

¿Qué conocimiento(s)?

Reflexiones sobre las políticas del conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano

CATHERINE WALSH*

Desde el tiempo de la Colonia hasta los momentos actuales en América Latina, el conocimiento ha sido campo de lucha y de tensión porque dentro de él están en juego las diferentes representaciones y versiones de la verdad y de la realidad, los saberes que construyen estas verdades y la validez de cada una como también las intersecciones con asuntos de poder.

La academia en general, pero especialmente las ciencias sociales tanto del Norte como del mismo Sur, han tenido un papel clave en elevar el conocimiento considerado universal/global –lo que Foucault llama el archivo cultural occidental– y de objetivizar y relegar a un estatus inferior el conocimiento local, “nativo” o situado. Quizás el campo de estudio donde más se evidencia esta problemática en relación a la región es el de los Estudios Latinoamericanos.

Con la formación de los Estudios Latinoamericanos después de la Segunda Guerra Mundial y su institucionalización en varias universidades de los Estados Unidos y Europa, América Latina se convirtió en un lugar que se estudia y no en un lugar que produce teorías y conocimiento propios. Al ser considerado y tratado como objeto y no sujeto del conocimiento, una forma de disciplinar la subjetividad y mantener un colonialismo intelectual se refleja en los planes de estudio universitarios donde la producción y reproducción epistemológica

* Coordinadora del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos y profesora del Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos/Estudios Culturales, en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

ca mantienen sus bases en las esferas mayoritariamente occidentales.

A pesar de que existe una larga trayectoria del pensamiento crítico latinoamericano, el campo de los Estudios Latinoamericanos sigue partiendo principalmente de perspectivas y estudios *sobre* y no *desde* la región, inclusive en sus recientes realizaciones locales/regionales.¹ El hecho de que las ciencias sociales también parten de un “universalismo universalizado”, que según Wallerstein (1996) todavía no han podido superar el eurocentrismo de sus paradigmas decimonónicos, hace aún más evidente la naturaleza del problema epistemológico y geopolítico. Por eso, la consideración de América Latina en general, y la región andina en particular, como lugar geográfico con historias locales particulares y como productores de conocimientos que muchas veces desafían teorías producidas en los Estados Unidos o en Europa, es cada vez más necesario. Eso no implica aislar América Latina o la región andina sino pensarla desde su inserción en la sociedad global.

Pero el problema no radica solamente en la imposición colonial e imperial del Norte sino también en lo que está producido dentro y desde el mismo Sur y que parte del colonialismo interno. Y eso provoca una serie de interrogantes sobre el concepto, el uso y las políticas del conocimiento mismo: ¿qué conocimiento(s)? ¿conocimiento de quién? ¿conocimiento para qué? y, ¿conocimiento para quiénes?

Al valorar y validar solo el conocimiento “científico” y particularmente su versión occidental y al mismo tiempo dejar intactas las representaciones tanto ideológicas como epistemológicas que justifican la subalternización y la diferencia colonial, las universidades latinoamericanas contribuyen a reproducir el orden social hegemónico existente y la colonialidad de poder que Quijano (1999) y Mignolo (2000) aptamente han descrito. Dentro de este marco “civilizatorio”, “modernizador” y hasta simbólicamente violento, el conocimiento producido por “otros” fuera del círculo académico blanco-mestizo no tiene consideración y, peor aún, rara vez es considerado o legitimado como conocimiento.

Este artículo parte del conocimiento producido últimamente por uno de estos “otros”, específicamente por el movimiento indígena del Ecuador, el cual en la última década ha sido frecuente objeto de estudio por no-indígenas, la mayoría provenientes de los países occiden-

tales. Al enfocar las nuevas políticas culturales e identitarias del movimiento y la manera que estas políticas han venido desarrollando, recuperando y (re)creando nuevas formas de conocimiento y de agencia social, el artículo intenta evidenciar las luchas tanto epistemológicas como social y políticas que actualmente están en juego y los procesos organizativos y estratégicos en torno a ellas, con el fin de desafiar el disciplinamiento de la subjetividad y críticamente considerar: ¿qué conocimiento?

EL MOVIMIENTO INDÍGENA Y LA ARTICULACIÓN POLÍTICA-CONOCIMIENTO

El fortalecimiento del movimiento indígena en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y su aparición pública en el levantamiento masivo del *Inti Raymi* en 1990, como un importante actor político y social con demandas 'étnicas' que incluían la creación de un Estado plurinacional, posicionaron de un nuevo modo lo indígena con respecto a lo nacional homogeneizante, históricamente caracterizado por una ideología del mestizaje fundada en el blanqueamiento. También puso en tela de juicio los modelos vigentes del Estado, la sociedad y la nación por no incorporar activamente la pluralidad étnico-cultural y por no organizarse estructural e institucionalmente a partir de ella.

