

Raza, Movimientos Indígenas y Formas otras de democracia. O un camino posible para decolonizar la marca racial.

Race, Indigenous Movements and Other forms of democracy. Or a possible way to decolonize the racial brand

Rocío Soledad García
rociosgarciaa@gmail.com
Universidad Nacional de Villa María

Resumen

El siguiente artículo se propone generara aportes, interrogantes y herramientas para pensar la raza como eje jerarquizador de cuerpos, memorias y saberes en América Latina. Se presenta entonces un entramado de categorías: raza, movimientos indígenas y formas otras de democracia, articuladas y analizadas desde la perspectiva decolonial. ¿Qué sucede cuando las marcas raciales se trazan como formas de dominación en diversos ámbitos de la existencia social? El escrito nos conduce a la visibilización de sujetos colectivos que habitan las fronteras de lo racialmente delimitado, con sus memorias, lenguajes y formas de organización social. ¿Podemos encontrar allí formas otras de democracia que discutan la hegemonía de la democracia liberal? El tejido categorial propuesto nos conduce a una respuesta esperanzadora.

Palabras clave: raza, movimientos indígenas, democracia, decolonialidad, América Latina

Abstract

The following article aims to generate contributions, questions and tools to think about race as a hierarchical axis of bodies, memories and knowledge in Latin America. A network of categories is then presented: race, indigenous movements and other forms of democracy, articulated and analyzed from a decolonial perspective. What happens when racial marks are drawn as forms of domination in various spheres of social existence? The writing leads us to the visibility of collective subjects that inhabit the borders of the racially delimited, with their memories, languages and forms of social organization. Can we find there other forms of democracy that discuss the hegemony of liberal democracy? The proposed categorical fabric leads us to a hopeful answer.

Keywords: race, indigenous movements, democracy, decoloniality, Latin America

Raza, Movimientos Indígenas y Formas otras de democracia. O un camino posible para decolonizar la marca racial

Introducción

En este artículo estaremos presentando los resultados de una investigación realizada en el campo de las Ciencias Sociales y la Ciencia Política en particular, en el marco del trabajo final de grado de la Licenciatura en Ciencia Política de la Universidad Nacional de Villa María.

El trabajo de investigación se centró en analizar y articular categorías a partir de la perspectiva decolonial. Los conceptos tramados en la investigación fueron raza, movimientos indígenas y formas otras de democracia. Partiendo de un contexto de re-emergencia de movimientos indígenas en los territorios de América Latina desde la última década del siglo pasado y con distintos tiempos de auge, hasta la actualidad, el trabajo se centró en dar cuenta de dichos fenómenos socio-políticos desde marcos teóricos que no son los predominantes en el mapa de la Ciencia Política. El escenario político de América Latina se vio invadido por rostros provenientes de realidades otras, aquellas inmersas en las Américas profundas.

¿Cómo pensar desde allí las realidades latinoamericanas? En la heterogeneidad que le es propia, el quiebre que implicó dicha irrupción, incluyendo cambios gubernamentales y constitucionales, pobló de rostros, saberes, demandas y prácticas otras que se escapan de los lentes clásicos para pensar la realidad social. El trabajo propuso entonces cambiar la mirada y adentrarse a dicho escenario desde los aportes de la perspectiva decolonial. Uno de sus principales núcleos es la raza como categoría central para la comprensión del funcionamiento de un sistema mundial de poder. No es el hecho de abordar la raza como categoría de análisis, sino los sentidos que le atribuyen a la misma lo que, a nuestro entender, otorgó un aporte fundamental para nuestro trabajo.

De esta manera, nuestra investigación se entiende como una trama de categorías que se relacionan a partir de problematizar la raza como dispositivo que marca cuerpos e historias. Nos planteamos el análisis de esta categoría en relación a los procesos de deslegitimación y exclusión de formas otras de democracia. Articulando con esto nos propusimos el análisis de los movimientos indígenas como sujetos colectivos que recuperan y se reapropian de esas formas otras de existencia social. Nos guió la inquietud que nos presenta la raza cuando se visibiliza como instrumento de dominación, ¿qué operaciones de poder sostiene y la sostienen?

La decolonialidad, como perspectiva situada, no realiza la distinción sujeto/objeto de conocimiento en la medida en que parte de la premisa de que toda producción de saber tiene una geo y corpo localización. Desde allí, parte una de sus principales críticas a las ciencias sociales eurocéntricas. Así, el trabajo se centró en la búsqueda bibliográfica, identificación de categorías y su puesta en relación y análisis. Desde una metodología cualitativa, procuramos rastrear en autores/as decoloniales, o en diálogo con esta perspectiva, el abordaje de las categorías mencionadas, articulando definiciones y planteos en el marco de una temporalidad desde los '90 del siglo XX hasta mediados de la década pasada, momento de eclosión de la perspectiva, así como de los conflictos socio-políticos que la investigación toma como contexto. De esta manera se procuró una revisión exhaustiva de bibliografía, lo que permitió acceder a la re-construcción de dimensiones desde una mirada decolonial, que cuestiona los sentidos comunes

dominantes a partir de miradas que se tejen desde lugares otros de existencia social. El proceso de reconstrucción de las dimensiones implicó la relación y análisis de categorías previamente establecidas, así como aquellas surgidas en las lecturas posteriores, que permitieron tensionar, conflictuar y problematizar las líneas de articulación planteadas al inicio de la investigación.

