

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Estudios Sociales y Globales

Programa de Maestría Internacional en Estudios
Latinoamericanos

Mención en Política y Cultura

La “Otra Campaña”: ¿Un proyecto político *intercultural*?

Rene Olvera Salinas

2011

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de magíster de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o a la biblioteca de la universidad para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial.

Sin perjuicio de ejercer mi derecho de autor, autorizo a la Universidad Andina Simón Bolívar la publicación de esta tesis, o de parte de ella, por una sola vez dentro de los treinta meses después de su aprobación.

A handwritten signature in black ink, appearing to read "R. Olvera", is written over a horizontal dotted line.

*Rene Olvera Salinas
04 de Junio de 2011*

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Estudios Sociales y Globales

Programa de Maestría Internacional en Estudios
Latinoamericanos

Mención en Política y Cultura

La “Otra Campaña”: ¿Un proyecto político *intercultural*?

Rene Olvera Salinas

2011

Catherine Walsh

Quito-Ecuador/Querétaro-México

Resumen.

Durante las últimas tres décadas, en América Latina, una serie de movimientos y organizaciones sociales y políticas han cuestionado severamente la forma en que las relaciones sociales se tejen en torno al sistema mundo moderno/colonial. Los pueblos indígenas han sido los primeros en levantarse y proponer formas otras de relaciones sociales, más justas y dignas. Sin embargo, desde los sectores urbanos populares hemos comenzado a aprender de sus formas de subversión contenidas en sus diferentes proyectos políticos, aunque aún resta mucho por hacer al respecto.

La presente tesis tiene el objetivo general de pensarnos desde nuestra realidad concreta (lo urbano popular) el objetivo de la transformación del Estado, de sus instituciones y de la sociedad que estas generan, en una constante comunicación con lo que movimientos como la CONAIE en Ecuador, la ACIN en Colombia y el EZLN en México están aportando desde sus propias trincheras.

Para esta labor, la interculturalidad, una herramienta política conceptual acuñada en los movimientos y organizaciones indígenas andinos es nuestro eje vertebral. Primero para descubrir que se trata también de una herramienta utilizada implícitamente en el movimiento indígena zapatista mexicano y después para analizar una propuesta política convocada en 2005 por éste, la Otra Campaña, la cual invita a la realización de una serie de alianzas entre organizaciones, colectivos e individuos, de izquierda y de los sectores sociales de abajo, para transformar la realidad mexicana desde nosotros mismos y desde nuestras diferencias propias, como trabajadores del campo y la ciudad, amas de casa, jóvenes, mujeres, artistas, intelectuales, etc.

La idea principal es que la interculturalidad, a la vez que permite visibilizar la clasificación jerárquica tanto económica como racial dominante, propone la unidad de los diferentes sectores sociales de abajo, respetando las diferencias de cada uno de ellos, para la transformación de las estructuras del Estado, las instituciones y la sociedad que éstas generan y su articulación con el sistema capitalista.

A l@s compañer@s del EZLN, a los MAREZ y Bases de Apoyo.

A l@s compañer@s de la Otra Campaña.

A l@s compañer@s de la Chxab Wala Kiwe.

A l@s compañer@s de la CONAIE.

Por ejercer dignamente su profesión: ¡la esperanza!

Las formas “otras” de hacer política, o de construcción de otros mundos posibles, requieren también intelectuales “otros”, militantes “otros”:

a. “[...] Alguien que se empeña en potenciar lo que la gente sabe hacer, confiando (porque no hay ninguna demostración ‘científica’ que lo avale) en que la gente puede; y haciéndose a un lado para dejarla hacer, con sus tiempos, sus modos y maneras de hacer, que no serán nunca idénticas en todo tiempo y lugar.”

b. [Alguien que] “no sólo respeta la cultura popular sino que se apoya en ella como el insumo principal para la resistencia al capitalismo y para la creación de un mundo nuevo.”

c. [Alguien que] “deberá tener un arraigo territorial y una relación familiar con los tiempos largos, porque la combinación de ambos es uno de los requisitos para contribuir a alumbrar un mundo mejor.”

d. “Finalmente, un luchador social de este tipo debería confiar en que existe algo que podemos llamar ‘igualdad de las inteligencias’ [...] como capacidad humana general, y que todas ellas –las individuales y las colectivas- se expresarán en grados y formas distintas; promoverá la autoemancipación sin explicarla, sin guiar a nadie por una senda que requiere ser descubierta y transitada por los propios sujetos. El objetivo de este activista será dejar de ser necesario, aprender a hacerse a un lado, para no reproducir jerarquías ni formas opresivas del poder [...]”.

Raúl Zibechi.

Agradecimientos.

El *hacer rebelde* del “intelectual” es una cuestión indudablemente social. Detrás de esta investigación, por el *acompañamiento* que hace a las luchas rebeldes indígenas ecuatoriana, colombiana y mexicana, y la construcción *desde* la lucha popular de la Otra Campaña, hay demasiad@s a quienes agradecer. Quisiera pensar este ejercicio como un *gran caracol*, que de tramo en tramo y de la cola a la cabeza, me constituye como un sujeto individual-colectivo, de a pedazos de calendarios y geografías diferentes, ancladas a su vez en sujet@s individuales-colectiv@s diversos.

En este caracol esta por su puesto mi madre Zenaida Salinas Hernández y mi padre Vicente Olvera Pérez, siempre resistiendo abajo con dignidad. También está mi abuela “Lupita”, contando y soñando historias, y mi hermana Adriana, apoyando en todo momento. Está y no está ya, mi conexión por siempre con el mundo del campo, con “la abuela del rancho”, siempre viviendo en la frontera de la “tradición” y la “modernidad”, como ella le decía a la ciudad. En este primer núcleo, no sé cómo ni cuándo, se forjó la gran estructura del caracol.

Pero no sólo, ni tampoco en un orden particular, están los compañer@s, amig@s, y casi herman@s de todos los días: Pablo, Isel, Juan, Pablin, Yhaira, Manolo, Chavero, Yectli, Abelardo, Mirtha, Lulú, Blanca, Luz María, Baruch, Yaneth, Ana, Denni, Nahomi, Pato, Ramsés, Mar [...]. Todos ellos de edades, pensares, profesiones, sueños y gustos diferentes y de los cuales aprendo en la cotidianidad de la ciudad. Aquí es donde se comenzó a diseñar el proyecto intelectual de militancia, y donde comenzó también el sueño de viajar a Ecuador.

En la realización de este sueño quiero agradecer específicamente a muchos compañer@s y amig@s. A mi padre por el préstamo aún no pagado de la colegiatura. A

Lourdes Somohano por el apoyo de confianza y económico siempre solidario. A Blanca Gutiérrez, por facilitar siempre los tramites de la titulación de la etapa anterior y poder iniciar la que hoy culmina. A Mirtha y Abelardo por la palabra política y solidaria siempre oportuna. A Luz María Lepe, por sus contactos en Ecuador.

La llegada a una ciudad desconocida siempre es difícil. Agradezco a Jorge Gómez, a Tania, y a Gabriel el abrirme las puertas de su hogar sin conocerme. A Diana Ávila, Diana Bustos, Carlos, Iván y Camilo por las primeras pláticas en Ecuador. Al Rector de la UASB, por otorgarme la calidad de estudiante andino.

Son parte indiscutible de esta travesía los compañer@s con los que compartí experiencias de lucha, sueños, ideas, problemas, desaventuras, y sobre todo, mucha rebeldía: Stalin Herrera, Marisabel García, Lorena Rodríguez, Ana María Gutiérrez, y Germanía Fernández, con quien compartí también el amor y la posibilidad de otros mundos durante mi estancia en Ecuador.

La lista no estaría completa, sin agradecer por supuesto a Catherine Walsh por ser esa ventana para mirar hacia adentro del movimiento indígena y afro ecuatorianos, así como por su apoyo durante y después de esta maestría. A Manuel Rozental, Vilma Almendra, Rafael Coicue, Ricardo Rojas, y en general al Tejido de Comunicación para la Verdad y la Vida de la ACIN por permitirme conocer su casa, territorio nasa en rebeldía. A Abelardo Rodríguez, Mirtha Urbina, Gerardo, Toño Jiménez, Pato W. y Alicia, por compartir ideas y proyectos conjuntos desde la Otra Campaña en Querétaro. Y finalmente a tod@s los que leyendo esta tesis pude concluir con ella: Lulú, Abelardo, Mirtha, Yaneth, Cathy y Pablo Ospina. A tod@s l@s que omití y que han estado presentes, gracias por ser parte de este gran caracol.

Contenido.

Introducción:	
La <i>Política “Otra”</i> de la <i>Interculturalidad</i>	11

Capítulo 1.

Proyectos políticos indígenas e interculturalidad: CONAIE y ACIN.

1.1 Notas Preliminares.....	38
1.2 El proyecto político de la CONAIE y la interculturalidad.....	41
1.2.1 Estado Plurinacional e interculturalidad: el camino por cambiar el Estado.	43
1.2.2 La coyuntura actual.....	50
1.3 El proyecto político de la ACIN y la interculturalidad.....	55
1.3.1 La “Defensa de los Planes de Vida” y la interculturalidad.....	57
1.3.2 El proceso en la actualidad: Minga de Resistencia Social y Comunitaria de los Pueblos Indígenas y Movimientos Sociales Colombianos.....	63
1.4 La interculturalidad crítica como proyecto político, ético y epistémico en la CONAIE y ACIN.....	65

Capítulo 2.

El Movimiento Zapatista en relación a la interculturalidad.

2.1 Notas Preliminares.....	72
2.2 La <i>Política Otra</i> de la interculturalidad del EZLN, los Caracoles zapatistas, los MAREZ y las Juntas de Buen Gobierno.....	73
2.3 La <i>Política Otra</i> de la interculturalidad en La Sexta Declaración de la Selva Lacandona.....	81

Capítulo 3.

La Otra Campaña: ¿un proyecto político intercultural?

3.1 Notas Preliminares.....	92
3.2 Los primeros trabajos como Otra Campaña nacional.....	93
3.3 Caminando el oído y la palabra. Querétaro como un “pedazo del rompecabezas” de la Otra Campaña nacional.....	97
3.4 La Otra Campaña en Querétaro, un mosaico heterogéneo de resistencias y rebeldías, y de formas organizativas.....	103
3.5 Las tensiones y conflictos entre posiciones políticas.....	117
3.6 La hora de las definiciones y la construcción de puentes en el proceso de la Otra Campaña.....	127

Hacia una libertad construida en colectivo desde la(s) diferencia(s) de los de abajo. A modo de (no) conclusión.

Hacia una libertad construida en colectivo desde la(s) diferencia(s) de los de abajo. A modo de (no) conclusión.....	133
Bibliografía.....	140

Introducción.

La Política “Otra” de la Interculturalidad.

“¿Estamos diciendo que la política no sirve? No, lo que queremos decir es que ESA política no sirve. Y no sirve porque no toma en cuenta al pueblo, no lo escucha, no le hace caso, nomás se le acerca cuando hay elecciones [...] (por eso) [...] vamos a tratar de construir o reconstruir otra forma de hacer política [...].”

CCRI- CGEZLN, Sexta Declaración de la Selva Lacandona, junio de 2005.¹

¿Por qué o para qué construir o re-construir *otra forma de hacer política* como proponen los zapatistas? La respuesta implica de entrada dos cuestiones que no podemos dar por sentadas. La primera de ellas es que la forma hasta ahora practicada de hacer política, no ha tenido los efectos concretos que retóricamente anuncia, y que debieran apuntar al bien común de los habitantes de un determinado territorio, en nuestro caso de los Estados nacionales. No es necesario ser un “especialista”, para demostrar por ejemplo, la enorme brecha entre pobres (la mayoría) y ricos (sólo unos cuantos), y para darse cuenta de los diversos mecanismos que la producen: explotación, despojo, desprecio y represión, las cuatro ruedas con las que sabe andar el sistema capitalista, con el cual, la política tradicional ha caminado codo a codo históricamente, como bien han teorizado desde la práctica los zapatistas.²

La segunda cuestión es que existen propuestas concretas de otras formas de hacer política, construidas ya no desde la utopía o como metas alcanzables en un futuro

¹ Citado en: Carlos A. Aguirre Rojas, “La 'Otra Política' de la Otra Campaña: La muerte de la política y el renacimiento del poder social”, en: *Contrahistorias*, No. 6, Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial, 2006, p. 81.

² Véase por ejemplo: “Las cuatro ruedas del capitalismo”, en: *Rebeldía*, No. 64, México DF, Artez Graficaz, 2008, p. 15-44.

luminoso, sino desde el aquí y el ahora, como dice Rodríguez Lascano³, desde un presente que nos es arrebatado por esa coalición capitalismo-política tradicional. En el caso mexicano, esto quedó bastante claro el 1 de enero de 1994, cuando paralelamente a la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio, firmado entre México-EUA-Canadá (un proyecto ejecutado por dicha coalición), el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) declaró la guerra al gobierno federal, proponiendo otra forma de organizar las relaciones sociales, económicas y políticas, por medio de los Caracoles Zapatistas, los MAREZ (Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas) y las Juntas de Buen Gobierno, edificados en su caminar.

Ambas cuestiones han sido objeto del análisis de intelectuales desde múltiples perspectivas, y por supuesto de acalorados debates, donde lo que está en juego en primer lugar es la justificación, por un lado, o la crítica, por el otro, de esa forma tradicional de hacer política y su relación con el sistema capitalista. Pero en segundo lugar lo que se juega es la respuesta a ¿podemos o no construir otra forma distinta de hacer política? Y de contestar afirmativamente ¿cómo sería esta otra u otras formas de hacerlo?

La presente tesis no sólo se ubica en el lado de la crítica a la coalición política tradicional-sistema capitalista, parte también de la seguridad de que podemos construir un sistema de relaciones humanas diferente –no desde lo abstracto sino desde lo real y presente-, e intenta delinear caminos en cuanto al cómo pueden ser las formas de hacerlo, tomando en cuenta la experiencia concreta de quienes lo han y están haciendo en sus vidas cotidianas, desde la organización. Sin embargo, dicho aprendizaje no parte de la premisa de ¿qué problemática tienen *ellos*? que les ha llevado a determinados proyectos políticos-organizativos, sino de ¿qué problemática tenemos *nosotros*? y en

³ Sergio, Rodríguez Lascano, *La Crisis del Poder y Nosotr@s*, México, Ediciones Rebeldía, 2010, p. 80.

qué podemos converger para construir esas otras formas de relaciones sociales a las que hacíamos mención.

Luego entonces, las experiencias particulares con las que comenzamos este diálogo de aprendizaje político compartido son en primer lugar el EZLN en México, la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) en Ecuador, y la ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca) en Colombia, surgidas en las últimas tres décadas, y desde los sectores más olvidados por el actual sistema de relaciones sociales, políticas y económicas dominante: Los Pueblos Indios.

Dicha labor fue la razón por la que me trasladé, de mi lugar de residencia en la ciudad de Querétaro-México a Ecuador, y de ahí a Colombia, donde después de lo que pude escuchar, mirar, leer, sentir, hablar y compartir, nada sería igual en la tarea emprendida de reinventar el mundo.

Ahora bien, comenzando a conocer los proyectos políticos de la CONAIE y de la ACIN –principalmente a nivel de sus proyectos políticos- encontré una herramienta política fundamental que los atravesaba, esta es la *interculturalidad*, conceptualizada desde sus propias luchas históricas y actuales, así como en compañía de intelectuales-militantes. La interculturalidad está sin embargo enmarcada de diferente manera en dichos proyectos políticos (Estado Plurinacional en Ecuador, y Defensa de los Planes de Vida en Colombia), pero convergiendo en su *cuestionamiento constante y en contra de las estructuras de dominación hegemónicas*-, donde se reconoce al capitalismo no sólo como un sistema económico sino también de mando, de dominación, lo cual se refleja por ejemplo, en la crítica a la “Cultura” (mono-nacional y homogeneizadora) utilizada como herramienta de jerarquización y clasificación económica y racial, superiorizando a ciertos grupos (ricos, blanco-mestizos, hombres, heterosexuales, adultos) e

inferiorizando a otros (pobres, afrodescendientes, indígenas, mujeres, homosexuales, lesbianas, jóvenes), así como en la propuesta de relaciones *entre* diferentes, en un marco de respeto y reconocimiento, es decir en un marco ético e inter-epistémico para la construcción de otras formas de relaciones humanas distintas a las dominantes, no mejores, no peores, diferentes.

En este contexto, teniendo como referente la lucha zapatista en México, reconocí en ella la utilización implícita de tal herramienta, denominada en la región andina como interculturalidad, y comencé un diálogo entre dichos proyectos (andinos/mexicano), desde y con relación a la misma, a pesar de que en el movimiento zapatista nunca se haya conceptualizado como tal. De este reconocimiento surgió el punto de partida de esta investigación, el cual señala que efectivamente se trata de una herramienta política similar, mientras que los marcos en los que se insertan (proyectos políticos concretos) son lo que difiere, ello debido a que la misma herramienta se construye desde lo que el Colectivo Modernidad/Colonialidad⁴ ha llamado la “diferencia colonial”, en estos casos, de la forma en que han vivido y viven las comunidades indígenas en Ecuador, el Cauca Colombia y Chiapas México, respecto a la “colonialidad del poder”.

Así mismo, con la propuesta política convocada por el EZLN en junio de 2005, a través de su Sexta Declaración de la Selva Lacandona, y que más adelante -ya en su aplicación- se conocería como la Otra Campaña, de la cual soy adherente, dio comienzo un proyecto político que va más allá de un lugar de enunciación indígena y que se

⁴ “A mediados de la década de los noventa, un conjunto de intelectuales latinoamericanos reunidos en torno a las figuras de Aníbal Quijano, Enrique Dússel y Walter D. Mignolo dan lugar al denominado “Proyecto Modernidad/ Colonialidad/ Decolonialidad”. El colectivo de intelectuales que conforma el proyecto, se ha propuesto examinar el fenómeno de la modernidad a la luz de la experiencia histórico-cultural de Latinoamérica. Para ello, el colectivo ha venido desarrollando un marco conceptual que busca repensar críticamente las estructuras sociales globales a partir de las relaciones entre poder y saber desde la conformación histórica del sistema-mundo moderno/capitalista”, en: Pablo Quintero e Ivanna Petz, “Refractando la modernidad desde la colonialidad. Sobre la configuración de un locus epistémico desde la geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial”, *Gazeta de Antropología*, No. 25/2, Buenos Aires, 2009, en: http://www.ugr.es/~pwlac/G25_52Pablo_Quintero-Ivanna_Petz.html.

extiende a otros sectores sociales “de abajo”, es decir, a los trabajadores del campo y la ciudad, a nosotr@s, el cual también me propuse analizar en relación a la interculturalidad. Bajo este panorama, la pregunta central de esta tesis se configuró como: La Otra Campaña: ¿un proyecto político intercultural?, ello en el marco de construcción de otras formas de hacer política y de procesos de unidad en la diferencia para llevarse a cabo.

Para responder a esta pregunta, me fijé primero el objetivo de analizar los proyectos políticos de la CONAIE por un lado, y de la ACIN por el otro, y dentro de ellos como es entendida y/o aplicada la interculturalidad. Posteriormente, un segundo objetivo fue el de analizar la experiencia del EZLN –como organización político/militar-, así como la organización llevada a cabo en su territorio, a través de los Caracoles zapatistas, los MAREZ, y las Juntas de Buen Gobierno, para finalmente analizar su Sexta Declaración de la Selva Lacandona, documento que condensa la historia de lucha de este movimiento, a la vez que propone a los trabajadores del campo y de la ciudad nacionales e internacionales comenzar el proyecto político de la Otra Campaña, desde una perspectiva de Otra Política o Política Otra y por supuesto con relación a la interculturalidad.

No obstante, la focalización primordial de esta tesis, radica en un tercer y último objetivo: llevar más allá del lugar de enunciación indígena el análisis, es decir, realizar una cartografía de lo que ha sido la Otra Campaña (Atención: no el EZLN) como propuesta aplicada de relación con y entre otros sectores sociales, con los trabajadores del campo y la ciudad mexicanos, desde junio de 2005 a enero de 2010. Lo cual hice desde la experiencia local de la Otra Campaña en mi lugar de residencia y práctica política habitual: Querétaro-México, considerando esta localidad como un reflejo,

aunque seguramente aún parcial, de lo que ha sido la Otra a nivel nacional, que por supuesto hay que seguir explorando.

Cabe señalar aquí una implicación metodológica importante. El análisis de la concepción de interculturalidad desde las experiencias de lucha andinas está construido desde documentos de las propias organizaciones, entrevistas a integrantes y líderes de las mismas, así como con bibliografía de intelectuales-militantes que las acompañan, careciendo de trabajo etnográfico profundo que la complemente, lo que no ocurre en el análisis del movimiento zapatista, y en el de la Otra Campaña en Querétaro, donde dicho trabajo etnográfico es la base de estos capítulos. No obstante, considero que esto, que pudiera considerarse una deficiencia o desequilibrio metodológico, se resuelve con la premisa de que el interés principal de este puente no está en la dimensión propiamente étnica de la interculturalidad, es decir, de cómo es la relación práctica concreta entre indígenas y/o no indígenas en las organizaciones estudiadas, sino en los procesos de construcción de unidad en la diferencia para el cambio social, con lo que la dimensión de interés se desplaza al potencial epistémico o de geopolíticas del conocimiento que proponen los proyectos políticos andinos, con lo cual el análisis etnográfico es necesario pero no indispensable para esta investigación que es parte de un proyecto más amplio, y que posteriormente lo integrará.

Finalmente, el análisis antes descrito arrojó una respuesta a nuestra pregunta central: La Otra Campaña: ¿un proyecto político intercultural? Sí, la Otra Campaña puede ser leída desde la lógica de la interculturalidad, ello si tomamos en cuenta que durante los cinco años estudiados (junio de 2005-enero de 2010), los participantes de este proceso hemos visibilizado el lado oscuro de la modernidad, la colonialidad, es decir, la prescindibilidad de la vida humana y de la naturaleza en el funcionamiento de la modernidad, así como la clasificación jerárquica tanto económica como racial de los

seres humanos en dicho sistema. Pero no solo esto, sino que hacia otros sectores, aún no participantes de este proceso, pudimos mostrar que existe otro camino diferente de transformación social, no planteado en términos de mejor o peor, ni de bueno o malo, sólo diferente, alejado de los calendarios y geografías del poder dominante. Pero también, y creo lo más importante, es que el proceso hasta ahora caminado nos ha permitido visibilizar las diferencias particulares de individuos, organizaciones políticas y sociales de nuestro entorno, y sus respectivas posiciones políticas, situación en la cual el conflicto nos ha hecho madurar políticamente, confrontar la teoría con la realidad, mientras que las afinidades entre nosotros han dado paso a la organización concreta.

Sin embargo, la Otra Campaña carece aún de puentes entre los diferentes individuos, colectivos y organizaciones políticas y sociales y sus respectivas posiciones políticas, lo cual ha impedido un proceso de organización más amplio. No obstante, existen dos aspectos concretos a señalar en este marco. El primero es que la interculturalidad como proyecto político, ético y epistémico es un proyecto de largo aliento, no como un futuro a alcanzar sino en una construcción constante, que se produce y se reproduce en el caminar, y cuyos referentes están precisamente en los movimientos indígenas que la plantean y ejercen (CONAIE, ACIN, EZLN), donde después de casi tres décadas, continúan el proceso a su interior y en sus propuestas hacia el exterior. El segundo aspecto es cómo entendemos un proceso de organización más amplio, ya que desde la perspectiva de la Sexta Declaración y desde la Otra Campaña la transformación social no lo harán las grandes y masivas movilizaciones, sino la organización de la producción y reproducción de la vida de una manera distinta a la lógica del capital, lo cual se hace desde los lugares cotidianos de las personas y desde su diferencia. Por ello, en esta tesis apelo a la existencia de la lógica intercultural dentro de la Otra Campaña, en cuyo proceso *falta lo que falta* –como señalan los zapatistas–.

Para analizar estos grandes objetivos generales me he valido de un marco teórico metodológico diverso, que va desde intelectuales marxistas, a representantes de los estudios descoloniales, posturas por muchos considerados como encontradas pero que en este caso han podido dar luz a nuestra causa, ante todo por una razón: ambas partes (refiriéndome sólo a aquellos de los que más hecho mano en esta tesis) trabajando con y desde los propios movimientos sociales en América Latina, y no desde su exterioridad, lo cual trae implicaciones grandes en terrenos como: la no neutralidad u objetividad de las ciencias sociales y el elemento ético-político en toda investigación de este tipo. No obstante el punto fuerte en cuestiones teórico-metodológicas, ha sido puesto por los propios movimientos sociales analizados, quienes como parte fundamental de la construcción de Políticas OTRAS, han asumido la tarea de su propia producción intelectual y metodológica del análisis de la realidad para subvertirla, aportando demasiado en términos de geopolíticas del conocimiento.

El tema de las fuentes, desde una formación como la mía (historiador) es también muy importante, aunque salir del archivo empolvado a la calle, y de procesos ocurridos hace varias décadas a procesos contemporáneos, no fue, ni sigue siendo cosa fácil. En esta investigación las fuentes principales son de tres clases: bibliográficas de los intelectuales-militantes de los que ya hemos hablado; documentos, cartas, declaraciones, comunicados, de las propias organizaciones analizadas; y un conjunto de entrevistas en campo directo como pude hacerlo en el Cauca principalmente, así como un archivo de cintas magnéticas de audio inédito de la Otra Campaña en Querétaro, que fue la base para la elaboración de dicho capítulo, una labor dura de recopilación para el breve tiempo que disponíamos para ello.

Finalmente, vale decir que las limitaciones de esta tesis son innumerables, consideraría que ella es apenas un pequeño fragmento de un mapa en construcción, un

mapa de navegación –parafraseando a Adolfo Gilli⁵- para llegar a puertos diferentes al que en hoy yace nuestro barco encallado.

A. *De la crisis de la Política tradicional a la construcción de Otra Política.*

La forma tradicional de hacer política, ha estado determinada por lo que se ha considerado como “lo político” en una sociedad histórica dada, corresponde pues al marco valorativo hegemónico de dicha sociedad (en nuestro caso el capitalismo), por medio del cual se reconocen ciertos intereses como tales y se configuran los temas centrales a ser considerados como de incumbencia de la comunidad en su conjunto, es decir de índole política (o pública).⁶ Sin embargo, con la gran mentira de la modernidad, iniciada con Maquiavelo, de que no es fácil distinguir lo que es político de lo que no lo es, “lo político” y “la política” se enmarcaron en un campo conceptual “especializado”.⁷

De esta manera, “lo político” y “la política” adquirieron un carácter aparentemente autónomo, desvinculados de la sociedad en su conjunto, es decir, fueron concebidas “desde arriba y desde las clases dominantes, y defendida[s] y reproducida[s] por toda la decadente clase política”, por los “políticos profesionales”, girando “siempre en torno del momento clímax de las elecciones, y subordina[ndo] todo a ese momento, [y] apagándose mucho en periodos no electorales [...]”, basándose “en el principio de que unos, los pocos, y siempre de arriba mandan, y los otros, la inmensa mayoría de los de abajo, tienen [yo diría: tenemos] que obedecer y acatar”, y en “un pragmatismo sin principios [...] (regido) [...] por una lógica utilitaria de obtener el poder político al precio que sea, y pisoteando a quien sea y lo que haga falta”. En suma, lo que esta de

⁵ Adolfo Gilli, “Navegar es necesario. (Estudio de un documento)”, en: *Contrahistorias*, No. 6, Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial, 2006, p. 25-30.

⁶ Claus Offe, *Partidos Políticos y Nuevos Movimientos Sociales*, Madrid, Editorial Sistema, 1992, p. 169.

⁷ Sheldon S. Wolin, “Filosofía política y filosofía” (Cap. 1), en: *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001, p. 12. Cabe señalar que Wolin no dice que la “especialización” de lo político y de la política sea una mentira de la modernidad, sólo lo interpreta como un cambio en el pensamiento político occidental.

fondo es la carencia de “toda conexión con el mundo de las fuerzas, los movimientos y las realidades *sociales*” (C. Aguirre, 2006: 89-90), y reproduciéndose desde un centro geopolítico que determina los supuestos intereses de la periferia, un centro, como ya decíamos, aparentemente independizado de ella.

Esto nos lleva a otras preguntas: ¿cómo explicamos esta fractura de la política tradicional y la sociedad en el sistema capitalista de hoy? Y al mismo tiempo, ¿cómo construimos o re-construimos otras formas de hacer política?

Carlos A. Aguirre Rojas⁸ nos abre la mirada acerca de ello, cuando retomando a Marx, entiende lo político humano y la política como “una *manifestación derivada y dependiente*, aunque revestida de formas propias, y sólo *aparentemente* autónomas, de lo propio social” (C. Aguirre, 2006: 83). En este sentido, la perversión de lo político y la política de hoy es precisamente esa *apariencia* de algo *en sí mismo*, que se materializa en cada momento debido a la lógica capitalista (acumulación de capital en pocas manos, a costa de la explotación, el despojo, el desprecio y la represión de los más), dando lugar a la fractura mencionada.

Continuando con el argumento de Aguirre:

“aún [...] en las sociedades divididas en clases sociales, una actividad explícita de marginación de las clases populares y de lucha por el mantenimiento del monopolio exclusivo de la gestión de los asuntos públicos en beneficio de los intereses y el dominio exclusivo de las clases explotadoras y hegemónicas, aún en ese caso la política sigue siendo un simple vehículo de expresión de disputas y de conflictos *sociales*, que son su ineludible sustancia permanente” (C. Aguirre, 2006: 84).

⁸ Intelectual-militante mexicano. Doctor en economía por la UNAM y posdoctor por la *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* de París. Actualmente es investigador por la UNAM en el Instituto de Investigaciones Sociales y director y fundador de la Revista *ContraHistorias: La Otra Mirada de Clío*.

Lo cual explica el por qué Marx caracterizó al Estado como una “comunidad ilusoria”, y al “poder político” como “forma derivada, parasitaria y protocolizada, bajo la forma de aparatos e instituciones, del mismo *poder social*, que dimana de la sociedad y de sus relaciones fundamentales” (C. Aguirre, 2006: 84).

Así, el problema de la política tradicional radica en su carácter funcional a la lógica capitalista, y por tanto, no pudiendo llevar a la práctica concreta su postulado esencial: el bien común de toda la sociedad en su conjunto, a pesar de que se sirve de ella.

En ese contexto, para Aguirre es lógico pensar que:

“Dentro del contexto de la *etapa terminal* que hoy vive el capitalismo como sistema histórico, y de la crisis global de *todas sus estructuras*, se dé también una crisis total de dicha actividad de la política moderna, que replantea de pies a cabeza *todas* sus formas tradicionales y habituales de funcionamiento, al mismo tiempo que transforman en caducas y disfuncionales a varias de sus relaciones y de sus mecanismos centrales” (C. Aguirre, 2006: 84).

De manera general, estoy de acuerdo en esta lectura, con una salvedad. Desde esta perspectiva, las experiencias organizativas que en las últimas décadas están generando otras formas de hacer política, no funcionales al sistema capitalista, como el movimiento zapatista, el movimiento indígena ecuatoriano y el movimiento indígena colombiano se explicarían dentro de un contexto de “crisis terminal del capitalismo” y no fundamentalmente desde los propios movimientos sociales, que como bien señala Aguirre, han roto con la falsa apariencia de lo político como algo autónomo, desvinculado de las fuerzas sociales en su conjunto.

Con ello, los cuestionamientos a las estructuras de dominación hegemónicas que hacen estos movimientos, se diluyen a favor de la premisa de que “la historia estuvo de su lado”, quitando el énfasis tanto a sus procesos de organización como al potencial epistémico puesto ahí, desde sus diferencias concretas, desde cómo producen y reproducen sus vidas, ahí donde fue posible pensar Otra política. Persiste pues la idea de un centro productor de nuevas formas de relaciones sociales a la periferia. Por otro lado, calificar la transición actual como “la crisis terminal del capitalismo” me parece aún demasiado prematuro.⁹

Para resolver esta cuestión, la propuesta de John Holloway¹⁰ nos ayudará. Para él, el campo de lo político y de la política definidos por la modernidad y el sistema capitalista se centraron (y se centran) en la toma del poder del Estado, como fin para llevar a cabo acciones públicas. Tanto aquellos que tenían y tienen el control de sus instituciones, como aquellos que se las disputan, le han atribuido a éste “una autonomía

⁹ Nuestro argumento se basa en los resultados parciales que la cartografía y análisis de la Otra Campaña en lo local (Querétaro-México) señaló: El problema central no es que exista un contexto de crisis del capitalismo, sino la manera en que los individuos, colectivos, organizaciones sociales y políticas nos apropiamos de dicho contexto, como potencial de transformación. Es decir, lo que encontramos (y aquí nos estamos adelantando demasiado pero es necesario) fue que en efecto, casi todos sabemos que hay crisis política, económica, social, climática, etc., pero existen diferencias entre nosotros, acerca de a quién atribuimos esa crisis. No todos la atribuimos al sistema en su conjunto, y esto es determinante para que no aseguremos aquí que la coyuntura actual sea “la crisis terminal y definitiva del capitalismo”, ya que todavía existen personas y colectividades que al no atribuir al sistema capitalista en su conjunto la culpabilidad de lo que les pasa, siguen encaminando sus acciones por medios que siguen reproduciendo al sistema, por ejemplo la toma del Estado, ya sea vía electoral o vía armada, y lamentablemente aún son mayoría en el primer caso.

