÍN, Samir, ARRIGHI, Giovanni, FRANK, André Gunder, WALLERSTEIN, Immanuel (compiladores), *Dinámica de la crisis global*, México, Siglo XXI, 2005, p.p. 14-60.

WEBER, Max, *El político y el científico*, España, Altaya, 1995, 231 p.

WEBER, Max, *Economía y Sociedad: Esbozo de la Sociología Comprensiva*, España, Fondo de Cultura Económica, 2002, 1245 p.

WOMACK, John Jr., *Rebelión en Chiapas. Una antología histórica*, México, Debate, 2009, 504 p.

YAMPARA, Simón, MAMANÍ, Saúl, CALANCHA, Norah, TORREZ, Mario, *La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del Qhatu. Feria 16 de julio*, Bolivia, UPEA-PIEB-CEBIAE-CPMGA-Red Hábitat-Wayna Tambo-CISTEM, Bolivia, 2007, 130 p.

ZAVALETA MERCADO, René, *Clases sociales y conocimiento*, Bolivia, Los Amigos del Libro, 1988, 265 p.

ZAVALETA MERCADO, René, *Lo nacional-popular en Bolivia*, Bolivia, Ediciones Plural, 2008, 212 p.

ZEMELMAN, Hugo, *Sujeto: existencia y potencia*, México, CRIM-UNAM-Anthropos, 1998, 172 p.

ZEMELMAN, Hugo, “Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social”, en; SOSA ELÍZAGA, Raquel, SANCHÉZ RAMOS, Irene (coordinadoras), *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, México, CELA-FCPyS-UNAM-Siglo XXI, 2004, p.p. 21-33.

ZEMELMAN, Hugo, *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, México, Siglo XXI, 2007, 197 p.

ZIBECHI, Raúl, *Dispersar el poder: los movimientos como poderes anti-estatales*, Bolivia, Textos Rebeldes, 2006, 245 p.

ZIBECHI, Raúl, *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*, México, Ediciones Sísifo-Bajo Tierra, 2008, 343 p.

ZIBECHI, Raúl, “Mover-se”, en; ZIBECHI, Raúl (Compilador), *Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*, Bolivia, Textos rebeldes, 2009, p.p.13-20.

ZOVATTO, Daniel, “Perspectivas regionales comparadas de América Latina”, en; CARRILLO, Manuel, NAVARRO, Carlos, Et. Al., *Dinero y contienda político-electoral. Reto de la democracia*, México, FCE-IFE-ONUIDEA-MIE-IFES-IE, 2003, p.p. 31-96.

b) Obras consultadas

AGUILUZ IBARGÜEN, Maya, “Achacachi. El locus de efectuación”, en; De Los RÍOS MÉNDEZ, Norma, SANCHEZ RAMOS, Irene, *América Latina: aproximaciones multidisciplinarias*, México, Posgrado Estudios Latinoamericanos-UNAM, 2005, p.p. 245-277.

AGUILUZ IBARGÜEN, Maya, “Este paisaje que vemos”, en; AGUILUZ IBARGÜEN, Maya (coordinadora), *Encrucijadas estético-políticas en el espacio andino*, México-Bolivia, UNAM-CIICH-UMSA-CIDE-Posgrado en Ciencias del Desarrollo, 2009, p.p.11-28.

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio, “Chiapas, América Latina y el sistema mundo capitalista”, *Chiapas*, No. 10, México, IIE-UNAM-Era, 2000, p.p. 73-101.

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio, Et. Al., *Chiapas en perspectiva histórica*, España, El Viejo Topo, 2002, 180 p.

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio, “La Otra política de la Otra Campaña”: la muerte de la política y el renacimiento del poder social”, en; *Contra historias*, La Otra Mirada de Clío, No.6, México, marzo-agosto, 2006, p. 81-108.

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio, *Chiapas, Planeta Tierra*, México, Contra-historias. La Otra Mirada del Clío, 2006, 213 p.

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio, *América Latina en la encrucijada. Los movimientos sociales y la muerte de la política moderna*, México, Contra- historias, 2007, 127 p.

ANAYA MUÑOZ, Alejandro, “El derecho de los pueblos indígenas a la autonomía política: fundamentos teóricos”, en; *Chiapas*, No. 11, México, IIE-UNAM-Era, 2001, p. 29-44.

ANGUIANO, Arturo, *Entre el pasado y el futuro. La izquierda en México, 1969-1995*, México, UAM-Xochimilco, 1997, 214 p.

ALCAZAR, José Luis, BALDIVIA, Jose, *Bolivia: otra lección para América*, México, Era, 1973, 185 p.

ALMEYRA, Guillermo, “Los vaivenes de los movimientos sociales en México”, en; *Cuadernos del pensamiento crítico latinoamericano*, suplemento de La Jornada- CLACSO, No. 16, México, 2008, 1-4 p.

ALTO, Herver do, POUPEAU, Franck, “Mecanismo de la oposición regional boliviana”, en; POLET, François (coordinador), *La Bolivia de Evo ¿Democrática, indigenista y socialista?*, España, Editorial Popular, 2010, p.p. 93-119.

ANAYA MUÑOZ, Alejandro, “El derecho de los pueblos indígenas a la autonomía política: fundamentos teóricos”, en; *Chiapas*, No. 11, México, IIE-UNAM-Era, 2001, p.p. 29-44.

ARAGONÉS, Ana María, “EZLN: una historia migratoria. Puente entre lo antiguo y lo moderno”, en; KANOUSI, Dora, (comp.), *El zapatismo y su política*, México, Plaza y Valdez, 1998, p.p. 55-76.

ARRIGHI, Giovanni, WALLERSTEIN, Immanuel, *Movimientos Anti-sistémicos*, España, Ed. Akal, 1999, 125 p.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, “La articulación de civilizaciones en América Latina”, en; GUTIÉRREZ, Raquel, ESCÁRZAGA Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen II, Bolivia-México, Juan Pablos editores-Gobierno del D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción Ecueménica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)- Universidad Major del Sur de los Andes- Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS-UAM, 2006, p.p. 484-501.

BARTRA, Armando, “Origen y claves del sistema finquero del Soconusco”, en; *Chiapas*, No. 1, México, IIE-UNAM-Era, 1997 p.p. 29-51.

BARTRA, Armando, “Chiapas, Aleph”, en; *Chiapas*, No. 4, México, IIE-UNAM-Era, 1997, p.p. 155-161.

BAUTISTA S., Rafael, “¿Qué significa el vivir bien”, 2009, por publicarse.

BAUTISTA SEGALES, Juan José, *Crítica de la Razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latinoamericana*, Bolivia, Ediciones Rincón-Ed. Grito del Sujeto, 2010, 397 p.

BENJAMIN, Walter, *Obras. Libro uno*, Tomo 1, Abada Editores, 2006, 463 p.

BETANCOURT, Alberto, “El zapatismo: la intervención de una modernidad alternativa”, en; KANOUSI, Dora, (comp.), *El zapatismo y su política*, México, Plaza y Valdez, 1998, p.p. 77-104.

BLANCO GIL, José, Et. Al., “Chiapas: la emergencia sanitaria permanente”, en; en; *Chiapas*, No. 2, México, IIE-UNAM-Era, 1996, p.p.95-115.

BONFIL, Paloma, SÁNCHEZ M. Lourdes, “Las mujeres indígenas y la política de lo cotidiano”, en; *El Cotidiano. Revista de la realidad mexicana actual*, No. 76, México, Grupo ed. León-UAM –Azcapotzalco, mayo-junio 1996, p.p. 53-58.

BORON, Atilio, “Poder, contrapoder y anti-poder. Notas sobre un extravió teórico-político en el pensamiento crítico contemporáneo”, en; *Chiapas*, No.15, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2003, p.p. 143-162.

BORON, Atilio, “La izquierda latinoamericana en el umbral del siglo XXI: reflexiones, tareas y desafíos”, en; DUTERME, Bernard, *Movimientos y poderes de la izquierda en América Latina*, España, Editorial Popular, 2005, 220 p.

BORON, Atilio, “La izquierda latinoamericana a comienzos del siglo veintiuno: promesas y desafíos”, en; De Los RÍOS MÉNDEZ, Norma, SANCHÉZ RAMOS, Irene, *América Latina: historia, realidades y desafíos*, México, Posgrado Estudios Latinoamericanos-UNAM, 2006, p.p. 515-537.