El resultado final de la investigación logro tejer una trama posible entre raza, movimientos indígenas y formas otras de democracia, trama que sustentó una mirada otras sobre la raza como camino para comprender las realidades latinoamericanas, los sentidos diversos de existencia social que la habitan y la potencialidad de formas otras de pensar la comunidad.

Raza y colonialidad

Para comprender el entramado categorial de la investigación se hace necesario retomar en primera instancia el concepto de *colonialidad del poder*¹ como punto nodal de la arquitectura conceptual de la perspectiva decolonial o también llamada *modernidad/colonialidad*. La colonialidad del poder refiere a un patrón de poder que encuentra como momento de inicio la conquista de América² en la medida en que significó el origen de una clasificación social a partir de la raza, que sumado al eurocentrismo <como racionalidad específica que colocó a los blancos europeos como “naturalmente superiores” (Quijano, 2011:228)> y al inicio del capitalismo forjaron un patrón de poder moderno/colonial cuyo resultado fue una “división racial del trabajo” (Quijano, 2011). La raza emerge en primera instancia como constructo mental que genera identidades sociales históricas jerarquizadas: blanco, negro, mestizo, indio, etc. Dichas identidades se vieron asociadas a diversos trabajos (Quijano, 2011).

La categoría de raza³ es central a los desarrollos decoloniales⁴ (con diferentes conceptualizaciones y grados de profundización en cada autor/a), en la medida en que se entiende que el encuentro resuelto en conquista de los europeos, a lo que luego se conocerá como América (hoy hablamos desde América Latina), es un punto de inflexión para analizar las realidades de nuestros territorios. La raza, en palabras de Quijano, es

un desnudo constructo ideológico, que no tiene, literalmente, nada que ver con nada en la estructura biológica de la especie humana y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrado (1999:144).

Como constructo ideológico vinculado a la historia y las relaciones de poder, la raza no está definida de una vez y para siempre. Siguiendo a Segato la misma implica “una lectura históricamente informada de una multiplicidad de signos” (2010:32), que en parte se relaciona a la biología y en parte se deriva de sujetos arraigados en un paisaje histórico, lo que la vuelve variable al contexto (2010). Ambos autores coinciden en entenderla como marca de una historia colonial, una marca que principalmente jerarquiza y remite constantemente al resultado de la conquista: vencedores y vencidos. Para entender la raza como instrumento de dominación es importante entonces no perder de vista su carácter histórico, cambiante acorde al contexto, a las historias locales. La raza es signo, marca, trazo, atestigua la no-blancura y eso implica la inclusión o exclusión en el ámbito social desde donde el ojo racializado haga su lectura (Segato, 2010).

La cientifización de la raza asentará los conceptos de purificación, secularismo, volviendo a los

¹ Para una mayor profundización del concepto puede verse el texto de Aníbal Quijano “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” (2011).

² Para una mayor profundización véase Dussel, E. (1994). 1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la Modernidad. La Paz, Bolivia: UMSA y Plural editores.

³ Para un mayor desarrollo de este punto puede consultarse el artículo de Rocío García: “En la línea de lo Humano: la raza como instrumento de dominación”, en *Sociales Investiga*. Escritos académicos, de extensión y docencia. Año 2, N° 3, Instituto Académico y Pedagógico de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Villa María. Villa María, enero-junio 2017 (eISSN 2525-1171).

⁴ Sin desconocer otros ejes clasificatorios como la clase y el género (y sobre todo su articulación en cada contexto).

cuerpos racializados objetos de estudios (de la Cadena, 2007). Las jerarquías se legitimaran bajo premisas científicas que avalarán explícita o implícitamente los diversos mecanismos de violencias que, aún bajo la refutación científica del concepto de raza, perduran hasta nuestros días. Es que, bajo las diversas formas que la raza encarna en cada contexto socio-histórico, se esconde la sospecha permanente sobre la humanidad de los otros, las otras, les otros. Hablamos de procesos de sub-humanización (Maldonado-Torres, 2007) donde las líneas se trazan entre seres y no-seres, los cuerpos racializados como inferiores, son confinados a las zonas del no-ser (Grosfoguel, 2011), de la marginalidad y la exclusión, del avasallamiento en cada ámbito de existencia social.

Avanzando con la investigación, dimos cuenta como la raza opera en las estructuras epistémicas, políticas y ontológicas. Nos dice Segato:

Raza no es necesariamente signo de pueblo constituido, de grupo étnico, de pueblo otro, sino trazo, como huella en el cuerpo del paso de una historia otrificadora que construyó “raza” para constituir “Europa” como idea epistémica, económica, tecnológica y jurídico-moral que distribuye valor y significado en nuestro mundo (2007a:23).

Raza y eurocentrismo se traman en la historia de América Latina para permear las formas de organización social hegemónicas y excluir otras. Sin adentrarnos en profundidad, retomamos los aportes del trabajo en tres áreas: epistémica, política y ontológica.

En la dimensión social epistémica la decolonialidad ofrece el concepto de Colonialidad del saber, donde uno de sus principales objetivos es desmontar la matriz eurocéntrica de conocimiento que opera históricamente deslegitimando aquellos saberes que no entran bajo los parámetros de la científicidad. Una de las críticas más importantes es aquella sobre la distinción sujeto/objeto sustentada en la anterior división razón/cuerpo de Descartes (Quijano, 2011). El conocimiento se descorporaliza, el cuerpo se vuelve objeto de conocimiento y el mundo pierde el sentido como orden significativo en la medida en que entre el sujeto y el objeto media una relación instrumental (Mignolo, 2003).