¹⁰ John Holloway, intelectual-militante irlandés, radicado en México, en su polémico libro *Cambiar el Mundo sin Tomar el Poder*, hace una invitación a entablar una discusión sobre el significado de la revolución, de cómo podemos construir un mundo diferente. Así, ante el desastre de la humanidad que supone el capitalismo, Holloway apela a una revolución mundial (porque mundial es el capitalismo), pero no centrada en “la toma del poder estatal”, ya que el Estado está inserto en la lógica capitalista, y sí pensada y hecha en colectivo, desde nosotros mismos, desde lo que llama la *nostredad*. Su propuesta (anclada en experiencias de lucha como la zapatista) comienza por la teoría del grito, desde el cual podemos comenzar esa revolución: ante las atrocidades generadas por la lógica del capital, primero gritamos, nos oponemos, y esa oposición surge de nuestra experiencia de lo que está mal: explotación, despojo, desprecio, represión. Sin embargo ese grito es de carácter extático, es decir, se sale de sí mismo hacia un futuro abierto de esperanza, apunta pues al hacer, a ver el mundo como lucha, una lucha por liberar ese poder-hacer del poder-sobre que se impone en las relaciones sociales capitalistas, donde algunos pocos se adueñan del poder-hacer y de lo hecho por la mayoría. En: John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, México D.F., Sísifo Ediciones-Bajo Tierra Ediciones- BUAP, 2010, p. 11-69.

de acción que de hecho no tiene”, es decir, fetichizándolo, ya que el Estado, es apenas un nodo en las relaciones sociales de este sistema, las cuales “se centra[n], de manera crucial, en la forma que el trabajo está organizado”, en la base capitalista, lo cual ha derivado en la fractura que hemos ya descrito, entre lo social con lo político y la política (J. Holloway, 2010: 32-33).¹¹ Y en eso Holloway, de alguna manera coincide con lo dicho anteriormente por Aguirre.

No obstante, para Holloway, la emergencia de la ruptura de esta fetichización, es decir, el espacio desde el cual es posible que los movimientos sociales pensemos otra política, se da en un contexto diferente de *crisis*:

“La idea de que una teoría de la crisis es importante para apoyar la lucha contra el capitalismo ha sido un argumento central de la tradición marxista: la importancia del marxismo reside en dar apoyo a la lucha a favor del comunismo mostrando que es materialmente posible una transición del capitalismo al comunismo, es decir, que la lucha por el comunismo está fundada en las contradicciones materiales del capitalismo y que esas contradicciones están concentradas en la crisis capitalista. Los marxistas siempre han recurrido a la crisis para asegurarse de que no estamos solos” (J. Holloway, 2010: 231).

Pero para Holloway hay dos maneras de entender ese “no estamos solos”. 1. La comprensión ortodoxa de la crisis que:

“consiste en verla como una expresión de las contradicciones objetivas del capitalismo: no estamos solos porque las contradicciones objetivas están de nuestro lado, porque las fuerzas productivas están de nuestro lado, porque la historia está de nuestro lado [...] El problema de esta mirada es que tiende a deificar a la economía (o a la historia, o a las fuerzas productivas), a crear una fuerza por fuera del accionar humano, que será nuestra salvadora [...]” (J. Holloway, 2010: 231).

¹¹ No es el objetivo de esta tesis explicar el cómo ocurre ello, véanse los capítulos: “¿Más allá del poder?”, y “Fetichismo: el dilema trágico”, de: John Holloway, *Cambiar el Mundo...Op. cit.*, p. 39-112.

2. La comprensión de la crisis como la expresión de la fuerza de nuestra oposición al capital:

“No hay contradicciones objetivas: nosotros y solo nosotros somos la contradicción del capitalismo. La historia no es la historia de las leyes del desarrollo capitalista sino la historia de la lucha de clases (es decir, de la lucha por clasificar y contra ser clasificados). No hay dioses de ningún tipo, ni el dinero, ni el capital, ni las fuerzas productivas, ni la historia: nosotros somos los únicos creadores, los únicos salvadores posibles, los únicos culpables (...)” (J. Holloway, 2010: 231-232).

En este sentido, considero más adecuado atribuir la ruptura de la “apariencia” o de la “fetichización” de lo político y la política, a nosotros mismos, al pensamiento y a la acción que permitió la irrupción de tales movimientos como el zapatista, el del movimiento indígena en Ecuador y el colombiano. *Algo pasó ahí*, en términos organizativos y epistémicos en contra de las estructuras de dominación capitalistas, desde sus territorios concretos, que hizo surgir otras formas de hacer política, con lo que negamos la idea de un centro productor de nuevas formas de relaciones sociales hacía la periferia, en este caso las contradicciones propias del capitalismo.

Así pues, es desde aquí, que entiendo la idea de ¡SÍ es posible construir otra forma de hacer política! Es desde aquí, que me hace sentido lo que Aguirre señala como:

“la reemergencia de ciertas dimensiones y funciones de lo social humano mismo, que avanza en el sentido de *reabsorber a esa política* hoy en crisis, dentro del universo mismo de lo social, *disolviéndola* cada vez más, y sustituyéndola progresivamente por un nuevo protagonismo y acción directa de sus actores, movimientos, fuerzas e intereses igualmente sociales y económicos, que durante siglos se “expresaron” y manifestaron bajo esa forma transfigurada y refuncionalizada de lo que conocimos bajo dicho nombre de lo político y la política humanos” (C. Aguirre, 2006: 83).

Pero, con una característica fundamental, dicha “reabsorción del universo mismo de lo social” será desde la organización particular de dichos movimientos, desde sus diferencias en producir y re-producir sus vidas, y por supuesto al margen y/o en contra de la lógica capitalista.

En el caso zapatista, la lógica que supone esa Otra Política se desarrolla en un territorio concreto, en tierras recuperadas a los finqueros en 1994. Lo cual es fundamental para entender su carácter anticapitalista, ya que es en esas tierras donde se organizan las relaciones sociales sin que unos cuantos sean los poseedores de los medios de producción, a partir de lo cual pudieran explotar, despojar, despreciar y reprimir al resto, los poseedores sólo de su fuerza de trabajo. A partir de la propiedad colectiva de la tierra es que construyen una nueva forma de organización, donde el que manda: Las Juntas de Buen Gobierno, lo hacen obedeciendo al pueblo, a los habitantes de los Municipios Autónomos Rebeldes, de acuerdo a sus necesidades materiales concretas: alimentación, vivienda, salud, educación, cultura, justicia, democracia, paz, respetando sus decisiones colectivas.

Dicho proceso de organización es tan otro, que los integrantes de las Juntas de Buen Gobierno (un representante de cada comunidad) conciben su trabajo como “un trabajo orientado por el ‘espíritu de servir a los demás, sin intereses materiales [más que los de una vida digna], con sacrificio [no basado en el sufrir, sino en el luchar], con dedicación, con honestidad, que cumpla la palabra’ y en el que ‘la única paga sea la satisfacción del deber cumplido’”. Es tan otro, que es “visto desde abajo y desde la izquierda, desde el punto de vista de las clases subalternas [ya que es anticapitalista]”, que es “un asunto que concierne sobre todo a esas amplias mayorías que constituyen el diverso y amplio abanico de los de abajo, siendo una actividad que puede e incluso debe ser ejercida por todo el mundo, como lo demuestran ya de modo práctico las propias

Juntas de Buen Gobierno neozapatistas” (C. Aguirre, 2006: 89). No es pues un trabajo de “especialistas”, lo que impide la fractura entre gobernantes-gobernados.

Pero hay más, es tan otro que “es un asunto de ‘todos los días’, una actividad cotidiana y permanente, que se afirma y se despliega en los espacios de trabajo, de vida, de convivencia y de las relaciones sociales más sencillas y elementales, de un modo constante e igualmente cotidiano”, y no en coyunturas específicas como las elecciones. Es tan otro que esta “basado en la ética, que no se mueve por conveniencias prácticas o por posibles ventajas efímeras, materiales o de intereses, sino por convicciones profundas y por obligaciones y preceptos consciente y voluntariamente asumidos como normas correctas de vida y de conducta en general [relativas al bien colectivo, que ellos mismos determinaron]”. Y finalmente es tan otro, que defiende que esta otra política “sea el fiel reflejo de la voluntad y de los deseos de toda la sociedad, donde sea el pueblo el que decide quién manda y cómo manda, y donde los políticos hagan siempre y directamente lo que la gente dispone” (C. Aguirre, 2006: 90).

Como vemos, la propiedad colectiva de los medios de producción, así como el proceso de organización colectiva de los mismos y de la toma de decisiones, anclado en las formas culturales concretas de los pueblos zapatistas y en la ética, están muy lejos de la política tradicional, y de ideologías como el liberalismo, que con ideas que pudieran parecer similares como la de “servicio público” o “interés público”, se anclan en la lógica del capital.

Por estos motivos, de aquí en adelante dejaremos de llamarle Otra Política, para nombrarla como una *Política Otra*, no siendo sólo una cuestión de sintaxis, sino ante todo, una herramienta para distinguirla de ser sólo un proyecto más, y de cualquier referente actual, y posicionarla como un encuentro y construcción de “algo radicalmente

distinto desde la diferencia y hacía la liberación (Khatibi); la necesidad de imaginar un proyecto de sociedad no desde la modernidad o los colonizadores y ‘liberadores’ sino desde principios políticos, éticos, económicos y epistémicos distintos”¹², en este caso del movimiento indígena.

En el mismo sentido, la Otra Política propuesta por los movimientos indígenas de Ecuador y Colombia también son muy otras o Políticas Otras, cuyas características veremos en el capítulo uno de esta tesis. Por lo pronto, lo que nos interesa señalar aquí es que su fundamento también es la ruptura de “apariencia autónoma” o fetichización de lo político y la política, de la separación de éstas con la sociedad misma, una ruptura lograda y construida desde los procesos mismos, desde su diferencia organizada.

B. *La Política Otra de la Interculturalidad.*

Hemos dejado de lado una pregunta implícita de algunas líneas atrás, ¿qué pasó para que estos movimientos pudieran plantearse la posibilidad de la construcción de Políticas Otras? A mi modo de ver, lo que nos puede dar una clave para emprender este camino es la *interculturalidad*, vista como proyecto político, ético y epistémico, un concepto implícito en el movimiento zapatista, y explícito en los movimientos indígenas ecuatoriano y colombiano, un concepto no surgido en la teoría del norte global, sino desde el sur, desde los propios movimientos.

Y ¿Qué es esto de la interculturalidad crítica como proyecto político, ético y epistémico? Catherine Walsh¹³, en su *acompañamiento* al movimiento indígena ecuatoriano desde los años ochenta, y al movimiento afro a principios de este siglo, ha conceptualizado de esta manera el cómo estas luchas han construido tal proyecto

¹² Catherine Walsh, *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*, Quito, Abya Yala, 2009_a, p. 40.

¹³ Intelectual-militante norteamericana, radicada desde hace muchos años en Ecuador, Directora del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar.

político desde su diferencia, y que yo retomo para entablar el puente con la ACIN en Colombia y el EZLN en México, para posteriormente concentrarme en la Otra Campaña.

Pero antes de pasar a explicar qué es la interculturalidad, debemos mencionar que lo que ha conceptualizado el EZLN como sistema de relaciones sociales capitalista, y sus distintas formas de funcionar: explotación, despojo, desprecio y represión, que hemos utilizado hasta aquí, es denominado desde el Colectivo Modernidad/Colonialidad, del cual hace parte Walsh, como un sistema de relaciones moderno/coloniales. Esta precisión de términos nos ayudará a evitar confusiones.

¿En qué consiste este sistema de relaciones y cómo se articula con la conceptualización de la interculturalidad? La tesis básica del análisis del sistema mundo moderno/colonial, y siguiendo a Walter Mignolo, es que “La modernidad es una narrativa europea que tiene una cara oculta y más oscura: la colonialidad. En otras palabras: la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad”¹⁴.

Desde una perspectiva de larga duración, Mignolo sitúa el advenimiento y transformaciones de la modernidad y la colonialidad entre el siglo XVI hasta el día de hoy, en un proceso complejo. Alrededor del año 1500 el mundo se hallaba organizado en múltiples centros comerciales y políticos, era pues un mundo policéntrico y no capitalista, donde coexistían varias civilizaciones. Sin embargo, después de cinco siglos, esta configuración mundial se había transformado en un mundo interconectado a través de un solo tipo de economía: el capitalismo (Europeo/Estadounidense), con una

¹⁴ Walter Mignolo, “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad”, en: *Modernologías. Artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo*, Barcelona, 2009, en: http://www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf, p. 39. Elegí este texto para explicar la propuesta de modernidad/colonialidad, debido a que me parece ser una excelente síntesis de la propuesta, explicada además de una forma muy didáctica.

multiplicidad de teorías y prácticas políticas. ¿Qué ocurrió para que esto cambiara? y ¿Cuál es la lógica de funcionamiento de este orden global? Es lo que nos interesa puntualizar y que explica la construcción del sistema mundo moderno-colonial. (W. Mignolo, 2009: 40)

Walter Mignolo, siguiendo a Karen Armstrong, resalta dos observaciones clave en esta historia de occidente, considerados como sus mayores “logros” en relación a la historia conocida hasta el siglo XVI. La primera tiene que ver con la economía: “la nueva sociedad europea y sus colonias americanas tenían una base económica diferente’, que consistía en reinvertir los beneficios con el fin de incrementar la producción. Así pues, esta primera transformación radical en el campo de la economía, que permitió a Occidente ‘reproducir sus recursos indefinidamente’, suele asociarse al colonialismo”. La segunda, tiene que ver con la epistemología, y “suele asociarse con el Renacimiento Europeo, [teniendo que ver con] la ciencia/conocimiento y con el arte/significado”. La transformación ocurre cuando los europeos “llevaron a cabo la revolución científica que les dio el control sobre el entorno mayor del que había logrado nadie en el pasado”. Por tanto, ocurre una transformación, a un nuevo tipo de economía (el capitalismo) y de revolución científica, encajando ambas cosas y correspondiéndose con “la retórica de la celebración de la modernidad, es decir, la retórica de salvación y novedad, basada en los logros europeos del Renacimiento”. (W. Mignolo, 2009: 41)

Sin embargo, para Mignolo, esta historia se constituye por otra dimensión (oculta por la retórica de la modernidad) tanto en la economía como en el conocimiento: “la prescindibilidad de la vida humana [...] y de la vida en general, desde la Revolución Industrial hasta el siglo XXI. [...] Tras la retórica de la modernidad, las vidas humanas pasaban a ser prescindibles en aras de incrementar la riqueza y dicha prescindibilidad se justificaba a través de normalizar la clasificación racial de los seres humanos”. Con lo

cual aparece la idea de Modernidad, como una doble colonización, tanto del tiempo (Edad Media-Renacimiento), como del espacio (Colonización y conquista del Nuevo Mundo), es decir, se ordena un sistema mundo moderno/colonial. Dicho sistema, entre los años 1500 y 2000 ha tenido tres caras acumulativas (no sucesivas): 1) La Ibérica y católica, con España y Portugal (1500-1750), 2) la del “corazón de Europa”, con Inglaterra, Francia y Alemania a la cabeza (1750-1945), y 3) la de Estados Unidos (1945-2000), desde donde está surgiendo un nuevo orden global policéntrico, interconectado por el mismo tipo de economía. (W. Mignolo, 2009: 41-42)

Luego entonces, para Mignolo, la modernidad/colonialidad son dos caras de la misma moneda, entendiendo la colonialidad como una forma abreviada de referirse a la “matriz colonial de poder”. De esta manera la Modernidad “se forjó como idea exclusivamente europea”, donde hay una sola modernidad (en singular), y creando aspirantes a ella (W. Mignolo, 2009: 44) Es decir, existe un centro productor de sistemas de producción y reproducción de la vida en todo el mundo, que no solo no toma en cuenta las historias locales o particulares de otras regiones, sino que intenta aniquilarlas.

Para que se pudiera llevar a cabo este proceso, la creación del derecho internacional en el siglo XVI, a través de la teología jurídica, donde se edificó el Derecho de Gentes, fue fundamental. Ahí se “inventaron” las diferencias raciales tal y como hoy las percibimos. El problema que representó al imperio español el “descubrimiento de América” fue básicamente qué hacer con los indios y con sus tierras, por lo que diversos juristas como Francisco de Vitoria, edificaron un marco teórico de reconocimiento de los indios como personas, que impedía al derecho divino y al Papa legislar sobre ellos, pero que al mismo tiempo los consideraba inferiores, es decir, sujetos a expropiación, guerra y gobierno. A esta jerarquización se le da

actualmente el nombre de “diferencia colonial”, que “actúa convirtiendo las diferencias en valores y estableciendo una jerarquía de seres humanos, ontológica y epistémicamente. Ontológicamente, se presupone que hay seres humanos inferiores. Epistémicamente se presupone que los seres humanos inferiores son deficientes tanto racional como estéticamente”. Este es el cimiento de la constitución legal y filosófica de la modernidad/colonialidad, una comunicación unidireccional entre los participantes, donde los indios no tuvieron/tienen voz ni voto, y que se ha ido transformando en el tiempo pero con la misma estructura básica, de acuerdo a “distintos momentos del orden colonial del poder y del evidente liderazgo imperial (España/Inglaterra/EUA)”, y que por supuesto se reproduce al interior de los Estados-nacionales después del siglo XIX. (W. Mignolo, 2009: 45-47)

En este proceso, “si el derecho internacional legalizó la apropiación económica de la tierra, de los recursos naturales y de la mano de obra no europea [...] y garantizó la acumulación del dinero, las universidades y museos (y últimamente los medios de comunicación mayoritarios) garantizaron la acumulación del significado”, en un funcionamiento complementario, lo que representa y sustenta las narrativas de la modernidad: salvación y progreso. (W. Mignolo, 2009: 48)

Sin embargo, una manera de pensar y hacer “descolonial”, es decir, que parte de la colonialidad pero que al mismo tiempo la enfrenta y transgrede, surgió también a la par de la construcción de la modernidad/colonialidad, ello a partir del siglo XVI, “como respuesta a las inclinaciones opresivas e imperialistas de los ideales europeos modernos proyectados, y aplicados en el mundo no europeo” (W. Mignolo, 2009: 39). Es justo desde aquí que en la actualidad se proponen nuevas formas de vivir y reproducir la vida desde las diferencias de las historias locales que intentaron e intentan oponerse a una

sola manera (europea/estadounidense) de vivir, y donde surgen otras formas de hacer política, distintas a las tradicionales.

En suma, para Mignolo, la matriz colonial de poder/colonialidad, actúa en dos niveles semióticos: como enunciado y como enunciación, confluyendo la concepción de capitalismo con el concepto de matriz colonial de poder y, derivado de este, el de la descolonialidad. En el nivel del enunciado actuando mediante cuatro ámbitos interrelacionados y ocultos tras la retórica de la modernidad: salvación, progreso, desarrollo y/o felicidad: 1) gestión y control de las subjetividades, 2) gestión y control de la autoridad, 3) gestión y control de la economía y 4) gestión y control del conocimiento, conformando el funcionamiento del sistema mundo moderno/colonial (W. Mignolo, 2009: 49), y que desde los zapatistas se han denominado las cuatro ruedas del capitalismo: explotación, despojo, desprecio y represión, actuando también como ruedas interrelacionadas.

Por otro lado, este funcionamiento está anclado en dos pilares básicos que tienen que ver con el nivel de la enunciación: *La organización racial y patriarcal subyacente a la generación del conocimiento*, que “forman y mantienen la matriz colonial de poder y que cada día se va haciendo menos visible debido a la pérdida de puntos de vista holísticos promovida por el énfasis moderno en la especialización y en la división y subdivisión del conocimiento y trabajo científico”. Esto quiere decir que los agentes e instituciones que crearon y siguen reproduciendo la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad fueron/son: europeos o estadounidenses occidentales, de sexo masculino, heterosexuales, blancos y cristianos, en su generalidad, es decir están geopolíticamente localizados desde este lugar de enunciación, lo que trajo y trae como consecuencia la semilla y germinación de la clasificación racial de la población del

planeta y la superioridad de los hombres blancos sobre los hombres de color y también sobre las mujeres blancas. (W. Mignolo, 2009: 49)

No obstante, la grieta existente en las oposiciones surgidas desde esta estructura, las historias descoloniales, históricas y actuales, pueden trabajar global y colectivamente para descolonizar esta matriz colonial de poder, para acabar con la modernidad/colonialidad y sus derivados, de acuerdo a Mignolo. Es ahí donde entra el papel tan importante de la interculturalidad crítica analizada por Walsh.

La interculturalidad, es un concepto acuñado por el movimiento indígena ecuatoriano, desde su historia local moderno/colonial concreta, y que se orienta a la descolonización y a la transformación de tales estructuras. Por tanto está ligada a los proyectos social, cultural, político, ético y epistémico de las luchas históricas y actuales de este movimiento. Sin embargo, alenta a la construcción de “formas distintas de pensar y actuar con relación y en contra de la modernidad/colonialidad [...] desde la praxis política” más allá de su historia local, como se ha retomado también en Colombia explícitamente y en México implícitamente.¹⁵

El potencial insurgente de la interculturalidad radica en no ser un concepto pensado desde los legados eurocéntrico/estadounidenses, desde un norte global, sino desde el sur global de los propios movimientos, es decir, permite analizar cómo son pensadas y practicadas la colonialidad del poder, la diferencia colonial, y la propia interculturalidad (como herramienta de transgresión) desde las propias historias locales, una cuestión que la modernidad no puede imaginarse. Las consecuencias de ello son fundamentales para el mundo de hoy, ya que proporcionan un pensamiento alternativo

¹⁵ Catherine Walsh, “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento desde la diferencia colonial”, en: Walsh, Catherine, Álvaro García Linera y Walter Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006, p. 21.

(al dominante) a la clasificación étnico-racial, a la dominación estructural, a la descolonización, a la vez que contestan a los discursos relativistas de diferencia cultural y multiculturalidad que esconden el problema del poder en las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales. (C. Walsh, 2006: 21-23)

En este contexto, y para efectos de lo que queremos llegar en este apartado: la Política Otra de la interculturalidad, es pertinente retomar este concepto o herramienta política, que a la vez que surge de la historia de lucha local ecuatoriana va más allá de ella, proponiendo formas de transgresión a la modernidad/colonialidad o sistema capitalista en sus cuatro ejes: explotación, despojo, desprecio y represión.

En este sentido, quizá debiéramos partir de la existencia de diversos procesos de organización, levantamientos o movilizaciones, por múltiples factores y en contextos específicos, de diversos movimientos indígenas en la década de los noventa¹⁶, constituidos como nuevos sujetos no sólo sociales sino políticos, que apelan a la “transformación no sólo relacional sino estructural de la sociedad” y que consideran su lucha (su hacer) “como proceso e instrumento de descolonización”, dentro de este marco de relaciones capitalistas moderno/coloniales.¹⁷ Un marco de relaciones que,

¹⁶ En el caso zapatista, Walter Mignolo atribuye el surgimiento del EZLN y la “revolución teórica” que ha traído consigo, a un proceso que identifica como “doble traducción”. En el encuentro del grupo mestizo-marxista leninista con las comunidades indígenas en la Selva Lacandona durante comienzos de los años ochenta, ocurrió un choque epistémico entre el pensamiento occidental y el pensamiento indígena, que modificó las estructuras conceptuales de ambas partes, no subsumiendo uno al otro, lo que permitió en este caso, “la apertura del marxismo a la “diferencia colonial” (que supone una clasificación jerárquica económica y racial), y consecuentemente, a la comprensión del racismo en relación al trabajo en el orden global del mundo moderno/colonial”, así como “señaló los límites de la noción occidental de democracia, mostrando el camino para separar el concepto de su universal abstracto y para tomarlo como un “conector” entre la diversidad de proyectos universales (diversalidad) que es posible imaginar en nombre de la democracia”, lo cual por supuesto tuvo las consecuencias históricas, éticas y epistémicas que podemos ver en el pensamiento y práctica del EZLN en la transformación de las relaciones sociales que supone el capitalismo. Véase: Mignolo Walter, (trad. de Ana Gabriela Blanco), “La Revolución Teórica del Zapatismo: consecuencias históricas, éticas y políticas”, San Cristóbal de Las Casas, CIDECI-UniTierra, sf.

¹⁷ Catherine, Walsh, “Estado Plurinacional e Intercultural. Complementariedad y complicidad hacia el Buen Vivir”, en: Acosta Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Plurinacionalidad, Democracia en la Diversidad*, Quito, Abya Yala, 2009_b, p. 178.

como hemos visto, ha venido operando desde el siglo XVI, y reproduciéndose hasta el día de hoy, y que “hace pensar que esta ‘norma’ de ciudadano, de ser humano, de persona, [y de sus inter-relaciones] tiene unas ciertas características y todo el mundo que no entra en esta ‘norma’ [de relaciones sociales capitalistas] es considerado minoría, es considerado con menos poder dentro de la sociedad”¹⁸.

La interculturalidad es pues una herramienta conceptual que al mismo tiempo que permite mirar la construcción actual de formas otras de hacer política en los movimientos indígenas ya mencionados, delinea un camino de construcción permanente de relaciones sociales no ancladas en la explotación, despojo, desprecio y represión que supone la lógica capitalista, basadas “en condiciones de respeto, legitimidad mutua, equidad, simetría e igualdad, donde la diferencia es elemento constitutivo y no un simple añadido” (C. Walsh, 2009_b: 178).

En este sentido: “un proyecto político crítico de la interculturalidad se basa primero en el problema del poder, el problema del poder dominante, que es un poder no simplemente económico [...] Es decir, que el capitalismo forma parte –a veces me gusta decir: como el corazón- del mismo problema de la matriz colonial que ha venido subordinando conocimientos, seres, filosofías, formas de vida, espiritualidades, sensibilidades, y al mismo tiempo, imponiendo un sistema racializado en el que todavía vivimos” (C. Walsh, 2010).

Desde esta perspectiva, los diversos movimientos indígenas (como el ecuatoriano y el colombiano, así como el mexicano) están proponiendo que “la única manera de ir cambiando esta matriz de poder colonial es [la colectivización de los medios de producción e] ir formando alianzas y articulaciones entre grupos. Los pueblos indígenas solos, los pueblos afrodescendientes solos, las mujeres solas, no podemos cambiar este

¹⁸ Diálogo colectivo de Germania Fernández Ferrante y Rene Olvera con Catherine Walsh, Ecuador, junio de 2010.

sistema sino es en alianza con otros grupos”. Una serie de alianzas, para “caminar juntos”, tejiendo puentes entre las diversas luchas, ya no sólo indígenas sino de todas las fuerzas sociales. Se trata pues de “un proceso de buscar entrecruces interepistémicos, es decir, de *pensar con* otros sistemas de conocimiento que no sean simplemente los del patrón eurocéntrico, que ha sido impuesto desde la escuela hasta la universidad, pero también *pensar con* otros sistemas y modos de vida, otras cosmovisiones, otras filosofías, otras formas de vivir, [de producir y re-producir la vida]” (C. Walsh, 2010).

Por tanto, “la interculturalidad crítica no es una cuestión que parte de la “cultura”, sino que parte de un sistema [estructural] donde la [C]ultura ha sido utilizada como herramienta, como estrategia de dominación misma” (C. Walsh, 2010), donde la “diferencia cultural” superioriza a unos ([ricos], blanco-mestizos, hombre, heterosexuales) e inferioriza a otros ([pobres], indígenas, afrodescendientes, mujeres, homosexuales, lesbianas) por lo cual no es una cuestión sólo “étnica” o de indígenas, de lo contrario estos movimientos no estarían planteando alianzas con nosotros, plantea pues otro marco de lo político y la Política Otra de la interculturalidad crítica: económica, social, ética y epistémica.¹⁹

En este contexto, la presente tesis parte del problema de un marco de lo político y de la política moderna *fracturada* de las fuerzas y movimientos sociales que son su fundamento, fractura determinada por las relaciones sociales capitalistas que tienden a una clasificación jerárquica económica y racial de la población, y en donde la mayoría

¹⁹ Es necesario señalar que desde otras perspectivas se utiliza también el concepto de interculturalidad, pero ninguna de ellas cuestiona las relaciones de dominación existentes. La primera de ellas es la interculturalidad relacional, la cual sólo señala la relación entre diferentes culturas, sin cuestionar en qué términos se da esa relación, no cuestiona pues la dominación de una sobre la otra que existe. La segunda perspectiva es la relación funcional al sistema capitalista, la cual es utilizada en las Constituciones políticas de corte multiculturalista, donde se reconoce la diferencia y se promueve la “inclusión” y “tolerancia” de las minorías, pero dentro de la misma estructura reproductora de la dominación. Véase: Catherine Walsh, “Hacia una comprensión de la interculturalidad”, en: *Tukari*, Guadalajara, 2009_c, p. 7.

somos excluidos de la construcción de nuestro futuro. Y tiende a analizar las respuestas que en diversas localidades de América Latina se han planteado la construcción de Políticas Otras, como es el caso de la CONAIE, la ACIN, el EZLN y particularmente la Otra Campaña en México.

La tesis se encuentra estructurada de la siguiente manera: En el capítulo 1 analizo los proyectos políticos de la CONAIE y de la ACIN en un marco de construcción de Políticas Otras, y dentro de éste cómo es entendida y/o aplicada la interculturalidad, como uno de sus principios ideológicos y políticos, para la transgresión del Estado, instituciones dominantes y la sociedad que éstas generan. En el capítulo 2 analizo la experiencia del EZLN, los Caracoles zapatistas, los MAREZ y las Juntas de Buen Gobierno, así como su propuesta de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, en el marco de la utilización implícita de la herramienta de la interculturalidad y la construcción de una Política Otra. En el capítulo 3, lanzo el análisis más allá del lugar de enunciación indígena al hacer una cartografía de lo que ha sido la Otra Campaña a nivel nacional-local (en el estado de Querétaro-México) desde el 2005 a inicios del 2010, considerándola como un proyecto político intercultural con las características que ya hemos adelantado y que profundizaremos más adelante. Finalmente, las conclusiones, es el nudo que intenta tejer lazos entre las experiencias de lucha de la CONAIE, la ACIN, el EZLN y la Otra Campaña, organizaciones y procesos con la tarea de construir la libertad en colectivo, desde las diferencias concretas de los sectores de abajo, tanto indígenas como obreros, campesinos, mujeres, estudiantes, empleados, niños, ancianos, y más.

Capítulo 1

Proyectos políticos indígenas e interculturalidad: CONAIE y ACIN.

1.1 Notas preliminares.

En las últimas tres décadas, en diversas regiones de América Latina -como señala Raúl Zibechi²⁰-, han emergido múltiples organizaciones sociales y políticas *desde* “la sociabilidad cotidiana de los oprimidos, que están mostrando gran vitalidad al colocarse en primer plano de las luchas contra el neoliberalismo”²¹. Lo han hecho, sobre todo, desde los rincones más olvidados por los Estados, por sus instituciones y por las sociedades hegemónicas de la región, es decir, desde los pueblos y nacionalidades indígenas.

Con otras visiones del mundo, los diferentes movimientos indígenas, han emergido y se han fortalecido como nuevos sujetos, ya no sólo sociales, sino políticos, han levantado la voz que yacía en el silencio: tomando las calles que les habían sido negadas en 1990 en Ecuador, haciéndole la guerra al gobierno federal mexicano en 1994, y levantándose en bastones de mando en la región del Cauca en Colombia.

Los cambios producidos desde entonces, “vinculados a la producción y reproducción de la vida [y] relativamente al margen del mercado y de los Estados nacionales” son notables, a pesar de la invisibilización y represión que desde el poder dominante se ejerce en contra de dichos movimientos, ello por estar lejos de reproducir

²⁰ Raúl Zibechi es analista internacional del semanario Brecha de Montevideo, docente e investigador sobre movimientos sociales en la Multiversidad Franciscana de América Latina, y asesor a varios grupos sociales. Escribe cada mes para el Programa de las Américas (www.cipamericas.org/es).

²¹ Raúl Zibechi, “Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los nuevos movimientos sociales en América Latina”, en: *Contrahistorias*, No. 5, Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial, 2006, p. 39.

los esquemas hegemónicos, y a menudo invertirlos y subvertirlos (R. Zibechi, 2006: 39).

Desde estos espacios indígenas, se han construido formas “Otras” de hacer política, que rompen con la apariencia de que lo político y la política son cuestiones autónomas a las fuerzas sociales, a nosotros mismos. De esta manera, los diferentes movimientos indígenas en la región han asumido la tarea de construir sus propias formas de hacer política, de producción, de educación, de salud, de producción del conocimiento, de justicia, de comunicación, de su propia vida.