CÁRDENAS, Víctor Hugo, “Hacia la democracia intercultural”, en; Periódico Pukara (compiladores), *Historia, coyuntura y descolonización, Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*, Bolivia, Fondo Editorial Pukara, 2010, p.p. 121-131.

CARLSEN, Laura, “Las mujeres indígenas en el movimiento social”, en; *Chiapas*, No. 8, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1999, p.p. 27-66.

CARLSEN, Laura, “Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición”, en; *Chiapas*, No. 7, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1999, p.p. 45-70.

CARR, Barry, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, México, Era, 1996, 423 p.

CASTRO APREZA, Inés, “Quitarle el agua al pez: la guerra de baja intensidad en Chiapas (1994-1998)”, en; *Chiapas*, No. 8, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1999, p.p. 123-141.

CECEÑA, Ana Esther, “Universalidad de la lucha zapatista. Algunas hipótesis”, en; *Chiapas*, No. 2, México, IIE-UNAM-Era, 1996, p.p.7-19.

CECEÑA, Ana Esther, ZARAGOZA, José y Equipo Chiapas, “Cronología del conflicto del primero de enero al primero de diciembre de 1994”, en; *Chiapas*, No. 1, México, IIE-UNAM-Era, 1997, p.p. 149-179.

CECEÑA, Ana Esther, “¿Cómo ve Europa a los zapatistas?, entrevista con Adelina Bottero, Luciano Salza, Friederike Habermann, Marc Tomsin, Massimo De Angelis y Ulrich Brand”, en; *Chiapas*, No. 4, México, IIE-UNAM-Era, 1997, p.p. 111-133.

CECEÑA, Ana Esther, “De cómo se construye la esperanza”, en; *Chiapas*, No.6, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1998, p.p.135-147.

CECEÑA, Ana Esther, “El mundo de nosotros: entrevista con Carlos Lenkersdorf”, en; *Chiapas*, No.7, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1999, p.p. 191-205.

CECEÑA, Ana Esther, "La resistencia como espacio de construcción del nuevo mundo", en; *Chiapas*, No.7, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1999, p.p. 93-114.

CECEÑA, Ana Esther, ORNELAS, Adriana, ORNELAS, Raúl, "No es necesario conquistar el mundo, basta con que lo hagamos de nuevo nosotros hoy", en; *Chiapas*, No. 13, México, IIE-UNAM-Era, 2002, p.p. 135-157.

CECEÑA, Ana Esther, "La guerra del agua en Cochabamba: entrevista con Gabriel Herbas", en; *Chiapas*, No. 14, México, IIE-UNAM-Era, 2002, p.p. 97-114.

CECEÑA, Ana Esther, "Los desafíos del mundo en que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha político", en; *Chiapas*, No. 16, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2004, p.p. 9-29.

CECEÑA, Ana Esther, "La sociedad civil y el EZLN. Entrevista con Adriana López Monjardin, Carlos Manzo y Julio Moguel", en; *Chiapas*, No. 4, México, IIE-UNAM-Era, 1997, p.p. 135-154.

CERRONI, Umberto, *Reglas y valores en la democracia*, México, CNCA-Alianza editorial, 1991, 217 p.

CERRUTTI GULDBERG, *Filosofando y con el mazo dando*, México, UACM, 2009, 291 p.

COLECTIVO NEOSAURIOS, "La rebelión de la historia", en; *Chiapas*, No. 9, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2000, p.p. 7-33.

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL del EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, "Cinco años del ¡ Ya Basta!", Sureste mexicano, 1 de enero de 1999, en; SUB COMANDANTE MARCOS, *Detrás de nosotros estamos ustedes*, México, Plaza y Janés, 2000, p.p. 17-33.

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL del EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, "Palabras del EZLN el día 20 de marzo del 2001 en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad-Azcapotzalco", México, marzo, 2001, en; www.palabra.ezln.org.mx.

COMPAÑERA DALÍA, COMPAÑERO FELIPE, "Ponencia que presenta la delegación del EZLN sobre la lucha de las mujeres zapatistas", en; *Chiapas*, No. 5, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1997, p.p. 97-99.

COMPAÑERA DALÍA, COMPAÑERO FELIPE, "Ponencia que presenta la delegación del EZLN sobre la resistencia", en; *Chiapas*, No. 5, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1997, p.p. 93-95.

CHÁVEZ, Patricia, "Los indígenas en el poder", en; CHOQUE, Lucila, Et. Al. *Sujeto y formas de la transformación política en Bolivia*, Bolivia, Tercera Piel, 2006, p.p. 107 -130.

CHÁVEZ, Patricia, MOKRANI, Dunia, “Los movimientos sociales en la Asamblea Constituyente. Hacia la reconfiguración de la política”, en; *OSAL*, Argentina, CLACSO, año VIII, No. 22, 2007, p. 107-177.

CHÁVEZ LEÓN, Marxa Nadia, “Autonomías indígenas y Estado Plurinacional”, en; *OSAL*, Argentina, CLACSO, año IX, No. 24, 2008, p.p. 51-71.

CHOQUE CANQUI, Roberto, “Una experiencia política indígena en Bolivia: de Pablo Zarate Wilka a Víctor Hugo Cárdenas”, en; *Revista Pacha*, No. 6. Aymar ayllunakasan qamawipa, los aymaras: búsqueda de la qamaña del ayllu andino, Bolivia, Ed. Qamañpacha de CADA, 2001, p. 71-91.

CHOQUE HUARIN, Lucila, “La deconstrucción de otros, los criollos”, en; *Wilka*. Análisis, pensamiento y acción de los pueblos en lucha, Revista Semestral, Año 2, No. 2, El Alto Bolivia, Ediciones Wilka, 2008, p 189-199.

CHOQUE, Lucila, “Movimientos sociales: Warmis de pie, luchas por una vida digna. Participación de las mujeres alteñas en las Guerra del Gas del 2003”, en; CHOQUE, Lucila, Et. Al. *Sujeto y formas de la transformación política en Bolivia*, Bolivia, Tercera Piel, 2006, p.p. 61-76.

DELEGACIÓN del EZLN (acuerdo con el Gobierno Federal), “Acuerdos sobre derecho y cultura indígena (diálogos de San Andrés Sacamch`en, 16 de febrero de 1996)”, en; *Chiapas*, No. 2, México, IIE-UNAM-Era, 1996, p.p.133-171.

DÍAZ POLANCO, Héctor, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI, 2003, 243 p.

DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación .Arquitectonica*, España, Trotta, 2009, 542 p.

ECHEVERRIA, Bolivar, *Las ilusiones de la modernidad: ensayos*, México, UNAM-El Equilibrista, 1995, 200 p.

ECHEVERRIA, Bolivar, “Lo político en la política”, en; *Chiapas*, No. 3 México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1996, p.p. 7-17.

ECHEVERRIA, Bolivar, *Vuelta de siglo*, México, Era, 2006, 272 p.

ESCÁRZAGA Fabiola, “La comunidad indígena en las estrategias insurgentes en México, Perú y Bolivia”, en; GUTIÉRREZ, Raquel, ESCÁRZAGA Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen I, México-Bolivia, Juan Pablos editores-Gobierno del D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción EcuMénica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)- Universidad Major del Sur de los Andes- Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS, 2006, p.p. 189-218.

EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, “Composición del EZLN y condiciones para el diálogo, 18 de enero”, 6 de enero de 1994, en; EZLN *Documentos y comunicados. 1ero. de enero a 8 de agosto de 1994*, Tomo I, México, Era, 1998, p.p. 72-78.

EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, “Al Frente Cívico de Mapastepec, 12 de febrero”, 8 de febrero de 1994, en; EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y comunicados. 1ero. de enero a 8 de agosto de 1994*, Tomo I, México, Era, 1998, p. 131.

EZLN, “Al PDM y a la Uno, 18 de febrero”, 15 de febrero de 1994, en; EZLN *Documentos y comunicados. 1ero. de enero a 8 de agosto de 1994*, Tomo I, México, Era, 1998, p.p. 148-149.