Para Quijano (2011), la objetivación de los cuerpos (ciertos cuerpos) como parte de la naturaleza dará el fundamento para aquellas teorías científicas del siglo XIX sobre la existencia de razas y sus jerarquías, que legitimarán la dominación de aquellas ubicadas en la pirámide racial, sobre territorios, recursos, cuerpos y conocimientos. La colonialidad del saber resalta entonces que no solo será cuestionada la capacidad de producir conocimientos para una gran parte de la humanidad sino que, frente a los postulados de objetividad, universalidad, linealidad, evolucionismo, dualismo, los saberes que no sean producidos bajo la premisa de las ciencias europeas no serán considerados conocimientos válidos⁵. La razón asume un lugar central en la discusión por la producción del conocimiento y la capacidad de razonar (o no) encontrará un desarrollo extenso en diversos autores centrales para la modernidad.⁶

El trabajo de investigación realizado nos permitió encontrar que detrás de la ciencia moderna como saber objetivo se encontraban los estándares de blanquitud sosteniendo un conocimiento profundamente arraigado en una historia local: la de Europa occidental y la búsqueda de un dominio imperial/global (García, 2018).

En un segundo momento el apartado se centró en pensar la categoría de raza en relación a determinadas estructuras políticas: concretamente el Estado-nación. Dicha estructura es aquella, que para Quijano, se asienta como la hegemónica para el patrón de poder moderno/colonial cuando se trata de organizar la autoridad colectiva (2011). Los Estados-nación se forjan al calor de la reproducción y afianzamiento de un sistema moderno/colonial y capitalista, por lo que están íntimamente ligados. Siguiendo a Quijano (2014) las formas que adoptan estos dispositivos de autoridad son el resultado contingente de una disputa entre los intereses del capital y las exigencias de igualdad formal (en los países

⁵ Los conceptos de Hibrys del punto cero desarrollado por Santiago Castro-Gómez, Egopolítica de Walter Mignolo o los escritos de Edgardo Lander son posibles lecturas para una mayor profundización de la mirada decolonial sobre la matriz epistémica hegemónica.

⁶ Un desarrollo de mayor profundidad sobre las críticas decoloniales al pensamiento filosófico moderno y sus principales exponentes, se encuentra en el libro: Mignolo, W. (comp) (2014). “El color de la razón: racismo epistémico y razón imperial”. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo

centrales del sistema), una especie de distribución democrática de los recursos políticos y económicos. La raza entra en esas disputas, en el centro y en las periferias, irrumpiendo los procesos de nacionalización, como límite a las posibilidades de democratización de los recursos en la medida en que la raza clasifica:

es así porque el concepto produce una clasificación social que “no parte del lugar que las gentes ocupan en el poder, cambiante históricamente, sino de lo contrario: las diferencias de lugar en el poder se determinan y se explican por la diferente naturaleza de las gentes” (2014a:619). Esto va a implicar, para América Latina, la imposibilidad de pensar los procesos de nacionalización como procesos de democratización del acceso a recursos privados y públicos, en la medida en que la población “india” y “negra” se convertirá en un problema por su condición de raza inferior (García, 2018:47).

Pensando también la configuración de los Estados-nación en América Latina, Segato aporta el concepto de “Formaciones nacionales de alteridad” (2007a, 2007b) y “Alteridades históricas” (2007a, 2007b) para pensar, en cada contexto, las configuraciones de nación y el lugar de las otredades en las mismas. Herramientas para adentrarse a la forma en que la raza delimitó las posibilidades de ser en un esquema colectivo de autoridad. El apartado concluye con la reflexión sobre el traslado de modelos políticos de países “exitosos” hacia la periferia a partir de colonialismos internos y burguesías blanqueadas, ideales de mestizaje que reducirán las posibilidades de existencias otras a los márgenes o el exterminio (Segato, 2007a).

Una última arista es analizada en el trabajo, la raza y la colonialidad del ser, o su dimensión ontológica. Es el concepto de sospecha permanente, nombrado en párrafos anteriores, el que sustenta en cierto sentido la Colonialidad del ser, una diferencia ontológica colonial siguiendo a Maldonado-Torres (2007). Es el escepticismo sobre la humanidad de aquello marcado racialmente lo que determinará la experiencia de vida de gran parte de la población a partir de la instauración de la modernidad/colonialidad, la extensión de lo que el autor llama la “no-ética de la guerra” (2007) a la cotidianidad de la vida de la gente. La raza y el ser se construyen de manera relacional, bajo las lógicas de amo y esclavo donde los seres racializados son cosificados, bestializados, es una relación que modifica a ambas partes y vuelve experiencia cotidiana un proceso de deshumanización y dispensabilidad de ciertas vidas.

Raza se torna, para nuestro trabajo, un eje crucial para entender la significancia de las experiencias de vida de aquellos sujetos colectivos que enunciábamos como parte de la investigación: los movimientos indígenas. Entender la raza como marca de una desigualdad que nada tiene que ver con la biología sino con la mirada de un ojo racializado que nos recuerda que “no somos blancos”. El concepto visibiliza una operación política, epistémica y ontológica fundamental porque nos abre al encuentro de esos mundos otros que la racialización homogeneizó como inferiores, subdesarrollados, bárbaros, etc. Siguiendo a Segato, el concepto tiene un potencial desestabilizador:

Esto es así porque raza, como signo, es indicio de la posibilidad de una memoria que podrá guiarnos de vuelta a la recuperación de viejos saberes, de soluciones olvidadas, en un mundo en que ni la economía ni la justicia son ya viables. De la marca racial podrán tomar forma y consistencia los pueblos ocultos por siglos en el Nuevo Mundo, que casi perdieron los hilos de la trama de su historia (Segato, 2007a:24).