No obstante, NO se trata de tendencias separatistas, como lo hacen creer y difunden los grupos dominantes. Asumir la responsabilidad de su propia vida, desde un lugar de enunciación indígena, es reapropiarse de ese poder-hacer y de lo hecho, que las relaciones sociales capitalistas (como señala el EZLN) o las relaciones moderno/coloniales (como señala el Colectivo Modernidad/Colonialidad), los mantenía y mantiene como oprimidos, en los rincones más olvidados. Pero no solo eso, sino que la construcción de esa Política Otra no ha excluido a los sectores no indígenas como nosotros, no invierte pues el papel de la marginación y dominación, ello a pesar de las “tentaciones” que seguramente tuvieron en llegar a plantear su lucha en términos de una “guerra de castas” ante quienes los han explotado y discriminado por tantos siglos. Lo cual nos lleva a un par de cuestiones importantes, que son las consecuencias éticas que desde los proyectos políticos de los movimientos indígenas se derivan, así como el potencial epistémico que supone el construir la libertad en colectivo, con los demás sectores sociales y políticos también excluidos y marginados.

En este contexto, lo que nos interesa analizar en este capítulo como objetivos generales son los proyectos políticos u Otra política, que dos de las varias

organizaciones indígenas están planteando en América Latina, y cómo dentro de los mismos, es entendida y/o aplicada la herramienta política de la interculturalidad, vista como un proyecto con consecuencias éticas y epistémicas muy importantes en la transformación radical de las estructuras de dominación.

El primero de los proyectos políticos que analizaré será el de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), organización política surgida en los años ochenta y convertida en una de las principales de este país hasta la actualidad. Dentro de este apartado, enunciaremos algunos antecedentes del surgimiento de la organización, y analizaremos cómo la identificación como pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, su demanda constante de romper el Estado liberal y la construcción de un trabajo en colectivo por la opción plurinacional e intercultural han sido formas otras de hacer política, en un camino por cambiar el Estado unicultural dominante. Así mismo, intentaremos un análisis de la coyuntura actual del movimiento dentro de la “revolución ciudadana” del presidente Rafael Correa.

Mientras que el segundo proyecto político es el de la ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca), en Colombia, fundada en 1994, y a la cual tuve oportunidad de acompañar en su trajinar, conociendo parte de su pensamiento y acción en los pocos días que me fue posible estar en su territorio. En este apartado, señalaré algunos elementos de la estructura organizativa de la ACIN, y analizaré su proyecto político de la “Defensa de los Planes de Vida”, y cómo es que entra en juego la interculturalidad en dicho proyecto, para finalmente examinar el proceso de la organización en la actualidad, en el proyecto de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria, ello bajo el mismo marco de construcción de una Política Otra y la interculturalidad.

Finalmente, en un breve apartado, señalaré el por qué y cómo Catherine Walsh ha conceptualizado dichos proyectos políticos como de interculturalidad crítica, con consecuencias éticas y epistémicas muy valiosas en la construcción de otros mundos posibles.

La finalidad de este análisis es el de posibilitar un aprendizaje político compartido entre aquellos espacios de lucha que intentamos la construcción de Políticas Otras. De esta manera, el capítulo pretende ser un puente entre las historias locales de Ecuador y Colombia, con la experiencia de México, para comenzar un diálogo rebelde de construcción conjunta en el marco de la interculturalidad.

1.2 El proyecto político de la CONAIE y la interculturalidad.

La conformación de la CONAIE, así como de otras organizaciones campesinas e indígenas en el Ecuador, tienen sus antecedentes en las diferentes luchas por la tierra durante la década de los cincuenta, las cuales posibilitaron la emergencia de leyes de Reforma Agraria en las dos décadas siguientes, que, sin embargo, serían funcionales al proceso de modernización capitalista del Estado (modernidad/colonialidad), fortaleciendo el mercado interno, desarrollando una identidad uni-nacional, así como la modernización y expansión de las estructuras estatales, con lo cual fue posible la contención de los procesos populares de la época, posponiendo a su vez, la posibilidad de un cambio radical.²²

No obstante, los años sesenta y setenta sirvieron de impulso para la creación y consolidación de procesos organizativos indígenas regionales, que generarían un contexto de dinamismo político, organizativo y social, posibilitando la formación de

²² Alejandra Santillana y Stalin Herrera, "Génesis, experiencia, transformación, y crisis del Movimiento Indígena Ecuatoriano", en: Coscione Marco (coord.), *América Latina desde abajo, experiencias de luchas cotidianas*, Quito, Abya Yala, 2009, p. 331.

intelectuales indígenas, quienes producirían discursos de identidad y participarían en la construcción de organizaciones étnicas en los años ochenta, como lo señala Hernán Ibarra. Éstas se desmarcarían de las tradicionales organizaciones obreras y de clase como defensa de su autonomía, proceso considerado por Andrés Guerrero como el “fin del ventrilocuismo político” (Citados en: Santillana y Herrera, 2009: 332).

A su vez, los años setenta y ochenta se caracterizaron por los intentos de consolidación y “centralización” de las organizaciones indígenas: en 1972 surgió la Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichwa del Ecuador ECUARUNARI; a inicios de los ochenta la Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía CONFENIAE; y la Coordinación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONACNIE, que en 1986 se convertiría en la CONAIE (Santillana y Herrera, 2009: 332).

Luis Macas²³ relata claramente lo sucedido en esos años:

“En la realidad diversa del Ecuador, el reconocimiento entre nosotros fue un proceso, sin duda, complejo y sembrado de nuevos sentidos [...] Reconocer al otro desde nuestra propia alteridad, en el camino de estructurar una coordinación nacional de todos los indígenas fue de las recompensas que encontramos [...] Ir encontrándonos en los años 70, todos más jóvenes, fue una experiencia intercultural, o quizá decir intracultural e intercultural. Desde la apariencia exterior de nuestra vestimenta, la posibilidad de encontrar parecidos y diferencias entre nuestros pueblos, asimismo, ir contándonos las múltiples luchas y batallas que

²³ Líder histórico del movimiento indígena ecuatoriano. Doctor en Jurisprudencia. Expresidente de la CONAIE. Director del ICCI.

diariamente libramos contra la mentalidad colonial que no nos reconocía y no nos reconoce”²⁴.

Así, diversas organizaciones de carácter regional y local, bajo una estructura “descentralizada”, donde confluyen multiplicidad de organizaciones de base comunal, articuladas por organizaciones de segundo y tercer grado constituyeron y constituyen la CONAIE.²⁵

No me interesa en este espacio, reconstruir una cronología o un análisis particular de cada una de las organizaciones que constituyen la CONAIE, ni tampoco de la CONAIE misma.²⁶ Me interesa, develar y aprender de la “insurgencia de un pensamiento”, como dice Luis Macas, caracterizado por una identificación como nacionalidades y pueblos indígenas, la demanda de romper el Estado liberal y la construcción de una gran minga (trabajo colectivo) por la opción plurinacional. Características que son el producto de la experiencia intercultural que fue la construcción de la CONAIE, así como de los levantamientos y movilizaciones iniciadas en 1990, con los conflictos, tensiones, demandas y alianzas que implicaron.

1.2.1 Estado Plurinacional e interculturalidad: el camino por cambiar el Estado.

“El principio de la interculturalidad respeta la diversidad de los pueblos y nacionalidades indígenas y demás sectores sociales ecuatorianos, pero a su vez demanda la unidad de estas en el campo económico, social, cultural y político, en aras de transformar las actuales estructuras y construir el nuevo Estado plurinacional, en un marco de igualdad de derechos, respeto mutuo, paz y armonía entre nacionalidades.”

²⁴ Luis Macas, “Construyendo desde la historia. Resistencia del movimiento indígena del Ecuador” en: Acosta Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Plurinacionalidad, Democracia en la Diversidad*, Quito, Abya Yala, 2009, p. 81 y 82.

²⁵ Pablo Ospina, “Neo-Corporatism and Territorial Economic Development: the Ecuadorian Indigenous Movement in Local Government”, in: *Social Movements and Dynamics of Rural Development in Latin America*, World Development, Canadá, 2008.

²⁶ Para estos fines véase la cronología existente en el artículo ya citado de Santillana y Herrera, y Dávalos Pablo (comp.), *Yuyarinakuy, Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos*, Quito, Abya Yala, 2001.

¿En qué consiste la propuesta política del Estado Plurinacional? Y ¿Cómo entra en juego la interculturalidad? Quizá sea importante señalar primeramente dos cuestiones importantes: 1) Tanto la plurinacionalidad como la interculturalidad han sido y son entendidas de manera distinta e incluso divergente entre las organizaciones indígenas y afrodescendientes del Ecuador, las que presentamos aquí son únicamente las concepciones de la CONAIE.²⁸ 2) La propuesta política del Estado Plurinacional e intercultural de la CONAIE, existente desde los años ochenta, presentado por vez primera a inicios de los noventa y posteriormente revisado y ampliado en tres ocasiones más, ha sido calificado por algunos sectores como divisionista, antidemocrático y en contra de la “unidad nacional”.²⁹

Ejemplo de ello son las diversas declaraciones realizadas por la prensa en estos años, acusando al proyecto de “crear estados al interior de un solo Estado”, “intentar hacer un país de indios olvidando que hay 500 años de mestizaje”, y caracterizándolo como una “demanda insostenible”, o “suicidio político” (Santillana y Herrera, 2009: 334). Es decir, es atacado desde un discurso hegemónico, anclado en el poder colonial del mestizaje y en el capitalismo mismo, que por siglos ha determinado la índole de lo político y la política. Por lo cual, ante la apertura de la posibilidad de pensar y actuar una Política Otra desde la CONAIE ha causado demasiada incomodidad en la clase política tradicional, de izquierda o de derecha.

²⁷ CONAIE, citado en: Catherine Walsh, “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento desde la diferencia colonial”, en: Walsh, Catherine, Álvaro García Linera y Walter Dignolo, *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006, p. 25.

²⁸ Al menos es posible distinguir dos propuestas más: la de la FENOCIN (organización principalmente ligada al agro), que es posible consultar en: <http://www.fenocin.org/interculturalidad.html>; y la de la CODAE (institución afro dentro del gobierno), véase: http://www.codae.gov.ec/index.php?option=com_frontpage&Itemid=1.

²⁹ Catherine, Walsh, “Estado Plurinacional e Intercultural. Complementariedad y complicidad hacia el Buen Vivir”, en: Acosta Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Plurinacionalidad, Democracia en la Diversidad*, Quito, Abya Yala, 2009_b, p. 175.

El “Proyecto Político de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador”, de la CONAIE comienza con una declaración política contundente: “Nos proponemos construir el nuevo Estado Plurinacional, Pluricultural y Plurilingüe”, en contraposición al “Estado Uninacional hegemónico blanco-mestizo”, poniendo al “descubierto la injusticia social y explotación económica, el ineficiente y caduco sistema jurídico-político y administrativo, así como el carácter antidemocrático del Estado y de las instituciones del poder”³⁰.

En dicho proyecto, se convoca a todos los sectores políticos y sociales que coexisten en el Ecuador a participar en la construcción de la propuesta, para lo cual es necesario: 1) Ir “más allá de las reivindicaciones aisladas”, ir pues a la solución estructural de los “problemas de la tierra y territorialidad, el desempleo y el subempleo, de la vivienda, de la educación, de la salud, de la terrible lacra social y humana de la discriminación y segregación racial”, problemas que como sabemos obedecen a las relaciones sociales que determina el capitalismo, ahora en su fase neoliberal. 2) No reducir la lucha a la mera toma del poder y del gobierno, sino transformar “la naturaleza del actual poder del Estado Uninacional hegemónico blanco-mestizo, excluyente, antidemocrático y represivo”. 3) Construir una “nueva sociedad comunitaria, colectivista, igualitaria e intercultural”, ello a través de la autodeterminación, así como de la independencia económica y política de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, y de los demás sectores sociales del Ecuador” (CONAIE, 2001: 7-8).

En cuanto a la Plurinacionalidad, la CONAIE la sustenta “en la diversidad real e innegable de la existencia de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, como entidades económicas políticas y culturales históricas diferenciadas”, sin embargo se trata de un reconocimiento no sólo “incluyente” y/o “separatista”, sino en condiciones de

³⁰ CONAIE, *Proyecto político*, Quito, IMPE CONAIE, 2001, p. 6.

“igualdad, unidad, respeto, reciprocidad y solidaridad” de dichas Nacionalidades y Pueblos. Importante es pues su derecho al territorio, a la autonomía político-administrativa interna, lo que quiere decir el determinar “su propio proceso de desarrollo económico, social, cultural, científico y tecnológico; para garantizar el desarrollo de su identidad Cultural y Política; y por ende el desarrollo integral del Estado Plurinacional” por el que luchan. (CONAIE, 2001: 11)

En dicho proceso de construcción de la plurinacionalidad, la interculturalidad demanda la transformación de las actuales estructuras (Estado, gobierno, sociedad, instituciones), las cuales hasta ahora sólo se han encargado de dispersar y aislar a la población, utilizando la “cultura nacional” como herramienta de clasificación jerárquica, ya sea por clase o por raza, o por ambas. Transformación sólo posible en un marco de respeto a la diversidad de Nacionalidades y Pueblos, Pueblo Afro-ecuatoriano y mestizo-ecuatoriano, así como de los demás sectores políticos y sociales, pero también en un marco de unidad de las mismas en el campo económico, social, cultural y político; unidad posibilitada por el Estado Plurinacional (CONAIE, 2001: 11). Así pues, plurinacionalidad e interculturalidad significan: unidad en la diversidad.

En este sentido, el Estado Plurinacional, desde donde se enmarca la interculturalidad, es definido por la CONAIE como: “la organización política y jurídica de los Pueblos y Nacionalidades del país. El Estado plurinacional surge cuando varios pueblos y nacionalidades se unen bajo un mismo gobierno y Constitución. El Estado Plurinacional es distinto del Estado Uninacional que es la representación de los sectores dominantes” (CONAIE, 2001: 47).

De esta manera, el Plan de Gobierno constituye el eje vertebrador del Estado Plurinacional y la posibilidad del hacer una Política Otra. La CONAIE incluye en su

Plan de Gobierno los campos: político, económico e identidad y cultura (CONAIE, 2001, 14-45). El primero de ellos apela a la necesidad de una nueva estructura jurídico-política del Estado, es decir, la creación de una nueva Constitución Política para Ecuador, así como normas para su aplicabilidad, la cual incorporará a los pueblos y nacionalidades indígenas, pueblos afrodescendientes, y demás sectores políticos y sociales del país, en un marco de democracia plurinacional, comunitaria y participativa, donde la autodeterminación y la interculturalidad son fundamentos clave.

Este proceso incluye por supuesto, una reforma de la administración pública despolitizada (en el sentido tradicional del término: compromisos y privilegios partidistas, es decir dónde el poder social está fracturado de la política, aparentemente autónoma del mismo) y descentralizada, lo cual permitirá el mejor manejo de las instituciones públicas y de los recursos. También incluye el derecho a la autonomía y el sistema jurídico indígena; el respeto a los territorios de los Pueblos y Nacionalidades, así como la consolidación de los mismos; la reestructuración de la fuerza pública, asignándole un papel en beneficio de la sociedad plurinacional, compartiendo con los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador la tarea de conservar la Soberanía Nacional y defensa de la integridad e independencia de la Nación.

Un punto bien interesante es el referente a las relaciones políticas nacionales e internacionales, las cuales se plantean prioritariamente con las bases de los distintos sectores sociales: “organizaciones migrantes, campesinos, obreros, cristianos de base, mujeres, ecologistas, maestros, profesionales, intelectuales progresistas, estudiantes, pequeños productores, trabajadores informales”, con los de abajo pues; en un marco de respeto mutuo y de convergencia en la lucha “por la liberación política y económica del actual sistema de democracia representativa”, y no por “simples reivindicaciones sociales o políticas coyunturales”. En este mismo sentido, la relación con partidos

políticos la plantean como “de formal reconocimiento y respeto mutuo”; su participación electoral en “especiales condiciones y circunstancias políticas del país”; mientras que las relaciones con el actual Estado y con los diferentes gobiernos de turno como “convencionales y diplomáticas formales [...] sin compromisos políticos de ningún tipo, y con el único fin de exigir atención a las demandas económicas, sociales, culturales y políticas históricas de las Nacionalidades y Pueblos” (CONAIE, 2001: 14-26). Es decir, se trata de una forma “otra” de hacer política.

En lo que respecta al campo económico, la CONAIE parte de una crítica al modelo de “desarrollo” neoliberal, el cual no ha dado soluciones definitivas al “subdesarrollo” del Ecuador, caracterizado por el sistema de explotación colonialista basado en la propiedad privada sobre la tierra y en la explotación de mano de obra barata. Ante ello propone un modelo de desarrollo económico fundado en el comunitarismo y en la reciprocidad ecológica, que resuelva los problemas económicos, políticos, ambientales, culturales, demográficos y sociales, tanto de los Pueblos y Nacionalidades como de los otros sectores políticos y sociales del país, asegurándoles una vida digna.

En este aspecto son puntos nodales: la vigilancia y ataque del proceso de privatización y modernización neoliberal; la transparencia en el manejo de los recursos del Estado y de la Nación; la solución del problema de la deuda externa. Para ello se propone la diversificación de la producción, la soberanía alimentaria, las relaciones comerciales (internas y externas) de carácter equilibrado y justo. Aspectos que sólo son posibles concretar con “un verdadero proceso de recuperación de territorios y tierras ancestrales que signifique cambios estructurales en la tenencia de la tierra”, donde es de suma importancia el respeto a la conservación del medio ambiente y la protección del ecosistema. Para lo cual el Plan de Gobierno de la CONAIE considera aspectos de

control y planeación de la industria, el comercio, las artesanías, el turismo, transporte, infraestructura vial y comunicaciones, electrificación y agua (CONAIE, 2001: 27-38). Esta última, como sabemos, asunto de acaloradas disputas contra la posición del gobierno de Rafael Correa a lo largo del año 2010, ya que para la CONAIE, la plurinacionalidad e interculturalidad debe enmarcar cualquier decisión tomada sobre los recursos naturales, mientras que en el gobierno de Correa, sigue prevaleciendo la estructura de Estado Uninacional y la no transformación de las estructuras.³¹

Finalmente, el campo de identidad y cultura es posicionado por la CONAIE a partir de su definición de cultura: “la forma de vida de un pueblo; esto quiere decir, que es una construcción social e históricamente definida; que se aprende, se vive, se crea y se recrea constantemente de forma grupal”. Para la CONAIE, “la cultura se manifiesta a través de las ideas, la cosmovisión, las costumbres, las creencias, las prácticas religiosas, la transmisión de saberes, las prácticas productivas, las relaciones económicas, las formas de ejercicio del poder, la satisfacción de las necesidades materiales, y la relación del hombre con la naturaleza”. Cultura no es pues sólo los bailes, canciones, pinturas, etc., sino la forma de vida, y reproducción de un pueblo.

Lo anterior tiene consecuencias muy importantes como las siguientes: 1) no existe una cultura universal humana, ni tampoco valores culturales universales; 2) no existen culturas superiores ni inferiores, sino culturas diversas e iguales en la diferencia. Por tanto, los esfuerzos se sitúan en el fortalecimiento y consolidación de las diferentes culturas existentes en el Ecuador –no exentas de conflictos internos-, transformando las estructuras del Estado, sociedad e instituciones que se contraponen a ello; es decir, nuevamente dentro del marco de la plurinacionalidad e interculturalidad (CONAIE, 2001:39-45). Ahora es posible mirar el por qué de tanta incomodidad por parte de los

³¹ Véase: <http://www.conaie.org/ley-de-recursos-hidricos>.

sectores en el poder dominante ante una organización que dice, al igual que los zapatistas: ¡No, su política no sirve, y vamos a construir una forma “otra” de hacerla!

Ante ello, algunas opiniones podrían argumentar que éste podría ser el discurso de toda la izquierda, aún la institucional, sin embargo, la diferencia radica en que la postura de la CONAIE critica de fondo la manera en que se ha estructurado el sistema moderno/colonial, posicionándose sobre la “diferencia colonial” y transgrediéndola al mismo tiempo, es decir, negando la clasificación jerárquica económica y de subjetividades, con lo cual cabría la pregunta ¿qué fuerza política de izquierda u organización está planteando lo mismo?

1.2.2 La coyuntura actual.

Después de la caída del presidente Lucio Gutiérrez en 2005, ocasionada por la movilización principalmente de las clases medias ecuatorianas, llega al poder Rafael Correa, implementando un proyecto de gobierno denominado “revolución ciudadana”. En tal coyuntura para el país, la CONAIE, posicionando los planteamientos que hemos visto, y en un contexto de un largo proceso de debate y discusión nacional, posibilitó que en 2008 la Asamblea Constituyente promulgara en su artículo 1º: “El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia social, democrático, soberano, independiente, unitario, *intercultural*, *plurinacional* y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada”³². Además, se aprobó el *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*³³, Sumak Kawsay en kichwa.

Sin embargo, “A la cultura dominante sólo le interesa reconocer la plurinacionalidad hasta cierta medida. Quieren reconocer las cosas superficiales para

³² *Constitución de la República del Ecuador*, Publicación Oficial de la Asamblea Constituyente, 2008, p. 14. El subrayado es mío.

³³ *Plan Nacional para el Buen Vivir, 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*, versión resumida, Quito, SENPLADES, 2009.

fomentar el turismo folclórico. No hay un reconocimiento de los sistemas de vida, de lo que somos” (L. Macas, 2009: 94). Las prácticas políticas, económicas, sociales y culturales de la “revolución ciudadana” anuncian sólo una continuidad del monoculturalismo y del uni-nacionalismo, negándose a aceptar la significación que desde los Pueblos y Nacionalidades se da a la plurinacionalidad e interculturalidad, conceptos de transformación política y no de mera inclusión. Se observa pues una cooptación y manipulación de los términos que surgieron y se construyeron desde la organización, como señala Catherine Walsh.³⁴

Pablo Ospina Peralta³⁵ explica esta “encrucijada” en Ecuador, mediante argumentos interesantes³⁶: 1) La debilidad en los años noventa de los grupos económicos más poderosos del país, incrustados en conflictos por “el control de los contratos petroleros y energéticos, las disputas sobre quienes deben ser los principales beneficiarios de la privatización y los conflictos alrededor de los costos beneficios de la reestructuración del sector financiero”, llevaron a: 2) El surgimiento de un poderoso movimiento indígena, aunque con dos grandes debilidades: “la ausencia de movilización y organización popular urbana, y la ausencia de un movimiento significativo en la costa, especialmente en las áreas de agricultura moderna de exportación”. Debilidades que llevaron al movimiento indígena y a las organizaciones populares que lo acompañaban, a: 3) Una búsqueda constante de un liderazgo nacional, recurriendo a figuras “poco confiables (Freddy Elhers en 1996, Lucio Gutiérrez en

³⁴ Diálogo colectivo de Germanía Fernández Ferrante y Rene Olvera con Catherine Walsh, Ecuador, junio de 2010.

³⁵ Intelectual militante de la Comisión de Vivencia, Fe y Política. Profesor del área de Historia en la Universidad Andina Simón Bolívar. Investigador del Instituto de Estudios Ecuatorianos IEE.

³⁶ Pablo Ospina, “Ecuador en la encrucijada: entre movimiento, liderazgo y ‘revolución ciudadana’...”, en: Coscione Marco (coord.), *América Latina desde abajo, experiencias de luchas cotidianas*, Quito, Abya Yala, 2009, p. 49-68.

1998) para sus propósitos de cambio estructural” a través de la opción electoral, con lo que vino una ola de desprestigio para el movimiento (P. Ospina, 2009: 50-52).

“La táctica política [de la CONAIE] de combinar la movilización social con la participación electoral en alianzas amplias produjo resultados impactantes”: derrocamiento de gobiernos neoliberales, éxitos electorales (potencializados por el descontento e inconformidad, así como la pérdida de autoridad de los medidores políticos convencionales), fortalecimiento de las organizaciones populares e indígenas. Sin embargo, “el crecimiento era demasiado rápido y las nuevas responsabilidades estatales desbordaban las capacidades electorales existentes”, lo que se encuentra ligado, en mi opinión, a una aseveración que Weber y Michels describieron muy bien, la separación del individuo electo de la base social que lo llevó ahí, adquiriendo un poder propio y libertad de acción política (P. Ospina, 2009: 54).

En este marco de condiciones aparece en el contexto político Rafael Correa. Esta vez, las “distintas prioridades electorales, (las) historias políticas cronológicamente desencajadas, (las) subyacentes diferencias doctrinarias” no produjeron una coalición electoral de éste con el movimiento indígena. Por el contrario, existió una separación que a la fecha sigue incrementando (P. Ospina, 2009: 58 y 59).

Este distanciamiento se explica por una inconmensurabilidad de los proyectos políticos, de Correa por un lado y de la CONAIE por el otro. El primero, retomando elementos de los diversos movimientos sociales proyecta un modelo donde el Estado dirija la economía, la planificación, la inversión y la redistribución; un alejamiento de la ortodoxia neoliberal sí, pero alejada también de la forma “otra” de hacer política que supone el proyecto de la CONAIE, con la propuesta plurinacional y la

interculturalidad que hemos mencionado, alejado pues de una transformación de las estructuras.

Tal situación podemos verla en lo concreto cuando Rafael Correa habla de “legitimidad democrática”, condenando las estrategias propias de los movimientos sociales como paros, bloqueos y movilizaciones y demás medidas de hecho, así como la existencia de consejos estatales “en los que diferentes grupos organizados tienen su representación propia”, como cuando refiere a la plurinacionalidad: “sectores radicales que quieren defender su poder. Que buscan entender la plurinacionalidad, como una alianza de territorios en donde tengan su sistema de justicia, salud y educación, en la que pretenden mandar ellos y no el legítimo gobierno del Estado ecuatoriano. Eso no podemos aceptar compatriotas” (R. Correa, citado en: P. Ospina, 2009: 62)

Así, es claro que la “legitimidad democrática” proviene exclusivamente del voto popular, y una vez que se recibe, se abandonan las ataduras con sectores sociales específicos y se representa a la Nación”. Su concepción política del Estado es pues liberal, desde ahí, “la participación gremial, asociativa u organizativa dentro de las instancias del Estado es la expresión de un “corporativismo” anacrónico que el Presidente busca desterrar” (P. Ospina, 2009: 62 y 63).

Catherine Walsh coincide en esta posición:

“la ‘revolución ciudadana’, es una revolución de individuos, no es una revolución de movimientos sociales, de colectividades, sino de individuos que pueden ser hombres o mujeres, indígenas de varias nacionalidades, afrodescendientes, LGBT, etc., es decir, que la diferencia está, pero la diferencia siempre que sea elemento de un individuo y no como colectividad, que a veces va como colectividad cuestionando al Estado [...] En este sentido,

la noción de que no necesitamos movimientos indígenas porque todos están incluidos es una farsa” (C. Walsh, 2010).

Ante tal contexto, podemos ver que la construcción del Estado Plurinacional y la interculturalidad, que la CONAIE ha intentado posicionar en la Constitución y ante el gobierno de la “revolución ciudadana”, tiene límites claros, que a mi modo de ver, tienen que ver con el intento de transformación radical “desde dentro” de la estructura estatal, sea ésta neoliberal o posneoliberal (¿), supone pues un desgaste político y un poner en riesgo el proyecto de la construcción de una Política Otra. No negando con ello los logros históricos que suponen un ordenamiento jurídico-político como la Constitución de 2008 y el Plan Nacional del Buen Vivir.

Se trata pues de dos lógicas distintas de enmarcamiento de lo político y de la política, donde el Estado-uninacional como pivote central para la transformación radical, debe ser descartado por la CONAIE, ya que como vimos en la Introducción, éste es un nodo de las relaciones sociales del sistema capitalista, las cuales “se centra[n], de manera crucial, en la forma que el trabajo está organizado”³⁷, lo cual ha derivado en la fractura que hemos ya descrito, entre lo social con lo político y la política.

Sin embargo, debemos mencionar que el proyecto político de la CONAIE, al derivar de la experiencia de la colonialidad, permite visibilizar las condiciones coloniales presentes y políticas de descolonización, proceso en el cual la interculturalidad ha sido central, mismo que debe ser visto en su historicidad, es decir, con estrategias que se transforman con el tiempo, como es el caso de buscar la construcción del Estado Plurinacional desde “adentro” del Estado Uni-nacional, lo cual ha mostrado avances, pero también desafíos, conflictos y contradicciones, aspecto

³⁷ John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, México D.F., Sísifo Ediciones-Bajo Tierra Ediciones- BUAP, p. 32-33.

fundamental en el proceso de la interculturalización, negar el conflicto sería pues negar la realidad. Así, lo importante y lo que nos interesa retomar para esta investigación es que este proyecto político no parte de la ideología estatal (europea/norteamericana) sino de la diferencia colonial, pensada desde un lugar de enunciación indígena, con todo lo que ello implica en la lucha contra del sistema moderno/colonial.

1.3 El proyecto político de la ACIN y la interculturalidad.

La ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca) de Colombia, ó Chxab Wala Kiwe (Territorio del Gran Pueblo) en lengua nasa, tiene una vida muy reciente como organización, apenas data de 1994, aunque su lucha tiene ya 518 años de resistencia.³⁸ La ACIN surge y se desarrolla, al igual que la CONAIE en Ecuador, como una alternativa a la forma tradicional de hacer política, desde la cual han sido marginados y excluidos, y en una tarea de construcción de una forma “otra” de hacer política, desde las propias fuerzas sociales. Desde su lucha local se apela pues a la transformación de las estructuras del Estado, de sus instituciones y de la sociedad misma, donde la interculturalidad ha jugado también un papel fundamental como principio ideológico y político de manera explícita, como veremos a continuación.

La ACIN con su carácter zonal, se inserta en la estructura más amplia del Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC, una de las nueve organizaciones regionales que conforman la Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC, por lo cual comparte con éstas sus bases ideológicas, aunque se manejan de forma autónoma (A. Ocampo, 2010). La ACIN “agrupa 14 resguardos y 16 cabildos indígenas”³⁹. Se trata de un

³⁸ Diálogo personal con Alfredo Ocampo, Coordinador del Tejido Económico-ambiental de la ACIN, Colombia, agosto de 2010.

³⁹ ACIN, “Nuestra Historia”, Cauca, Tejido de Comunicación y Relaciones Exteriores para la Verdad y la Vida, 2010, en: http://www.nasaacin.org/sobre_acin.htm.

“territorio de 191.318 hectáreas que comprende 2 zonas mineras indígenas y donde viven 25.370 familias, por un total de 109.000 habitantes”⁴⁰.

Como zona, han implementado una estrategia para la consolidación territorial, a la par de una serie de propuestas de desarrollo económico de las comunidades, con el objetivo central y articulador de construir “UN GOBIERNO PROPIO DENTRO DEL TERRITORIO”/ AUTONOMÍA Y AUTODETERMINACIÓN. Con este objetivo se han constituido 7 proyectos comunitarios⁴¹, cada uno de los cuales delega un Consejero para conformar la Consejería de la ACIN, que es la encargada de orientar y acompañar políticamente a todo el proceso organizativo (A. Ocampo, 2010). Así mismo, en el aspecto Técnico Operativo, son los Tejidos de Vida quienes se encargan de materializar las decisiones políticas tomadas por la Comunidad (Máxima Autoridad) en Congresos, Movilizaciones, Proyectos Comunitarios, Asambleas y Juntas directivas, es decir, el aspecto Político Organizativo de la ACIN (Rozental y Almendra, 2009: 315).

Los Tejidos de Vida son cinco y se articulan y complementan para lograr LA AUTONOMÍA Y AUTODETERMINACIÓN. 1) Tejido Económico Ambiental, que como nos pudo contar Alfredo Ocampo, ejecuta los mandatos comunitarios de: consolidación territorial, creación de un modelo económico propio y la construcción de una autoridad ambiental desde el derecho propio, es decir en armonía con la tierra y la naturaleza. 2) Tejido Pueblo y Cultura, encargado ejecutar los mandatos de salud, educación, de los jóvenes y de la mujer. 3) Tejido de Justicia y Armonía, encargado de

⁴⁰ Manuel Rozental y Vilma Almendra, “Colombia: Resistencia Indígena desde el norte del Cauca”, en: Coscione Marco (coord.), *América Latina desde abajo, experiencias de luchas cotidianas*, Quito, Abya Yala, 2009, p. 315.