EZLN, “Sobre irregularidades en el proceso electoral, 26 de agosto”, 24 de agosto de 1994, en; EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y comunicados. 15 de agosto de 1994 a 29 de septiembre de 1995*, Tomo II, México, Era, 1996, p.p. 30-32.

EZLN, “La larga travesía del dolor a la esperanza”, septiembre de 1994, en; EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y comunicados. 15 de agosto de 1994 a 29 de septiembre de 1995*, Tomo II, México, Era, 1996, p.p. 50-53.

EZLN, “El EZLN rompe con el diálogo del supremo gobierno”, 11 de octubre de 1994, en; EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y comunicados. 15 de agosto de 1994 a 29 de septiembre de 1995*, Tomo II, México, Era, 1996, p.p. 98-100.

EZLN, “El neoliberalismo caótica teoría del caos económico”, 20 de julio de 1995, en; EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y comunicados. 15 de agosto de 1994 a 29 de septiembre de 1995*, Tomo II, México, Era, 1996, p.p.413-416.

EZLN, “Al sindicato de ruta 100, 9 de agosto de 1995”, 3 de agosto de 1995, en; EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y comunicados. 15 de agosto de 1994 a 29 de septiembre de 1995*, Tomo II, México, Era, 1996, p.p. 430-431.

EZLN, “Llamar a participar en la Consulta Nacional, 27 de agosto de 1995”, 25 de agosto de 1995, en; EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y comunicados. 15 de agosto de 1994 a 29 de septiembre de 1995*, Tomo II, México, Era, 1996, p. p 432-433.

EZLN, “Declaración del CCRI en Larránzar”, 10 de septiembre de 1995, en; EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y comunicados. 15 de agosto de 1994 a 29 de septiembre de 1995*, Tomo II, México, Era, 1996, p.p. 441-444.

EZLN, “Propuestas sobre mesas y arreglo para el diálogo, 12 de septiembre de 1995, fin de la Consulta Nacional”, México, 29 de septiembre de 1995, en; : EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y comunicados. 15 de agosto de 1994 a 29 de septiembre de 1995*, Tomo II, México, Era, 1996, p. 464.

EZLN, “Fin de la Consulta Nacional”, México, 29 de septiembre de 1995, en: EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y comunicados. 15 de agosto de 1994 a 29 de septiembre de 1995*, Tomo II, México, Era, 1996, p.p. 447-451.

EZLN, “Foro especial para la Reforma del Estado”, en; *Chiapas*, No. 3, México, IIE-UNAM-Era, 1996, p.p. 73-98.

EZLN, “Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo”, en; *Chiapas*, No. 3, México, IIE-UNAM-Era, 1996, p.p. 99-116.

EZLN, “Inauguración de Foro Nacional Indígena, 4 de enero de 1996”, 3 de enero de 1996, en; EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y comunicados. 15 de agosto de 1994 a 29 de septiembre de 1995*, Tomo II, México, Era, 1996, p.p. 91-94.

EZLN, “Primera Declaración de la Realidad contra el neoliberalismo y por la humanidad”, 30 de enero de 1996, en; EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y Comunicados, 2 de octubre de 1995 a 24 de enero de 1997*, Tomo III, México, Era, 1998, p.p. 125-128.

EZLN, “Ponencia a siete voces siete: las políticas y las bolsas (las nuestras y las de ellos)”, 31 de julio de 1996, en; EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y Comunicados, 2 de octubre de 1995 a 24 de enero de 1997*, Tomo III, México, Era, 1998, p.p. 325-348.

EZLN, “Siete preguntas a quien corresponda (imágenes del neoliberalismo en el México de 1997)”, junio de 1997, Tomo IV, en; EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y comunicados. 14 de febrero de 1997 a 2 de diciembre de 2000*, Tomo IV, México, Era, 2003, p. p.427-448.

EZLN, “Posición del EZLN ante el proceso electoral”, 1 ero. de julio de 1997, en; EJÉRCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y comunicados. 14 de febrero de 1997 a 2 de diciembre de 2000*, Tomo IV, México, Era, 2003, p.p. 75-83.

EZLN, “Anuncio de propuestas de las reuniones preparatorias”, 13 de julio de 2005, en; <http://palabra.ezln.org.mx/>

EZLN, “ El PRD nos despreció y va a pagar”, México, domingo 7 de agosto de 2005, en; www.jornada.UNAM.mx/2005/08/07/009n1.pol.php.

EZLN, “¿La hora de las definiciones?”, septiembre de 2006, en *Rebeldía*, Número 46, México, Impresa, Rebeldía-Artes Gráficas, octubre 2006, p.p 45-49.

EZLN, “Bienvenida nacional de La Junta de Buen Gobierno de Oventik”, en; http://www.zetztainternacional.org/esp/encuentro-diciembre-2006/30-de-diciembre/bienvenida_jbg-ovantik.html.

EZLN, "Sesión de preguntas en la mesa de autonomía y otro gobierno", 30 de diciembre de 2006, en; www.zetzainternacional.org/esp/encuentro-diciembre-2006/30-de-diciembre/preguntas-autonomia.html.

EZLN, "Denuncian la detención en Matamoros de una activista de la Otra Campaña", <http://www.jornada.unam.mx/2007/04/01/index.php?section=politica&article=008nl-pol>

EZLN, "Encuentro de los pueblos indígenas de América", 22 de abril 2007, en; <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/comision-sexta/693/>.

EZLN, "Comunicado desde el norte del país, el 30 de abril del 2007", en; www.zetzainternacional.org/esp/abril-2007/30-de-abril/preguntas-politica.html.

EZLN, "Contra la represión...Otra Campaña. Algunas reflexiones a un año de dolor llamado Atenco", México, mayo 2007, en; *Rebeldía*, No. 52, año V, México, 2007, p.p. 73-80.

FAVELA GAVIA, Margarita, "Sobre poder y democracia en América Latina", en; De Los RÍOS MÉNDEZ, Norma, SANCHÉZ RAMOS, Irene, *América Latina: historia, realidades y desafíos*, México, Posgrado Estudios Latinoamericanos-UNAM, 2006, p.p. 441-450.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Paulina, "La Cuarta Declaración de la Selva Lacandona: el EZLN y la transición a la democracia", en; *El Cotidiano. Revista de la realidad mexicana actual*, México, Grupo ed. León-UAM –Azcapotzalco, No. 76, mayo-junio 1996, p.p. 85-92.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Paulina, "Partidos políticos y sociedad civil ante la inexistente transición a la democracia en el México de hoy", en; RODRÍGUEZ ARAUJO, Octavio (coord.), *Transición a la democracia, Diferentes perspectivas*, México, La Jornada-UNAM-CIIECH, 1996, p.p. 193-212.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Paulina, "La construcción del Frente Zapatista de Liberación Nacional", en; *Viento del Sur*, No.6, México, Primavera 1996, p.p.3-5.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Paulina, SIRVENT Carlos (coord.), *La Marcha del EZLN al Distrito Federal*, México, UNAM-Gernika, 2001, 137 p.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Paulina, "El EZLN y la GBI en Chiapas: derechos indígenas contra corporaciones trasnacionales", en; *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, UNAM-FCPyS, No. 188-189, mayo-diciembre,2003, p.p.213-265.

FLORESCANO, Enrique, *Los orígenes del poder en Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, 539 p.

FREYERMUTH, Graciela, "Violencia y etnia en Chenalhó: formas comunitarias de resolución de conflictos", en; *Chiapas*, No. 8, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1999, p.p. 103-122.

GALL, Olivia, "Algunos planteamientos en torno al racismo, un eje histórico-estructural de la sociedad chiapaneca", en; ARNSON, Cynthia, BENÍTEZ MANAUT, Raúl, SELEE, Andrew

(editores), *Chiapas. Interpretación sobre la negociación y la paz*, México, UNAM-CISAN-Woodrow Wilson International Center for Sholars, 2003, p.p.153-161.

GARCÍA de LEÓN, Antonio, “La vuelta del Katún. Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena”, en; *Chiapas*, No. 1, México, IIE-UNAM-Era, 1997, p.p. 127-147.

GARCÍA de LEÓN, Antonio, *Resistencia y Utopía. Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años*, Tomo I, México, Era, 2000, 255 p.

GARCÍA de LEÓN, Antonio, *Resistencia y Utopía. Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años*, Tomo II, México, Era, 2000, 295 p.