Al desafiar los modelos vigentes, fuertemente cuestionar las políticas estatales incluyendo el proyecto neoliberal y mantener una oposición constante a ellas a lo largo de los últimos once años (incluyendo el derrocamiento de dos presidentes), el movimiento indígena ha demostrado una agencia política no vista en ningún otro sector y que sirve como ejemplo importante para la región.² Un eje central de esta agencia es la relación fluida entre política, cultura e identidad,

A pesar de que existe una larga trayectoria del pensamiento crítico latinoamericano, el campo de los Estudios Latinoamericanos sigue partiendo principalmente de perspectivas y estudios *sobre* y no *desde* la región.

una relación fundamental que sostiene y subraya el movimiento, y por medio de la cual él establece una oposición estratégica enraizada en su diferencia étnico-cultural y ancestral.

Estas políticas de la identidad no solo han desafiado la política nacional sino también las propuestas occidentales, posmodernas y a veces hasta latinoamericanas de fragmentación socio-cultural y de tendencias que se apartan de identidades esencializadas en busca de hibridación y sincretización cultural. Al reclamar una identidad colectiva “auténtica” y (re)apropiarse de ella, desafiando la identificación de un “yo” psicológico occidental con la conciencia de grupo (Smith, 1999: 73), el movimiento indígena ecuatoriano demuestra una construcción identitaria estratégica basada en una “auténticidad” que, como observa Smith, es distinta de la que muchas veces utilizan los académicos del Primer Mundo. Se trata de un término oposicional y políticamente estratégico, una forma de articular lo que significa ser deshumanizado por la colonización y una forma de reorganizar la “conciencia nacional” en las luchas por la descolonización.

También se ven desafiadas las propuestas que afirman que con la urbanización, la migración, la tecnología, y la comunicación globalizada, la fragmentación y la hibridación cultural se han convertido en la norma dominante. Pero si bien la globalización evidentemente ha tenido un efecto importante en todos los sectores de la sociedad ecuatoriana y en las prácticas sociales y culturales cotidianas, las divisiones que tradicionalmente se trazaban entre los grupos étnicos no pueden ser más marcadas. La ideología del mestizaje basada históricamente en la premisa de la superioridad blanca y el desprecio de todo lo indígena es fortalecida por los grupos dominantes como respuesta al movimiento indígena. Sin embargo, y a pesar de procesos de “blanqueamiento” social, cada vez más los indios se identifican como indios y los negros como negros. Y si bien estas categorías son parte y sustancia de la diferencia colonial, los movimientos indígenas y afrodescendientes las reinventan y se reapropian de ellas en sus propios términos, reconstruyendo identidades colectivas ya no solamente locales y nacionales sino transnacionales. La reconceptualización desde 1998 de lo indígena en el Ecuador a partir de “nacionalidades y pueblos” que reinstalan las diferencias ancestrales, aunque controversial entre los indígenas de la

Sierra, quienes desde la Colonia se han identificado como quichuas, compartiendo espacios territoriales, sirve como ejemplo claro de una nueva tendencia de recuperar y fortalecer una 'diferencia indígena'. Más que un fenómeno contemporáneo del posmodernismo, la fragmentación para estos pueblos es una consecuencia colonial e imperial; algo como anota Smith (1997), "de que estamos recuperando".