⁴¹ Los proyectos comunitarios son: Proyecto Nasa, de los Cabildos de Toribío, Tacueyó y San Francisco (1980); Proyecto Global del Cabildo de Jambaló (1987); Proyecto Unidad Páez del Cabildo de Miranda (1990); Proyecto Integral de los Cabildos de Huellas Caloto y Tóez (1990); Proyecto Cxa’cxa Wala (fuerza grande) del Cabildo de Corinto (1991); Proyecto YU’ LUCX (hijos del agua) de los Cabildos de Munchique los Tigres, Canoas y el Cabildo Urbano (1991); Proyecto Sa’t Finxi Kiwe (territorio escrito por el cacique) en los Cabildos de Guadualito, Las Delicias, La Concepción, Pueblo Nuevo Ceral, Cerro Tijeras y Alto Naya (2002); en: http://www.nasaacin.org/sobre_acin.htm

la “capacitación, coordinación y ejercicio del derecho orientado a partir de la ley de origen hacia el derecho propio en coexistencia con el marco constitucional y jurídico del país (ACIN, 2010). 4) Tejido Defensa de la Vida, que es el encargado de elaborar estrategias de resistencia y de seguridad dentro del territorio. 5) Tejido de Comunicación y Relaciones Externas para la Verdad y la Vida, con el cual fue mi primer acercamiento a la organización, debido a que sus funciones son el de crear mecanismos de diálogo con otros procesos en lucha, e informar y comunicar dentro y desde la lucha de la ACIN, promoviendo el pensamiento y la acción crítica.

Haría falta precisar muchos otros aspectos organizativos fundamentales en la ACIN, sin embargo, considero que este boceto general permite imaginar algunos puntos centrales de la misma. Tan sólo agregaría que los diversos proyectos de cada uno de los Tejidos (estructuras de coordinación) son ejecutados con financiamiento de la cooperación internacional, la gestión nacional y propuestas alternativas propias.

1.3.1 La “Defensa de los Planes de Vida” y la interculturalidad.

Toda la estructura organizativa que acabamos de describir, obedece a un proyecto político claro, que es la Defensa de los Planes de Vida, en plural, obedeciendo a los 7 Planes de Vida que existen en la zona, de cada uno de los proyectos comunitarios; una propuesta solidaria, de respeto a la naturaleza, a la vida, a la madre tierra, y en contra del Plan de Muerte (en singular, siempre intentando homogeneizar y totalizar) que suponen los diferentes procesos de capitalización neoliberal como la explotación, el despojo, el desprecio y la represión (la modernidad/colonialidad).

Los Planes de Vida son concebidos a través de principios como la Espiritualidad, la Reciprocidad, la Integralidad y el Uso Respetuoso de la Tierra, y puestos en marcha organizativamente por los principios de Unidad, Territorio, Cultura y Autonomía, ello

por medio de la participación efectiva de la Comunidad, en Mingas, Congresos, Concejos y Asambleas Comunitarias, bajo el precepto de *gobernar obedeciendo* (ACIN, 2010).

Se trata pues de una “lógica otra” de organización integral: política, económica, cultural, ambiental, de comunicación, basada no en el despojo sino en lo comunitario, no en la explotación sino en el trabajo justo, no en la represión sino en la defensa de la vida (humana y de la naturaleza), no en el desprecio sino en la relación equitativa de las diferentes culturas. Y por supuesto, en la transformación de las estructuras del Estado, de las instituciones y de la sociedad, no solo para los indígenas sino para todos los sectores de la población colombiana. Es pues una lógica insurgente de una Política Otra.

Resistir e insurgir *con y desde* esta propuesta no ha sido fácil ni será fácil, es un caminar-trajinar de lucha diario. Por ello, desde la fundación de la ACIN se han propuesto como objetivos principales: 1) Fortalecer la Autonomía “a través de la Planeación Comunitaria, Planes de salud, Educación, el ejercicio del Derecho Propio y los espacios para toma de decisiones, creando Alianzas estratégicas con otros sectores sociales”; 2) Visibilizar el Plan de Vida como alternativa al Plan de Muerte; 3) Proteger el Plan de Vida, el territorio y su gente a través del Programa Minga en Resistencia y la Minga de los Pueblos (ACIN, 2010).

Desde 1971 que se fundó el CRIC, hasta la actualidad, se ha pasado de 12 Cabildos a 120, se han recuperado 220.000 hectáreas de tierra y se ha ganado la lucha en el reconocimiento indígena por parte de la Constitución de 1991, ya que anterior a ella eran considerados “menores, salvajes e incipientes”. Desde entonces también existe un presupuesto del Estado para los territorios indígenas, a partir del cual se fortalecieron los Planes de Vida, no sólo indígenas sino también los afros y campesinos.

Sin embargo, estos avances han costado muerte y represión, como en 1991, donde se asesinaron a 20 comuneros con la complicidad del Estado. Masacre que llevó a un proceso de ubicar las amenazas. En 2001 en el Congreso de la ONIC se convocó a la tarea de impulsar una propuesta de convivencia y paz desde los pueblos, llamando a un Levantamiento pacífico, lo cual fue respondido con una nueva ola represiva en 2004. No pudiendo soportar más la situación, los indígenas tomaron la decisión de marchar de Santander a Cali, con campesinos, afros, estudiantes, sindicatos y organizaciones de mujeres. La marcha no era para llegar a acuerdos con el Estado, no era para que les dieran tierra o para “cargar la mochila” como dicen ellos, era para una exigencia de fondo, estructural: CAMBIAR LA POLITICA NEOLIBERAL, CAMBIAR LA ESTRUCTURA ESTATAL, COMENZAR A CREAR UNA FORMA DIFERENTE DE ESTADO, este fue el “Congreso Itinerante de los Pueblos”. En el camino le contaban a la gente cuáles eran sus problemas y que propuestas tenían para resolverlos, y escuchaban los de los demás.⁴²

De ahí salió el Mandato de “Caminar la Palabra”, con otros procesos, “comienza la etapa de articularnos con otros. Colombia es muy grande, hay diversidad de procesos, pero los indios solos no podemos hacer nada” (R. Coicue, 2010). Es posible decir que con esta relación entre diferentes sectores sociales en aras de una transformación estructural se constituye la herramienta política de la interculturalidad “hacia afuera” de la ACIN (inserta en el CRIC y en la ONIC). Antes por supuesto que convivían entre diferentes sectores sociales dentro de un mismo territorio pero no compartían el pensamiento y la acción de transformación.

⁴² Dialogo personal con Rafael Coicue, líder indígena y dinamizador de la Minga de Resistencia, Colombia, agosto de 2010.

En este sentido, los compañeros de la ACIN conceptualizan la interculturalidad como uno de los principios ideológicos y políticos, que desde la fundación del CRIC ha regido su caminar:

“entendemos el concepto de la interculturalidad como el partir desde el conocimiento de lo propio para ir integrando otros conocimientos de afuera. *El ejercicio de la interculturalidad es netamente político*, puesto que busca llegar a la creación de condiciones para el establecimiento de relaciones horizontales de diálogo entre diferentes. Es decir, la interculturalidad comprende las relaciones generadas y vivenciadas desde la valoración y el respeto por el otro, en la búsqueda de condiciones de igualdad desde las diferencias”⁴³.

Pero no ha sido un caminar fácil, los años siguientes al Mandato de Caminar la Palabra, fueron años de movilización pero nuevamente de represión. 2006: Cumbre Nacional de Organizaciones Sociales, convocada para realizar una evaluación de la situación, la cual fue reprimida por el Estado. 2007: Recorrido “Caminemos por el País que Queremos”, convocando también a la articulación transformativa y a la elaboración de una agenda común. 2008: Reunión en La María Piendamó, reprimida mordazmente; lo cual desató una nueva marcha y un debate público con Álvaro Uribe, que resultó infructuoso; hasta llegar a la Minga de Resistencia Social y Comunitaria de los Pueblos Indígenas y Movimientos Sociales Colombianos (en adelante sólo Minga de Resistencia) ese mismo año, que es la expresión del momento actual que vive la ACIN (Rafael Coicue, 2010).

En este “caminar la palabra” la interculturalidad se ha experimentado de diferentes maneras, pero con un mismo objetivo: la transformación de las estructuras clasificatorias racial-identitaria y económica inherentes al sistema capitalista

⁴³ Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, *¿Qué pasaría si la escuela? 30 años de construcción de una educación propia*, Bogotá, Programa de Educación Bilingüe e Intercultural (PEBI), 2004, p. 123.

(moderno/colonial). Ginna Paola Montoya, dinamizadora del Tejido de Pueblo y Cultura nos habla de esto: “La Educación propia, la salud propia, el sistema jurídico propio, se pueden fortalecer con el contacto con otras culturas, fortalecen nuestros planes de vida”, en dicho contacto “los pueblos indígenas no hablamos en un orden jerárquico, es en igualdad de condiciones, con nuestras particularidades. No pretendemos pasar por encima de nadie como han hecho con nosotros, pero tampoco vamos a permitir que nos sigan aplastando. Por eso la construcción de nuestros propios planteamientos. Estamos en proceso”⁴⁴.

Dentro del Proyecto de Casa Pensamiento, que busca la formación de investigadores que puedan desarrollar el pensamiento tanto en clave nasa como occidental, Ricardo Rojas nos comentó: “un enfoque (de la Escuela de Formación) es la interculturalidad, básicamente es un enfoque político, de construcción y fortalecimiento del movimiento indígena, hacia afuera, de cómo construye y cómo percibe su relación con otros sin perder sus identidades, su cosmovisión, su cultura.” Ejemplo de ello es la revisión de la Ley de Origen nasa, la cual desde la perspectiva de la interculturalidad se traduce en un enfoque político, cómo ésta construye el nuevo sujeto político nasa, los Planes de Vida y la resistencia que se tiene como pueblo nasa y la minga, “es decir, que la interculturalidad se pone en clave política más que como cultural por sí misma”⁴⁵.

Para Rafael Coicue, la interculturalidad se da ante todo porque “no somos los únicos que luchamos ni los únicos que tenemos problemas”, de ahí la relación con otros sectores: campesinos, urbanos, sindicales, “creando condiciones de diálogo, acompañamiento, solidaridad”. La Educación por ejemplo, señala Rafael, debe ser

⁴⁴ Diálogo personal con Ginna Paola Montoya de Agua, Indígena nasa e integrante del Tejido de Pueblo y Cultura de la ACIN, Colombia, agosto de 2010.

⁴⁵ Diálogo personal con el sociólogo Ricardo Rojas, Director del proyecto Casa de Pensamiento de la ACIN, Colombia, agosto de 2010.

Bilingüe e Intercultural (como lo señala la plataforma del CRIC), lo cual permite “conocer lo de afuera, la dinámica campesina, su perspectiva, su visión, su cosmovisión. Igualmente de afros, cómo viven la organización, cuál ha sido su historia de lucha. Y al contrario, ellos qué conocen de nosotros los indígenas. Un ejercicio de compartir conocimientos, cultura, esperanzas y sueños, en una relación de respeto.” Otro ejemplo, son los Encuentros Interétnicos organizados por la ACIN, ante la desconfianza que había entre indígenas, negros y campesinos. Encuentros que permitieron dialogar y encontrar que “estamos cruzados por una misma situación social, política, económica, lo cual comenzó a unimos”. Así pues –continúa Rafael- “la interculturalidad la hemos entendido como un instrumento, como una forma que si se trabaja bien desde el respeto, desde las particularidades, permite fortalecer, permite relacionarnos, permite entender, conocernos, desde las raíces de quiénes somos, cuál es nuestra historia, cuál es nuestro proceso de lucha” (R. Coicue, 2010).

Finalmente, la ACIN ha tratado de manejar la interculturalidad con el Estado, que éste reconozca la diferencia, y que respete sus formas de vivir, de entender, de relacionarse con los demás y con la naturaleza, lo que les ha permitido ganar espacios en la Constitución: en lo educativo, la salud, justicia, territorio, ambiente, etc., instrumentos que les sirven para resistir y luchar desde lo intercultural, social y comunitario, mas no lo ven como un fin en sí, sino como una relación con el Estado “estratégica” (R. Coicue, 2010).

Dicha relación “estratégica”, se basa en la convicción de la construcción de su autonomía, sin buscar remplazar la responsabilidad del Estado en garantizar las necesidades fundamentales del sector indígena. Supone pues un doble carácter: por un lado se tiene la convicción de que “no se puede hablar de una relación intercultural con el Estado [ni con otros sectores sociales] si está mediatizada por el poder”, mientras por

otro lado, se busca ganar la legitimidad y reconocimiento por parte del Estado, para a partir de ahí, exigirle repensar sus políticas. De lo que se trata es de una contradicción consciente que intenta ser puesta a favor de la construcción de la autonomía por diversos mecanismos, como el de evitar toda financiación que implique el abandonar los objetivos políticos (de descolonización). Se trata pues de una lucha de todos los días y en todas las trincheras (CRIC, 2004: 152-154).

1.3.2 El proceso en la actualidad: Minga de Resistencia Social y Comunitaria de los Pueblos Indígenas y Movimientos Sociales Colombianos.

En la actualidad, la Minga de Resistencia Social y Comunitaria de los Pueblos Indígenas y Movimientos Sociales Colombianos, iniciada en 2008, es la expresión más acabada del proyecto político de la ACIN/CRIC/ONIC hacia el exterior, es decir, hacia los otros sectores sociales, para la transformación del Estado, el gobierno, la sociedad y sus instituciones, donde la interculturalidad también juega un papel fundamental.

La Minga de Resistencia comenzó con una movilización de más de 10.000 indígenas desde el Cauca hasta Bogotá, donde se unieron también campesinos, afrocolombianos y sectores urbanos en muchas ciudades del país. La agenda política propuesta fue la siguiente: 1) Rechazo a los “Tratados de Libre Comercio”, proponiendo tratados entre pueblos, para los pueblos y para la vida, construidos por ellos mismos. 2) Derogar o eliminar todas las leyes de despojo, que sólo representan al Plan de Muerte capitalista y neoliberal, y a los intereses de los grupos poderosos. 3) Un alto a la Guerra y el terror, generados por el Plan Colombia y por la política de “Seguridad Democrática”, proponiendo un plan de paz, pero construida desde los propios pueblos. 4) Exigir el cumplimiento de los acuerdos incumplidos por parte del gobierno con los diversos sectores de la población colombiana. 5) La construcción de una Agenda de los

Pueblos, en la construcción de un País de los Pueblos sin dueños (Rozental y Almendra, 2009: 326-327).

Lo que propone pues la Minga de Resistencia es la unión de indígenas, obreros, estudiantes, sindicalistas, campesinos “para defender la vida, para defender la dignidad, para defender nuestro territorio y nuestros derechos”. Una multiplicidad de historias de lucha con esos acuerdos comunes, con ese coincidir político y transformativo, una propuesta de interculturalidad. Una unión que así mismo, respete las dinámicas internas de cada organización y sus formas ideológicas. “Solos los indígenas no podemos”, es el motor de esta propuesta, llamando a la unión para la construcción de un cambio social y un cambio de mentalidad, donde la guerra, la explotación, el despojo y el desprecio no sean una costumbre (Rafael Coicue, 2010).

Para los compañeros de la ACIN la Minga de Resistencia es “un proceso que acaba de nacer, que hay que cuidarla, que hay que alimentarla, que hay que fortalecerla, y es responsabilidad de todos los procesos y de todos los colombianos fortalecer la Minga”. Por lo pronto, la Minga “sigue caminando, haciendo la emancipación social, construyendo Poder Popular, construyendo procesos de resistencia Autónomos, construyendo alternativas de vida”, tanto a nivel nacional como internacional (Rafael Coicue, 2010).

Es de suma importancia señalar que la Minga de Resistencia, logra dar un doble salto, del cual hay mucho que aprender en otros procesos políticos alternativos: pasa de experiencia local a experiencia nacional e internacional, y de una propuesta indígena a una propuesta de todos los sectores de abajo. Además deja de ser un movimiento reivindicativo para ser un movimiento de transformación estructural, tanto del Estado, como de la sociedad y de las instituciones (R. Rojas, 2010). En estos planteamientos

radica pues su potencial de insurgencia, ello a pesar de los errores, contradicciones y conflictos que van apareciendo en el caminar, por ejemplo “el confundir que conseguir un beneficio [aislado] equivale a luchar por cambiar la realidad” (Rozental y Almendra, 2009: 329), lo cual es un punto fundamental que tratar en todos los procesos sociales insurgentes, como el caso de la Otra Campaña en México, lo cual abordaremos más adelante, y que igualmente es una tarea por realizar dentro de la ACIN.

1.4 La interculturalidad crítica como proyecto político, ético y epistémico en la CONAIE y ACIN.

Como hemos visto, los proyectos políticos de la CONAIE y de la ACIN son dos respuestas desde un lugar de enunciación indígena a la pregunta ¿Nos es posible la construcción o reconstrucción de Otra forma de hacer política? Desde estas organizaciones del sur global y del sur de los sectores más oprimidos e invisibilizados de Ecuador y Colombia es que se dice: ¡SÍ es posible, y ya lo estamos haciendo!

En ambos proyectos políticos encontramos, tanto un cuestionamiento como una propuesta, a la fractura entre la política tradicional y las diversas fuerzas sociales en su conjunto, una fractura que como hemos visto está anclada en las relaciones sociales que determina la lógica capitalista o moderno/colonial, que desde hace más de quinientos años ha excluido y marginado a los pueblos indígenas (tanto económica como subjetivamente). Un problema que se traduce en la exclusión y marginación de estos sectores en la construcción del Estado y de la “nación” ecuatoriana y colombiana, de su “democracia representativa” y de sus instituciones tanto formales como informales.

En este sentido, y a mi forma de ver, el concepto político e ideológico de la interculturalidad de su propuesta, se convierte en una herramienta vertebradora en la construcción de su hacer una Política Otra (como ya lo señalamos en la Introducción a

esta tesis), independientemente de las diferencias que subyacen en ambos proyectos. Catherine Walsh ha conceptualizado al principio ideológico y político de la interculturalidad de estas organizaciones como proyectos de interculturalidad crítica, con consecuencias políticas, éticas y epistémicas, lo cual me parece pertinente.

Interculturalidad crítica, porque va más allá de un planteamiento relacional de culturas diferentes. Tanto la CONAIE como la ACIN, plantean que en el Estado, las instituciones y la sociedad hegemónicas capitalistas/coloniales existe una clasificación jerárquica, donde “la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y “blanqueados” en la cima y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores”⁴⁶. Reconociendo esto, la interculturalidad crítica en los proyectos políticos de estas organizaciones indígenas apelan a su transformación, es pues una herramienta de pensamiento y acción transformadora, tanto de las estructuras, como de las instituciones y relaciones sociales, con la finalidad de construir condiciones de ser, estar, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir diferentes a las dominantes (C. Walsh, 2010).

Pero, ¿cómo funciona esto? Pues bien, evidentemente los movimientos de la CONAIE y ACIN no usan términos como “colonialidad del poder” o “diferencia colonial”, pero su experiencia y proyectos políticos parten de su experiencia colonial y colonialidad concreta, de la dominación de la que han sido sujetos desde un centro (europeo/norteamericano), subordinando sus formas de vivir y reproducir la vida locales. Por tanto, estos proyectos políticos permiten visibilizar estas condiciones coloniales pasadas y presentes, y al mismo tiempo construir agendas para la descolonización, las cuales no continúan fijadas en esa estructura moderno/colonial.

⁴⁶ Catherine Walsh, “Hacia una comprensión de la interculturalidad”, en: *Tukari*, Guadalajara, 2009_c, p. 7.

Este es el aporte central de la interculturalidad como una herramienta insurgente. (C. Walsh, 2006: 48-53)

Así, la interculturalidad es la herramienta conceptual que articula la “diferencia colonial” y la “colonialidad del poder” (que subalternizan y al mismo tiempo permiten el pensamiento y acción transgresiva de los movimientos indígenas), permitiendo una forma de “posicionamiento crítico fronterizo”, tanto epistémico, político y ético, “orientado a la afirmación de la diferencia y a la transformación de las matrices coloniales de poder”, como afirma Walsh. (C. Walsh, 2006: 54)

Esto es de suma importancia ya que permite un movimiento más allá de las categorías establecidas por el pensamiento eurocéntrico, a categorías que parten de una lógica diferente a la de la modernidad/colonialidad o del sistema de relaciones capitalistas, la cual toma en cuenta las historias locales que fueron borradas por ella, es decir parten de múltiples lugares de enunciación, como el indígena, y ya no sólo de un centro. Lo cual se sostiene en las confrontaciones entre distintas concepciones de la sociedad, proponiendo así reales alternativas de transformación de las relaciones de dominación actuales. (C. Walsh, 2006: 55)

Para efectos de llevar, más allá de las experiencias vistas de Ecuador y Colombia, la importancia de la interculturalidad crítica, el “posicionamiento crítico fronterizo” nos ayudará. Este concepto surge de un debate entre Walter Mignolo y Catherine Walsh, y tiene como punto de partida lo que el primero llama “pensamiento fronterizo”.

Partamos de lo que Mignolo entiende por “pensamiento fronterizo”: “una forma de pensar de otro modo, moverse a través de ‘otra lógica’ (diferente a la moderna/colonial), en suma, de cambiar los términos, no solo del contenido de la conversación”. En este sentido, para Mignolo, la interculturalidad es “un buen ejemplo

del potencial epistémico fronterizo. Que trabaja en el límite del conocimiento indígena subordinado por la colonialidad del poder, marginalizado por la diferencia colonial y el conocimiento occidental, trasladado a la perspectiva indígena del conocimiento y su concepción política y ética”. (C. Walsh, 2006: 56)

Para Walsh, entonces, el pensamiento fronterizo de Mignolo sería “la relación entre conocimientos subalternizados y el conocimiento universalizado por el mundo occidental”, sería pues un pensamiento que intenta mediar, sin negar ambos tipos de conocimientos, en un proyecto que intenta “abrir” epistémicamente el pensamiento occidental. Sin embargo, el problema radica en “las condiciones en las cuales llega cada pensamiento a la conversación”, que no son las mismas, uno esta subalternizado y otro es dominante, existiendo pues una relación vertical, de una sola vía. (C. Walsh, 2006: 56)

Visto así, los proyectos políticos de la CONAIE y ACIN trabajarían “en la frontera de dos lógicas de pensamiento”, la propia y la dominante, lo cual permite transgredir la hegemonía del pensamiento occidental como universal, pero no al revés, un pensamiento occidental abriendo los modos dominantes del conocimiento al pensamiento indígena. (C. Walsh, 2006: 57)

Un segundo problema detectado por Walsh, es que la “frontera” concebida por Mignolo no señala bordes múltiples, sino una sola frontera occidental predeterminada, por lo cual, “el pensamiento fronterizo en sí solo no transforma el conocimiento o las relaciones sociales. Solo permite imaginar alternativas al universalismo y la totalidad.” (C. Walsh, 2006: 57)

El “posicionamiento crítico fronterizo”, propuesto por Walsh lleva ello a otro nivel, implicando, la construcción y multiplicidad de fronteras, la direccionalidad y

conflictividad de las relaciones, y las condiciones en las cuales los diferentes actores y conocimientos llegar a la conversación. “Apunta a la capacidad de negociar, transgredir y afectar desde lo propio, es decir, desde el ‘lugar’ de los pueblos indígenas o afros por ejemplo, y desde los términos que ellos mismos ponen en la conversación”. (C. Walsh, 2006: 57)

De esta manera, el posicionamiento crítico fronterizo “ofrece la posibilidad de poner conocimientos y cosmologías ‘otras’ en dialogo crítico entre ellos y con los conocimientos y formas de pensar típicamente asociados con el mundo occidental”. Se parte pues no del conocimiento eurocéntrico en sí, o la necesidad de afectarlo, sino del “deseo de construir posibilidades de pensar desde posicionalidades situadas [ética, política, social y culturalmente] y subjetivas, hacia encuentros intersubjetivos de múltiple dirección, que tratan de ‘dialogar con’, así dando la vuelta a las subalternidades históricas y promoviendo una incorporación de otro modo”. Esto es lo que para Walsh abre perspectivas nuevas para la producción del conocimiento y evidentemente para transformar las estructuras moderno/coloniales. (C. Walsh, 2006: 58)

En el caso de la CONAIE y de la ACIN, esto es lo que estamos presenciando, a pesar de, o precisamente por eso, los conflictos, contradicciones y errores encontrados al interior de estas organizaciones, pero que ocurren desde posiciones situadas y promoviendo encuentros intersubjetivos, a la vez por supuesto que se está trastocando la universalidad del sistema moderno/colonial, de sus concepciones de Estado, poder, instituciones, economía, etc. Tales organizaciones “afirman perspectivas indígenas y trabajan en los límites indígenas-no indígenas, alentando la interculturalización”. (C. Walsh, 2006: 59)

De esta manera, para Walsh, el posicionamiento crítico fronterizo significa “reconocer la capacidad de movimientos sociales étnicos a entrar en/trabajar dentro y entre los espacios sociales, políticos, epistemológicos, anteriormente negados y reconceptualizar estos espacios con maneras que ponen en cuestión la persistente re-colonialidad del poder, saber, y ser con miras a la creación de una civilización alternativa; un tipo de confrontación estratégica con las condiciones subalternizantes establecidas por la colonialidad misma”. (C. Walsh, 2006: 59)

Tanto para Walsh, como para mí en esta investigación, lo “crítico” de este pensamiento es fundamental para posicionar los conocimientos como construcciones sociales, en un contexto de lucha por el control del significado, “no solo a nivel de teoría, sino en los contextos vividos de sujetos cuya agencia es necesariamente enraizada en una red compleja de relaciones de poder”. Por tanto:

“hablar de transformación en las esferas sociales, políticas, epistémicas, y del ser, requiere poner atención no sólo al pensamiento “otro” o fronterizo, sino y más importante aún, a nuevas condiciones sociales del poder, conocimiento y ser, que tienen sus bases en una interculturalización crítica de estructuras, instituciones, relaciones y de formas del saber, a un nuevo poder, proyecto, y condición que no simplemente combina, relaciona o incluye sino que más bien repiensa y reconstruya estas estructuras, instituciones, relaciones y conocimientos desde la diferencia misma, en todas sus múltiples posicionalidades, conflictividades y manifestaciones”. (C. Walsh, 2006: 60-61)

Finalmente, podemos decir, como señala Mignolo, que la interculturalidad crítica como proyecto epistémico, ético y político ocurre en otras partes del mundo, no sólo en Ecuador o en Colombia. Por tanto, es el “nombre de un fenómeno global cuyas

características dependen de las historias locales y de la particular articulación de la colonialidad del poder en Asia, África y América Latina”. En los capítulos siguientes exploraremos como ocurre eso en el EZLN y en la Otra Campaña.

Capítulo 2

El Movimiento Zapatista en relación a la interculturalidad.

2.1 Notas preliminares.

Hasta este momento, he analizado los proyectos políticos indígenas de la CONAIE en Ecuador y de la ACIN en Colombia, como propuestas en la construcción de Políticas OTRAS, focalizando mi atención en uno de sus principios ideológicos y políticos: la interculturalidad, el cual, desde la perspectiva de Catherine Walsh, ha operado como una herramienta política de cuestionamiento constante y en contra de las estructuras de dominación capitalistas o moderno/coloniales, así como de propuesta de relaciones *entre* diferentes, en un marco de respeto y reconocimiento, es decir en un marco ético e inter-epistémico para la construcción de otros mundos.

He comenzado con tales experiencias de lucha indígena, porque es desde ellas que la interculturalidad se ha planteado explícitamente como un concepto político, primero en Ecuador y después en Colombia, tanto en sus planteamientos teóricos como en sus prácticas concretas.⁴⁷ Sin embargo, a mi modo de ver, existen otros movimientos indígenas tal como el movimiento zapatista en México, donde la interculturalidad crítica como proyecto político, ético y epistémico puede verse operando también como uno de sus ejes vertebradores (aunque enmarcada de forma distinta en sus respectivos proyectos políticos más generales) ello desde la fundación del EZLN en 1984, su declaración de guerra al gobierno mexicano en 1994, y ahora en su Sexta Declaración de la Selva Lacandona, que derivaría, hasta este momento, en lo que se conoce como La Otra Campaña, esto a pesar de que nunca se ha conceptualizado su pensamiento y

⁴⁷ En el caso de Ecuador nos concentramos principalmente en su proyecto político de Estado Plurinacional, mientras que en el caso colombiano, además de analizar su proyecto político de la Defensa de los Planes de Vida, pudimos ver prácticas concretas de organización del territorio.

acciones como un proyecto intercultural. Ello es precisamente lo que analizaremos a continuación, con la finalidad de aprender de estas luchas locales indígenas para emprender procesos de unidad en la diferencia en nuestra realidad cotidiana, en mi caso lo urbano-popular.

2.2 La Política Otra de la interculturalidad del EZLN, los Caracoles zapatistas, los MAREZ y las Juntas de Buen Gobierno.

Escribir acerca de la historia del EZLN, los Caracoles zapatistas, los MAREZ y las Juntas de Buen Gobierno, es una tarea complicada, ya que siempre será mejor ir a las fuentes directas, con lo cual no solo me refiero a los cientos de comunicados, cartas, análisis de la realidad y Declaraciones de este movimiento, sino sobre todo a la forma en cómo producen y reproducen los zapatistas su vida cotidiana en el territorio concreto. Sin embargo, desde una visión eminentemente fragmentada, como es la mía, esbozaré a continuación la manera en que yo –en compañía de otros intelectuales -he comprendido su historia.

El movimiento zapatista tiene sus rastros más directos en el proceso de organización iniciado allá por los años ochenta en las montañas del sureste mexicano, cuando un grupo guerrillero marxista-leninista, denominado Fuerzas de Liberación Nacional (6 combatientes) se encuentran con la realidad concreta de las comunidades indígenas mayas y les hace confrontar sus supuestos teóricos de transformación social, comenzando un proceso complejo de aprendizaje político, caracterizado por el choque epistémico entre el pensamiento occidental y el pensamiento indígena, modificando las estructuras conceptuales de ambas partes, pero no subsumiéndose el uno al otro. Para Walter Mignolo, dicho proceso de “doble traducción”, permitió “la apertura del marxismo a la “diferencia colonial” (que supone una clasificación jerárquica racial), y

consecuentemente, a la comprensión del racismo en relación al trabajo en el orden global del mundo moderno/colonial”, así como “señaló los límites de la noción occidental de democracia, mostrando el camino para separar el concepto de su universal abstracto y para tomarlo como un “conector” entre la diversidad de proyectos universales (diversidad) que es posible imaginar en nombre de la democracia”, lo cual por supuesto tuvo las consecuencias históricas, éticas y epistémicas que podemos ver en el pensamiento y práctica del EZLN en la transformación de las relaciones sociales que supone el capitalismo.⁴⁸

Durante casi diez años (1984-1994) en la clandestinidad, el grupo guerrillero marxista leninista, integrado por mestizos e indígenas, fue expandiéndose en las comunidades mayas de la región. Esta historia es contada por sus protagonistas en siete etapas: 1) Selección de los miembros del EZLN, 2) Implantación, es decir, la formación propiamente del EZLN, 3) Las tareas de supervivencia en el terreno, (hasta aquí no pasaban de una o dos decenas de combatientes), 4) Los primeros contactos con los pueblos de la zona, primero de a una persona, luego de sus familias, luego de sus pueblos, y después de sus regiones. Para ese entonces, señala el Subcomandante Insurgente Marcos “ya habíamos [el EZLN] sido derrotados por las comunidades indígenas y, producto de esa derrota, el EZLN empezó a crecer geométricamente y hacerse muy otro”, iniciando pues el proceso de “doble traducción” señalado por Mignolo. 5) Crecimiento explosivo del EZLN: Selva, Altos y Norte de Chiapas. 6) La votación de la guerra y sus preparativos. Y la última etapa, 7): la víspera del 1 de enero de 1994.⁴⁹

² Véase: Mignolo Walter, (trad. de Ana Gabriela Blanco), “La Revolución Teórica del Zapatismo: consecuencias históricas, éticas y políticas”, San Cristóbal de Las Casas, CIDECI-UniTierra, sf.

⁴⁹ Gloria, Muñoz Ramírez, *EZLN: El fuego y la palabra*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2004, p. 15-25.

En este proceso de organización del EZLN podemos ver claramente que la herramienta política de la interculturalidad, tal y como la hemos concebido en esta investigación, comienza a forjarse y a convertirse en un eje vertebrador. Las palabras de Marcos al respecto, me recuerdan bastante a lo que Luis Macas en Ecuador relataba en el proceso de formación de la CONAIE:

“Hace dos años, en la Marcha de la Dignidad Indígena [2001], en alguno de los lugares que cruzamos, vi una botella gorda, como una olla de boca angosta. Era de barro, creo, y estaba forrada con pedacitos de espejo. Al reflejar la luz, cada espejo de la olla-botella, devolvía una imagen particular. Todo su alrededor tenía en ella su reflejo singular y, al mismo tiempo, el conjunto semejaba un arcoíris de imágenes. Era como si muchas pequeñas historias se unieran para, sin perder su ser distintas, formar una historia más grande. Pensé que, a lo mejor, la historia del EZLN, podría ser contada, mirada, analizada como esa botella-olla” (G. Muñoz, 2004: 24).