GARCÍA LINERA, Álvaro, “Multitud y comunidad. La insurgencia social en Bolivia”, en; *Chiapas*, No. 11, México, IIE-UNAM-Era, 2001, p.p. 7-27.

GARCÍA LINERA, Álvaro, “La sublevación indígena-popular en Bolivia”, en; *Chiapas*, No. 16, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2004, p.p. 125-142.

GARCÍA LINERA, Álvaro (comp.), *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, Bolivia, Plural editores, 2004-2005, 688 p.

GARCÍA LINERA, Álvaro, “Los movimientos sociales en Bolivia”, en; GUTIÉRREZ, Raquel, ESCÁRZAGA Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen I, México-Bolivia, Juan Pablos editores-Gobierno del D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción Ecuménica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)- Universidad Mayor del Sur de los Andes- Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS, 2006, p.p. 76-84.

GARCÍA LINERA, Álvaro, “El desencuentro de dos razones revolucionarias: indianismo y marxismo”, en; *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, México, CLACSO, año 0, No. 3, 2007, p.p. 1-4.

GARCÍA LINERA, Álvaro (coord.), *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorio culturales y acción política*, Bolivia, Plural Editores, 2008, 688 p.

GARCÍA LINERA, Álvaro, “Discurso en la conferencia: la construcción del Estado, 9 de abril de 2010”, en; www.lamella.com.ar.

GARCÍA LINERA Álvaro, *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso del Cambio*, Bolivia, Ediciones de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional-Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2011, 75 p.

GARCÍA TORRES, Ana Esther, Et. Al., “Municipio autónomo de Polhó”, en; *Chiapas*, No. 8, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1999, p.p. 211-216.

GELMAN, Juan, “Entrevista al Subcomandante Marcos”, en; *Chiapas*, No. 3, México, IIE-UNAM-Era, 1996, p.p. 127-137.

- GILLY, Adolfo, “El hacedor”, en; *Chiapas*, No. 15, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2003, p.p. 163-168.
- GILLY, Adolfo, *Historia a contrapelo. Una constelación*, México, Era, 2006, 151 p.
- GILLY, Adolfo, *Historias clandestinas*, México, Ítaca-La Jornada, 2009, p. 310 p.
- GOGOL, Eugene, *El concepto del otro en la liberación latinoamericana: La fusión del pensamiento filosófico emancipador y las revueltas sociales*, México, Juan Pablo editores 2006, 369 p.
- GÓMEZ, Luis A., *El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia*, Bolivia, Textos Rebeldes, 2004, 183 p.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (coord.), *América Latina: historia de medio siglo. América del Sur*, Tomo I, México, IIS-UNAM-Siglo XXI, 2003, 557 p.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (coord.), *El Estado en América Latina. Teoría y práctica*, México, Siglo XXI-Universidad de la Naciones Unidas, 2003, 608 p.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo,” Las razones del zapatismo y la Otra Campaña”, en; <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal19/38Casano.pdf>.
- GONZÁLEZ ESPONDA, Juan, PÓLITO BARRIOS, Elizabeth, “Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista”, en; *Chiapas*, No. 1, México, IIE-UNAM-Era, 1997, p. 101-123.
- GONZÁLEZ PAZOZ, Jesús, *Bolivia: la construcción de un país indígena*, Barcelona, Icaria/Antrazyt, 2007, 199 p.
- GUERRERO DELGADILLO, Juan Carlos, “Entrevista al doctor Luis Tapia”, en; <http://latinoamericanos.posgrado.unam.mx/revista/GUERRERO/guerrero.html>.
- GUERRERO DELGADILLO, Juan Carlos, “Bolivia en la encrucijada. Entrevista a Felipe Quispe”, en; *Contra historias*, La Otra Mirada de Clío, No. 12, México, marzo-agosto, 2009, p.p. 111-123.
- GUERRERO DELGADILLO, Juan Carlos, “Entrevista al asesor Adolfo Mendoza Leigue”, en Bolivia, 2007.por publicarse.
- GRAMSCI, Antonio, *Cuadernos de la cárcel: notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado Moderno*, Tomo I, México, Juan Pablo editores, 1975, 335 p.
- GRAMSCI, Antonio, *Cuadernos de la cárcel: Los intelectuales y la organización sobre la cultura*, Tomo II, México, Juan Pablo editores, 1975, 181 p.
- GRAMSCI, Antonio, *Cuadernos de la cárcel: El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Tomo III, México, Juan Pablo editores, 1975, 259 p.
- GRAMSCI, Antonio, *Partido y Revolución*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1978, 230 p.

GRANDIDIER, Abraham, “La lucha por el agua en Cochabamba”, en; GUTIÉRREZ, Raquel, ESCÁRZAGA Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen II, Bolivia-México, Juan Pablos editores-Gobierno del D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción Ecuménica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)- Universidad Mayor del Sur de los Andes- Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS-UAM, 2006, p.p. 68-72.

GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel, “Los ritmos del Pachakuti. Reflexiones sobre los caminos de la resistencia a la emancipación”, en; *Contra historias. La Otra mirada de Clio*, No. 10, México, ediciones Contra-historias, 2008, p.p. 95-110.

HÉAU-LAMBERT, Catherine, RAJCHENBERG, Enrique, “1914-1994: dos convenciones en la historia contemporánea de México”, en; *Chiapas*, No. 1, México, IIE-UNAM-Era, 1997, p.p. 7-28.

HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis, “Entre la memoria y el olvido: guerrillas, movimiento indígena y reformas legales en la hora del EZLN”, en; *Chiapas*, No. 4, México, IIE-UNAM-Era, 1997, p.69-110.

HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis, VERA HERRERA, Ramón (Comp.), *Acuerdos de San Andrés*, México, Era, 1998, 238 p.

HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis, “El laberinto de los equívocos: San Andrés y la lucha indígena”, en; *Chiapas*, No.7, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1999, p.p. 71-91.

HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis, “Cuatro tesis sobre una guerra a la que no se le quiere reconocer el nombre”, en; *Chiapas*, No. 8, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1999, p.p.161-174.

HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis, “Zapatismo: interacción del color”, en; *Chiapas*, No. 9, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2000, p.p.159-178.

HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis, “Movimiento indígena: autonomía y representación política”, en; GASPARELLO, Giovanna, QUINTANA GUERRERO, Jaime (Coords.), *Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*, México, UAM-Iztapalapa, 2009, p.p. 31-53.

HIRSCH, Joachim, “Poder y antipoder. Acerca de libro de John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*”, en; *Chiapas*, No. 16, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2004, p.p. 145-153.

HÍJAR GONZÁLEZ, Cristina, *Calcomanías zapatistas: contribución a una poética latinoamericana*, México, CONACULTA-INBA-CENIDIAP-AMV-Ediciones, 2004, 95 p.

HOMBRES y MUJERES de COCHABAMBA, “Manifiesto de los hombres y mujeres de la zona sur (Cochabamba)”, Marzo 2006, Cochabamba, Bolivia, en; GUTIÉRREZ, Raquel, ESCÁRZAGA Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen II, Bolivia-México, Juan Pablos editores-Gobierno del D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción Ecuménica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)- Universidad Mayor del Sur de los Andes- Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS-UAM, 2006, p.p. 72-74.

HOLLOWAY, John, “La resonancia del zapatismo”, en; *Chiapas*, No. 3, México, IIE-UNAM-Era, 1996, p.p. 43-54.

HOLLOWAY, John, “El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina”, en; *Chiapas*, No. 10, México, IIE-UNAM-Era, 2000, p.p. 41-50.

HOLLOWAY, John, “La lucha de clases es asimétrica”, en; *Chiapas*, No. 12, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2001, p.p. 115-119.

HOLLOWAY, John, MATAMOROS, Fernando, TISCHLER, Sergio, *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes*, México, Ediciones Herramienta-BUAP-ICSH (Alfonso Vélez Pliego, 2008, 142 p.

HURTADO, Javier, *El katarismo*, Bolivia, Hisbol, 1986, 340 p.

JAIDOPULU VRIJEA, María, “Las mujeres indígenas como sujetos políticos”, en; *Chiapas*, No. 9, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2000, p.p. 35-59.

JIMÉNEZ RICARDEZ, Rubén, “La guerra de enero”, en; *Chiapas*, No. 2, México, IIE-UNAM-Era, 1996, p.p. 21-40.