Hacia allí apuntaron los desarrollos de esta investigación. El hilo que nos permitió conducirnos desde la raza hacia los movimientos indígenas y formas otras de democracia fueron posibles en la medida en que esa marca racial es también trazo de otros legados y memorias, que habitan las fronteras de la colonialidad y re-emergen en cada tiempo histórico.

Movimientos indígenas

Para poder hacer uso de la categoría de *Movimientos indígenas* el trabajo dio cuenta de la actualidad de pensar el término *indígenas*, considerando el contenido homogeneizador del mismo. Por ello, siguiendo los aportes de Bonfil Batalla (1992) y de la Cadena y Starn (2010), la utilización del término se mantuvo en la medida en que apela a un pasado común: la conquista y la colonialidad como punto de inflexión en sus historias y modos de existencia social. El hecho de que las consecuencias de la colonialidad persistan en la actualidad vuelve la categoría de Movimientos indígenas de uso potencial, en la medida en que permite posibles articulaciones entre diferentes movimientos, siempre atentos a las heterogeneidades propias de cada historia local.

Para entender el contexto de re-emergencia de dichos movimientos se propuso pensar una doble dimensión: aquella que se asienta en la larga duración de la conquista y aquella de temporalidad más corta, la globalización y el neoliberalismo. Cada modelo de Estado-nación que hegemonizó el continente, desde las guerras independentistas, asumió diversas políticas para con las otredades racializadas de los territorios, en donde el neoliberalismo no fue la excepción. Siguiendo a Svampa (2010), este modelo económico y estatal implicó la reconfiguración del territorio en la medida en que las fronteras agropecuarias se corrieron cooptando cada vez más tierras, entre ellas aquellas donde se asientan comunidades indígenas. La desterritorialización productiva, en términos de Zibechi (2003), implicó a su vez una modificación en los tejidos sociales y las formas de configurar las luchas e identidades. Para muchos sectores indígenas esto trajo aparejado una re-affirmación de las identidades étnicas más allá de una configuración identitaria alrededor del trabajo.

El neoliberalismo trajo aparejado el multiculturalismo, lo que implicó en algunos países el avance hacia marcos legales de protección para las comunidades indígenas, sin embargo en la medida en que estos derechos tensionaban con el modelo económico hegemónico, las disputas se resolvieron a favor de este último, volviendo a las premisas multiculturales precarias en sus defensas reales. El mismo término se pondrá en disputa.

Para el momento del cierre de la investigación el contexto social del continente se encontraba en una disyuntiva, que aún hoy continúa. América Latina sigue siendo un territorio en disputa entre las luchas de aquellos/as/es históricamente excluidos de los espacios donde se toman las decisiones y se reparten los recursos y los sectores dominantes, blanqueados, que responden a los intereses del capital, aquellos que llamamos “la derecha”, en el medio del arco un sinfín de posibilidades y articulaciones.

El apartado dedicado a los movimientos indígenas se centró en aquellas demandas y dimensiones que permitían pensar una articulación en su heterogeneidad. En primera instancia hablamos de autonomía, territorio y reinención democrática. Las disputas por el territorio como espacio de vida, frente al modelo agro-extractivista, se ven acompañadas por proyectos de autonomía y autogestión en la medida en que el descreimiento hacia el Estado se profundiza. No son demandas, en su mayoría, separatistas sino de nuevas formas de articulación que respeten las culturas, formas de organizaciones e imaginarios sociales propios de cada comunidad. Esto va acompañado de propuestas para reinventar la democracia, cuyo modelo dominante, la democracia liberal, ha fallado históricamente. El estado sigue surgiendo como campo de disputa en la medida en que lo que se exige es una mayor horizontalidad, y la reinención de las formas en que el mismo se habita (Oliver, 2015).

El abordaje de la categoría que venimos analizando permitió, desde una mirada decolonizadora, introducir otros conceptos que resultaron fundamentales para una comprensión profunda de la misma. Es por eso que la investigación entrelazó la memoria y la praxis educativo-política como dimensiones enriquecedoras para pensar la especificidad de los movimientos indígenas. La memoria permitió re-affirmar aquellas identidades homogeneizadas con la colonialidad bajo la categoría de indio-indígena. Retomando los hilos de la historia, hay un proceso de politización de lo negado que los movimientos construyen, evidenciando aquello que la raza excluyó en nombre de una superioridad inventada y blanqueada.

Hay memorias largas y memorias cortas, que se entrelazan en los relatos, una memoria que se extiende a lo largo de los siglos y mantiene la conciencia de la opresión colonial. Se va tejiendo con la

memoria corta de los procesos emergentes, complejizando la matriz estructural de dominación (Accossatto, 20117). La re-emergencia de los movimientos indígenas implica una re-lectura de esas memorias en diversos espacios y tiempos, donde recuperan y reapropian lenguas, fuentes, legados para permitirse reconstruir sus propias “narrativas históricas” (2007a:22). Esas relecturas ponen en discusión las historias oficiales, desestabilizan los relatos hegemónicos, cuestionando instituciones y prácticas estatales, y proponiendo formas otras gestadas en las tramas de esa memoria.