El primero de enero de 1994 marca un nuevo paso en la lucha del EZLN y de las comunidades indígenas a las que manda/obedeciendo. Desde los sectores considerados por la “diferencia colonial” ontológica y epistémicamente inferiores, surgía un ejército que mostraba la cara oscura de la modernidad –representada por ejemplo en el Tratado de Libre Comercio entre EUA-México-Canadá-, la colonialidad, es decir, mostraba que en ese proyecto eran prescindibles las vidas humanas de millones de indígenas y de otros sectores igualmente marginados.

Los “sin rostro” del EZLN, no sólo tomaron siete cabeceras municipales del estado de Chiapas, México, sino que anunciaron las exigencias de su levantamiento en armas: tierra, trabajo, techo, alimentación, salud, educación, libertad, independencia, democracia, justicia y paz, es decir, se trataba de una lucha contra la explotación, el despojo, el desprecio y la represión de la que eran sujetos en el sistema de relaciones

capitalistas o moderno/coloniales, no solo a favor de ellos (pueblos mayas) sino de todos los pueblos indios del país.

La guerra comenzó y sigue sin concluir, a pesar de que los enfrentamientos directos solo duraron 12 días. Las balas y bombardeos del ejército federal se transformaron en bombardeos de “programas sociales” para contener la rebelión, sin conseguirlo, y en la promoción de grupos paramilitares, que hoy continúan operando, ante una guerra que no concluye por ser un gran negocio funcional al sistema capitalista. Sin embargo, en esos primeros días de enero, el apoyo de la sociedad civil y su petición del alto a la guerra, modificó la estrategia del EZLN, quien aceptó sentarse a dialogar con el gobierno, que como sabemos resultó una tarea infructuosa. A la par, se crearon espacios de encuentro político y cultural en territorio zapatista, los cuales se llamaron Aguascalientes, en memoria de la Convención del mismo nombre durante la Revolución Mexicana.

En esta nueva estrategia, el EZLN trabajó por el reconocimiento de las formas de gobierno y autodeterminación de los pueblos indígenas sobre su territorio y recursos naturales, intentando a través de reformas constitucionales erradicar la condición subalternizante de la “diferencia colonial”, es decir, el EZLN posicionaba y visibilizaba la realidad de que en el proyecto de modernidad sus vidas eran prescindibles, al mismo tiempo que cuestionaba las categorías de Estado, democracia, justicia, del Estado un-nacional hegemónico dominante, un proceso similar en el que se ubica la CONAIE en Ecuador y la ACIN en Colombia, en la actualidad.

Como resultado de este proceso surgieron Los Acuerdos de San Andrés, en febrero de 1996, donde el gobierno federal se comprometió a reconocer la autonomía de los pueblos indígenas, pero para finalizar el año, dicho gobierno presentaba una

contrapropuesta que invalidaba los acuerdos, argumentando que no era posible la existencia de otro estado dentro del estado mexicano, lo que nos es familiar en los argumentos contra la CONAIE en Ecuador.

A partir de entonces, una serie de marchas nacionales, consultas y encuentros fueron promovidos por el EZLN y la sociedad civil, demandando el cumplimiento de los acuerdos y el cese del hostigamiento militar y paramilitar en la zona, lo cual había provocado el desgarramiento del tejido social y miles de desplazados en la zona de conflicto. Pese a todo, en 2001 desde arriba se votó una ley que no reconocía la autonomía indígena, con lo cual, el EZLN modificó una vez más su estrategia y comenzó la construcción de los Caracoles zapatistas –declarando el fin de los Aguascalientes-, y las Juntas de Buen Gobierno, dentro de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, es decir, comenzó la construcción de facto de lo que los Acuerdos de San Andrés establecían.

Los Caracoles zapatistas son un territorio concreto, en tierras recuperadas a los finqueros con el levantamiento de 1994, parten pues de la apropiación colectiva de los medios de producción, en este caso la tierra, aunque no todos tienen tierra productiva. Cinco son los Caracoles, representando cada uno a las cinco regiones de esta zona liberada, donde hacen parte un total de 39 MAREZ, los cuales se organizan a través de las Juntas de Buen Gobierno, constituidas por representantes rotativos y colectivos de cada una de las comunidades, sin importar edad, sexo, religión, etc.⁵⁰ Con lo cual se rompe la fractura entre gobierno y sociedad en su conjunto que supone la política tradicional, es pues muy otra esta forma de organización, y para nada es un sueño abstracto o utopía, ocurre en la vida real.

⁵⁰ Laura, Castellanos, *Corte de Caja: Entrevista al Subcomandante Marcos*, México, Alterno-Bunker, 2008, p. 18.

La autonomía de los pueblos indígenas se practica de facto en este territorio, “las comunidades mismas han creado sus propios programas de educación, salud y justicia con los que combaten el analfabetismo, la mortandad materna e infantil, las enfermedades reproductivas y sexuales, la inequidad de género y el hambre. También impulsan proyectos productivos con apoyos particularmente de la comunidad internacional” (L. Castellanos, 2010: 18).

¿Cómo ocurre concretamente la construcción de esta autonomía? En diciembre de 2006 y enero de 2007, tuvo lugar en territorio zapatista, el “Primer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo”, donde:

“los representantes de los pueblos neozapatistas nos explicaron, a miles de mexicanos y extranjeros de 47 diferentes países, cómo es que ellos están construyendo su autonomía, su autogobierno, su educación, su salud, su comercio, su arte, su cultura, su defensa del territorio y de la naturaleza, sus relaciones de género y economía, entre otros temas esenciales. Es decir, cómo es que están construyendo, desde abajo y a la izquierda, los cimientos de un mundo nuevo y diferente, no regido por la lógica de acumulación del capital, ni por el dominio del individualismo posesivo y egoísta, ni tampoco por la corrupta y degradada actividad política hoy dominante, ni por los mecanismos de la vacía y mercantilizada industria cultural”⁵¹.

Esta lección, no receta, de construcción de autonomía, no es posible –o sí pero no considero apropiado- repetirla aquí, para ello es mejor revisar la propia palabra de los compañeros, lo cual se puede hacer en internet o en la Revista *ContraHistorias*. Lo que si podemos hacer es resumir, en voz del Teniente Coronel Insurgente Moisés lo que esto significa.

⁵¹ Presentación al Dossier “Autonomía, contrapoder y Otro gobierno”, en *ContraHistorias*, No. 8, Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial, 2007, p. 5.

Moisés nos dice: “lo que queremos pues es formar una vida, una sociedad que nosotros mismos vamos a mover. Que nosotros mismos vamos a construir pues”, continuando, “pues es que nosotros estamos viviendo pues, nosotros sufrimos pues así la miseria, la explotación, la injusticia, el pisoteo, el saqueo, todo. Entonces creo que eso tenemos que empezar a ver [...]”⁵². Es decir, la autonomía se construye primero con la visibilización de lo que aquí hemos llamado sistema de relaciones capitalista, o sistema mundo moderno/colonial, el cual transgredieron en enero de 1994 y comenzaron a gobernarse.

Sin embargo, continuó con la palabra de Moisés, este trabajo implicó y sigue implicando *organización*, el cómo le van a hacer, y lo primero que hicieron fue tomar la decisión de no recibir nada del gobierno, de *resistir*, “de ahí, empezaron [refiriéndose a los compas de las comunidades] a descubrir otras cosas más ahí eso, que la palabra resistencia no es nada más de no recibir las migajas, de los sobrantes, de lo que da el gobierno. Descubrieron de que entonces hay que resistir la persecución, hay que resistir los bombardeos políticos, ideológicos de los medios de comunicación”, y de todos aquellos que dicen que esto de la autonomía no se puede, o es un sueño. “Para los compañeros, esto, cuando ya pasaron pues años, a trabajar esto, ellos dicen pues así de que esto es parte pues así de ser *independiente*”. (TCI Moisés, 2007: 49)

Es así como los zapatistas comenzaron a construir su autonomía, yendo a las bases, a las comunidades a preguntar el cómo iban a funcionar, con lo cual formaron comisiones para ser sus autoridades, con la parte militar, el EZLN, solo obedeciendo a sus mandos, las comunidades, en donde claro que hubo y hay errores, pero que son parte ineludible de la construcción, y que se resuelven en el caminar. (TCI Moisés, 2007: 49)

⁵² Palabras del Teniente Coronel Insurgente Moisés, en: *Contrahistorias*, No. 8, Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial, 2007, p. 47.

Como ejemplo de estos problemas, y para no mistificar al movimiento, Moisés nos cuenta un problema que tiene mucho que ver con la interculturalidad:

“en las comunidades indígenas, hay una cosa que pasa que es la vida de los compañeros y de las compañeras. Ellos funcionan lo que es comunidad, aunque sí están metidas pues ahí las ideologías pues que dividen. Porque hay PRI, hay PAN, hay PRD, incluso pues así lo religioso pues. Pero dentro de la comunidad –fíjense pues ahí eso-, como es comunidad, aunque están éstos –el PRI, el PAN, el PRD-, cuando hay un problema que es afectado su tierra, se borra el pensamiento de que el PRI, el PAN, el PRD, se juntan los miembros de la comunidad y defienden pues así su tierra pues. Es uno de los problemas pues eso, porque una vez de que ya resolvieron eso, con la misma fuerza, idea que se ha metido ya, otra vez se va: que yo soy PRI, que yo soy PAN, que yo soy PRD, que yo soy EZ. Pero existe eso. Y eso es lo que están tratando de luchar pues así los compañeros autoridades autónomas, de que eso se entienda ya eso y que común trabajemos pues así, y que resolvamos aquí nuestros problemas. Y eso ha ganado pues [...]” (TCI Moisés, 2007: 49-50).

Con esto queda claro que las relaciones entre diferentes, como es en este caso de ideologías políticas, son bastante complejas, y conflictivas, y si queremos partir de la realidad no es posible negar dicho conflicto, sino partir de ahí para trabajar en buscar la unidad en la diferencia. Para los compañeros zapatistas “la *democracia* es vivir cada día, ¿sí? Ellos tienen que discutir, ellas tienen que discutir. Hacen pues sus asambleas para decidir cómo es que van a hacer pues su trabajo, y cómo es que va a funcionar pues ése gobierno” (TCI Moisés, 2007: 50), pero las decisiones no las toman los integrantes de las Juntas de Buen Gobierno, sino todas las comunidades, en un ejercicio de análisis [estudiando los problemas concretos], discusión y consenso constantes. Para nosotros es difícil entender esto, no solo por que pudiéramos pensar que esto solo funciona cuando son unas cuantas miles de personas, pero con millones se complica, sino también porque vemos el oficio de gobernar como un trabajo con un horario y pago determinado. Pero

los zapatistas nos contestan a la primera cuestión con una pregunta contundente: ¿por qué tenemos que ser millones?, y a la segunda con una visión y práctica del oficio de gobernar como algo que es parte de la vida diaria, que requiere una dedicación completa e íntegra durante el tiempo que se es gobierno.

En suma, es así como se construye la autonomía, la organización, la independencia, la resistencia, la democracia, “así trabajan los compañeros y las compañeras pues así de los pueblos, junto con sus MAREZ y con sus Juntas de Buen Gobierno. Y así cada quien en las Juntas como trabajan ¿sí? No hay un formato de autonomía ¿sí? Según sus formas de cómo están, de los problemas que enfrentan los compañeros, es así como van resolviendo pues ahí eso pues”, señala Moisés (TCI Moisés, 2007: 52). Lo cual, a mi modo de ver, es lo que en los Andes se conceptualiza como interculturalidad, ya que parte de la visibilización de los problemas concretos que ha provocado en las comunidades la colonialidad del poder: explotación, despojo, desprecio, represión, y a partir de ahí resolver dichos problemas desde una lógica otra, desde sus diferencias culturales – de producción y reproducción de la vida- concretas y relacionándose para construir otra cosa, no mejor, no peor, sino diferente.

2.3 La Política Otra de la interculturalidad en La Sexta Declaración de la Selva Lacandona.

Teniendo como referente la construcción del EZLN, los Caracoles zapatistas, los MAREZ y las Juntas de Buen Gobierno, y en pleno proceso de consolidación del territorio liberado, la noticia de una “Alerta Roja” a mediados del año 2005 nos sorprendió. Estaba en proceso una reestructuración político-militar del EZLN, la cual daba por concluida su fase de búsqueda por el reconocimiento constitucional de los

derechos y cultura indígena, iniciada en enero de 1994. Con ello, los MAREZ, las Juntas de Buen Gobierno y el EZLN daban un nuevo paso en su lucha.⁵³

Esta decisión tan importante para el movimiento zapatista –quizá en la misma dimensión que cuando decidieron hacerle la guerra al gobierno federal mexicano en 1993- tiene una historia marcada por la traición, el re-conocimiento de la igualdad en la diferencia, y por la certeza de que “otro mundo es posible”, aspectos que consolidaron su forma otra de hacer política y en donde ha sido básica la interculturalidad como una herramienta de combate, de la cual ya hemos hablado.

Traición, por parte de la clase política tradicional (Partidos políticos: PRI, PAN, PRD; Los tres poderes de la Unión: Ejecutivo, Legislativo y Judicial), quienes después de siete años de un diálogo truco (1994-2001), negaron el reconocimiento constitucional de los derechos y cultura de los pueblos indios del país, pasando por alto no sólo los muertos que había dejado esta lucha, sino los acuerdos públicos firmados con el EZLN y la sociedad civil en San Andrés Larráinzar Chiapas en 1996.⁵⁴

Sin embargo, estos siete años también cultivaron un *re-conocimiento de la igualdad en la diferencia*. La lucha del EZLN comenzó a mirarse a sí misma en las “injusticias y rabias [de] campesinos, obreros, estudiantes, maestros, empleados,

⁵³ Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (en adelante CCRI-CGEZLN), “Alerta Roja General”, Montañas del sureste mexicano, 19.06.05_a, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_06_19.htm; Comunicado del CCRI-CGEZLN , “Finaliza reestructuración político-militar del EZLN”, Montañas del sureste mexicano, 20.06.05_b, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_06_20_a.htm; y Comunicado del CCRI-CGEZLN , “Sobre Motivos de la Alerta Roja General”, Montañas del sureste mexicano, 20.06.05_c, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_06_20_b.htm.

⁵⁴ Esta traición -no solo al EZLN, sino a las millones de personas, que en diferentes partes del mundo, reconocemos la legitimidad de su levantamiento armado- explica el por qué el EZLN ha ratificado su opción de cambiar el mundo sin tomar el poder estatal, ya que por tal vía no hay nada por hacer más que acumular traiciones y desencantos. Y siete años bastaron para comprobarlo con creces. Aquí no podemos registrar todos y cada uno de los atropellos, provocaciones, masacres, estrategias contrainsurgentes, que el Gobierno Federal implementó durante y después del “diálogo” en territorio zapatista, pero basta con revisar los medios de comunicación de estas fechas y basta con escuchar los testimonios de quienes lo vivieron.

homosexuales y lesbianas, jóvenes, mujeres, ancianos, niños”⁵⁵. La explotación, el despojo, el desprecio y la represión representaban el común denominador de todas estas historias, indígenas y no indígenas, no obstante, eran muy distintas entre ellas, cada una con particularidades concretas. El EZLN entendió pues, que había que construir una gran lucha entre todas estas realidades, pero no insertándolas a la lucha indígena, sino multiplicando las propias, reconociendo y aprendiendo de su diferencia, y al mismo tiempo, luchando en contra de los problemas comunes. De tal reflexión y ante la certeza de que “otro mundo es posible” surgió la Sexta Declaración de la Selva Lacandona.

La Sexta, quizá sea uno de los comunicados más claros y completos del EZLN. En ella se condensa la historia de una “búsqueda por devolverle a la gente, en especial a los trabajadores del campo y la ciudad (a la mayoría), lo que por derecho les corresponde: el monopolio de la decisión política”⁵⁶, una historia iniciada desde la emergencia de la organización político-militar, llevada a la práctica en las comunidades mayas insurgentes a través de los Municipios Autónomos Rebeldes, bajo el precepto de “mandar obedeciendo”⁵⁷, y ahora proyectada a nivel nacional e internacional y a sectores no sólo indígenas.⁵⁸

De esta manera, la Sexta representa una posibilidad real de combate contra la política tradicional que no funciona, que no sirve, que no resuelve nuestros problemas cotidianos, ya que se ha encontrado separada de nosotros, de la fuerza social que, no obstante, le da su fundamento. Así, la Sexta es una invitación a constituirnos como “los indocumentados del espacio de la política”, como dice Rodríguez Lascano, a hacernos

⁵⁵ Subcomandante Insurgente Marcos, “Carta a la Sociedad Civil Nacional e Internacional”, Montañas del sureste mexicano, 21.06.05_a, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_06_21.htm.

⁵⁶ Sergio Rodríguez Lascano, “Once tesis y una premonición sobre la otra política zapatista”, en: *Contrahistorias*, No. 6, Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial, 2006, p. 41-42.

⁵⁷ Para una profundización de esta idea ver: Aguirre Rojas, Carlos Antonio, *Mandar Obedeciendo: las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*, Rosario, Prohistoria ediciones, 2009.

⁵⁸ CCRI-CGEZLN, “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”, Montañas del sureste mexicano, junio de 2005_d, en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es>, p. 1-5.

cargo de nuestra propia vida, gobernándonos nosotros mismos, oponiendo a la “terrible cuarteta [del capitalismo⁵⁹],: explotación, despojo, represión y desprecio, [...] la justicia, reapropiación, solidaridad y dignidad” de esta Política Otra (S. Rodríguez, 2006: 42).

En este sentido, la Sexta Declaración es una *propuesta de lucha política*, que convoca a individuos, colectivos y organizaciones nacionales e internacionales de *izquierda y anticapitalistas*, a comenzar una serie de *alianzas y diálogos conjuntos*, con la intención de conformar un *Programa Nacional de Lucha*, cada quien, a su modo, y en sus respectivos espacios y tiempos. Todo ello para construir conjuntamente *una nueva forma de hacer política*, “*desde abajo y a la izquierda*”, que se vea expresada en una *nueva Constitución* para el país. Los zapatistas nos explican mejor:

“hemos llegado a un punto en que no podemos ir más allá [...] llegó la hora de arriesgarse otra vez [...] *unidos con otros sectores sociales que tienen las mismas carencias que nosotros*, será posible conseguir lo que necesitamos y merecemos. Un nuevo paso adelante en la lucha indígena sólo es posible si el indígena se junta con obreros, campesinos, estudiantes, maestros, empleados...o sea los trabajadores del campo y la ciudad.” – Agregando – “El EZLN establecerá una política de alianzas con organizaciones y movimientos no electorales que se definan, en teoría y práctica, como de izquierda, de acuerdo a las siguientes condiciones: No hacer acuerdos arriba para imponer abajo, sino hacer acuerdos para ir juntos a escuchar y organizar la indignación; no a levantar movimientos que sean después negociados a espaldas de quienes lo hacen, sino a tomar en

⁵⁹ Desde el EZLN y ahora desde la Otra Campaña se han hecho esfuerzos muy productivos en cuanto al análisis del capitalismo como sistema económico y de mando, véase por ejemplo: Subcomandante Insurgente Marcos, “La (imposible) ¿geometría? del poder en México”, Montañas del sureste mexicano, junio de 2005_b, en: http://alainet.org/active/show_text.php3?key=8498; Rodríguez Lascano Sergio, La Crisis del Poder y Nosotr@s, México, Ediciones RebelDía, 2010; CCRI-CGEZLN, y Subcomandante Insurgente Marcos, “L@s zapatistas y la Otra, los peatones de la historia”, México, agosto-septiembre de 2006, en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/09/17/ls-zapatistas-y-la-otra-los-peatones-de-la-historia/>.

cuenta la opinión de los que participan; no a buscar regalitos, posiciones, ventajas, puestos públicos, del Poder o de quien aspira a él, sino ir más lejos de los calendarios electorales; no a tratar de resolver los problemas de nuestra Nación desde arriba, sino a construir DESDE ABAJO Y POR ABAJO una alternativa a la destrucción neoliberal, una alternativa de izquierda para México” (CCRI-CGEZLN, 20005_d, 5).

Luego entonces, en la Sexta Declaración, el EZLN vuelve a ubicar:

“esa relación inevitable que existe entre la forma de organización de la producción con la forma de organizar (desorganizar) la vida social y política. Partiendo de la idea de que el neoliberalismo no es simplemente un modelo económico, sino una forma de reorganizar el dominio del capital en todas las esferas, tanto las productivas como las políticas, culturales, ideológicas, sociales”⁶⁰

A partir de esta relación es que comienzo a conectar la Sexta y la propuesta aplicada de ella: La Otra Campaña, con la interculturalidad, ya que la Sexta apela también a la “transformación no sólo relacional sino estructural de la sociedad” considerando la lucha (el hacer) “como proceso e instrumento de descolonización”, dentro de este marco de relaciones capitalistas moderno/coloniales, es decir, no simplemente de un dominio económico sino de mando.⁶¹

Al mismo tiempo, el proyecto contenido en la Sexta, al igual que la interculturalidad llama a “un proceso de buscar entrecruces interepistémicos, es decir, de *pensar con* otros sistemas de conocimiento que no sean simplemente los del patrón eurocéntrico [...] pero también *pensar con* otros sistemas y modos de vida, otras

⁶⁰ Sergio Rodríguez Lascano, “Otra Política, pensar al revés”, Conferencia dictada en el Primer Festival de la Digna Rabia, México DF., Documental y Memoria del Primer Festival Mundial de la Digna Rabia, 29.12.2008, p.5.

⁶¹ Catherine, Walsh, “Estado Plurinacional e Intercultural. Complementariedad y complicidad hacia el Buen Vivir”, en: Acosta Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Plurinacionalidad, Democracia en la Diversidad*, Quito, Abya Yala, 2009_b, p. 178.

cosmovisiones, otras filosofías, otras formas de vivir”⁶², de nosotros, los trabajadores del campo y la ciudad.

Con lo cual entendemos el por qué no es una cuestión sólo “étnica” o de indígenas, de lo contrario el EZLN no estaría planteando alianzas con nosotros, sino que plantea pues Otro marco de lo político y la Política Otra de la interculturalidad: social, ética y epistémica. En este contexto, dentro de la propuesta de la Sexta no se trata de entablar una relación, en la que sólo reconozcamos nuestra existencia y nada más, ni tampoco en la que sólo interactuemos dentro de la misma estructura jerárquica, racial y económica que caracteriza al Estado, las instituciones y la sociedad dominante. Se trata de una relación con fundamentos básicos que la diferencian de ello.

Por un lado su carácter anticapitalista y de izquierda, es decir, reconoce y visibiliza que “el responsable de nuestro dolor, de las injusticias, desprecios, despojos y golpes con los que vivimos, es un sistema económico, político, social e ideológico, el sistema capitalista” (CCRI-CGEZLN y S.I.M., 2006). Pero no sólo esto sino que propone un actuar en contra de dicho sistema mediante la organización, desde una perspectiva de izquierda como se describe en el mismo documento.

Otro de los fundamentos de la Sexta es que dicha organización es “desde abajo”, es decir, desde los pueblos indígenas, obreros, campesinos, estudiantes, pequeños comerciantes, trabajadoras sexuales, migrantes, desempleados, subempleados, mujeres, jóvenes, niños, ancianos, unidos en un “movimiento contra el sistema que nos despoja, nos explota, nos desprecia y nos reprime”, pero donde las diferencias tienen lugar, y desde las cuales se reconocen los límites de cada sector y el potencial de aprendizaje que significa la relación con el otro, es decir, una organización no homogénea ni

⁶² Diálogo colectivo de Germania Fernández Ferrante y Rene Olvera con Catherine Walsh, Ecuador, junio de 2010.

hegemónica (CCRI-CGEZLN y S.I.M., 2006), lo que significa un potencial epistémico verdaderamente insurgente. Pero “desde abajo” también significa alejarse de los tiempos y los espacios de la política de arriba: el día de las elecciones y las urnas, ya que “nuestros sueños (anticapitalistas, de izquierda y desde abajo) no caben en sus urnas”.

Así pues la propuesta de la Política Otra de la Sexta implica hacerse cargo de nuestras propias vidas, desde nosotros mismos y desde nuestras diferencias, implicando: “privilegiar el oído”, escuchar-nos, entre todas las luchas de resistencia y rebeldía; respeto a las formas organizativas, tácticas, estrategias de las diversas organizaciones –incluyendo lo electoral pero desde este marco-, colectivos, individuos en lucha; y por supuesto anteponer la ética y los principios a los “beneficios tácticos” de las correlaciones de fuerzas con los de arriba. Aspectos que durante el proceso de la Otra Campaña han sido de los más problemáticos. Este ejercicio será la base para la construcción del Programa Nacional de Lucha y de la nueva Constitución para el país, el y la cual se hallan alejados de los significantes tradicionales de los “programas políticos” partidarios, y de los ordenamientos jurídicos que no se adecuan a la realidad de los de abajo. En los aquí propuestos, las clases y sectores marginadas por la estratificación racial y económica somos lo más importante y quienes los construiremos y ejecutaremos. Como vemos, la Sexta, es sin duda una propuesta política intercultural, con consecuencias éticas y epistémicas muy claras, que llaman a la unión en la diferencia, para la acción transformadora radical, un proyecto que da pasos lentos pero fuertes, y cimentados.

En este entendido, es como cientos de organizaciones de izquierda: políticas, sociales, culturales, de género, no gubernamentales, ecologistas, campesinas, de

obreros, entre otras muchas, así como miles de personas a “título individual”, nos adherimos a la Sexta Declaración.⁶³

A mi modo de ver, la adherencia significa una posibilidad en la construcción de puentes (en plural) entre las diversas experiencias de lucha, que se encontraban (y siguen estando) dispersas en el territorio nacional: experiencias de rebeldía, organizadas, grandes, pequeñas; todas ellas conscientes y en contra de las relaciones sociales que impone el capitalismo en la vida cotidiana, tejiendo al mismo tiempo puentes con los de al lado, con experiencias de resistencia y no organizadas pero que sufren los mismos problemas que nosotros. Significa también la posibilidad de escuchar y ser escuchado a y por esa multitud de historias, de aprender de ellas, de aportar a ellas, de re-conocerse, pero con una característica básica que nos ha sido enseñada por los convocantes: en una relación horizontal, donde ninguna historia se imponga sobre la otra. El EZLN desde la Sexta, y nosotros desde la Otra Campaña, pensamos que esa es la única posibilidad de hacer frente a la crisis política, económica y social que permea a nuestro país, y que anuncia la llegada de una tormenta. Pensamos que, o construimos estos puentes, de manera civil y pacífica, o la crisis se resolverá o se administrará nuevamente desde arriba, mediante una reestructuración de las elites en el poder, o bien con la emergencia de una guerra civil, ninguna de estas opciones resolviendo los problemas estructurales que hay de fondo.

En este sentido, una pregunta asalta la lectura ¿cómo y quiénes elaboraremos ese Programa Nacional de Lucha?, cuya respuesta nos da más elementos para mirar por qué

⁶³ Existió un periodo de dos meses para la primera etapa de adherencias. Las cifras totales fueron: 1) 55 organizaciones políticas de izquierda; 2) 103 organizaciones indígenas y pueblos indios de México; 3) 162 organizaciones y movimientos sociales; 4) 453 organizaciones no gubernamentales, colectivos, grupos; 5) 1624 personas a título individual, familiar, de barrio, de comunidad. En: Subcomandante Insurgente Marcos, “Palabras de bienvenida a la Primera Reunión Plenaria de la Otra Campaña”, Caracol de la Garrucha, Municipio Autónomo Rebelde Zapatista Francisco Gómez, 16.09.05_c, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_09_16_a.htm.

lo que ahora desde la Otra Campaña se está haciendo es una Política Otra. Rodríguez Lascano señala al respecto:

“[en la Política Otra] el programa deja de ser un cúmulo de demandas y pasa a ser la seña de la identidad común. Un programa por más correcta que sea su elaboración no deja de ser un texto dirigido al poder, si no es elaborado por un sujeto (muchos sujetos) social (sociales). El programa no existe antes del sujeto. [...] Y el espacio de su creación ya no es el parlamento o la campaña electoral [...] sino el lugar donde la gente vive, trabaja, se junta, se divierte, estudia, se organiza” (S. Rodríguez, 2006: 43).

De esta manera, la Política Otra, que propone la Sexta para el proyecto político que más tarde se conocería como la Otra Campaña, se construye con el oído y con la palabra. Si lo que está mal, trucado, perverso en la política tradicional, es su desconexión total con las fuerzas y movimientos sociales, aquí, desde esta Política Otra, la práctica de escuchar se vuelve fundamental. Los adherentes de la Otra tenemos que ir a escuchar la indignación, la rabia de los de al lado, para emprender la construcción del Programa Nacional de Lucha, y que de esa escucha nazca la palabra que habrá de plasmarse en una nueva Constitución.⁶⁴

Así, es claro que la propuesta de la Sexta no busca la toma del poder estatal, ya que el Estado es parte ineludible de las relaciones sociales capitalistas, desde donde se ha producido la fractura sociedad-política, lo que se busca es quitar a todos, ¡a todos!, los intermediarios, y gobernarnos por nosotros mismos, por supuesto con una coordinación pero la cual “mande-obedeciendo”, como ya vimos que se practica en territorio zapatista. En este sentido, no comparto lo que Aguirre Rojas interpreta cuando señala:

⁶⁴ Un ejemplo práctico de esto fueron las reuniones preparatorias de la Otra en 2005 en la Selva Lacandona, inmediatamente después de publicada la Sexta. En ellas no se “votaron” decisiones de antemano ya tomadas por los convocantes (el EZLN) sino sólo se ejerció el oído y la palabra, para después ir a hacer lo mismo a todo el país, y así entre todas y todos construir la Otra Campaña.

“Otra política que no se orienta hacia la ‘toma del poder’ como su *objetivo central*, aunque *tampoco rechace* por principio ni de manera absoluta dicha toma del poder. Pues, afirmando claramente que el centro de gravedad de toda su actividad está más bien en la creación de un potente, bien organizado, sólido y activo movimiento social de todos los excluidos y explotados de México, movimiento social o frente de masas anticapitalista, que sea tan fuerte como para obligar a cualquier tipo de gobierno –de derecha, de centro o de supuesta izquierda- a tomar en cuenta sus demandas y a satisfacer sus principales reclamos y exigencias, y que también podrá, eventualmente y en un segundo momento, crear e imponer a su *propio gobierno*, es decir, ‘tomar el poder’ actual para destruirlo y reconstruirlo radicalmente, y para construir un nuevo poder y un nuevo gobierno que obedezca al pueblo, y que gobierne y haga ‘lo que la gente mande’”⁶⁵.

A mi modo de ver, las cosas así planteadas remiten a una especie de receta mágica para cambiar el mundo, o al menos el país, lo cual puede tender a un desencanto futuro de quienes nos adherimos a la Sexta en la Otra Campaña. En primer lugar, la Otra no la pienso en una dinámica de movilizaciones (grandes movilizaciones si se prefiere) para reclamar o exigir (para vernos más radicales), a un gobierno de derecha, centro o supuesta izquierda; la etapa de la búsqueda del reconocimiento del Estado y sus gobiernos quedó cancelada y con la palabra *traición* para avalarlo. Y en segundo lugar, la creación o imposición de “su propio gobierno”, por parte del frente de masas anticapitalista, o la “toma del poder” actual para construir otro poder en “un segundo momento”, como señala Aguirre, me parece, es una proposición aún anclada en la política tradicional de la izquierda etapista. Desde la Otra Campaña no queremos el poder actual, y sí queremos construir otro, uno muy otro, pero no después de nada, sino aquí y ahora.

⁶⁵ Carlos A. Aguirre Rojas, “Ir a Contracorriente: el sentido de la Otra Campaña”, en: *Contrahistorias*, No. 6, Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial, 2006_b, p. 23-24.

En suma, la Política Otra de la Sexta y de la Otra Campaña a la que convoca:

“busca crear un movimiento que empuje, desde la sociedad, a derrotar la política desestructuradora del poder. Que avance en la generación de una energía humana que sea como un rabo de nube que barra con todo, parafraseando a Silvio Rodríguez, radical, subversiva y plebeya que, desde el inicio, se ubique por fuera del poder del dinero, del poder del Estado y del poder de los aparatos de control social” (S. Rodríguez, 2008: 9).

Así pues, en la propuesta de una Política Otra de la Sexta Declaración del EZLN, encuentro como uno de los ejes fundamentales la interculturalidad, utilizada desde otros marcos en los movimientos indígenas de Ecuador y Colombia. Catherine Walsh lo ha llamado: interculturalidad crítica como proyecto político, ético y epistémico. En este sentido, veo pues a la interculturalidad crítica como una herramienta de combate conceptual que puede permitir diálogos locales entre Políticas Otras en América Latina o el mundo, para proyectar futuros diferentes al actual, como lo hemos hecho hasta aquí.

Capítulo 3

La Otra Campaña: ¿un proyecto político intercultural?