JIMÉNEZ RICARDEZ, Rubén, “Las razones de la sublevación”, en; *Chiapas*, No. 3, México, IIE-UNAM-Era, 1996, p.p. 55-72.

JOXE, Alain, “Siete características de las guerrillas latinoamericanas”, en; *Chiapas*, No. 5, México, IIE-UNAM-Era, 1997, p.p. 41-73.

LENKERSDORF, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Porrúa, 2005, 280 p.

LENKERSDORF, Carlos, “Latinoamerindia”, en; De Los RÍOS MÉNDEZ, Norma, SANCHÉZ RAMOS, Irene, *América Latina: historia, realidades y desafíos*, México, Posgrado Estudios Latinoamericanos-UNAM, 2006, p.p. 96-105.

LENKERSDORF, Gudrun, “Gobiernos concejiles entre los mayas: tradición milenaria”, en; *Chiapas*, No. 14, México, IIE-UNAM-Era, 2002, p.p. 143-155.

LEÓN VEGA, Emma, *De filas y arquetipos. La vida cotidiana en el pensamiento moderno de Occidente*, México, CRIM-UNAM-Anthropos, 2001, 159 p.

Ley para el diálogo, la conciliación y la paz digna en Chiapas (11 de marzo de 1995), en; *Chiapas*, No.6, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1998, p.p. 221-225.

LEYVA SOLANO, Xochitl, “El neozapatismo. De guerrilla a Social Movement Web”, en; OIKIÓN SOLANO, Verónica, GARCÍA UGARTE Marta Eugenia, *Movimientos armados en México, siglo XX*, Volumen III, México, Colegio de Michoacán-CIESAS, 2008, p.p. 725-747.

LIENHARD, Martin, *La voz y su huella*, México, UNICACH-Juan Pablos editores, 2003, 415 p.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, *Autonomías Indígenas en América Latina*, Bolivia, Ediciones Textos Rebeldes, 2008, 62 p.

LÓPEZ MONJARDIN, Adriana, Et. Al., “Los Acuerdos de San Andrés y los proyectos de autonomía”, en; *Chiapas*, No.6, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1998, p.p. 151-209.

LÓPEZ MONJARDIN, Adriana, “Los nuevos zapatistas y la lucha por la tierra”, en; *Chiapas*, No. 9, México, IIE-UNAM-Era, 2001, p.p. 139-157.

LÓPEZ LAREDO, Gustavo, “Pasado y presente del zapatismo y los trabajadores”, en; MICHEL, Guillermo (coord.), *Caminos del zapatismo: resistencia y liberación*, México, REDEZ, 2005, p.p. 123-159.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto, *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México, UIA-Plaza y Valdés, 1995, 171 p.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto, “Contrainsurgencia y paramilitarismo en Chiapas en el gobierno de Vicente Fox”, en; en; *Chiapas*, No. 15, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2003, p.p. 97-119.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto, *Autonomías: democracia o contrainsurgencia*, México, Era, 2004, 189 p.

LLOBET TABOLARA, Cayetano, “Bolivia, Estado y ficción gubernamental”, en; GONZÁLES CASANOVA, Pablo (coord.), *El Estado en América Latina. Teoría y práctica*, México, Siglo XXI-Universidad de la Naciones Unidas, 2003, p.p. 323-348.

MAGALLÓN ANAYA, Mario, *La democracia en América Latina*, México, UNAM-CIALC, 2008, 521 p.

MAMANI RAMÍREZ, Pablo, *El rugir de las multitudes*, Bolivia, Ediciones Yachaywasi, 2004, 212 p.

MAMANI RAMÍREZ, Pablo, *Microgobiernos barriales. Levantamiento de la Ciudad de el Alto (octubre 2003)*, Bolivia, Centro Andino de Estudios Estratégicos, 2005, 161 p.

MAMANI RAMÍREZ, Pablo, “Dominación étnica, de clase y territorialización del poder indígena en Bolivia”, en; GUTIÉRREZ, Raquel, ESCÁRZAGA Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen II, Bolivia-México, Juan Pablos Editores-Gobierno del D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción Ecueménica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)- Universidad Mayor del Sur de los Andes- Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS-UAM, 2006, p.p. 35-53.

MAMANI RAMÍREZ, Pablo, “Bolivia: luchas indígenas y creación de la Universidad Pública de EL Alto”, en; SORIANO HERNÁNDEZ, Silvia (Coord.), *Los indígenas y su caminar por la autonomía*, México, UNAM-Ediciones EÓN, 2009, p.p. 25-45.

MAMANI RAMÍREZ, Pablo, “Topologías del poder. Luchas político-espaciales, nacientes críticas aymaras y re-elección de Evo Morales”, en; Willka, *Análisis, pensamiento y acción de los pueblos en lucha*, Revista anual, Año No. 4, Bolivia, Ediciones Willka, 2010, p.p. 13-46.

MAMANI RAMÍREZ, Pablo, “Por qué pensar fuera de los marcos de izquierda y derecha? Reflexión crítica desde Qullasuyu/Bolivia”, en; GUTIERREZ, Raquel (Coordinadora), *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo...*, México, Pez en el Árbol, 2011, p.p.147-178.

MARCOS, Subcomandante Insurgente, “El Subcomandante Insurgente Marcos rompe el silencio de cuatro meses”, en; EJERCITO ZAPATISTA de LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y comunicados. 1ero. de enero a 8 de agosto de 1994*, Tomo I, México, Era, 1998, p.p. 98-100.

MARCOS, Subcomandante Insurgente, “Los zapatistas y la manzana de Newton”, en; *Chiapas*, No. 8, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1999, p.p. 177-186.

MARCOS, Subcomandante Insurgente, “Bajarle el dobladillo a la esperanza”, en; MARCOS, Subcomandante Insurgente, *Detrás de nosotros estamos ustedes*, México, Plaza y Janés, 2000, p. p. 40-52.

MARCOS Subcomandante Insurgente, ¿Cuáles son las características fundamentales de la IV Guerra Mundial?, en; www.ezln.org.mx.

MARCOS, Subcomandante Insurgente, “México 2000: ventanas abiertas, puertas por abrir”, en; ANGUIANO, Arturo, *Después del 2 de julio ¿Dónde quedó la transición?. Una visión desde la izquierda*, México, UAM-Xochimilco, 2001, p.p. 41-53.

MARCOS, Subcomandante Insurgente, “El mundo: siete pensamientos”, mayo 2003, en; www.zetainternazional.org/esp/ezln-mundo/cuentos-ensayos-textos/siete-pensamientos-mayo2003ht.

MARCOS, Subcomandante Insurgente, “¿Otra teoría?”, en; *Contra historias*, La Otra Mirada de Clío, No. 6, México, marzo-agosto, 2006, p.p. 51-56.

MARCOS, Subcomandante Insurgente, “Tal vez...Carta Tercera a Don Luis Villoro en el intercambio sobre Ética y Política”, en; <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=1045>.

MARX, Carlos, ENGELS, Federico, *La ideología alemana*, Uruguay, Ediciones Pueblos Unidos, 1958, 687 p.

MATAMOROS, Fernando, “Tradición y rebelión en el imaginario. Un acercamiento a las estructuraciones simbólicas en el tiempo de la historia y lo religioso”, en; HOLLOWAY, John, MATAMOROS, Fernando, TISCHLER, Sergio (compiladores), *Pensar a contrapelo. Movimientos sociales y reflexión crítica*, México, BUAP-Herramienta., 2009, p.p.31-52.

MATTIACE, L. Shannan, et. al. *Tierra, Libertad y Autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, CIESAS-IWGIA, 2002, 442 p.

MEDINA, Javier, *Suma Qamaña. Por convivialidad postindustrial*, Bolivia, Editorial Garza Azul, 2006, 199 p.

MEDINA, Javier, *Repensar Bolivia. Cicatrices de un viaje hacia sí mismo*, Bolivia, Garza Azul, 2006, 328 p.

MEDINA, Javier, *Las dos Bolivias. Tinki, ch`axwa y mokhsa: los modos de la entropía estatal que estamos protagonizando*, Bolivia, Garza Azul, 2008, 147 p.