Articular la memoria como dimensión nos permitió complejizar la mirada sobre los territorios latinoamericanos, las implicancias de las re-emergencias de estos sujetos políticos que surgen como novedosos pero a la vez se configuran al calor de historias ancestrales marcadas profundamente por la herida colonial. La profundidad también es parte de sus proclamas, en la medida en que las demandas y propuestas se asientan en cambios en la matriz de poder, aquella moderna/colonial.

Además de la memoria, que venimos comentando, la investigación introdujo la dimensión político-educativa para pensar dichos movimientos a partir del desarrollo teórico de Pinheiro Barbosa (2015). Como sujetos colectivos los movimientos indígenas están atravesados por procesos de conciencia política sobre su carácter histórico, lo que a su vez nos permite articularlo con las memorias largas y cortas. Contienen una dialéctica que le permite reconstruir y articular a lo largo de los espacios-tiempos su propia conformación como sujetos políticos a partir de otras experiencias y luchas que los resignifican permanentemente, su dimensión educativa. La territorialidad, autonomía y la construcción de un ethos identitario son parte de las aristas que propone la autora. En consonancia con Pinheiro Barbosa, sostenemos en el trabajo que dichos ethos no tienen que ver con posiciones esencialistas en la constitución de las identidades, hablamos de una identificación en términos estratégicos, de oposición, en todo caso un proceso de identificación posible por la herida colonial, luchas tejidas desde las inmensas desigualdades. Hay una doble tarea que realizan estos movimientos que permiten identificarlos como sujetos de praxis políticas-educativas

(La) comprensión y crítica de la conformación histórica de las relaciones de dominación y poder; y, la segunda, la proposición/ creación de otros lenguajes políticos que (re)significan los caminos de la resistencia y que definen muy claramente el anhelo de re-construcción, re-inención de lo político o, sencillamente, des-construcción de los modelos políticos históricamente impuestos al continente (Pinheiro Barbosa, 2015:48).

Esa doble tarea se articula con la perspectiva y prácticas decoloniales, no sólo como recuperación de legados propios históricamente violentados, sino como posibilidad de transformación hacia realidades dignas y justas para los, las y les condenados por la marca racial. Nos acercamos hacia formas otras de existencia social. La positividad de la raza como posibilidad de una memoria otra sigue tejiéndose.

Formas otras de democracia

Más que el término democracia, la investigación nos llevó a pensar la democratización como proceso constante, como un horizonte posible. Para ello, en primera instancia, la crítica a la democracia liberal como forma hegemónica nos permitió pensar decolonialmente el término. Lo/as autores decoloniales parten desde la premisa de que atravesamos una crisis civilizatoria en la medida en que el patrón de poder mundial moderno/colonial capitalista y patriarcal está llegando a un modelo de agotamiento de las posibilidades mismas de existencia de la humanidad, de la vida. Las luchas sociales en sus diversas expresiones ponen de manifiesto las desigualdades y asimetrías a las que están sometidas la mayor parte del mundo. Entre aquellos que enarbolan las críticas al sistema se encuentran los movimientos indígenas. Los diversos argumentos que se enmarcan en la perspectiva decolonial ofrecen herramientas para visibilizar dichas críticas.

Las críticas posibles a la democracia liberal no pueden ser pensadas por fuera de las críticas al Estado-nación moderno, sus historias están estrechamente ligadas en el camino que las condujo a posicionarse como instituciones hegemónicas, en nuestros territorios. Por ello, retomamos en el trabajo

lo que párrafos atrás comentábamos sobre las lógicas en disputa en la configuración de los Estados-nación. La democracia responde históricamente a las demandas de igualdad social, siguiendo el análisis de Quijano (2014), de un igual acceso al control de la autoridad pública-colectiva y el trabajo. Este dispositivo de organización del poder irá adoptando formas diversas en la medida en que las disputas entre la igualdad social y los intereses del capital se resuelvan, de manera siempre contingente. La democracia sostendrá una igualdad jurídica-política de sujetos/as/es desiguales en otros ámbitos de existencia social. Raza, clase y género son los dispositivos principales por los cuales dichas desigualdades surgen, de esta manera la democracia no es ajena a los efectos de la raza como dispositivo jerarquizante. La democracia liberal, originada en el centro del sistema, tiene un lado colonial cuando aterriza en nuestras periferias.

En el desarrollo de la investigación resaltamos dos aspectos. Por un lado, la apropiación autoritaria de la idea de democracia, un aporte de Mignolo (2008) para dar cuenta de que la democracia liberal es parte de una historia local (la de Europa Occidental y Estados Unidos) con designios globales. La expansión de la democracia liberal sigue los pasos del dominio de un patrón de poder mundial que se impone de maneras violentas (físicas, epistémicas, culturales, entre otras) subalternizando aquellas formas otras enraizadas en grandes sectores de la población latinoamericana. La raza opera como parte de esa subalternización, a través de los diversos dispositivos que hemos comentado en este artículo: colonialidad del poder, del ser, del saber.