3.1 Notas preliminares.

“aquí en la Otra Campaña en Querétaro nos lastimamos y no nos respetamos, hacemos menos a aquellos distintos modos de pensar y actuar, y hay que respetar las autonomías de cada quien. A México y al Mundo se lo están acabando y no lo entendemos. Cada quien debe participar desde su “chamba”, desde lo que le guste y sepa hacer. No hay que ver quién es más zapatista que otro, quién es más “chingón” que otro. *La Otra Campaña es nuestra.*”⁶⁶

La palabra de esta compañera durante el recorrido de arranque de la Otra Campaña en el 2006, expresa cabalmente lo que queremos analizar en este capítulo: un proceso político que intenta construir soluciones a la destrucción de México y del mundo por parte del sistema capitalista, que se construye con el reconocimiento y el respeto a la diferencias ideológicas y organizativas adherentes a la Otra, y que va tomando formas propias en su caminar, pero en el cual también hay problemas, tensiones y conflictos, los cuales es imposible negar si es que queremos hacer teoría a partir de la realidad, pero que pese a ellos o gracias a ellos la Otra Campaña sigue siendo nuestra.

En el capítulo precedente analizamos la práctica de la Otra Política de la interculturalidad en el EZLN, los Caracoles zapatistas, los MAREZ y las Juntas de Buen Gobierno, es decir desde un lugar de enunciación predominantemente indígena. Puntualizamos también que la Sexta Declaración del EZLN intenta proyectar [atención: no imponer] esta forma otra de hacer política a los demás sectores, indígenas y no indígenas, del país y fuera de él. En este capítulo llevaré el análisis más allá, realizando

⁶⁶ Intervención de una compañera en la Reunión de la Otra Campaña en la Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro-México, archivos de audio inéditos, 08.03.2005.

una cartografía de lo que ha sido la Otra Campaña ya como propuesta aplicada de relación con y entre otros sectores sociales, los trabajadores del campo y la ciudad mexicanos, con las otras diferencias, desde junio de 2005 a enero de 2010, intentando mirar si la herramienta política de la interculturalidad crítica puede ofrecernos también posibilidades concretas en la transformación de las relaciones sociales capitalistas en lo urbano-popular. Lo cual haré desde la experiencia local de la Otra Campaña en Querétaro-México, considerando esta localidad como un reflejo de lo que ha sido la Otra a nivel nacional en términos generales.

Para lograr lo anterior, examinaremos en primer lugar, los primeros trabajos de la Otra Campaña a nivel nacional, es decir las reuniones preparatorias y la Primera Reunión Plenaria de la Otra, celebradas en 2005 en territorio zapatista. En segundo lugar analizaremos el recorrido de la Comisión Sexta por el país para sociabilizar y entregar la Otra Campaña a los trabajadores del campo y la ciudad, donde nos detendremos en lo local: en el estado de Querétaro-México, contextualizando brevemente este “pedazo de rompecabezas” desde donde se construye la Otra Campaña, señalando brevemente cómo han sido estos cinco años de proceso. Como tercer objetivo analizaremos el mosaico heterogéneo de resistencias, rebeldías y procesos organizativos que confluyeron en determinado momento en la Otra Campaña. Para dar paso a los conflictos y tensiones entre estas diferentes posiciones políticas. Y finalmente, analizaremos el cómo se fue definiendo más claramente la Otra y la construcción de los puentes a partir del marco de la Sexta Declaración.

3.2 Los primeros trabajos como Otra Campaña nacional.

Posterior a la publicación de la Sexta, el EZLN convocó a la celebración de reuniones preparatorias en los meses de agosto y septiembre de 2005⁶⁷. Estas reuniones fueron ante todo un pase de lista entre quienes encontramos un lugar dentro de esta propuesta política.

Los convocantes, el EZLN, pusieron las condiciones organizativas de estos encuentros: sesiones por sectores (Organizaciones políticas de izquierda; organizaciones indígenas y Pueblos Indios de México; organizaciones sociales de izquierda; organizaciones no gubernamentales, artísticas, culturales, grupos, colectivos; título individual, familiar, barrio, comunidad, calle, vecindad; otros), espaciados por ocho días entre cada una; así como en sedes diferentes dentro de territorio liberado. Lo que se pudo ver en ellas fue la existencia de una multiplicidad heterogénea de individuos, colectivos, organizaciones políticas y sociales, y pueblos indios, cada uno con experimentando las relaciones sociales que impone el capitalismo (o modernidad/colonialidad) de manera diferente, es decir desde algún ámbito particular o varios de su funcionamiento: explotación, despojo, desprecio y/o represión.

Así mismo, pudimos encontrar una multiplicidad de formas organizativas y vías de acción desde las cuales resistir o rebelarse al capitalismo, desde aquellos a título individual que se articulan a espacios concretos de lucha, dependiendo de circunstancias concretas, hasta partidos políticos sin registro electoral con una dirigencia y organización vertical, pasando por supuesto por organizaciones familiares, vecinales, colectivas de arte, género, ecologistas, entre muchas más, pero con un eje que ahora las articulaba en una propuesta nacional: La Sexta Declaración.

⁶⁷ Comisión Sexta del CCRI-CGEZLN, "Propuesta de reuniones preparatorias", Montañas del sureste mexicano, 13.07.05, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_07_13_b.htm.

La idea fundamental de estas reuniones era conocernos, servir de espacio de encuentro, de un primer contar quiénes somos, cómo vemos el mundo, cómo vemos México, y cómo nos imaginamos que pudiera ser la organización de lo que posteriormente se llamaría La Otra Campaña, donde por parte de Querétaro, participaron cuatro colectivos, quienes comenzarían los trabajos preparatorios en este estado para lo que vendría después en este proceso.⁶⁸

Durante estas sesiones un punto de preocupación fue clave: la coyuntura electoral presidencial de cara al 2006. En cuanto a esto el EZLN considero necesario precisar su posición como organización convocante, y su posición como una organización más participante de La Otra Campaña, aclarando que si bien el EZLN como organización político-militar ha optado por la no participación electoral ni por la toma del poder estatal desde 1994, la propuesta de la Otra Campaña “no dice que (otras organizaciones políticas) no luchan por el poder ni que en sus estrategias no esté la lucha electoral”⁶⁹, lo que si dice es que este nuevo proceso organizativo no servirá de trampolín político para ello, por lo cual sólo se invito a aquellas que no poseen registro oficial. Así, de la posición de estas organizaciones, con la posición de todos los demás adherentes de la Otra Campaña, incluido el EZLN, podrá construirse el Programa Nacional de Lucha, donde cada uno de los participantes tenga su lugar, respetando las formas organizativas propias pero también los principios básicos de la Sexta declaración y los que vayan surgiendo en la Otra Campaña. Es decir, el “poder” que se busca “tomar”, NO será el estatal, el actual, y el proceso de selección de los gobernantes (que manden-

⁶⁸ Por razones de seguridad se omiten en esta investigación todos los nombres de cualquier organización política y social, así como de colectivos e individuos que estuvieron o están relacionados con la Otra Campaña en Querétaro, salvo en los casos que hayan autorizado lo contrario.

⁶⁹ Subcomandante Insurgente Marcos, “Palabras de inicio de la primera reunión preparatoria”, La Garrucha, 06.08.05_e, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_08_06.htm.

obedeciendo) no serán en el marco de sistema de partidos que ahora conocemos, sino en el contexto de Política Otra que hemos estado enfatizando.⁷⁰

Concluidas estas reuniones preparatorias, los primeros días de septiembre de 2005 se llevó a cabo la Primera Reunión Plenaria de la Otra Campaña, en la que se priorizaron temas fundamentales para comenzar a discutir y precisar entre los adherentes: 1) Ratificar, ampliar o modificar las características propuestas en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona; 2) Definir quiénes están convocados a la Otra Campaña y quiénes no; 3) Precisar la estructura organizativa de la Otra Campaña, es decir, “el lugar de cada quien y cada cual, y cómo nos relacionamos entre todos”: 4) Especificar el “lugar especial de las diferencias en la Otra Campaña.- indígenas, mujeres, otros amores y afectos, (...), joven@s, niñ@s, y otr@s”; 5) Posicionarse frente a otros esfuerzos organizativos nacionales; 6) Estructurar las tareas inmediatas “de información, propaganda y difusión; artísticas y culturales; contra la represión; de solidaridad y apoyo; de estudio, análisis y discusión teóricas; de la discusión y debate sobre la situación nacional, las luchas y resistencias en nuestro país, la política institucional, la coyuntura electoral, las luchas en el mundo”⁷¹.

En esta reunión Plenaria no hubo decisiones tomadas, porque aún no se *escuchaba* a los demás compañeros y compañeras adherentes, había pues que comenzar esa etapa, lo cual se inició en enero de 2006, con el recorrido de la Comisión Sexta por casi todos los estados del país, encabezada por el Subcomandante Insurgente Marcos (Delegado Zero), quien fue el encargado de comenzar a “caminar la palabra” –como dicen los compañeros indígenas del Cauca-, y que complementándolo podríamos

⁷⁰ Para profundizar más en la propuesta de la no toma del poder estatal véase: Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Madrid, El Viejo Topo, 2002; y Olvera Salinas, Rene, “La no toma del poder estatal: una herramienta de transformación social”, Quito, América Latina en Movimiento, 2009, en: <http://alainet.org/active/39193&lang=es>.

⁷¹ Subcomandante Insurgente Marcos, “Palabras finales de la sexta reunión preparatoria”, Comunidad de Javier Hernández, 11.09.05_f, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_09_11.htm.

llamar: “caminar el oído y la palabra”, característica fundamental de la Política Otra de este proyecto.

3.3 Caminando el oído y la palabra. Querétaro como un “pedazo del rompecabezas” de la Otra Campaña nacional.

El “caminar el oído y la palabra de la Otra Campaña”, representó una sacudida desde abajo y a la izquierda de todo el país. Se mostraron miles de rabias, de injusticias, de luchas, de casi todos los estados de la república mexicana. El Delegado Zero, presente en todos y cada uno de los encuentros resume muy bien lo sucedido:

“El dolor que habíamos intuido no se comparaba ni de lejos con el que íbamos encontrando, escuchando, conociendo a nuestro paso. Gobiernos de todos los partidos políticos (incluyendo a la supuesta “izquierda”- PRD, PT y Convergencia-) aliados con caciques, terratenientes y empresarios para despojar, explotar, despreciar y reprimir a ejidatarios, comunidades indígenas, pequeños comerciantes y ambulantes, trabajador@s sexuales, obreros, empleados, maestros, estudiantes, joven@s, mujeres, niños, ancianos; para destruir la naturaleza, para vender la historia y la cultura; para fortificar un pensamiento y actuar intolerantes, excluyentes, machistas, homofóbicos y racistas. Y nada de eso aparecía en los grandes medios de comunicación”⁷².

Pero también aparecieron “las rebeldías organizadas (...) y uniéndose, develaban y (desvelaban) “otro” país, uno en ebullición, en lucha, en construcción de alternativas propias” (CCRI-CGEZLN y S.I.M., 2006). No se puede dudar de que se estuviera/esté sacudiendo el país desde abajo.

⁷² CCRI-CGEZLN, y Subcomandante Insurgente Marcos, “L@s zapatistas y la Otra, los peatones de la historia”, México, agosto-septiembre de 2006, en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/09/17/lis-zapatistas-y-la-otra-los-peatones-de-la-historia/>.

Desde la perspectiva de la interculturalidad, como la hemos estado definiendo aquí, lo que se pudo observar fue el funcionamiento del sistema moderno/colonial, con su característica vertebral: la prescindibilidad de la vida humana para llevar a cabo su proyecto de acumulación de capital y control de las subjetividades: la colonialidad del poder, del saber, del ser y de la naturaleza. Pero también, una serie de luchas organizadas oponiéndose a ello y construyendo alternativas descoloniales, que parten de la misma matriz colonial de poder que las subalterniza.

De ese caminar el oído y la palabra fue parte un pequeño pedazo del país: el estado de Querétaro, sólo una pieza del gran rompecabezas que es la Otra en México. Querétaro es uno de los treinta y un estados, que junto con el Distrito Federal, conforman las treinta y dos entidades federativas del país. Ubicado en el centro de México, y con una población de poco más de un millón y medio de habitantes, las cifras oficiales (la retórica de la modernidad) lo colocan como uno de los estados más importantes en materia económica, dado su carácter industrial y empresarial.⁷³ No obstante, casi la mitad de su población se encuentra en condiciones de pobreza, donde el 19% es considerado como extrema, lo cual evidencia el lado oscuro de esa modernidad, la colonialidad.⁷⁴

Las diversas políticas neoliberales implementadas desde la década de los ochenta, NO condujeron a mejores condiciones de vida para la población del país ni del estado, como se justificó su aplicación desde los diferentes gobiernos.⁷⁵ Por el contrario, las tasas de desempleo, subempleo, migración a las ciudades (70% de la población queretana vive en las ciudades) y a Estados Unidos, han ido en aumento, mientras que el

⁷³ Véase la visión que del Estado se quiere construir desde las elites en: <http://www.queretaro.gob.mx>.

⁷⁴ Fiorella Fenoglio, "Querétaro, un pedazo del rompecabezas", en: *Rebeldía*, No. 40, México DF, Artez Gráfica, 2006, p. 44; y Betsabee Fortanell, "Alarma pobreza en Querétaro: Nieto Piña", en: *Tribuna de Querétaro*, No. 527, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 2010, p. 9.

⁷⁵ Svenja Blanke, "México: una gran crisis sin (grandes) respuestas", en: revista *Nueva Sociedad*, No. 224, noviembre-diciembre de 2009, www.nuso.org, p. 172-176.

poder adquisitivo ha decaído considerablemente⁷⁶, teniendo como resultado estas cifras tan alarmantes de inequidad social.

Sin embargo, las políticas neoliberales no han impactado únicamente en los bolsillos de los mexicanos y queretanos, también han incrementado los porcentajes de desprecio, intolerancia, segregación y represión por parte de la clase política en el poder, tanto del PRI que gobernó el estado hasta 1997 (regresando en 2009) y el país hasta 2000, como de su sucesor el PAN. Las políticas de “limpieza” implementadas, sobre todo por este último partido, han “barrido” con todo y todos aquellos considerados como “raros”, “anormales”, “enfermos”, diferentes pues, no acordes al espejismo de país y ciudad de “progreso” que se intenta construir. Así, indígenas, “tribus urbanas”, homosexuales, lesbianas, vendedores ambulantes, artistas callejeros, fueron despojados de sus lugares cotidianos de reunión y trabajo, despreciados, segregados, reprimidos y hasta asesinados por la clase política en el poder.

México y en este caso concreto Querétaro, experimentan pues una situación de guerra, desde diversos frentes. Una guerra contra el campo, a través de leyes del despojo como el PROCEDE⁷⁷; una guerra contra el trabajo justo y digno por medio de la llamada “flexibilización laboral”; una guerra contra el diferente, contra el joven, el homosexual, la lesbiana, el indígena, el vendedor ambulante, el artista callejero, a través de las múltiples instituciones del Estado, pero también de la sociedad que éstas generan; y también una guerra contra todos aquellos que resisten y se rebelan contra la

⁷⁶ Luis Lozano Arredondo, “Salario mínimo y neoliberalismo en México”, en *Rebeldía*, No. 2, México DF, Artez Gráficaz, 2002, p. 37-42.

⁷⁷ Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos.

explotación, el despojo, el desprecio, contestando a la guerra, lo cual se traduce en represión por parte del Estado y los gobiernos de turno.⁷⁸

Esta situación de guerra, es interpretada desde el EZLN y desde la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, como una guerra de “los de arriba”: la clase política, los grupos empresariales, las empresas trasnacionales, el narcotráfico, y sus aliados, en contra de “los de abajo”, nosotros, los trabajadores del campo y la ciudad, pero también los desempleados y todos aquellos que portan con orgullo su diferencia. Una guerra que es necesario contestar, antes de que la ganen “los de arriba”, ya que no es posible conseguir “condiciones de igualdad” y el “desarrollo económico”, como aseguran ellos, dentro de este sistema capitalista-neoliberal. Y no es posible porque en este sistema los de arriba siempre explotaran, despojaran, despreciaran y reprimirán a los de abajo, éstos, nosotros, somos la condición *sine qua non* de su existencia, por tanto es necesario y urgente la destrucción de este arriba como sistema económico y de mando, y la construcción de uno nuevo donde el que mande lo haga obedeciendo a los de abajo, en ese entonces convertidos ya, en “los de al lado”.

En el contexto que acabamos de describir, los colectivos queretanos que asistieron a las reuniones preparatorias de la Sexta en Chiapas, dinamizaron la organización de once reuniones en el estado, durante los primeros días de marzo de 2006, entre diversos sectores de la población y la Comisión Sexta del EZLN: 1) Reunión abierta en el Teatro de la República, ubicado en la ciudad capital. 2) Reunión con campesinos de diversas comunidades de la Sierra Gorda en el municipio de Jalpan de Serra. 3) Reunión con campesinos de la comunidad de La Veracruz, en el municipio de Cadereyta de Montes.

⁷⁸ El subcomandante Insurgente Marcos, durante el recorrido de la Comisión Sexta por el país, calificó en numerosas ocasiones que lo que estaba presenciando era indiscutiblemente una guerra desde los frentes que aquí hemos señalado. Ver por ejemplo: Subcomandante Insurgente Marcos, “palabras finales en la Reunión en el centro cultural Maxei – sobre los problemas del campo-, Querétaro, 6 de marzo de 2006_a, en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/03/07/en-la-colonia-maxei-queretaro-6-de-marzo/>.

4) Reunión con campesinos e indígenas del municipio de San Pablo Toliman. 5) Reunión con colonos, campesinos, jóvenes y choferes, en el Centro Cultural Maxei, en el norte de la ciudad capital. 6) Reunión con niños en el Centro Cultural Maxei. 7) Reunión con ex trabajadores de Michelin-Uniroyal en las instalaciones recuperadas al Sindicato. 8) Reunión con jóvenes en el centro cultural “La escena del crimen”, en la Cañada, municipio del Marqués. 9) Reunión con estudiantes, académicos y trabajadores de la Universidad Autónoma de Querétaro en la ciudad capital. 10) Reunión con mujeres en el programa de radio “Radio Insurgente. La voz de los sin voz”, en las instalaciones de radio UAQ. 11) Reunión con campesinos en defensa del agua en el Batán, municipio de Amealco.⁷⁹

Estas reuniones, como las que se llevaron a cabo en territorio zapatista, fueron el “pase de lista” y un primer acercamiento para conocer las resistencias y rebeldías cotidianas (en el marco de las relaciones sociales capitalistas o moderno/coloniales) de los adherentes a la Sexta (ahora participantes en la Otra Campaña) y de los no adherentes pero que se acercaron a contar su palabra. Pero también las reuniones sirvieron para conocer la multiplicidad de formas organizativas que implementan para resistir o rebelarse, y para comenzar a pensar en formas organizativas para entablar puentes entre las mismas.

Esta cuestión última, como veremos más adelante, no pudiendo concretarse aún, debido a un obstáculo fundamental: la indefinición de individuos, colectivos y organizaciones políticas y sociales dentro de un marco claro que supone la Sexta Declaración, cuyas características generales ya hemos anotado: anticapitalista, de

⁷⁹ La síntesis de lo ocurrido en ellas, algunas transcripciones y audios, así como fotografías de los trabajos pueden ser consultados gracias al extraordinario trabajo de los medios de comunicación alternativa que participaron en el recorrido. Véase: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/category/recorrido/queretaro/>.

izquierda, desde abajo, respetando las autonomías de cada grupo, y no teniendo como objetivo central la toma del poder estatal. Por ahora lo que hemos tenido pues es una relación entre grupos donde cada uno opera desde marcos políticos diferentes, siendo el más claro el del sistema de partidos tradicional, es decir, se tiene un pie en la Otra Campaña y otro en la política tradicional, lo cual no señalamos aquí desde una perspectiva de bueno o malo, simplemente eso es lo que nos señala la realidad.

Diversas coyunturas locales-nacionales⁸⁰ posteriores confirmaron esta situación, como la represión en San Salvador Atenco en mayo de 2006; las elecciones presidenciales dos meses después, en las cuales Felipe Calderón del PAN ganaría fraudulentamente la presidencia ante su más cercano contendiente Andrés Manuel López Obrador (AMLO) del PRD; la represión por parte de la policía municipal a dos manifestaciones de solidaridad con los compañeros de Atenco y Oaxaca en el centro de la ciudad de Querétaro, el 1 y 2 de noviembre del mismo año; así como la reactivación de acciones armadas por parte del EPR (Ejército Popular Revolucionario) en 2007, haciendo explotar ductos de PEMEX en Guanajuato y Querétaro exigiendo la presentación con vida de dos de sus compañeros. Coyunturas todas ellas que provocaron tensiones, conflictos y rupturas al interior de la Otra, y que enmarcaremos y profundizaremos más adelante, sirviendo esto sólo como una breve guía cronológica.

Sin embargo, y a pesar de estas tensiones, conflictos y rupturas (o gracias a ellas), durante los cinco años analizados aquí del proceso de la Otra Campaña, los adherentes hemos podido tener una maduración política sin precedentes en esta confrontación con la realidad. Por un lado hemos mirado el funcionamiento de la retórica de la modernidad

⁸⁰ Hemos reconstruido estas coyunturas mediante diversas fuentes, principalmente de lo que pude presenciar en algunas de ellas, y de lo que los compañeros de uno de los colectivos adherentes a la Otra Campaña han analizado a su interior. Lo que se presenta aquí son pues observaciones desde la práctica política.

que oculta su lado oscuro: la colonialidad, es decir la prescindibilidad de la vida humana para la ejecución de sus proyectos, donde la clasificación jerárquica tanto económica como subjetiva de las personas es su principal herramienta de acción. Por otro lado, hemos podido posicionar esta realidad hacia afuera, hacia los que aún no son parte de este proceso político, mostrándoles la existencia de un camino diferente a la lógica del capital, hacía una transformación social, pero como ya decíamos en la introducción de esta investigación, no planteado en términos de mejor o peor, ni de bueno o malo, sólo diferente, alejado de los calendarios y geografías del poder dominante. Y finalmente, este caminar nos ha permitido visibilizar las diferencias particulares de individuos, organizaciones políticas y sociales de nuestro entorno, y sus respectivas posiciones políticas, así como también las afinidades, desde las cuales hemos podido dar paso a la organización concreta. Así, si bien aún los puentes no son entre todos los grupos (porque no operamos en el mismo marco político que sugiere la Sexta) sí pudieron construirse en un sector y estos son bastante sólidos hasta el día de hoy.

Por estas razones es que he concluido que la interculturalidad crítica como proyecto político, ético y epistémico también es una herramienta fundamental en la Otra Campaña, donde aún *falta lo que falta*. Pero veamos pues cual es la heterogenidad de luchas y formas organizativas existentes en este proceso, concretamente en la Otra Campaña en Querétaro, y cómo ha sido el proceso que acabamos de describir, a profundidad.

3.4 La Otra Campaña en Querétaro, un mosaico heterogéneo de resistencias y rebeldías, y de formas organizativas.

Como decíamos ya, las reuniones realizadas en Querétaro, dentro del recorrido de la Comisión Sexta del EZLN en marzo de 2006 develaron una multiplicidad de

resistencias, así como de rebeldías, organizadas o no de formas diversas, lo cual es importante analizar con más detalle para ubicar de mejor manera el terreno político en el que nos estamos moviendo.

Para esta tarea dispusimos de los registros en audio de algunas de dichas reuniones, mientras que de otras contamos con algunas síntesis de las relatorías correspondientes.⁸¹ Así mismo cabe señalar una cuestión fundamental, no todos los participantes son adherentes a la Otra Campaña, así como no todos los adherentes participaron, de hecho me es difícil, aún como adherente a la Otra Campaña, conocer con exactitud quién o quiénes son adherentes, ya que muchos de estos no autorizaron la publicación de sus datos personales en la lista oficial de registro del EZLN. Situación ante la cual no podemos hacer una distinción tajante en el análisis que presentamos, y que al mismo tiempo explica el por qué muchos participantes no se encuentran dentro del marco político delimitado por la Sexta.

Por otro lado, también existen varios riesgos para, a partir de este material, hacer el análisis de la heterogeneidad de resistencias y rebeldías así como de formas organizativas en esta entidad federativa. El primero de ellos es hacerlo a partir de una breve intervención de un individuo, colectivo u organización (aunque en algunos casos no tan breve); no obstante, éstas presentan un esquema general recurrente que nos permite hacerlo, aunque nunca interviniendo las mismas variables en cada una de ellas. Contienen un: 1) *éste yo soy o éstos somos nosotros*; 2) *a mí (nosotros) me (nos) pasa esto*, es decir, relatan su historia de explotación, de desprecio, de despojo, de represión;

⁸¹ Agradezco a Antonio Jiménez la sociabilización de su trabajo alternativo. Por él pude escuchar y sistematizar muchas horas de grabaciones digitales en audio, una lección extraordinaria de la historia del Querétaro de Abajo. La Reunión del Teatro de la República, la del Sindicato de ex trabajadores de Uniroyal, las de la Universidad Autónoma de Querétaro, la de la "Escena del crimen" y la de el Batán, fueron parte del material que solidariamente me proporcionó. Mientras que a las reuniones restantes accedimos a síntesis de lo ocurrido a través de la página web de enlace zapatista: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/category/recorrido/queretaro/>. En fin, un trabajo extraordinario de los medios de comunicación alternativos.

3) *este es el culpable*, es decir identifican a un enemigo concreto, causantes de esa historia; 4) *así es que lucho, resisto o me rebelo*; 4) *esta es mi propuesta*. Por tanto, considero que con dichas variables es viable analizar nuestro objetivo, parcialmente sí, pero muy clarificador del panorama.

Un segundo riesgo es, el de enmarcar en una clasificación estática la gran heterogeneidad de luchas y formas organizativas existentes. Por ejemplo, un determinado individuo o colectivo puede resistir y/o rebelarse contra la explotación con una forma de organizarse determinada, y al mismo tiempo resistir [o no] y/o rebelarse [o no] contra el desprecio, el despojo, o la represión, y en caso de hacerlo puede que ocurra, a su vez, desde formas organizativas distintas. Así mismo, puede o no que este determinado individuo o colectivo las relacione, pero desde el material que disponemos no es posible saberlo. Por tanto el asunto es más complejo de lo que aquí pudimos analizar, pero nos da pautas para una futura investigación que profundice este aspecto.

Ahora bien, ¿Quiénes, o qué actores, expresaron su palabra en las reuniones de la Otra en Querétaro? ¿Qué nos dice el *éste soy yo o éstos somos nosotros* de los participantes? En las reuniones de la ciudad capital (a excepción de la reunión en la propiedad recuperada por ex trabajadores del Sindicato de Michelin Uniroyal) predominaron las participaciones a título individual, tanto de jóvenes (de múltiples identidades: punks, darketos, anarcos, libertarios, etc.); mujeres; estudiantes de bachillerato y universidad, principalmente de humanidades, artes y ciencias sociales; y trabajadores de diversos ramos, así como sus diversas combinaciones. En un número menor, colectividades artísticas de teatro, marionetas, y música; asociaciones civiles de trabajo por los derechos sexuales y reproductivos, por los derechos de los discapacitados y por los derechos de las trabajadoras sexuales. Mientras que en menor medida, organizaciones políticas y/o sociales como sindicatos de trabajadores de la

educación, sindicatos obreros, organizaciones campesinas, organizaciones de choferes, de colonos y partidos políticos sin registro electoral.⁸²

Por otro lado, en aquellas reuniones por fuera de la ciudad capital (excepto la reunión con jóvenes en la Cañada), se invirtió la proporción. En ellas la participación fue en su extensa mayoría de campesinos, indígenas, y organizaciones políticas y/o sociales. Lo que nos da un panorama de lo sectorizado que se encuentra el estado y también de la escasa organización política, social y cultural.⁸³

Por otro lado, no todos los participantes contaron el *a mi (nosotros) me (nos) pasa esto*, pero quienes lo hicieron confirman los diagnósticos de explotación, despojo, desprecio y represión del EZLN:

Explotación. Cuando el intermediario o “coyote” se queda con las mayores ganancias de los pequeños productores del campo como en La Veracruz, la Sierra Gorda o San Pablo Toliman; cuando la trabajadora sexual es “exprimida” económicamente por funcionarios de la clase política que lucran con el trabajo sexual y fomentan la prostitución, en y fuera de la llamada “zona de tolerancia” en la ciudad capital; cuando los trabajadores del campo y la ciudad reciben salarios de hambre, sin ninguna prestación social, y laborando más de doce horas diarias en todas partes del estado (también vale para los que se van al “norte”).⁸⁴

Despojo: Cuando la Policía Municipal arranca el derecho de homosexuales y lesbianas a reunirse en una plaza pública de la ciudad por atentar a las “buenas

⁸²Archivos de audio digital inéditos y síntesis de las reuniones en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/category/recorrido/queretaro>. En lo sucesivo sólo se nombrarán las reuniones de las cuales realizamos el análisis.

⁸³Todas las reuniones.

⁸⁴ Reunión en La Veracruz; reunión en Jalpan de Serra; reunión en San Pablo Toliman; reunión en el Teatro de la República; reunión en las instalaciones recuperadas del Sindicato de Michelin Uniroyal; y reunión en el Centro cultural Maxei.

costumbres” de la sociedad; cuando el gobierno estatal y federal quitan sus tierras y recursos a campesinos para entregárselas a las empresas transnacionales como en el Batán; cuando estas empresas terminan con recursos como el agua, los bosques, la tierra, impactando en el medio ambiente; cuando el Instituto Nacional de Antropología e Historia arrebató las tierras a los campesinos de La Veracruz por considerarse zona arqueológica; cuando los inspectores municipales arrebatan sus lugares de trabajo, un pedazo de banqueta, a vendedoras “informales” del Mercado de la Cruz, a indígenas y artistas callejeros del Centro Histórico, con la finalidad de “limpiar” la ciudad; cuando a todos se nos despoja de la historia de abajo para imponernos la de los poderosos. Todo ello y más, bajo el amparo de leyes y acuerdos nunca consultados con nosotros.⁸⁵

Desprecio: Cuando la clase política del PAN declara que “en Querétaro no hay homofobia porque afortunadamente aquí no se da el mal de la homosexualidad”, y la respuesta es sólo de algunos grupos de la sociedad; cuando la mujer no es contratada precisamente por ser mujer, “fea” o “bonita”, da igual, es madre soltera, está embarazada o supera los treinta y cinco años; cuando por ser trabajadora sexual o tener VIH se niega la atención médica o se condiciona a una no participación política; cuando dentro de la misma “izquierda” tradicional no tienen cabida las diferencias (homosexuales, lesbianas, transexuales, jóvenes y mujeres); cuando al discapacitado se le discrimina laboralmente, socialmente y hasta arquitectónicamente; cuando al indígena se le pagan a menor precio sus productos precisamente por ser indígena; cuando al joven se le califica como “inmaduro” por ser joven; cuando la ropa desgarrada y con parches, el cabello pintado, los tatuajes y los *piercing* de un punk son motivo de “operativos de seguridad” en las zonas “rojas” de la ciudad; cuando el maestro y alumno

⁸⁵ Reunión en La Veracruz; reunión en el Teatro de la República; y reunión en el Batán.

críticos en la universidad son marginados dentro de la misma; e interminables puntos suspensivos.⁸⁶

Represión: Cuando alguno de los anteriores dice NO: No voy a trabajar jornadas de 12 horas de trabajo, sin contrato colectivo y sin seguridad social, y a cambio es despedido; NO aceptamos nuestro despido injustificado, como el caso de los trabajadores de Michelin, y a quienes se les hostigó hasta el suicidio de algunos de ellos; No aceptamos que se lleven el agua de nuestra comunidad del Batán, recibiendo los golpes y las mordidas de los perros de la Policía; No voy a aceptar el desprecio de la sociedad y el Estado por ser homosexual, orgullosa y dignamente homosexual, como el caso de Octavio Acuña, y a quien como moneda de cambio le vino la muerte, el asesinato; No voy a dejar que me quiten mi pedazo de banqueta para vender, y como respuesta vienen los golpes y vejaciones; NO's que a veces pueden ser sólo de resistencia y algunas ocasiones, como estas, dignas y rebeldes.⁸⁷

Hasta este momento, todos los individuos, colectivos, organizaciones políticas y sociales coincidíamos implícitamente en ser parte de un sistema que nos clasifica jerárquicamente tanto económica como racial o subjetivamente, y para el cual somos nada o nadie. Sin embargo el cómo entendemos dicho posicionamiento comienza a hacer tangibles nuestras diferencias. Es decir, todos reconocemos los problemas existentes en nuestra cotidianidad: algunos viven más agudamente la explotación (como los obreros), algunos el despojo (como campesinos, indígenas, vendedores ambulantes), otros más el desprecio (como la comunidad LGTB), pero no reconocemos como el causante de ello a un mismo enemigo, o sí, pero hay diferencias sustanciales en cómo consideramos que actúa. Ello se traduce obviamente en las diferencias organizativas de

⁸⁶ Reunión en el Teatro de la República; reunión en la Escena del crimen; y reunión en la UAQ.