MICHEL, Guillermo, “Visión política de Totán-Zapata”, 14 de mayo de 2006, en; www.solidaridadesrebeldes.kolgados.com.ar.

MILLÁN, Marga, “Chiapas y sus mujeres indígenas. De su diversidad y resistencia”, en; *Chiapas*, No. 4, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1997, p.p. 209-216.

MILLÁN, Marga, “En otras palabras, otros mundos: la modernidad occidental puesta en cuestión. Reflexiones a partir de *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, de Carlos Lenkersdorf”, en; *Chiapas*, No.6, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1998, p.p. 213-220.

MILLÁN, Marga, “¿Hacia una nueva reconfiguración de lo global/nacional? Historia, repetición y salto cualitativo”, en; *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, Núm. 28, 3 de abril 2010, <http://www.jornada.unam.mx/2010/04/29/margara.pdf>, 4 p.

MIRES, Fernando, *La rebelión permanente: las revoluciones sociales en América Latina*, México, Siglo XXI, 2001, 449 p.

MODONESI, Massimo, *La crisis histórica de la izquierda socialista mexicana*, UCM-Juan Pablo editores, 2003, 191 p.

MONTEMAYOR, Carlos, *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*, México, Debolsillo, 2008, 165 p.

MOLINA, Fernando, “La geografía de un conflicto”, en; POLET, François (coordinador), *La Bolivia de Evo ¿Democrática, indigenista y socialista?*, España, Editorial Popular, 2010, p.p.79-92.

MOYE, Carlos, “La organización indígena en Tierras Bajas”, en; GUTIÉRREZ, Raquel, Escárzaga Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen II, Bolivia-México, Juan Pablos editores-Gobierno del D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción Ecueménica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)- Universidad Mayor del Sur de los Andes- Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS-UAM, 2006, p.p. 90-91.

NOLASCO, Patricio, “Cambio político, Estado y poder: un acercamiento a la posición zapatista”, en; *Chiapas*, No. 5, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1997, p.p. 47-73. .

NÚÑEZ, Violeta R., San Miguel Chiptik. Del acasillamiento a la autonomía”, en; *Chiapas*, No. 16, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2004, p.p. 165-183.

OLIVER COSTILLA, Lucio, “René Zavaleta ante la especificidad latinoamericana del Estado y la política”, en; AGUILUZ IBARGÛEN, Maya, De los RIOS MENDEZ, Norma (coordinadoras), *René Zabaleta Mercado. Ensayos, testimonios y revisiones*, Argentina, UNAM-PPPEL-FLACSO-UMSA-CIDES-UMSS-CESU-Mino y Dávila editores, 2006, p.p.225-235.

OLIVER COSTILLA, Lucio, “Reflexiones de un encuentro: lo político y los movimientos indígenas en la zona andina”, en; AGUILUZ IBARGÛEN, Maya (coordinadora), *Encrucijadas estético-políticas en el espacio andino*, México-Bolivia, UNAM-CIICH-UMSA-CIDE-Posgrado en Ciencias del Desarrollo, 2009, p.p.307-314.

OLIVERA, Oscar, OLIVERA, Mercedes, GUTIERREZ AGUILAR, Raquel, Et. Al. *Nosotros somos la Coordinadora*, Bolivia, Edición Fundación Abril/ Textos Rebeldes/Desarrollo y Paz de Canadá, 2008, 195 p.

OLIVERA, Mercedes, “Las mujeres y las luchas de los pueblos indígenas. Participación de las mujeres indígenas en los movimientos sociales”, en; GUTIÉRREZ, Raquel, ESCÁRZAGA Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen II, Bolivia-México, Juan Pablos editores-Gobierno del D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción Ecueménica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)- Universidad Mayor del Sur de los Andes- Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS-UAM, 2006, p.p. 313-322

ORGANIZACIONES INDÍGENAS, ORIGINARIAS, CAMPESINAS y de COLONIZADORES, “Propuesta hacia la Asamblea Constituyente”, Sucre, 5 de agosto 2006, en; GONZÁLEZ PAZOZ, Jesús, *Bolivia: la construcción de un país indígena*, Barcelona, Icaria/Antrazyt, 2007, p.p. 171-199.

ORNELAS, Raúl, “La guerra del gas: cuarenta y cinco días de resistencia y un triunfo popular”, en; *Chiapas*, No. 16, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2004, p.p. 185-194.

ORNELAS, Raúl, “La autonomía como eje de la resistencia zapatista. Del levantamiento armado al nacimiento de los Caracoles”, en; *Publicación del Observatorio Latinoamericano de*

Geopolítica Electrónica.http://www.geopolitica.ws/media_files/download/geopolitica37.pdf.

ORNELAS BERNAL, Raúl, *L' autonome, axe de la résistance zapatiste*, Francia, Rue des Cascades, 2007, 128 p.

PACHECO, Diego, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, Bolivia, HISBOL-MUSEF, 1992, 395 p.

PAOLI, Antonio, “Comunidad tzeltal y socialización”, en; *Chiapas*, No.7, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1999, p.p. 135-161.

PAOLI, Antonio, “Lekil Kuxlejal. Aproximaciones al ideal de vida entre los tzeltales”, en; *Chiapas*, No. 12, México, IIE-UNAM-Era, 2001, p.p. 149-163.

PATZI PACO, Félix, “Las tendencias en el movimiento indígena en Bolivia”, en; GUTIÉRREZ, Raquel, ESCÁRZAGA Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen I, México-Bolivia, Juan Pablos editores-Gobierno del D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción Ecueménica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)- Universidad Major del Sur de los Andes- Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS, 2006, p.p. 63-70.

PATZI PACO, Félix, “Sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal”, en; GUTIÉRREZ, Raquel, ESCÁRZAGA Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen I, México-Bolivia, Juan Pablos editores-Gobierno del D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción Ecueménica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)- Universidad Major del Sur de los Andes- Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS, 2006, p.p. 291-311.

PATZI PACO, Félix, “Mentalidad colonial y gobierno de cambio”, en; Periódico Pukara (compiladores), *Historia, coyuntura y descolonización, Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*, Bolivia, Fondo Editorial Pukara, 2010, p.p. 51-62.

PEREYRA, Daniel, *Del Moncada a Chiapas: historia de la lucha armada en América Latina*, Argentina, Editorial Canguro, 2000, 349 p.

POBLADORES de SAN GREGORIO, “Foro por la defensa de la vida , la tierra y los recursos naturales. Declaración de San Gregorio, biosfera de Montes Azules”, *Chiapas*, No. 10, México, IIE-UNAM-Era, 2000, p.p. 195-197.

POLÍTO BARRIOS MORFIN, Elizabeth, “El capital extranjero y nacional en Chiapas”, en; *Chiapas*, No. 9, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2000, p.p. 61-81.

PORTO GONCALVES, Carlos Walter, “Latifundios genéticos y existencia indígena”, en; *Chiapas*, No. 14, México, IIE-UNAM-Era, 2002, p.p.7-30.

QUISPE, Felipe, “La lucha de los *ayllus* kataristas hoy”, en; GUTIÉRREZ, Raquel, ESCÁRZAGA Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen I, México-Bolivia, Juan Pablos editores-Gobierno del D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemerita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción Ecuémica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)- Universidad Major del Sur de los Andes- Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS, 2006, p.p. 71-84.

QUISPE, Felipe, “Dos repúblicas en Bolivia”, en; GUTIÉRREZ, Raquel, ESCÁRZAGA Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen II, Bolivia-México, Juan Pablos editores-Gobierno del D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción Ecuémica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)- Universidad Major del Sur de los Andes- Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS-UAM, 2006, p.p. 54-59.

RABASA, José, “Negri por Zapata: el poder constituyente y los límites de la autonomía”, en; *Chiapas*, No. 15, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2003, p.p. 25-65.

RAJCHENBERG, Enrique, HÉAU-LAMBERT, Catherine, “Historia y simbolismo en el movimiento zapatista”, en; *Chiapas*, No. 2, México, IIE-UNAM-Era, 1995, p.p. 41-57.

RAJCHENBERG, Enrique, HÉAU-LAMBERT, Catherine, “Los silencios zapatistas”, en; *Chiapas*, No.16, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2004, p.p. 51-61.

RAJCHENBERG, Jerónimo, “Un pequeño cuento maya”, en; *Chiapas*, No. 8, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1999, p.p. 207-209.