El segundo aspecto se encuentra ligado a lo mencionado anteriormente. En los sistemas democráticos, allá en el centro (la problemática en torno a los inmigrantes es un ejemplo) y acá en las periferias, la diferencia colonial se inserta e irrumpe las posibilidades de democratización. Por un lado, como venimos mencionando, la raza marca jerarquías despojando de legitimidad todo aquello que no sea parte de la matriz de poder hegemónica, eso que llamamos la no-blancura. Las nociones de igualdad y libertad que enarbola la democracia liberal son una de las formas posibles en que pueden ser entendidas, una forma cimentada en la historia local de Europa Occidental y posteriormente Estados Unidos. Un proceso sustentado en violencias y exclusiones, los límites de lo público, de la ciudadanía, se forjan sobre esos procesos. La democracia libera/burguesa se sostiene en que "los unos creen que son <naturalmente> superiores a los otros y que la distribución del control del poder es una expresión de esa desigualdad <natural> entre la gente" (Quijano, 2008:14). La raza es uno de los mecanismos más eficaces para naturalizar esa superioridad, que con variables a lo largo de la historia, emerge en diversos discursos que sostienen el funcionamiento del sistema moderno/colonial/capitalista/patriarcal. Así, la investigación propuso pensar la discusión en torno a la democracia a partir de ese horizonte que mencionábamos anteriormente: el de democratizar cada ámbito social, darle "un lugar cotidiano en la existencia social" (Quijano, 2014:607).

La propuesta del trabajo fue pensar como categoría analítica *formas otras de democracia*, consideramos que la mejor manera de hacerlo era traer ejemplos concretos de experiencias y lenguajes que nos adentraran a esas formas otras. Las presentamos brevemente en los próximos párrafos.

La Interculturalidad desde el Movimiento Indígena Ecuatoriano es un proyecto social y político cuyo sentido histórico se inscribe en la larga memoria de las poblaciones indígenas de Ecuador. Se produce desde la herida colonial pensado para toda la sociedad (Walsh, 2009). Pensar la interculturalidad desde ahí implicó para el movimiento evidenciar las desigualdades estructurales del Estado a partir de la visibilización de la raza como dispositivo jerarquizante en las diversas estructuras sociales, políticas, económicas, culturales, etc.

La interculturalidad intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera, reforzar las identidades tradicionalmente excluidas para construir, tanto en la vida cotidiana como en las instituciones sociales, un con-vivir de respeto y legitimidad entre todos los grupos de la sociedad (Walsh, 2009:41).

Ecuador no es ajeno a los procesos de mestizaje, exclusión y marginación de aquellas prácticas, sujetos/as/es y culturas racializadas. Los componentes indígenas y afrodescendientes fueron expulsados del andamiaje nacional, desde esa historia la interculturalidad propone decolonizar al Estado y la sociedad en los diversos ámbitos de existencia social. Es un proyecto de democracia otra, de cosmovisiones

diversas. Siguiendo a Walsh (2009) no solo se trata de una resistencia organizada, sino de acciones concertadas para cambiar las lógicas dominantes en pos del diálogo con otras otredades que llevan consigo la marca racial, radica en su propuesta la posibilidad de construir voluntades colectivas desde abajo, desde los, las y les marginados. Un proceso que se hace en el andar, de largo alcance y de dimensiones diversas.

El movimiento indígena ecuatoriano creó la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas (UINPI) o *Amawtay Wasi*⁷, como práctica de una geopolítica del conocimiento que vincule, relacione y articule los saberes negados con aquellos impuestos. Creo también centros de salud que se constituyen bajo esa misma lógica y propuestas en materia político-estatal. En esta última dimensión Walsh cometa la existencia de “poderes locales alternativos” (2012) que reformula las lógicas de participación política y la lucha histórica por el reconocimiento del Estado plurinacional. Esta última implica romper con la idea de lo “común” como único, desbaratando la idea de homogeneidad nacional para evidenciar los dispositivos coloniales que construyeron el Estado-nación. Se trata de disputar los sentidos de la construcción política, económica, cultural y social hegemónica desde la herida colonial para configurar “<una nueva democracia> -anticolonialista, anticapitalista, antiimperialista y antisegregacionista- que garantiza <la máxima y permanente participación de los pueblos y nacionalidades (indígenas) en las tomas de decisión y en el ejercicio de poder político en el Estado Plurinacional>” (Walsh, 2012:57).

Buenos Vivires, *Suma Qamaña* (aymara) o *Sumak Kawsay* (quechua) son propuestas que en los últimos años han cobrado mayor visibilidad, especialmente por aquella crisis civilizatoria que pone el foco en los modelos productivos. Es un concepto que comparte sentidos en diversas comunidades indígenas de América Latina y que ha sido resignificado y/o revalorado a partir de otras corrientes de pensamiento que se avocan a los conflictos medio-ambientales. Entre los sentidos que articulan las diversas propuestas de Buen Vivir se encuentra la ruptura de la dicotomía hombre/naturaleza, entablando una relacionalidad otra entre seres humanos y naturaleza.

Se trata de un horizonte de sentido histórico, caminos que se construyen desde la crítica a las metas de desarrollo y progreso, la denuncia de los costos de dichos modelos sobre los territorios y las comunidades y la visibilización de saberes otros que tienen la potencialidad de cambiar las prácticas sociales. Eso no implica la carencia de conflictividades hacia el interior de los movimientos que proponen a los Buenos Vivires como horizonte de transformación ni la enorme heterogeneidad en la que estos se presentan. En todo caso, es el vínculo relacional con la naturaleza lo que denota un eje de diálogo, de articulación.