⁸⁷ Reunión en el Teatro de la República; reunión en las instalaciones recuperadas del Sindicato de Michélin Uniroyal; y reunión en Batán.

cómo hacer frente a dichas problemáticas, en las vías de acción. En este sentido, los *éste es el culpable de lo que me pasa, y ésta es mi resistencia o rebeldía*, que expresaron los diferentes actores en las reuniones, son aspectos inseparables.

Detenernos en esta parte es fundamental para entender el por qué aún no se han establecido puentes de una unidad más “amplia” entre esta realidad tan heterogénea de luchas y organizaciones, pero al mismo tiempo nos permitirá entender el por qué sí, la Otra Campaña posibilitó la construcción de puentes más sólidos y dio paso a la organización concreta de iniciativas entre un sector de esta gran heterogeneidad. Encuentro la respuesta en un aspecto muy sencillo: no todos estábamos en el mismo marco o terreno que delimitaba la propuesta en la que estábamos participando, y donde la Sexta Declaración del EZLN había puesto límites claros, los cuales apelan a la construcción de esa política otra intercultural que ya hemos analizado.

En este sentido, he identificado cuando menos –puede haber más- cuatro grandes posiciones políticas diferentes dentro de los participantes en este primer momento de la Otra Campaña local. Posicionamientos que implican, una visión del cómo se producen los problemas concretos que cada individuo o colectivo vive, el cómo resiste o no, se rebela o no ante ello, y finalmente, el cómo y de qué manera se organiza.

Antes de analizar cada una de ellas, es pertinente aclarar que las citas de las que me apoyo, pretenden resumir y relacionar perspectivas presentes en las reuniones, y en ningún momento intentar generalizar a partir de un solo individuo, colectivo u organización, tan solo fueron elegidos por sintetizar de manera más clara su idea.

Primera posición política. Algunos participantes (hablamos de no más de una decena entre poco más de trescientas) de las reuniones de la Otra en Querétaro, todos a título individual, no identificaron a un culpable de los problemas cotidianos que tienen e

incluso hablaron de problemas que no tienen *ellos*, sino los *otros*, y por tanto no apelaron a algún tipo de resistencia o rebeldía. Para este sector dichos problemas remiten, por ejemplo, “no a un problema de poder, sino del corazón”, como señaló una “defensora de derechos humanos”, lo que apunta no a un culpable externo, como pudiera ser el sistema capitalista o el sistema mundo moderno/colonial, sino a uno mismo, lo cual conlleva a su vez, a una inmovilidad política (o pública) para resistir o rebelarse en contra dichas prácticas. Desde esta perspectiva, la “felicidad” y “un país mejor” (siguiendo el mismo ejemplo) se consigue si “uno como individuo” no discrimina o juzga ni al de arriba ni al de abajo, “porque todos tenemos sentimientos”. Como vemos, desde aquí no hay nada por hacer para la transformación social, tan sólo “cambiarnos a nosotros mismos” negando que las relaciones entre los de arriba y los de abajo son y serán siempre asimétricas mientras no actuemos para cambiarlo.

Un segundo ejemplo de esto, fue la participación de una mujer/adulta apelando a la validez de que Xóchitl Gálvez (integrante de la clase política del PAN) intentara “despertar conciencia” en los patrones para no tratar mal a sus empleadas indígenas, lo cual interpretaba como una “lucha” válida. Para esta participante el problema básicamente no es de ella sino de los indígenas. Desde una postura así, desde luego, también quedan anuladas las relaciones de dominador/dominado que supone una relación laboral, y al mismo tiempo se anula cualquier transformación radical de las estructuras.⁸⁸

Como vemos, esta primera posición política se encuentra fijada a la estructura de la retórica de la modernidad, donde no existe un lado oscuro: la prescindibilidad de las vidas humanas y la clasificación de las mismas para su funcionamiento. Desde aquí es imposible producir una Política otra, ni tampoco tender a un proyecto de

⁸⁸ Ejemplos tomados de la Reunión en el Teatro de la República.

interculturalidad crítica, ya que de entrada niega el problema del poder, del cual parten éstas, su posición es pues sólo relacional, en consecuencia, una lucha contra las estructuras de dominación no es posible, simple y sencillamente porque no las toma en cuenta. Así mismo, esta posición se encuentra por fuera del marco establecido por la Sexta y propiamente de la Otra Campaña, donde también la herramienta de la interculturalidad crítica es un eje vertebrador.

Segunda posición política. Durante las cientos de intervenciones sistematizadas, un gran número de ellas (aproximadamente un 35%), nombró como “enemigo” o causante de su historia, al sistema de partidos (PRI, PAN, PRD) en México, o a alguno de ellos en concreto, también a los sindicatos y organizaciones “charras”. No obstante, de la mayoría de estas intervenciones se infiere, que el problema central es el que ciertos sectores no participen de “las ventajas” del capitalismo o de la democracia. Por ejemplo, un campesino que propone “participar del valor agregado de los productos en la agroindustria y en la comercialización”; y algunos individuos o colectividades que piensan que no se ha “democratizado” totalmente el país, que existen pues rezagos en el sistema de partidos, pero que camina rumbo a un estado de “perfección”, tal fue el caso de un hombre a título individual que señaló: “necesitamos una representación *verdadera* en el Congreso. Una fuerza política en el gobierno con recursos *reales*”.⁸⁹

Esta manera de interpretar las estructuras de dominación, han llevado a los más grandes fracasos de la historia de la izquierda, uno de ellos, la máxima de principios del siglo XX, donde se señalaba que el “subdesarrollo” en América Latina correspondía a una fase anterior del “desarrollo” y no a una fase constitutiva de éste, lo que llevo a los Partidos Comunistas como el mexicano a pactar con el modelo de desarrollo capitalista. No negando con ello por ejemplo, las mejoras en las condiciones laborales de los

⁸⁹ Ejemplo tomado de la Reunión en el Teatro de la república.

trabajadores, pero si criticando su forma de “inclusión” a los mercados nacionales e internacionales.

Esta segunda posición política, encamina sus acciones organizativas por canales institucionales (como las elecciones en el sistema de partidos) o no institucionales (como el caso de las organizaciones político-militares que optan por la vía armada y la implementación de un gobierno revolucionario) bajo un marco conceptual europeo/norteamericano, es decir, las categorías de Estado, sistema de partidos, democracia, justicia, por ejemplo, no toman en cuenta otras significaciones que otros grupos, desde sus propias historias locales, dan a dichas categorías, tratando de homogeneizar y hegemonizar esas diferencias, lo cual reproduce la lógica de la modernidad/colonialidad, tal es el caso de no visibilizar otras formas de producción que no sean las de la inclusión al mercado capitalista, u otras formas gobernarse que no sean las del sistema de partidos y democracia tradicional, las cuales niegan.

En el marco de la Sexta, que da fundamento a la Otra Campaña, esta posición tampoco cabe, ya que de lo que se trata es de hacer frente al capitalismo y no buscar su lado menos malo, así como que en ese hacer frente, se produzca y reproduzca la vida desde las particularidades concretas de cada grupo o pueblo, un “mundo donde quepan muchos mundos” pues, como dicen los zapatistas, pero atención, no todos los mundos, no caben ahí los que explotan, despojan, desprecian o reprimen.

Tercera posición política. Los participantes que hemos caracterizado dentro de este sector, fueron muy parecidos en proporción al anterior (un 35% también). Al igual que lo que hemos caracterizado como segunda posición política, los participantes de esta tercera también identificaron como enemigo al Estado, sus instituciones y a la clase política en el poder. Sin embargo, a diferencia de la segunda posición política, aquí no

se cree que éstas sean perfectibles, y caminen hacia el “progreso” y el “desarrollo” de la “democracia”, como anuncia la retórica moderna, sino que señalan sus “límites”, los cuales intentan atacar mediante la “participación ciudadana”. Estando ausente a su vez una crítica hacia la forma que se reproduce el capital en este sistema, que como hemos visto está íntimamente ligado a la forma tradicional de hacer política.

Cabe señalar además que dicha participación ciudadana, como su nombre lo indica, sigue siendo en el marco establecido dominante de los derechos democráticos del Estado liberal, por lo que sólo se trata de la lucha por una “inclusión” como individuos diferentes (otrora excluidos de dicho marco), pero a las mismas estructuras hegemónicas dominantes.

Por ejemplo, aquí se encuentran muchas (no todas) de las organizaciones que luchan por los derechos humanos, entre las que se encuentran la lucha por los derechos sexuales y reproductivos, y por los derechos de los discapacitados. Se trata de organizaciones que atribuyen el desprecio y la represión del que son objeto, al Estado, sus instituciones y la clase política en el poder. Señalan los límites de éstos en el reconocimiento e inclusión de las diferencias sexuales, así como la ausencia de políticas públicas para los discapacitados, y buscan la solución de ello promoviendo la participación ciudadana, en organizaciones “al margen” de las instituciones oficiales, y mediante vías “no convencionales” como marchas, obras de teatro, conciertos, etc.⁹⁰

Sin embargo, y teniendo como parámetro referencial la interculturalidad crítica como proyecto político, ético y epistémico, esta tercera posición política no cuestiona el funcionamiento de la modernidad/colonialidad, es decir, la forma en que el trabajo está organizado ni el cómo la clasificación racial y subjetiva de las personas hace parte de

⁹⁰ Ejemplos tomados de la Reunión en el Teatro de la República.

dicha forma de organización, por tanto termina siendo funcional al sistema mundo moderno/colonial.

Lo anterior es muy claro, cuando vemos que el Estado neoliberal, con un papel ahora mínimo en la política social, desmarcó su responsabilidad en esta área mediante organizaciones denominadas como no gubernamentales, que mediante recursos públicos (mínimos) y más de carácter privado, son las encargadas de buscar un “equilibrio” ante esta ausencia. Así, estas organizaciones resultaron ser muy funcionales al sistema capitalista o moderno/colonial, lo mismo que las Asociaciones Civiles –no todas-. Ya que de fondo no cuestionan la raíz del problema generador de las dicotomías explotador/explotado, despojador/despojado, despreciador/ despreciado, represor/ reprimido, y que es la clasificación jerárquica económica y racial de las personas.⁹¹

En el mismo sentido, dentro del marco de la Sexta Declaración y de la Otra Campaña, esta posición política no entra en sus características básicas a las que convocó, ya que su intención no es la inclusión a las estructuras de dominación imperantes, sino su transformación radical, una lucha pues contra clasificar y ser clasificados.

Cuarta posición política. Finalmente un último sector de los participantes de las primeras reuniones de la Otra en Querétaro (un 30% aproximadamente), es aquel que nombrando al enemigo de los problemas cotidianos se refiere a un sistema en su conjunto, no a “nosotros mismos”, no a una “ausencia de modernidad en algunos sectores de la población”, no a los “límites” de ésta, sino a la estructura total del Estado, las instituciones y la sociedad dominantes que éstas generan. Una de las organizaciones políticas lo planteó con claridad cuando dijo: “el problema no son los partidos políticos,

⁹¹ Para profundizar véase: Arundhati Roy, “La ONG-ización de la política”, 2007, en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=55051>.

no son las personas, es el sistema capitalista en su conjunto, el problema es la estructura”, mientras que un joven en otra de las reuniones señaló también:

“el sistema hace pensar que nuestros problemas son individuales, que los problemas son porque Dios lo quiso así o provocados por nosotros mismos. Pero el problema es el sistema capitalista. Los de arriba nos recomiendan recurrir a los astros, a los libros de superación personal. Pero lo que debemos hacer es hermanar las luchas de los jóvenes comunistas, anarquistas, libertarios, etc. No podemos vivir igual después de lo visto en este recorrido (de la Otra), la tela ya está podrida y no acepta remiendos, necesitamos pues la organización y la unión para cambiar esto”.⁹²

Desde esta posición política, se reconoce el funcionamiento de la estructura del sistema capitalista o moderno/colonial, de la forma en la que el trabajo está organizado y cómo para dicha organización la clasificación racial y subjetiva de los seres humanos en inferior o superior es fundamental. Existe pues una crítica a la cuestión del poder dominante, tanto en lo económico como en la forma de relación mando-obediencia.

Las múltiples resistencias y/o rebeldías desde esta posición apuntan en esta dirección, mientras que los procesos de organización se ubican desde marcos conceptuales distintos a los hegemónicos, como son el Estado, la democracia, las instituciones oficiales o el sistema de partidos, desde una exterioridad y/o en los intersticios de éstos, pero cuestionándolos desde la propia colonialidad del poder, del saber, del ser y de la naturaleza, y tendiendo a su transgresión desde las propias diferencias.

Aquí están por ejemplo los colectivos de trabajadoras sexuales, que visibilizan la explotación a la que son sujetas por parte de la clase política que lucra con sus cuerpos,

⁹² Ejemplos tomados de la Reunión en las instalaciones recuperadas al Sindicato de Michelin Uniroyal, y Reunión en la Escena del Crimen.

pero que al mismo tiempo reivindican el trabajo sexual que ellas realizan, es decir, su diferencia. En este sentido su lucha es contra la explotación y contra el desprecio, para que ellas puedan trabajar su cuerpo como ellas decidan y en condiciones laborales justas, ello apunta a un proyecto de descolonización del poder y del ser.

También están aquellos colectivos de jóvenes anarco-punks que cuestionan, desde la propia diferencia que los subalterniza: el ser jóvenes y el ser anarco-punks, el funcionamiento de la modernidad/colonialidad, como la industria cultural, que solo ve en esas diferencias un negocio y no una forma de vivir, a lo cual responden organizándose para la construcción de la otra cultura, las otras tokadas, por fuera de la lógica del capital y asumiendo políticamente su diferencia, en un proceso de descolonialidad del poder y del ser.

Aquí también están, aquellos colectivos que decidieron cuestionar la forma en que funcionan las ciencias sociales, dejando de considerar a las comunidades rurales o urbanas como objetos de estudios y convertir su practica en una relación de sujetos que trabajan desde su vida cotidiana para transformar las estructuras de dominación. Tarea que hacen desde los intersticios, utilizando programas sociales oficiales de financiamiento, pero aplicando metodologías y teorías construidas en la práctica, y no desde la teoría de arriba, operan pues en los bordes, intentando ampliar esos intersticios en una lucha de descolonialidad del poder, del saber y de la naturaleza.

Considero que estas prácticas concretas tienen como eje vertebral lo que aquí hemos entendido como proyectos políticos de interculturalidad crítica, con consecuencias éticas y epistémicas claras. Parten todas de visibilizar las condiciones de colonialidad, y transgrediéndolas desde su diferencia concreta, desde lo que les gusta y saben hacer en su vida cotidiana, construyendo proyectos de descolonización y

descolonialidad. Así mismo, desde mi manera de ver, esta posición política es la que está dentro del marco político que supone la Sexta y la Otra Campaña.

3.5 Las tensiones y conflictos entre posiciones políticas.

La caracterización de posiciones políticas que hemos analizado, es por supuesto hecha a la distancia, después de estas reuniones de 2006 no teníamos claro este panorama, sino que se fue construyendo en los cuatro años posteriores, en el interactuar y confluir durante diversas coyunturas políticas locales-nacionales, sobre todo de las últimas tres posiciones políticas que hemos visto, ya que la primera nunca se incorporó al proceso político de la Otra Campaña.

Luego entonces, lo que aquí planteo es que la imposibilidad de construir puentes entre estas diferentes posiciones políticas obedece a que no nos encontrábamos en un mismo marco que nos diera esa unidad en la diferencia, ya que tanto la segunda como la tercera posición política no comparte en la práctica los fundamentos básicos de la Sexta Declaración del EZLN y tampoco de la Otra Campaña, no estábamos jugando pues en una misma cancha, a pesar de que todos la considerábamos como propia. Lo que ocurrió pues es que ambas posiciones trataron de llevar a su propio marco referencial, o a su propia cancha la Otra Campaña, teniendo como consecuencia los evidentes conflictos, tensiones y problemáticas que a continuación referiremos, lo cual fue precisamente lo que aprendimos en el caminar.

No obstante, la multiplicidad de resistencias y rebeldías, así como sus propias formas organizativas que comparten la cuarta posición política, si pudimos lograr la construcción de puentes sólidos, que con el tiempo se han convertido en procesos de construcción de organización y resistencia, aunque también no ausentes de

problemáticas, pero estas de carácter operativo más que ideológico, lo cual también señalaremos para finalizar el capítulo.

Luego entonces, quisiera comenzar señalando los conflictos entre las tres posiciones políticas en torno a tres asuntos fundamentales, la organización, la solidaridad y la “correlación de fuerzas”. Problemas comenzados en Querétaro desde la preparación de las once reuniones entre diversos sectores de la población y el Subcomandante Insurgente Marcos o Delegado Zero y acrecentados en el proceso.

La Organización al interior de la Otra Campaña queretana. Las palabras de la compañera, con la que iniciamos el capítulo, explican el problema con claridad, las cuales volvemos a transcribir por su importancia:

“aquí en la Otra Campaña en Querétaro nos lastimamos y no nos respetamos, hacemos menos a aquellos distintos modos de pensar y actuar, y hay que respetar las autonomías de cada quien. A México y al Mundo se lo están acabando y no lo entendemos. Cada quien debe participar desde su “chamba”, desde lo que le guste y sepa hacer. No hay que ver quién es más zapatista que otro, quién es más “chingón” que otro. La Otra Campaña es nuestra.”

De lo que nos habla la compañera es de un primer choque entre las distintas posiciones políticas y sus respectivas formas de organizarse. La segunda posición política, la que apunta a un proceso de distribución de las “ventajas del capitalismo” y la democratización, se caracteriza por organizaciones con un “liderazgo fuerte y centralizado”, una “coordinación representativa”, bajo los parámetros modernos de la “especialización política”, la cual funciona a través de los “mayoriteos” y la exclusión de las minorías, carente pues de una forma otra de hacer política, donde el aspecto ético es dejado de lado. Por su parte, la tercera posición política, la que apela a la “participación ciudadana”, depende totalmente de los recursos económicos

institucionales, oficiales o no, para emprender procesos organizativos, los cuales condicionan su participación y su posición en la toma de decisiones. Y finalmente, la cuarta posición política, la que apunta a un cuestionamiento de las estructuras económicas y de mando dominantes, tiene procesos de organización anclados en un “liderazgo colectivo descentralizado”, “sin representantes ni representados”, funcionando con acuerdos entre iguales, y respetando sus diferencias.⁹³

Así, desde la preparación de las primeras reuniones, el conflicto giro en torno a la toma de decisiones concretas, donde los intentos de homogeneizar y hegemonizar las acciones fueron la característica primordial de los encuentros entre adherentes a la Otra Campaña que vendrían después. Esto se reflejó por ejemplo, en el “mayoriteo” de las asambleas, la toma de decisiones sin la presencia de tod@s los adherentes, la descalificación del trabajo y/o formas organizativas de los demás individuos, y en el considerar “alianzas estratégicas” ante determinadas coyunturas que priorizaban el “ganar fuerza”, pasando por alto los fundamentos básicos de la misma Otra Campaña contenidos en la Sexta Declaración del EZLN.

Como resultado de este choque de posiciones, vino el alejamiento de aquellos que apenas nos acercábamos a este tipo de procesos políticos. Y una división tajante al interior de la Otra Campaña en Querétaro, formándose dos principales grupos, uno estructurado por la segunda posición política y el segundo por la cuarta postura, orbitando alrededor algunos individuos, colectivos y organizaciones de la tercera posición política, que poco a poco se fueron distanciando de la Otra.

El problema de la solidaridad. Uno de los aspectos más importantes que prioriza la Otra Campaña desde la Sexta Declaración que le da sustento es precisamente la

⁹³ La caracterización de estas formas organizativas la debemos al análisis interno de uno de los colectivos de la Otra en Querétaro. El documento es de carácter privado.

solidaridad entre resistencias y rebeldías, tanto a nivel local como global. Los indígenas solos, las mujeres solas, los obreros solos, los campesinos solos no podemos hacer frente al sistema capitalista-neoliberal. Sin embargo, en este panorama de indefinición de los jugadores en esta cancha, ante coyunturas concretas y complejas, ello se convirtió en un problema más.

Por ejemplo, en el caso de la represión a los compañeros de San Salvador Atenco en mayo de 2006, a un poco más de dos meses de haber ocurrido las reuniones en Querétaro, el desconocimiento del desarrollo de la lucha de los compañeros desde su oposición a la construcción del aeropuerto en Texcoco, quedó visible en la manifestación del 7 de mayo en el interior de la UAQ, donde a mi modo de ver, sólo se tenían “imágenes” de lo que estaba ocurriendo, pero estuvieron ausentes los análisis más profundos (no me refiero a los académicos sino a dimensionar el problema en su contexto), esta vez sí de las tres posiciones políticas. Lo cual nos lleva a repensar una falencia de los movimientos sociales, la incapacidad de leer coyunturas específicas, dada la falta de organización de la “formación política” por fuera de ellas, lo cual es nulo en la segunda posición política, cuya organización se enfoca solo en dichos momentos álgidos, totalmente ausente en la tercera posición política, dado que sus acciones son muy focalizadas a la participación ciudadana, y deficiente en la cuarta posición, ya que no ha podido construir espacios permanentes para ello.

Con la violenta represión en San Salvador Atenco quedaba claro cuál sería la respuesta de la clase política, a la sacudida que estaba provocando la Otra Campaña en el país.⁹⁴ Pero no sólo eso, también quedaba clara la respuesta de la Otra ante estos acontecimientos, donde el EZLN fue el referente concreto, el cual suspendió el

⁹⁴ Para un recuento detallado de lo ocurrido en Atenco ver: Adriana López Monjardín, “Odio de Clase”, en: *Rebeldía*, No. 42, México, Artez Graficaz, mayo de 2006, p. 31-36.

recorrido que se estaba llevando a cabo por el país y encaminó todo el potencial organizativo hasta ese entonces formado a las acciones de liberación de los presos políticos, y a la denuncia de lo acontecido. Con lo que quedaba demostrado nuevamente que tan Otra era esta campaña, donde la cuestión ética, y de solidaridad para con los compañeros, supera las cuestiones meramente “tácticas” de sí era o no apropiado para el recorrido su suspensión. El recorrido se reactivaría meses después y concluiría en octubre de 2006.

Pero existe otra cuestión más compleja entorno a la solidaridad, esta es la delgada línea, o muy gruesa, que hay entre ello y el convertirse en “ajonjolí de todos los moles”. ¿Solidaridad con quién o quiénes? Dicha pregunta está íntimamente relacionada con las diferencias existentes de posiciones políticas que hemos analizado. Desde cada posición se contesta algo diferente, en la segunda y tercera posición política, no teniendo nada que ver con lo planeado en la Sexta Declaración y en la Otra Campaña: solidaridad con los de abajo.

Un ejemplo bastará para aclararlo. Éste es el fraude electoral presidencial del PAN al PRD en 2006 y las subsiguientes marchas por el recuento de los votos. AMLO convocó a una gran manifestación permanente contra el fraude electoral, donde muchos integrantes de la Otra acudieron por “solidaridad”. Sin embargo, los vicios de las acciones de la segunda posición política, como en este caso, llegaron muy pronto, cuando AMLO manipuló la manifestación legítima de éstos ciudadanos, y deshizo la movilización cuando mejor le convino. Mientras que la cuarta posición política cuestionó y crítico el fraude electoral, pero enmarcándolo en un funcionamiento

“normal” del sistema de partidos mexicano, y proponiendo otras salidas como la desaparición del mismo.⁹⁵

La solidaridad que propone Sexta y debiera tener la Otra, es pues con los “de abajo”, los que están en nuestro mismo terreno, y que no interpretarían ese apoyo como una mera “correlación de fuerzas” para sus fines personales o de partido, negociando las demandas legítimas de la gente. Para ello es fundamental conocer nuestras luchas y estar al tanto de ellas.

Con respecto a la famosa “correlación de fuerzas”. Quizá sea pertinente comenzar diciendo que este término se ha utilizado comúnmente para el análisis de una determinada contienda política, concretamente sobre el potencial o la fuerza que representa la realización de “alianzas estratégicas” entre dos o más grupos organizados, ya sean actores desafiadores o desafiados. No obstante, en el caso de los actores desafiadores, dicho análisis o interpretación teórica puede hacerse desde dos vías: 1) desde intelectuales *outsiders* (¡de “izquierda”!), es decir, que su quehacer intelectual está desvinculado con su quehacer político, desde arriba pues, y 2) desde intelectuales de los propios movimientos sociales, desde abajo.⁹⁶

En el caso del análisis desde arriba, el intelectual toma “espontáneamente” “de la realidad una concepción, y es esa concepción la que le permite editar la realidad y elegir: “esto es lo más importante”. Sin embargo su realidad “es lo que dicen otros intelectuales, lo que dicen los medios de comunicación, lo que se dice en los círculos culturales: que el imperialismo, o el Imperio, o la nueva correlación de fuerzas, eso es lo

⁹⁵ Para una lectura detallada del Fraude electoral y sus implicaciones éticas véase: CCRI-CGEZLN, y Subcomandante Insurgente Marcos, “L@s zapatistas y la Otra, los peatones de la historia”, México, agosto-septiembre de 2006, en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/09/17/lz-zapatistas-y-la-otra-los-peatones-de-la-historia/>.

⁹⁶ Subcomandante Insurgente Marcos, “Entrevista Exclusiva. El elemento extra: la organización”, *Rebeldía*, No. 42, México DF, Artez Gráficaz, 2006_b, p. 7-8.

que le permite decir: “esto es lo que importa” y les permite construir teorías como las de los corredores, diferentes tendencias que dicen: “así es la realidad”. Y sí, si partes de esa concepción, sí consigues obtener elementos de la realidad que te confirmen tu tesis y también la contraria. Pero nunca llegan a esa parte” (S.I.M, 2006_b: 7).

Y no llegan a esa parte porque el “problema de la teoría es práctico”, y no desde lo que se llama “la comodidad del código cultural”, es decir, desde el contexto que a este intelectual le ofrece seguridad en la producción de su teoría, sin arriesgar nada. En este sentido “la correlación de fuerzas (propuesta) se convierte en coartada para no hacer nada”, ya que propone acciones dentro de la estructura que beneficia y posiciona al intelectual de arriba, pero atención, no sólo de derecha sino también de izquierda. Y aquí se dicen cosas como ““no, no hay que cometer excesos”, “sí, está bien, hay que explotar, hay que despojar, hay que despreciar, hay que reprimir, pero con ciertos parámetros de civilidad”. En este sentido la correlación de fuerzas nunca llega al punto fundamental, que en un análisis de correlación de fuerzas es: ¿es el sistema o no es el sistema? Porque a lo mejor la correlación de fuerzas (propuesta) es: “para cambiar el sistema, no se puede, para cambiar el partido en el gobierno, ahí sí se puede”. Está este brinco que hay de un lado para otro.” (S.I.M, 2006_b: 8-9)

Pero está también este otro análisis que se hace desde abajo, donde la respuesta a la explotación, el despojo, el desprecio y la represión apuntan al sistema en su conjunto. En este caso en la correlación de fuerzas aparece un nuevo actor, que son las historias organizadas de abajo: de campesinos, obreros, estudiantes, indígenas, jóvenes, y otros sectores e identidades, y ahí cambian las cosas, de una posición que deja de lado y liquida los principios y ética de la actuación política, a una que los prioriza y antepone a todo y a todos. Por eso, “cuando el EZLN dice: “me cago en la correlación de fuerzas”, es me cago en la visión que en el sector académico se hace de la correlación de fuerzas.

Tanto mundial, como nacional, como regional, como local, según como lo vayan bajando”. Y se dice esto porque las “alianzas estratégicas” o correlaciones de fuerzas hechas desde arriba no tienen impacto en los de abajo, buscan mantener “la comodidad del código cultural”. (S.I.M, 2006_b: 9)

Si hacemos caso a esto y lo bajamos a lo local-nacional tenemos que ha sido exactamente lo que ha ocurrido. Ejemplo 1: Desde los primeros trabajos de la Otra en Querétaro hasta la fecha de corte que hicimos al análisis (2010), la discusión permanente ha sido ¿por qué no apoyar a AMLO? Una discusión en todos los niveles, desde individuos, colectivos y organizaciones políticas y sociales, es decir, una discusión sobre la “correlación de fuerzas”. Las diferentes posiciones políticas de los intelectuales locales de la Otra (tanto de la academia como los intelectuales propios de cada colectivo u organización), que no juegan en la misma chancha de los fundamentos de la Sexta, provocaron también la entendible ruptura de la Otra en Querétaro.

Quienes planteaban y siguen planteando que una alianza con AMLO posibilitaría las condiciones para un cambio radical o paulatino, y un mejor “posicionamiento” ante las fuerzas de la derecha panista, lo hacen desde una ruptura del quehacer intelectual del quehacer político, escogiendo de la realidad a cuestionar, aquellos elementos que no ponen en cuestión su posición política, ya sea como dirigentes de alguna organización, como académicos de la universidad, o como activistas de una organización no gubernamental o alguna asociación civil, están pues contestando que el problema no es el sistema, sino que está en peligro su posición dentro de la estructura del sistema. La gente aquí es lo de menos, no hay pues un catálogo de principios éticos, pero atención, estamos hablando desde el marco que supone la Sexta y debiera suponer la Otra Campaña.

Por otro lado, quienes dentro de la Otra plantean un tremendo y rotundo NO a las alianzas con AMLO, están haciendo un análisis desde abajo, desde el quehacer político-intelectual, anteponiendo los principios éticos de esta propuesta, a cualquier “comodidad dentro del código cultural” que pueda traer consigo esa alianza. Además, no están seccionado la realidad, sino que toman en cuenta la historia de explotación, despojo, desprecio y represión del PRD o ahora del PT en el país, con compañeros de organizaciones, colectivos e individuos que son parte de la misma Otra Campaña, como el caso de los compañeros de San Salvador Atenco o el propio EZLN.⁹⁷ Y finalmente, están haciendo un análisis sistémico de la realidad, identificando al enemigo en su totalidad, y diciendo: “no vamos con el menos peor, vamos contra todos los candidatos y partidos políticos, ya que desde ahí no es la vía”. Por ello, desde la segunda y tercera posición política que hemos analizado, la cuarta posición que asume esto último es calificada como sectaria, intolerante y hasta infantil.

Ejemplo 2. El problema de la correlación de fuerzas se vuelve más nítido cuando es aún más local. La represión por parte del gobierno estatal y municipal de Querétaro, a las manifestaciones del 1 y 2 de noviembre de 2006, en solidaridad a los presos políticos de Atenco y Oaxaca, donde se desalojó a los compañeros de la Sexta Querétaro de una plaza pública por no “tener el permiso de manifestarse”, y en el segundo día fueron detenidos y lesionados varios compañeros de diferentes organizaciones, planteó el inicio de un acontecimiento bastante grave.⁹⁸

Días después de la represión, se realizó una asamblea bastante concurrida, para plantear las acciones a seguir por la represión ocurrida. En general se trató de una

⁹⁷ En la represión de Atenco participó el gobierno municipal del PRD, mientras que el gobierno estatal del PRD en Chiapas ha implementado una ofensiva en contra de los territorios zapatistas hasta el día de hoy.

⁹⁸ Véanse: <http://rinconrupestre.blogspot.com/2007/06/represin-en-quertaro.html>, y <http://www.youtube.com/watch?v=lvNa5MMRESs>.

asamblea de un constante choque de posiciones en torno a la “correlación de fuerzas”, pero lo que queremos destacar aquí es tan solo una de las discusiones. Ante el texto redactado para la manifestación a realizar, donde se señalaba como principal culpable de la represión al gobernador del estado, una ONG (perteneciente a la tercera posición política) se negó a firmarlo, con el apoyo de varios asistentes de la reunión (principalmente de la segunda posición política), debido a que se “estaban comprometiendo sus proyectos con el gobierno del Estado”, más claro ni el agua, diría un dicho popular.⁹⁹

De esta manera queda bastante nítido que dentro de la Otra Campaña en Querétaro hay, al menos tres posiciones políticas diferentes, con las características ya planteadas, cuyos encuentros en situaciones concretas han sido muy conflictivos, impidiendo la construcción de puentes para un proceso organizativo de mayor amplitud. Dichos conflictos como ya hemos señalado obedecen que tanto la segunda como tercera posición política no se enmarcan en los fundamentos de la Sexta Declaración que dio origen a la Otra Campaña, los cuales fueron claros en su convocatoria, no todos pues estaban convocados a ella. Esto supone que nuestro análisis no está planteado como una lucha de “puros” y “éticos” (que serían la cuarta posición política) contra “traidores” y “pragmáticos” (que serían la segunda y tercera posición política), simplemente el marco de referencia propone un proyecto político con estas características, así es como desde nuestra diferencia queremos construir formas otras de hacer política.

Una consideración final al respecto es que ello no supone un aislamiento o sectarismo, en la realidad concreta los diferentes individuos, colectivos y organizaciones políticas y sociales compartimos las mismas problemáticas, lo que implica la necesidad

⁹⁹ Análisis interno de uno de los colectivos de la Otra en Querétaro. El documento es de carácter privado.

de la construcción de dichos puentes, por lo cual la tarea que vemos pendiente desde la cuarta posición política es la visibilización de las estructuras de dominación que compartimos, así como la creación de espacios de diálogo, en los cuales lleguemos al terreno político en igualdad de condiciones, construyendo espacios comunes intersticiales para confrontar dichos problemas, para lo cual la herramienta política de la interculturalidad crítica y el posicionamiento crítico fronterizo que revisamos tanto en la introducción como en el capítulo primero se vuelven claves.