RAMÍREZ, Cesar, “TODOS SOMOS MARCOS o los caminos que llevan del zapatismo local al neozapatismo altermundista”, en; *Signos Lingüísticos*, Departamento de filosofía-CSH-UAM-Iztapalapa, No. 3, México, enero-junio 2006, p.p.151-170.

RAMÍREZ, Franklin, STEFANONI, Pablo, SVAMPA, Maristella, *Las vías de la emancipación. Conversaciones con Álvaro García Linera*, Argentina, Ocean Sur, 2008, 106 p.

RAMÍREZ PAREDES, Juan Rogelio, *¡Nunca más sin rostros! (Evolución histórica del proyecto del EZLN)*, México, Ediciones Eón, 2002, 181 p.

REGINO MONTES, Adelfo, “Los pueblos indígenas: diversidad negada”, en; *Chiapas*, No. 7, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1999, p.p. 21-44.

REINAGA, Fausto, *La podredumbre criminal del pensamiento europeo*, Bolivia, Ediciones Comunidad Amautica Mundial, 1982, 144 p.

RETAMOZO, Martín, “Populismo y teoría política: de una teoría hacia una epistemología del populismo para América Latina”, en; *Revista venezolana en economía y ciencias sociales*, No. 2, mayo-agosto, año /Vol. 12, Caracas, Universidad Central de Venezuela- Red de Revistas del América Latina y el Caribe, España y Portugal,, 2006, p.p. 95-113.

RETAMOZO, Martín, “Esbozos para una epistemología de los sujetos y movimientos sociales”, en; *Cinta de Moebio*, No. 26, Chile, UAEM-Red de Revistas del América Latina y el Caribe, España y Portugal, 2006, 16 p.

REVISTA CHIAPAS, Comité editorial, “Balance comparativo entre la propuesta de reformas constitucionales presentada por la COCOPA y las observaciones del Ejecutivo”, en; *Chiapas*, No. 4, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1997, p.p. 201-208.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia, “Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en Bolivia de hoy”, en; *Wilka. Análisis, pensamiento y acción de los pueblos en lucha*, Revista Semestral, Año 2, No. 2, El Alto Bolivia, Ediciones Wilka, 2008, p.p. 201-224.

ROBLES, Ricardo, “Los derechos colectivos de los pueblos indios. Otra manera de ver los derechos humanos desde las sociedades comunitarias”, en; *Chiapas*, No. 9, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2000, p.p. 181-190.

RODRÍGUEZ LASCANO, Sergio, *La crisis del poder y nosotros*, México, Ediciones Rebeldía, 2010, 239 p.

ROITMAN ROSENMAN, Marcos, *Las razones de la democracia en América Latina*, México, 2005, 264 p.

SADER, Emir, “La izquierda latinoamericana en el siglo XXI”, en; *Chiapas*, No. 12, México, Era-IIE-DGAPA-UNAM, 2001, p.p. 121-127.

SALLARI, Andrés, “Bolivia sin indios. Para entender los intentos autonomistas”, en; *Memoria*, No. 230, CEMOS, 2008, p.p. 40-43.

SAN JUAN VICTORIA, Carlos, “La novedad de los antiguos: promesas y retos del resurgir de los pueblos como actores políticos”, en; ; *El Cotidiano. Revista de la realidad mexicana actual*, No. 76, México, Grupo ed. León-UAM –Azcapotzalco, mayo-junio 1996, p.p. 34-41.

SARAMAGO, José, “Este mundo de la injusticia globalizada”, en; *Chiapas*, No. 13, México, IIE-UNAM-Era, 2002, p. 195-199.

SARTRE, Jean Paul, “Las elecciones son una trampa para bobos”, en; *Contra historias*, No. 14, marzo-agosto 2010, p.p.43-52.

SANTOS, Boaventura de Sousa, “Nuestra América. Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”, en; *Chiapas*, No.12, México, Era-IIE-DGAPA-UNAM, 2001, p.p.31-69.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *Reinventar la democracia: reinventar el Estado*, Argentina, CLACSO, 2005, 110 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del Sur*, Argentina-México, CLACSO-Siglo XXI, 2009, 368 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Bolivia, UMSA-CESU-Plural, 2010, 178 p.

SAK K`INAL TAJALTIK, “El diario de Sak K`inal Tajaltik”, en; *Chiapas*, No. 10, México, IIE-UNAM-Era, 2000, p.p. 190-193.

SEMO, Enrique, “El EZLN y la transición a la democracia”, en; *Chiapas*, No. 2, México, IIE-UNAM-Era, 1996, p.p. 59-74.

SERNA MORENO, J. Jesús María, *México, un pueblo testimonio. Los indios y la nación en nuestra América*, México, UNAM-CCyDEL-Plaza y Valdes Editores, 2001, 181 p.

SERNA MORENO, J. Jesús María, “Autonomías zapatistas en Chiapas”, en; SORIANO HERNÁNDEZ, Silvia (Coord.), *Los indígenas y su caminar por la autonomía*, México, UNAM-Ediciones EÓN, 2009, p.p. 69-92.

SEOANE, José, “Rebelión, dignidad, autonomía y democracia. Voces compartidas desde el Sur”, en; *Chiapas*, No. 16, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2004, p.p.107-117.

SCHWEICKART, David, “¿Son compatibles la libertad, la igualdad y la democracia? Sí, pero no bajo el capitalismo”, en; GARGARELLA, Roberto, OVEJERO, Félix (compiladores), *Razones para el socialismo*, España, Paidós, 2001, p.p.131-152.

SOCIEDAD CIVIL (La) con el EZLN, “Declaración política”, en; *Chiapas*, No.7, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1999, p.p. 237-239.

STAVENHAGEN, Rodolfo, “La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina”, en; GUTIÉRREZ, Raquel, ESCÁRZAGA Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen I, México-Bolivia, Juan Pablos editores-Gobierno del D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción Ecuménica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)- Universidad Mayor del Sur de los Andes-Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS, 2006, p.p. 49-61.

STEFANONI, Pablo, “La indianización del nacionalismo o la refundación permanente de Bolivia”, en; POLET, François (coordinador), *La Bolivia de Evo ¿Democrática, indígena y socialista?*, España, Editorial Popular, 2010, p.p. 31-54.

STEFANONI, Pablo, SVAMPA, Maristella, “Entrevista a Álvaro García Linera. Evo simboliza la ruptura de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas”, en; POLET, François (coordinador), *La Bolivia de Evo ¿Democrática, indígena y socialista?*, España, Editorial Popular, 2010, p.p. 183-211.

STEFANONI, Pablo, “Entrevista a David Coquehuanca sobre la Constitución de Bolivia ”, en; <http://www.corrientep Praxis.org.ar/spip.php?breve113>.

SVAMPA, Maristella, STEFANONI, Pablo, “Entrevista a Álvaro García Linera: Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas”, en; *OSAL*, Argentina, CLACSO, año VIII, No. 22, 2007, p. 143-164.

SVAMPA, Maristella, “Bolivia. Entre el despliegue de la matriz comunitaria y la actualización de lo nacional-popular”, en; POLET, François (coordinador), *La Bolivia de Evo ¿Democrática, indigenista y socialista?*, España, Editorial Popular, 2010, p.p. 55-77.

STREET, Susan, “La palabra verdadera del zapatismo chiapaneco. Un nuevo ideario emancipatorio para la democracia”, en; *Chiapas*, No. 2, México, IIE-UNAM-Era, 1996, p.p.75-94.

TAPÍA, Luis, “La producción teórica para pensar América Latina”, en; AGUILUZ IBARGÜEN, Maya, De los RIOS MENDEZ, Norma (coordinadoras), *René Zabaleta Mercado. Ensayos, testimonios y revisiones*, Argentina, UNAM-PPEL-FLACSO-UMSA-CIDES-UMSS-CESU-Mino y Dávila editores, 2006, p.p.213-223.

TAPÍA, Luis, “Prólogo a la Autodeterminación de las masas”, en; ZAVALETA MERCADO, René, *La autodeterminación de las masas*, Colombia, CLACSO, 2009, p.p. 9-15.

TAPÍA, Luis, *La coyuntura de la autonomía relativa del Estado*, Bolivia, CLACSO-Muela del Diablo Editores-Comuna, 218 p.