El trabajo se propuso dar cuenta de esa heterogeneidad al pensar los Buenos Vivires como formas otras de existencia social, de esa manera se dedicaron algunas líneas a diversas experiencias y acepciones. Desde la cultura aymara retomamos el concepto de *qamir qamaña* que se centra en la forma de vida que representan los ayllu en los Andes. Utilizando como fuente los aportes del sociólogo aymara Mamani Ramírez (2015) este concepto se presenta desde la relectura y reconstrucción de la intelectualidad aymara, desde la vida social de ayllu-marka. Lejos de presentarse libre de conflictividad, lo que acentúa el sociólogo es que el centro de la propuesta se pone en el “estar y ser siendo”, en el vínculo relacional con el mundo natural como lugar del buen vivir. El *suma qamaña* comparte este sentido relacional con la naturaleza como eje de una vida armónica, equilibrada. El *sumak kawsay* tiene origen en las comunidades indígenas ecuatorianas, como las otras pone en el centro la relación de complementariedad, reciprocidad y convivencia con la naturaleza.

Dichas propuestas responden a cuatro principios fundamentales: relacionalidad, correspondencia, complementariedad y la reciprocidad. Estas dimensiones cobran sentido al entender que las comunidades y movimientos indígenas suelen contar con una visión holística de la existencia, de la vida (Walsh, 2009). Es importante resaltar que a lo largo de la investigación que este artículo busco visibilizar se hace hincapié en la no romanización de aquellas propuestas que se configuran como provenientes de lógicas otras,

⁷ Para un mayor desarrollo de la propuesta de *Amawtay Wasi* véase Walsh, C. (2006) *Interculturalidad y Colonialidad del poder*. En C. Walsh, A. García Linera y W. Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento* (pp. 21-70). Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.

indígenas en este caso. El objetivo es reflexionar en torno a herramientas que abran los límites de lo pensable, que permitan ver aquello que existe y se configura desde los márgenes, sin negar su conflictividad y carácter histórico, por ende, en permanente cambio:

El Buen Vivir se transforma en el punto de partida, camino y horizonte para deconstruir la matriz colonial que desconoce la diversidad cultural, ecológica y política. En esta línea de reflexión, la propuesta del Buen Vivir critica al Estado monocultural, al deterioro de la calidad de vida materializado en las crisis económicas y ambientales, a la economía capitalista de mercado, a la pérdida de la soberanía en todos los ámbitos, la marginalización, la discriminación, la pobreza, las deplorables condiciones de vida de la mayoría de la población, las inequidades. Igualmente, cuestiona aquellas visiones ideológicas que se nutren de las matrices coloniales del extractivismo y la misma evangelización impuesta a sangre y fuego (Acosta, 2014:44).

Una de las propuestas que investigamos en este apartado es la de los sistemas comunales, como formas otras donde las decisiones políticas y económicas obedecen a lógicas distintas porque lo colectivo asume un lugar otro. Nos adentramos a esta temática a partir de los aportes del sociólogo aymara Félix Patzi Paco (2009), quien explica la forma en que lo político y lo económico se gestiona desde lo común, sin una distinción concreta como sucede en los sistemas hegemónicos de poder. No hablamos de propiedad privada sino de posesión, derechos y servicios, arraigadas en las prácticas de los ayllu, cuyas dinámicas sobreviven no solo en las comunidades agrarias sino también en espacios urbanos. El horizonte de posibilidad está dado bajo las premisas de una igualdad económica, al menos en términos relativos (no desconoce las jerarquías al interior). Las decisiones políticas se toman desde el poder comunal, no hay representaciones del tipo que supone la democracia liberal, la soberanía se mantiene en la colectividad. Las formas en que el poder se ejerce responde a memorias y prácticas de legados ancestrales, que se resignifican con los vaivenes de la historia y las estructuras coloniales y capitalistas a las cuales no son ajenas.

En este momento de la investigación surgió un concepto fundamental para entrelazar las diversas experiencias mencionadas y es el de *ontologías relacionales*. En estas ontologías lo no-humano asume un lugar y entabla una relación con respecto a lo humano totalmente radical al que ocupa en el eurocentrismo, un lugar como entidades sentientes y actores de la escena política (Escobar, 2014). La centralidad de la relacionalidad para estas formas otras de existencia social se arraigan en las memorias indígenas, que se reactualizan, para evidenciar la importancia del territorio como espacio de vida, memoria y territorio se enraízan. A su vez, estas ontologías representan un quiebre profundo con lo moderno/colonial, sus formas de organizar el espacio político-público, dando cuenta que es posible el diálogo y la articulación hacia mundos democratizados y diversos en su democratización.

Conclusiones y aperturas

La investigación nos dejó una trama posible. Varios interrogantes y pocas respuestas, en todo caso pistas para continuar profundizando, muchas aristas. Principalmente, la idea de democratizar la democracia nos quedó dando vueltas, en referencia a esto la propuesta de Quijano es sociabilizar el poder, devolver el control sobre los procesos y recursos en cada ámbito de existencia social, y no sólo en la autoridad pública (2011). Es una propuesta que nos acerca al planteo del trabajo. También lo es el concepto de pluriversalidad: “la diversidad como proyecto universal” (Mignolo, 2003:20). Descolonizar la raza es una manera de des-universalizarla y dar paso a otras formas de existencia social que habilitan sociabilizar el poder, volverlo horizontal.

Desestabilizar la raza, no solo es visibilizar el racismo imperante, es poner en el escenario político, social y académico, entre tantos otros, la construcción histórica de la misma como instrumento de dominación y las consecuencias sobre nuestros paisajes, cuerpos, geografías. ¿Cómo nos desmarcamos? ¿Cómo desracializar el ojo que nos mira?