Finalmente, quisiera profundizar en la construcción de los puentes al interior de la cuarta posición política, los cuales eran inexistentes hasta antes de comenzar el proyecto político de la Otra Campaña.

3.6 La hora de las definiciones y la construcción de puentes en el proceso de la Otra Campaña.

Hasta este momento, no hemos ido más allá del 2006 en lo ocurrido en la Otra Campaña, por lo cual, aprovecharé este apartado de cómo se construyeron los puentes entre diversos individuos y colectivos de la cuarta posición política, para contextualizar lo sucedido del 2007 al 2010 en la Otra nacional y local.

Terminada pues la primera etapa del recorrido de la Comisión Sexta por el país, a finales de 2006, la parcial indefinición de la Otra Campaña, que había sido en sus inicios una ventaja, se comenzó a convertir en un lastre, como ya lo hemos demostrado. Era necesario pues, comenzar a dotar de un rostro propio al proyecto, un rostro construido entre todos y todas las adherentes que estuvieran dentro de los fundamentos mínimos de la Sexta Declaración. Este proceso representó un decantamiento de los convocados a la Otra, para lo cual en diciembre de 2006, se celebró el Foro de Consulta Nacional para las definiciones del proyecto político, con múltiples mecanismos técnico

operativos. En este se expresó la opinión de los adherentes, que a ese momento seguían en el proceso.¹⁰⁰

La mayoría de las opiniones ratificaron las definiciones básicas de la Sexta, agregando aportes interesantes que plantean sobre la mesa otras formas de poderes de dominación, como la característica de que la Otra fuera también antipatriarcal. No obstante existieron opiniones contradictorias con las definiciones básicas, la más marcadas son las relacionadas con los intentos de homogeneizar y hegemonizar el proyecto, por ejemplo: la propuesta de que existan estructuras centralizadas y jerárquicas (en el sentido tradicional), o de que puedan entrar todos a la Otra, incluyendo los que están con un pie en la lucha electoral y otro en este proceso, pero esta vez fueron las menos.

Después del Foro de Consulta, la Otra comenzó a tener un rostro más claro. Aquellas organizaciones políticas y sociales, así como grupos, colectivos y personas a título individual, que vieron en la coyuntura electoral del 2006, concretamente en López Obrador, una posibilidad de superar las crisis del país, y que no entendieron el carácter ético-político y no táctico de las críticas del EZLN a dicho candidato y su partido, se retiraron de la Otra Campaña, acusándola incluso de “hacerle el juego a la derecha”, en lo general se trató del sector que hemos caracterizado como segunda posición política. Mientras que los individuos, colectivos y organizaciones políticas y sociales de la tercera posición política también se fueron alejando, debido principalmente a no encontrar en la Otra un espacio para su proyecto de participación ciudadana y posicionar sus agendas de inclusión en el marco democrático dominante.

¹⁰⁰ Ver Segundo Informe de los Resultados Parciales de la Consulta Nacional en: <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2007/01/02/2%C2%BA-informe-parcial-de-la-comision-sexta-del-ezln-sobre-la-consulta-interna/>.

Desde afuera de la Otra Campaña esto fue interpretado como una derrota, nos habíamos quedado muy pocos, pero nosotros creemos que es una fortaleza, ya que está permitiendo la construcción de un proyecto real de transformación de las estructuras y no sólo reformista, desde lo que desde un inició fue la propuesta de la Sexta Declaración.

En este contexto, una segunda etapa en el proceso dio comienzo en los meses de abril y mayo de 2007. En ella, una delegación de la Comisión Sexta del EZLN participó directamente con los adherentes de la Otra de tres regiones del país: nororiental, norte-centro, y noroccidente, con la finalidad de comenzar los trabajos de definición de la forma y contenido del Programa Nacional de Lucha.¹⁰¹

No obstante, con esta nueva salida del EZLN de territorio zapatista para continuar los trabajos de la Otra, las elites en el poder se sacudieron como había ocurrido en Atenco un año atrás, esta vez reaccionando con una ofensiva de agresiones a territorio zapatista. El gobierno federal mexicano, y estatal y municipal chiapaneco (PAN, PRD, PRI, respectivamente) comenzaron una campaña en contra de las comunidades zapatistas: “desalojos ‘oficiales’, ataques paramilitares, invasiones patrocinadas por funcionarios, persecuciones y amenazas”.¹⁰² Situación que hoy día continúa, ante el silencio de los medios de comunicación oficiales y de los medios de comunicación “progresistas”.¹⁰³

Así mismo, en territorio nacional, la organización político-militar del EPR (Ejército Popular Revolucionario), llevaba a cabo una campaña político-militar para exigir al gobierno federal la presentación de dos de sus compañeros desaparecidos.

¹⁰¹ Para profundizar en esta etapa ver: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/camino-andado/>.

¹⁰² CCRI-CGEZLN, “Reflexiones y decisiones tomadas”, Montañas del sureste mexicano, 22.09.07, en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/09/23/comunicado-del-ccri-cg-del-ezln-del-22-de-septiembre/>.

¹⁰³ Un recorrido detallado de todas las agresiones puede consultarse en el medio independiente de Indymedia Chiapas: <http://chiapas.indymedia.org/>.

Ambas circunstancias, hacían difíciles las condiciones de seguridad para la continuación de la segunda etapa de la Otra Campaña en las regiones centro y sur del país. Por tanto, el recorrido de la Comisión Sexta del EZLN fue suspendido. Mientras tanto los adherentes seguiríamos discutiendo las características del Programa Nacional de Lucha en otros tiempos y espacios. (CCRI-CGEZLN, 2007) Así, el Encuentro de los Pueblos Indios de América en Vicam Sonora, en octubre de 2007, representó el último espacio de interrelación y construcción de la Comisión Sexta del EZLN fuera de territorio zapatista.

El II y el III Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, El Primer Coloquio Internacional *In Memoriam* Andrés Aubry, y el Primer Festival Mundial de la Digna Rabia, celebrados en territorio zapatista y en la Universidad de la Tierra Chiapas entre 2007 y 2008, representaron un re-pensar lo caminado hasta ese momento, y un apuntar hacia las estrategias y las tácticas a seguir, tanto del EZLN como de la Otra Campaña, para posteriormente comenzar el EZ una etapa de silencio, que al momento del corte de esta investigación, inicios de 2010, no había concluido, lo cual, a mi modo de ver, anuncia una nueva restructuración de la estrategia, así como un movimiento defensivo ante la guerra de alta intensidad que emprende el gobierno federal contra las comunidades, esta vez no con balas sino con “programas sociales”, leyes inconsultas con las comunidades y con paramilitares.

Durante todo este tiempo (2006-2010), y a pesar de la confusión provocada por los múltiples conflictos, tanto en lo local como a nivel nacional, se llevaban a cabo encuentros entre individuos, colectivos y organizaciones políticas y sociales, posibilitados por una coincidencia común: la cuarta posición política.

Colectivos principalmente de jóvenes, con actividades de la otra cultura, procesos productivos alternativos, medios de comunicación alternativos, de la otra investigación y difusión de las ciencias sociales, así como personas a título individual o familiar como teatreros, comerciantes, trabajadores del estado, maestros, amas de casa, estudiantes, desempleados, entre otros, iniciamos un proceso de articulación muy importante, anclado en relaciones entre pares, compartiendo un mismo espacio o cancha política. Los lazos formados van más allá de lo entendido tradicionalmente como político, incluyen aspectos de producción de la vida cotidiana, como la organización del trabajo propio, de redes de solidaridad interna, de formación política interna, que sin embargo son trabajos realizados sin estructuras organizativas claras (se pierden en su horizontalidad), ni en tiempos y espacios determinados, lo cual ocasiona otro tipo de problemáticas, como lo intermitentes que pueden llegar a ser las acciones.

Sin embargo comienzan a haber iniciativas surgidas desde diversas trincheras que apuntan a organizaciones que, a la vez de apropiarse colectivamente de ciertos medios de producción, como pueden ser maquinaria y tecnología, producen y reproducen el trabajo realizado ahí desde lo que saben y les gusta a hacer, desde sus diferencias concretas, además de articularlo con tareas de investigación y/o difusión del funcionamiento de la modernidad/colonialidad y/o del sistema capitalista en sus cuatro ruedas fundamentales, lo cual se ve reflejado por ejemplo en proyectos comunitarios, obras de teatro críticas, otras tokadas (conciertos que van más allá del simple espectáculo, planteando una forma comunitaria de llevarse a cabo y de vivirla, revistas de investigación y difusión que intentan generar diagnósticos de la realidad desde abajo y a la izquierda, medios de comunicación alternativos, seminarios, encuentros, entre otras iniciativas y acciones.

Considero que lo que permitió esto, fue que compartiéramos un mismo “acuse de recibo” –como dice un compa- de la Sexta Declaración, es decir, participamos de una forma similar en cómo vivimos la “diferencia colonial” que nos subalterniza, compartimos pues problemáticas que nos son familiares, y también sus formas de transgresión, es decir, de los proyectos de descolonialidad, que al mismo tiempo tienen su origen es esa misma diferencia colonial, pero que es transgredida para formar otra cosa, no mejor, no pero, diferente. Proceso en el cual la interculturalidad como proyecto político, ético y epistémico es fundamental, ya que articula este proceso.

Las tareas señaladas donde confluimos, nos ha permitido partir del “no sé” e iniciar un aprendizaje de lo que el otro sabe y le gusta hacer, compartir conocimientos desde la diferencia misma, donde se va construyendo un nuevo o nuevos sujetos políticos, en el marco de la una Política Otra de la interculturalidad.

Hacia una libertad construida en colectivo desde la(s) diferencia(s) de los de abajo.

A modo de (no) conclusión.

“Decía el Viejo Antonio que la libertad tenía qué ver también con el oído, la palabra y la mirada. Que la libertad era que no tuviéramos miedo a la mirada y a la palabra del otro, del diferente. Pero también que no tuviéramos miedo de ser mirados y escuchados por los otros. Y luego agregó que el miedo se podía oler, y que abajo y arriba ese miedo despedía un olor diferente. Dijo además que la libertad no estaba en un lugar, sino que había que hacerla, construirla en colectivo. Que, sobre todo, no se podía hacer sobre el miedo del otro que, aunque diferente, es como nosotros.”¹⁰⁴

Las palabras del Viejo Antonio, recordadas por el Subcomandante Insurgente Marcos, señalan bastante bien lo que he intentado analizar en esta investigación. Recapitulando un poco, partí en primer lugar de que la política tradicional no ha resuelto nuestros problemas cotidianos, debido a su relación con la manera en que el trabajo está organizado en el sistema de relaciones capitalistas, en donde unos cuantos acumulan ganancias a costa de los demás, y también a la fractura entre política y la sociedad en su conjunto, ocasionada por la “especialización” del campo de la política.

Señalé en seguida que existen diversas historias locales, sobre todo de los movimientos indígenas que desde sus formas propias de producir y reproducir la vida están generando formas otras de hacer política, no anclada en la lógica capitalista o moderno/colonial, para lo cual analizamos la propuesta política de la CONAIE, de la ACIN, y del EZLN, en donde señalamos como una de sus herramientas de combate a la interculturalidad.

¹⁰⁴ Subcomandante Insurgente Marcos (voz colectiva de los y las zapatistas), “Ni el centro ni la periferia”, Intervenciones en el “Primer Coloquio Internacional *In Memoriam Andrés Aubry*”, celebrado del 13 al 17 de diciembre de 2007, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas-México, en: http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/taller/marcos_301207.pdf, p. 33. [Fecha de consulta: 20 de Marzo de 2010].

Como vimos, tanto la CONAIE en Ecuador, como la ACIN en Colombia, se refieren a dicha herramienta explícitamente en sus proyectos políticos, mientras que en el EZLN lo hacen implícitamente, que quiere decir precisamente lo que el viejo Antonio nos contaba: construir la libertad en colectivo, desde los sectores sociales que somos clasificados, jerarquizados, inferiorizados, económica y racialmente en el mundo dominante de hoy, en este caso desde los movimientos indígenas.

Pero para ello se requiere hacerlo desde la “diferencia” misma de esos sectores, desde lo que nos constituye como indígenas, obreros, campesinos, homosexuales, lesbianas, punks, estudiantes, mujeres, niños, ancianos, etc., nuestras formas de ser, de sentir, de vivir, de pensar, de estar, de producir, desde nuestras diferencias culturales pues. Es en este momento que se comienza a resquebrajar la lógica capitalista, cuando todos nosotros decimos: “¡NO! *Nuestra* cultura no es inferior a..., es igual pero diferente, y *asumimos* esa diferencia como rebeldía”. Los movimientos indígenas que hemos visto lo comenzaron a hacer hace muchos años ya, en un trabajo “casa adentro”, fortaleciendo y consolidando su diferencia, y ahora aportándonos a los otros sectores su experiencia y sus resultados, reflejados en cada uno de sus proyectos políticos.

Pero la interculturalidad y las palabras del Viejo Antonio se relacionan también en la construcción de dicha libertad, con el oído, la palabra y la mirada rebeldes, es decir mediante formas “otras” de relacionarnos *entre* las diferencias, rompiendo la lógica capitalista que no escucha, que sólo habla y que no ve al que no es como él. Así, ese oír-nos, hablar-nos y mirar-nos remite siempre a un marco ético y de aprovechamiento del potencial epistémico de la diferencia, como vimos que propone la Sexta Declaración del EZLN y la Otra Campaña mexicanos.

En este contexto, es que relacioné que la CONAIE y la ACIN querían/quieren/están inventando formas “otras” del mundo, desde lo que llaman interculturalidad, y que los zapatistas a miles de kilómetros de distancia de ellos, lo querían/quieren/están haciendo desde algo que sin llamarle interculturalidad, tiene las mismas implicaciones que ya hemos señalado, ello a pesar de que sus proyectos políticos difieren en múltiples aspectos, pero ¿cómo no podría ser así? Si están contruidos desde su diferencia, desde sus particularidades concretas y de la historia de lucha que los marca cada día.

De dicha relación entablada entre los pensamientos y acciones de la CONAIE, la ACIN y el EZLN, y ante la propuesta política de esta última organización conocida como la Otra Campaña en México, de la cual soy parte, surgió la pregunta eje de esta tesis, ¿Es la Otra Campaña un proyecto político intercultural, en el marco de la construcción de Políticas Otras? Respondiendo a ella afirmativamente, ya que en el periodo estudiado, el proceso ha visibilizado el lado oscuro de la modernidad, la colonialidad, es decir, la prescindibilidad de la vida humana y de la naturaleza en el funcionamiento de la modernidad, así como la clasificación jerárquica tanto económica como racial de los seres humanos en dicho sistema. A sí mismo, se ha posicionado una alternativa distinta para la organización de las relaciones sociales, políticas y económicas, alejada de los calendarios y geografías del poder dominante. Y finalmente, se han vuelto claras las distintas posiciones políticas existentes al interior de la Otra, cuyo choque produjo las tensiones y conflictos que revisamos en el capítulo tres, y que nos han hecho madurar políticamente a los que continuamos en este proyecto, confrontando la teoría con la realidad.

Sin embargo, como consecuencia de dichos conflictos y tensiones, La Otra Campaña carece aún de puentes entre los diferentes individuos, colectivos y

organizaciones políticas y sociales y sus respectivas posiciones políticas, lo cual ha impedido un proceso de organización más amplio, lo cual en este momento no pudo darse debido a que no todas estas posiciones comparten los fundamentos de la convocatoria de la Otra Campaña. Sin embargo esto no quiere decir que evadamos la realidad de que todos compartimos un mismo espacio territorial y los mismo problemas, los cuales tenemos que hacer frente conjuntamente, pero por ahora la Otra y la posición política que se enmarca ahí, se ha concentrado en un trabajo “casa adentro”, fortaleciendo esta propuesta, desde los puentes que si se han logrado generar y que ya hemos mencionado en qué consisten, construyendo la libertad en colectivo.

Esto es a grandes rasgos lo que he querido mostrar en este trabajo de investigación, con una finalidad que comienza aquí, pero que se teje básicamente por fuera de este espacio académico, en un complemento excepcional: academia-militante/calle, la cual se trata de la formación de colectividades pequeñas o grandes, para hacernos cargo de nuestra propia vida, desde nuestras diferencias y subvirtiendo la lógica capitalista. El mundo que tenemos ahora (al menos su organización de la producción y de las relaciones sociales) lo imaginaron y ejecutan unos cuantos, nos toca ahora imaginarlo entre todas y todos los de abajo, lo que aunque diferentes, son como nosotros.

La tarea es pues multiplicar estas grietas anti-sistémicas, como esta tesis, como la lucha zapatista, como la lucha en el Cauca o en Ecuador, y provocar diálogos conjuntos, sentarnos a diseñar cómo queremos el mundo, nuestro mundo. De estas provocaciones creo que al menos saldrá la posibilidad de irradiar a otras localidades estos objetivos, como ha sucedido conmigo. Esa fue la principal intención de unir dos experiencias de lucha en los Andes con la mexicana, usando un concepto político surgido de las mismas luchas como el de la interculturalidad.

Raúl Zibechi, ha señalado bastante bien que la fuerza de estos movimientos como los indígenas en América Latina obedece en su mayoría a que “potencian ‘lo que ya existe’ en los sectores populares [en este caso la comunidad], en vez de buscar moldear sus luchas en torno a formas de organización y de acción ya preconcebidas y externas a sus experiencias históricas”. Desde su diferencia, desde sus particularidades concretas, se constituyeron como nuevos sujetos políticos y construyeron nuevas territorialidades, alejadas de las del capital, lanzando proyectos “de producir y reproducir la vida” y alentando alianzas con otros sectores populares. Todo ello fomentando, más que una “organización”, “espacios sociales”, cuya conceptualización es difícil desde lo “racional” que supone el primer concepto, ya que solo “existe en la medida en que es practicado”, *desde* la diferencia otra vez y *desde* los grupos populares mismos.¹⁰⁵

En el caso de la CONAIE en Ecuador, la construcción de su proyecto político del Estado Plurinacional e intercultural se construyó primeramente desde el reconocimiento de la igualdad de las luchas contra el desprecio y la exclusión, en las diferencias existentes de los Pueblos y Nacionalidades indígenas de este territorio, a partir del cual se generaron las principales demandas como la de romper el Estado Liberal y trabajar por la plurinacionalidad en colectivo, no sólo entre indígenas sino con otros sectores también despreciados y excluidos, nuevamente respetando, y potencializando las diferencias concretas, pero estando unidos en la construcción de un otro mundo, desde el cual no se clasifique a un grupo como inferior a otro, ni se le explote por ello.

En el caso de los compañeros y compañeras de la ACIN, la Defensa de los Planes de Vida, Autonomía y Autodeterminación, se ha edificado desde una territorialidad desde donde producen y reproducen la vida, desde un lugar de enunciación indígena

¹⁰⁵ Raúl Zibechi, “Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los nuevos movimientos sociales en América Latina”, en: *Contrahistorias*, No. 5, Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial, 2006, p. 42-44.

también y potencializando la organización comunitaria que por siglos han tenido como propia. Desde su diferencia se oponen a lo que “desde arriba”, desde el Estado y sus instituciones les quieren imponer, como el Plan de Muerte del capitalismo. En ese trajinar, el encuentro con otros sectores sociales y relaciones entre, también ha sido muy importantes, ya que ha podido fortalecer sus Planes de Vida, siempre que éstas sean en un marco ético y de respeto mutuo, y en aras de la creación de un País y un Mundo sin Dueños.

Por su parte, los compañeros del EZLN han ejecutado el “mandar obedeciendo” desde los primeros pasos en las montañas en los años ochenta, de los encuentros entre diferentes culturas siempre han tenido como resultado más rebeldía, se potencia esta pues con el oído, con la mirada y con el habla del diferente que es como nosotros. Desde el levantamiento armado de 1994, el reconocimiento como indígenas, en la diferencia de los otros sectores como obreros, campesinos, estudiantes, mujeres, etc., permitió llevar un paso más allá su lucha contra la explotación, el despojo, el desprecio y la represión, a un lugar de enunciación no sólo ya indígena sino de todos los sectores de abajo, que es la propuesta de la Otra Campaña.

Así, en la Otra Campaña comenzamos los primeros pasos y las primeras caídas en este sentido. La pregunta urgente a respondernos es ¿cómo re-comenzar? Para lo cual la idea de “espacio social” ligada al proyecto de la interculturalidad crítica es fundamental. Desde los espacios urbanos y rurales, indígenas y no indígenas que conformamos la Otra Campaña es necesario crear espacios “otros”, territorialidades que comiencen a subvertir la lógica capitalista, espacios diseñados desde nuestras diferencias, de nuestras formas de producir, de ser, de sentir, de enamorarse: obreras, campesinas, indígenas urbanas, punks, estudiantiles, lésbicas, homosexuales, etcétera. Espacios donde además

nos podamos encontrar esas diferencias cara a cara de manera permanente, autónoma y horizontalmente, para entre todos construir los mundos que queremos.

Lo decisivo y urgente ahora –como dice Zibechi- es pues, consolidar esos espacios de los sectores de abajo, de nosotros, tomando la diferencia de las culturas populares como rebeldía contra el capitalismo, discerniendo los lados opresores que de esa lógica también las permean, y potencializando sus lados positivos. Creo que todos los que estamos en esta tarea, de una u otra manera apuntamos a ello, al menos, los encuentros con ecuatorianos, colombianos, venezolanos, uruguayos y mexicanos rebeldes, con los que he hablado en el último año lo confirman, vamos ¡hacia la libertad construida en colectivo desde las diferencias de los de abajo!, un trabajo siempre constante y nunca concluido, así pues, *falta lo que falta*.

Bibliografía.

- ACIN, “Nuestra Historia”, Cauca, Tejido de Comunicación y Relaciones Exteriores para la Verdad y la Vida, 2010, en: http://www.nasaacin.org/sobre_acin.htm.
- Aguirre Rojas, Carlos A., “La 'Otra Política' de la Otra Campaña: La muerte de la política y el renacimiento del poder social”, en: *Contrahistorias*, No. 6, Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial, 2006.
- Aguirre Rojas, Carlos A., *Mandar Obedeciendo: las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*, Rosario, Prohistoria ediciones, 2009.
- Aguirre Rojas, Carlos A., “Ir a Contracorriente: el sentido de la Otra Campaña”, en: *Contrahistorias*, No. 6, Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial, 2006_b.
- Análisis interno de uno de los colectivos de la Otra en Querétaro. El documento es de carácter privado.
- Archivo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>.
- Archivos de audio digital de las reuniones entre la Comisión Sexta del EZLN y los adherentes de la Otra Campaña en Querétaro. Reunión del Teatro de la República, del Sindicato de ex trabajadores de Uniroyal, de la Universidad Autónoma de Querétaro, de la “Escena del crimen” y del Batán, en: Archivo personal de Antonio Jiménez.
- Blanke, Svenja, “México: una gran crisis sin (grandes) respuestas”, en: revista *Nueva Sociedad*, No. 224, noviembre-diciembre de 2009, www.nuso.org.
- Castellanos Laura, *Corte de Caja: Entrevista al Subcomandante Marcos*, México, Alterno-Bunker, 2008.
- Comisión Sexta del CCRI-CGEZLN, “Propuesta de reuniones preparatorias”, Montañas del sureste mexicano, 13.07.05, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_07_13_b.htm.
- Comunicado del CCRI-CGEZLN , “Alerta Roja General”, Montañas del sureste mexicano, 19.06.05_a, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_06_19.htm.
- Comunicado del CCRI-CGEZLN , “Finaliza reestructuración político-militar del EZLN”, Montañas del sureste mexicano, 20.06.05_b, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_06_20.htm.
- Comunicado del CCRI-CGEZLN , “Sobre Motivos de la Alerta Roja General”, Montañas del sureste mexicano, 20.06.05_c, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_06_20.htm.

Comunicado del CCRI-CGEZLN, “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”, Montañas del sureste mexicano, junio de 2005_d, en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es>.

Comunicado del CCRI-CGEZLN, y Subcomandante Insurgente Marcos, “L@s zapatistas y la Otra, los peatones de la historia”, México, agosto-septiembre de 2006, en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/09/17/ls-zapatistas-y-la-otra-los-peatones-de-la-historia/>.

Comunicado del CCRI-CGEZLN, “Reflexiones y decisiones tomadas”, Montañas del sureste mexicano, 22.09.07, en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/09/23/comunicado-del-ccri-cg-del-ezln-del-22-de-septiembre/>.

CONAIE, *Proyecto político*, Quito, IMPE CONAIE, 2001.

Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, *¿Qué pasaría si la escuela? 30 años de construcción de una educación propia*, Bogotá, Programa de Educación Bilingüe e Intercultural (PEBI), 2004.

Constitución de la República del Ecuador, Publicación Oficial de la Asamblea Constituyente, 2008.

Dávalos, Pablo (comp.), *Yuyarinakuy, Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos*, Quito, Abya Yala, 2001.

Diálogo personal con Alfredo Ocampo, Coordinador del Tejido Económico-ambiental de la ACIN, Colombia, agosto de 2010.

Dialogo personal con Rafael Coicue, líder indígena y dinamizador de la Minga de Resistencia, Colombia, agosto de 2010.

Diálogo personal con Ginna Paola Montoya de Agua, Indígena nasa e integrante del Tejido de Pueblo y Cultura de la ACIN, Colombia, agosto de 2010.

Dialogo personal con el sociólogo Ricardo Rojas, Director del proyecto Casa de Pensamiento de la ACIN, Colombia, agosto de 2010.

Diálogo colectivo de Germania Fernández Ferrante y Rene Olvera con Catherine Walsh, Ecuador, junio de 2010.

Dossier “Autonomía, contrapoder y Otro gobierno”, en *Contrahistorias*, No. 8, Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial, 2007.

Fenoglio, Fiorella, “Querétaro, un pedazo del rompecabezas”, en: *Rebeldía*, No. 40, México DF, Artez Gráficas, 2006.

Fortanell, Betsabee, “Alarma pobreza en Querétaro: Nieto Piña”, en: *Tribuna de Querétaro*, No. 527, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 2010.

- Gilly, Adolfo, “Navegar es necesario. (Estudio de un documento)”, en: *Contrahistorias*, No. 6, Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial, 2006.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, México D.F., Sísifo Ediciones-Bajo Tierra Ediciones- BUAP, 2010.
- López Monjardín, Adriana, “Odio de Clase”, en: *Rebeldía*, No. 42, México, Artez Gráficaz, mayo de 2006.
- Lozano Arredondo, Luis, “Salario mínimo y neoliberalismo en México”, en *Rebeldía*, No. 2, México DF, Artez Gráficaz, 2002.
- Macas, Luis, “Construyendo desde la historia. Resistencia del movimiento indígena del Ecuador” en: Acosta Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Plurinacionalidad, Democracia en la Diversidad*, Quito, Abya Yala, 2009.
- Mignolo, Walter, (trad. de Ana Gabriela Blanco), “La Revolución Teórica del Zapatismo: consecuencias históricas, éticas y políticas”, San Cristóbal de Las Casas, CIDECI-UniTierra, sf.
- Mignolo, Walter, “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad”, en: *Modernologías. Artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo*, Barcelona, 2009, en: http://www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf.
- Muñoz Ramírez, Gloria, *EZLN: El fuego y la palabra*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2004.
- Offe, Claus, *Partidos Políticos y Nuevos Movimientos Sociales*, Madrid, Editorial Sistema, 1992.
- Olvera Salinas, Rene, “La no toma del poder estatal: una herramienta de transformación social”, Quito, América Latina en Movimiento, 2009, en: <http://alainet.org/active/39193&lang=es>.
- Ospina, Pablo, “Ecuador en la encrucijada: entre movimiento, liderazgo y ‘revolución ciudadana’...”, en: Coscione Marco (coord.), *América Latina desde abajo, experiencias de luchas cotidianas*, Quito, Abya Yala, 2009.
- Ospina, Pablo, “Neo-Corporatism and Territorial Economic Development: the Ecuadorian Indigenous Movement in Local Government”, in: *Social Movements and Dynamics of Rural Development in Latin America*, World Development, Canadá, 2008.
- Plan Nacional para el Buen Vivir, 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*, versión resumida, Quito, SENPLADES, 2009.
- Quintero, Pablo, e Ivanna Petz, “Refractando la modernidad desde la colonialidad. Sobre la configuración de un locus epistémico desde la geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial”, *Gazeta de Antropología*, No. 25/2,

Buenos Aires, 2009, en: http://www.ugr.es/~pwlac/G25_52Pablo_Quintero-Ivanna_Petz.html.

Rodríguez Lascano, Sergio, “Once tesis y una premonición sobre la otra política zapatista”, en: *Contrahistorias*, No. 6, Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial, 2006.

Rodríguez Lascano Sergio, *La Crisis del Poder y Nosotr@s*, México, Ediciones Rebeldía, 2010

Rodríguez Lascano, Sergio, “Otra Política, pensar al revés”, Conferencia dictada en el Primer Festival de la Digna Rabia, México DF., Documental y Memoria del Primer Festival Mundial de la Digna Rabia, 29.12.2008.

Rozental, Manuel y Vilma Almendra, “Colombia: Resistencia Indígena desde el norte del Cauca”, en: Coscione Marco (coord.), *América Latina desde abajo, experiencias de luchas cotidianas*, Quito, Abya Yala, 2009.

Roy, Arundhati, “La ONG-ización de la política”, 2007, en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=55051>.

Santillana Alejandra y Stalin Herrera, “Génesis, experiencia, transformación, y crisis del Movimiento Indígena Ecuatoriano”, en: Coscione Marco (coord.), *América Latina desde abajo, experiencias de luchas cotidianas*, Quito, Abya Yala, 2009.

Subcomandante Insurgente Marcos, “Carta a la Sociedad Civil Nacional e Internacional”, Montañas del sureste mexicano, 21.06.05_a, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_06_21.htm.

Subcomandante Insurgente Marcos, “La (imposible) ¿geometría? del poder en México”, Montañas del sureste mexicano, junio de 2005_b, en: http://alainet.org/active/show_text.php3?key=8498.

Subcomandante Insurgente Marcos, “Palabras de bienvenida a la Primera Reunión Plenaria de la Otra Campaña”, Caracol de la Garrucha, Municipio Autónomo Rebelde Zapatista Francisco Gómez, 16.09.05_c, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_09_16_a.htm.

Subcomandante Insurgente Marcos, “Carta a Don Fermín Hernández”, Montañas del sureste mexicano, 08.08.05_d, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_08_08_b.htm.

Subcomandante Insurgente Marcos, “Palabras de inicio de la primera reunión preparatoria”, La Garrucha, 06.08.05_e, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_08_06.htm.

Subcomandante Insurgente Marcos, “Palabras finales de la sexta reunión preparatoria”, Comunidad de Javier Hernández, 11.09.05_f, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_09_11.htm.

- Subcomandante Insurgente Marcos, “palabras finales en la Reunión en el centro cultural Maxei – sobre los problemas del campo-, Querétaro, 6 de marzo de 2006_a, en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/03/07/en-la-colonia-maxei-queretaro-6-de-marzo/>.
- Subcomandante Insurgente Marcos, “Entrevista Exclusiva. El elemento extra: la organización”, *Rebeldía*, No. 42, México DF, Artez Gráficas, 2006_b.
- Subcomandante Insurgente Marcos (voz colectiva de los y las zapatistas), “Ni el centro ni la periferia”, Intervenciones en el “Primer Coloquio Internacional *In Memoriam Andrés Aubry*”, celebrado del 13 al 17 de diciembre de 2007, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas-México, en: http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/taller/marcos_301207.pdf, p. 33. [Fecha de consulta: 20 de Marzo de 2010].
- Teniente Coronel Insurgente Moisés, Palabras de, en: *Contrahistorias*, No. 8, Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial, 2007.
- Vázquez Montalbán, Manuel, *Marcos: El señor de los espejos*, México, Santillana, 2001.
- Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*, Quito, Abya Yala, 2009_a.
- Walsh, Catherine, “Estado Plurinacional e Intercultural. Complementariedad y complicidad hacia el Buen Vivir”, en: Acosta Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Plurinacionalidad, Democracia en la Diversidad*, Quito, Abya Yala, 2009_b.
- Walsh, Catherine, “Hacia una comprensión de la interculturalidad”, en: *Revista Tukari*, Guadalajara, 2009_c.
- Walsh, Catherine, “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento desde la diferencia colonial”, en: Walsh, Catherine, Álvaro García Linera y Walter Dignolo, *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006.
- Wolin, Sheldon S. “Filosofía política y filosofía” (Cap. 1), en: *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.
- Zibechi, Raúl, “Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los nuevos movimientos sociales en América Latina”, en: *Contrahistorias*, No. 5, Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial, 2006.