TERAN Margarita, “La organización de las cocaleras del Chapare y lucha contra la represión”, en; GUTIÉRREZ, Raquel, Escárzaga Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen II, Bolivia-México, Juan Pablos editores-Gobierno del D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción Ecueménica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)- Universidad Major del Sur de los Andes- Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS-UAM, 2006, p.p. 75-78.

TISCHLER, Sergio, “La emergencia crítica de los sujetos en América Latina”, en; GUTIÉRREZ, Raquel, ESCÁRZAGA Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen I, México-Bolivia, Juan Pablos editores-Gobierno del D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemerita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción Ecueménica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)- Universidad Major del Sur de los Andes- Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS, 2006, p.p. 487-493.

TOLEDO OCAMPO, Alejandro, “Hacia una economía política de la biodiversidad y de los movimientos ecológicos comunitarios”, en; *Chiapas*, No. 6, México, UNAM-IIE-Era, 1998, p.p. 7-39.

THOMPSON, E. P., “La nueva izquierda”, en; *Contra historias*, No. 14, marzo-agosto 2010, p.p.67-78.

URIBE UNIELA, Rodolfo, “El cuestionamiento de los sujetos sociales como lectura de la rebelión chiapaneca”, en; *Chiapas*, No.6, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1998, p.p.69-91.

VELASCO ARREGUI, Edur, “Cuestión indígena y nación: la rebelión zapatista desde una perspectiva andina”, *Chiapas*, No. 9, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 2000, p.p. 83-111.

VERA HERRERA, Ramón, “El infinito devenir de lo nuevo”, en; *Chiapas*, No. 4, México, IIE-UNAM-Era, 1997, p.p. 7-32.

VERA HERRERA, Ramón, “La noche estrellada (La formación de constelaciones de saber), en; *Chiapas*, No. 5, México, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, 1997, p.p. 75-92.

VIOLA RECASENS, Audreu, “*¡Viva la coca, mueran los gringos!*”: *movilizaciones campesinas y etnicidad en el Chapare (Bolivia)*, España, Universitat de Barcelona, 2001, 115 p.

VOS, Jan de, “Raíces históricas de la crisis chiapaneca”, en; ARNSON, Cynthia, BENÍTEZ MANAUT, Raúl (coordinadores), *Chiapas: los desafíos de la paz*, México, ITAM-Miguel Ángel Porrúa- Woodrow Wilson International Center for Sholars, 2000, p.p. 29-40.

WALLERSTEIN, Immanuel, *Liberalismo y democracia: ¿hermanos enemigos?*, México, CIICH-UNAM, 1998, 40 p.

WALLERSTEIN, Immanuel, *Después del liberalismo*, México, CIEH-UNAM-Siglo XXI, 2003, 268 p.

WALLERSTEIN, Immanuel, “La Otra Campaña en perspectiva histórica”, en; *Contra historias*, La Otra Mirada de Clío, No.6, México, marzo-agosto, 2006, p.p. 73-78.

WALLERSTEIN, Immanuel, *Historias y dilemas de los movimientos anti-sistémicos*, México, Contra historias, 2008, 306 p.

WHITEHEAD, Laurence, “La democratización frustrada de Bolivia”, en; Ó DONELL, Guillermo, et. al., *Transiciones de un gobierno autoritario: América Latina*, Tomo II, México, Paidós, 1998, p.p. 79-11.

YAMPARA HUARACHI, Simón, “La institucionalidad del ayllu: los territorios andinos continuos y discontinuos”, en; *Revista Pacha*, Núm. 6. Aymar ayllunakasan qamawipa, los aymaras: búsqueda de la qamaña del ayllu andino, Bolivia, Ed. Qamañpacha de CADA, 2001, p.p. 15-44.

YAMPARA HUARACHI, Simón, “Relación inequitativa de pueblos originarios y Estado Boliviano sobre territorio”, en; *Revista Pacha*, No. 6. Aymar ayllunakasan qamawipa, los aymaras: búsqueda de la qamaña del ayllu andino, Bolivia, Ed. Qamañpacha de CADA, 2001, p.p. 93-111.

YAMPARA HUARACHI, Simón, “Los aymaras en su pensamiento, pervivencia y saber de pueblo”, en; *Revista Pacha*, No. 6. Aymar ayllunakasan qamawipa, los aymaras: búsqueda de la qamaña del ayllu andino, Bolivia, Ed. Qamañpacha de CADA, 2001, p.p. 93-142.

YAMPARA HUARACHI, Simón, “Artículos de prensa. Inequidad y dialogo nacional”, en; *Revista Pacha*, No. 6. Aymar ayllunakasan qamawipa, los aymaras: búsqueda de la qamaña del ayllu andino, Bolivia, Ed. Qamañpacha de CADA, 2001, p.p. 143-150.

ZALLES, Alberto A., “El nacionalismo aimara”, en; POLET, François (coordinador), *La Bolivia de Evo ¿Democrática, indigenista y socialista?*, España, Editorial Popular, 2010, p.p. 167-182.

ZALLES, Alberto A., “Hundimiento de la Asamblea Constituyente y naufragio del proyecto de Constitución”, en; POLET, François (coordinador), *La Bolivia de Evo ¿Democrática, indigenista y socialista?*, España, Editorial Popular, 2010, p.p. 121-137.

ZAVALETA MERCADO, René, *La autodeterminación de las masas*, Colombia, CLACSO, 2009, 391 P.

ZIBECHI, Raúl, *Los arroyos cuando bajan. Los desafíos del zapatismo*, Uruguay, Editorial Nordan-Comunidad, 1997, 190 p.

ZIBECHI, Raúl, “Poder y representación: ese Estado que llevamos dentro”, en; *Chiapas*, No. 13, México, IIE-UNAM-Era, 2002, p.p. 113-133.

ZIBECHI, Raúl, “Movimientos sociales: nuevos escenarios y desafíos inéditos”, en; *Observatorio Social de América Latina*, año VII, No. 21, septiembre diciembre 2006, p.p.185-188.

ZIBECHI, Raúl, “Estrategias políticas de los movimientos indígenas”, en; GUTIÉRREZ, Raquel, Escárzaga Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen II, Bolivia-México, Juan Pablos editores-Gobierno del D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción Ecueménica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)- Universidad Major del Sur de los Andes- Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS-UAM, 2006, p.p. 474-483.

ZIBECHI, Raúl, “El zapatismo y América Latina. La Otra y nosotros”, en; *Contra -historias*, La Otra Mirada de Clío, No. 6, México, marzo-agosto, 2006, p.p. 57-72.

ZIBECHI, Raúl, “Poder y representación: ese Estado que llevamos dentro”, en; *Chiapas*, No. 13, México, IIE-UNAM-Era, 2002, p.p. 113-133.

ZIBECHI, Raúl, “Movimientos sociales: nuevos escenarios y desafíos inéditos”, en; *Observatorio Social de América Latina*, año VII, No. 21, septiembre diciembre 2006, p.p.185-188.

ZIBECHI, Raúl, “Estrategias políticas de los movimientos indígenas”, en; GUTIÉRREZ, Raquel, Escárzaga Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen II, Bolivia-México, Juan Pablos editores-Gobierno del D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción Ecueménica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)- Universidad

Major del Sur de los Andes- Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS-UAM, 2006, p.p. 474-483.

ZIBECHI, Raúl, “El zapatismo y América Latina. La Otra y nosotros”, en; *Contrahistorias*, La Otra Mirada de Clío, No. 6, México, marzo-agosto, 2006, p.p.57-72.

ZIBECHI, Raúl, “El arte de edificar fuerzas antisistémicas”, en; *La Jornada*, 26 de agosto de 2011, <http://www.jornada.unam.mx/2011/08/26/opinion/024a2pol>.

ZURITA, Leonida, “La organización de las mujeres cocaleras en el Chapare”, en; GUTIÉRREZ, Raquel, ESCÁRZAGA Fabiola (coord.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen I, México-Bolivia, Juan Pablos editores- Gobierno del D.F.-UNAM-UACM-CEAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Diakonia (Acción EcuMénica Sueca)- CADES-UMSA(Centro Andino de Estudios Estratégicos)- Universidad Major del Sur de los Andes- Instituto de Investigaciones Sociológicas IDIS, 2006, p.p. 85-94.