Uno de los sentidos de la investigación fue encontrar aquello que Segato entiende en términos de positividad de la raza, en uno de los sujetos posibles de esa marca, los movimientos indígenas. No son

los únicos. Hay una diversidad en América Latina y fuera de ésta que nos invoca a conocer desde los trazos de la modernidad/colonialidad, que habitan sus fronteras y crean desde allí mundos otros.

La trama categorial planteada puede ser re-problematizada a la luz de nuevos conceptos y conflictos en Latinoamérica. Nuestros territorios muestran las variables trayectorias de las luchas populares y la participación de diversos movimientos sociales re-configuran los escenarios para pensar la decolonialidad como praxis política. Es necesario ampliar las categorías que nos permiten aproximarnos a dichos escenarios, desde conceptos surgidos en las experiencias de dichos movimientos. Consideramos que los feminismos decoloniales pueden constituirse en una opción teórica/política para seguir tejiendo redes que denuncien el lado colonial de la modernidad, incorporando la especificidad de las situaciones de las mujeres en un contexto donde las desigualdades de género han asumido una visibilización política histórica.

Bibliografía

Accossatto, R. (2017). Colonialismo interno y memoria colectiva. Aportes de Silvia Rivera Cusicanqui al estudio de los movimientos sociales y las identificaciones políticas. *Economía y Sociedad*, Vol. XXI, (36), pp. 167-181. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=51052064010>

Acosta, A. (2014a). El Buen Vivir, más allá del desarrollo. En G.C. Delgado Ramos (Coor.), *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (pp. 21-60). D.F., México: UNAM

Bonfil Batalla, G. (1992). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. En G. Bonfil Batalla, *Identidad y pluralismo cultural en América Latina* (105-124). Buenos Aires, Argentina: Fondo Editorial CEHASS. Recuperado en http://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/articulos/bonfil_indio.pdf

de la Cadena, M. (2007). Introducción. En M. de la Cadena (Ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (pp. 7-34). Popayán, Colombia: Editorial Envión.

de la Cadena, M. y Starn, O. (2010). Introducción. En M. de la Cadena y O. Starn (Eds.), *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización* (pp. 9-44). Lima, Perú: IEP; IFEA.

Escobar, A. (2014). América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo? En P. Quintero (Comp.), *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno* (pp. 59-106). Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.

Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En A. Vianello (Coor.), *Formas-Otras Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 97-108). Barcelona, España: CIDOB. Recuperado de <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/RAMON%20GROSFOGUEL%20SOBRE%20BOAVENTURA%20Y%20FANON.pdf>

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores y otros.

Mamani Ramírez, P. (2015). Qamir Qamaña. Un paradigma de vida en el presente. En P. Quintero (Comp.), *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno* (pp. 67-80). Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.

Mignolo, W. (2003). *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España: Editorial Akal.

_(2008). *Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial*. Tabula Rasa, (9), pp. 39-60. Recuperado en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600904>

Oliver, L. (2015). Prólogo. En L. Pinheiro Barbosa (Au.), *Educación, resistencia y movimientos sociales: la praxis educativo-política de los Sin Tierra y de los Zapatistas* (pp. 19-24). D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México - Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos.

Patzi Paco, F. (2009). *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. Bolivia: Editorial Vicuña.

Pinheiro Barbosa, L. (2015). *Educación, resistencia y movimientos sociales: la praxis educativo-política de los Sin Tierra y de los Zapatistas*. D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México - Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos.

Quijano, A. (1999). ¡Qué tal raza!. *Ecuador Debate*, (48), pp. 141-152. Recuperado de <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/5724/1/RFLACSO-ED48-09-Quijano.pdf>

_(2008). *Poder y derechos humanos*. D.F., México: Instituto Pensamiento y Cultura en América A.C. Recuperado de <https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/PODER%20Y%20DERECHOS%20HUMANOS.pdf>

_(2011). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 219-264). Buenos Aires: CICCUS CLACSO (2da edición).

_(2014). *Estado-nación, ciudadanía y democracia. Cuestiones abiertas*. En A. Quijano, *Cuestiones y Horizontes* (pp. 605-624). Buenos Aires, Argentina: Editorial CLACSO.

Segato, R. (2007a). *Introducción. Políticas de la identidad, diferencia y formaciones nacionales de alteridad*. En R. Segato, La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad (pp. 15-36). Buenos Aires, Argentina: Editorial Prometeo.

_(2007b). *Identidades políticas / Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global*. En R. Segato, La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad (pp. 37-70). Buenos Aires, Argentina: Editorial Prometeo.

_(2010). *Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje*. En *Crítica y Emancipación*, (3), pp. 11-44. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20120301125018/CyE3.pdf>

Svampa, M. (2010). *Movimientos sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina*. Recuperado en <http://www.maristellavampa.net/archivos/ensayo45.pdf>

Walsh, C. (2009). *INTERCULTURALIDAD, ESTADO Y SOCIEDAD: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones AbyaYala.

_(2012). *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde AbyaYala*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

Zibechi, R. (2003). *Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos*. En: OSAL: Observatorio Social de América Latina, CLACSO, n° 9, enero 2003. Buenos Aires, Argentina. Recuperado en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal9/zibechi.pdf>

Sobre la autora

Rocío Soledad García

rociosgarciaa@gmail.com

Licenciada en Ciencia Política. Forma parte de equipos de investigación del Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales de la Universidad de Villa María. Se especializa en la perspectiva decolonial para reflexionar sobre los procesos de transformación social y política en América Latina. Se desempeña como adscripta en el área de administración pública de la UNVM.