Desde el levantamiento de 1990 hasta el más reciente de febrero de 2001, el movimiento ha venido sentando las bases de una conciencia indígena colectiva cada vez más fuerte y más general;³ una conciencia fundada en la interconexión fluida entre cultura, identidad y política y su articulación con el conocimiento, considerado al mismo tiempo local-cultural-ancestral, colectivo y político. El conocimiento local, cultural y ancestral con sus vínculos entre el ser humano, el espacio/tiempo y la naturaleza, el conocimiento colectivo basado en la participación comunitaria, el consenso y los lazos que establece entre sus miembros, y el conocimiento sociopolítico obtenido a través de luchas, movilizaciones y el empleo de varias tácticas y estrategias tanto afuera y en contra de la estructura estatal como adentro (y en contra) de ella.⁴ Eso se combina con el conocimiento transterritorial de proyectos políticos, estructuras y luchas incluso en otras partes del continente y el mundo. De una manera similar, Escobar (2000) habla sobre las condiciones organizativas y sociopolíticas que facilitan un conocimiento *coyuntural* y *puntual* a la vez; es decir, un conocimiento que se caracteriza por ser contextual y específico, por ser continuamente reinterpretado y construido sobre la marcha, por tener una estrategia política y ser "ontológicamente oscuro" –aquél que se desarrolla en los mítines, las asambleas, durante la preparación de documentos o en otros espacios 'no académicos'. Es este conocimiento, conjuntamente con los anteriormente mencionados, que viene a subrayar la acción colectiva y servir de componente necesario para la construcción de un proyecto político, un movimiento nacional y una organización. También ha servido de base para que los actores indígenas se sitúen frente a otros movimientos sociales y establezcan su diferencia como pueblo milenario.⁵

Entender y utilizar de esta manera el conocimiento, como hace el movimiento indígena, sugiere que su proyecto político no es simplemente político sino además epistemológico. Dentro de esta concep-

ción y uso políticos del conocimiento se encuentra un sistema epistemológico que incorpora formas de saber y conocer, conceptos, lógicas e ideologías culturales enraizados en una experiencia y condición histórico-cultural y las relaciones de poder que también se constituyen en ellas. Es esta condición histórico-cultural y colonial (donde se re-

Entender y utilizar de esta manera el conocimiento, como hace el movimiento indígena, sugiere que su proyecto político no es simplemente político sino además epistemológico.

presenta, margina, disciplina y a veces destruye el conocimiento indígena) la que ha generado la producción de nuevos conocimientos dentro de un proyecto de descolonización, nuevos modelos de análisis, conceptualización y pensamiento que conciben el “problema indígena” como

un problema fundamentalmente estructural, político y económico vinculado con la hegemonía capitalista de naturaleza inter/trans/nacional (CONAIE, 1994). Además, es la imbricación de lo histórico-cultural con lo nuevo la que da significado a este conocimiento político.

Si bien el conocimiento modela los proyectos políticos occidentales, sus raíces histórico-culturales y la noción misma de conocimiento son obviamente distintas de las discutidas aquí. Desde la aparición de los monasterios (precursores de las universidades), las concepciones “universales” del conocimiento han propuesto la separación del ser humano de la naturaleza, del trabajo y la vida cotidiana, convirtiendo la producción y el uso del conocimiento en una empresa individualizada vacía de emoción, propia de expertos y basada en el consumo (Vera, 1997), elementos que ya forman parte del archivo cultural occidental. Además, las distinciones establecidas entre intelectuales (que producen conocimiento)⁶ y otros (que no lo producen) rompe con la epistemología indígena y la política de consenso colectivo; sin embargo, los proyectos políticos occidentales sí suelen funcionar de esta manera.⁷ No se trata, empero, de polarizar conocimientos. En los proyectos indígenas ya no existen versiones de conocimiento más tradicionales o localizadas que estén aisladas de otras formas de conocimiento y por eso no me parece apropiado caracterizar este conocimiento simplemente como “subalterno”. De hecho, la eficacia del movimiento proviene de su capacidad de construir y utilizar la correspondencia entre varias posi-

ciones contemporáneas de conocimiento y en sí, de ir pluralizando el mismo conocimiento occidental y de hacer resaltar la diversidad dentro de ello que tradicionalmente ha sido ocultada y silenciada.

Esta autoconciencia, agencia y conocimiento indígenas, y su relación dialéctica con la construcción y consolidación del movimiento, han planteado desafíos a otros sectores (véase Walsh, 2001, por publicarse), incluyendo el académico. Los “ejércitos de investigadores” (Said, 1996) venidos de instituciones académicas extranjeras y nacionales, organizaciones gubernamentales y no-gubernamentales, multinacionales y otras entidades con manifiesto celo por estudiar y ayudar a la “civilización” de los indios, por salvar y defender el conocimiento y la cultura de ellos y/o mediar y hablar a su favor frente a las instituciones nacionales e internacionales y el mundo académico, cada vez más se encuentran desplazados. El movimiento ha puesto en tela de duda este modo dominante de investigación en ciencias sociales, así como la trayectoria colonial y el paternalismo que evoca. El resultado es la crisis en las escuelas nacionales de antropología, el rechazo del movimiento a los académicos no-indígenas y los proveedores de asistencia, y el fortalecimiento de la función del movimiento como actor social, político e intelectual, capaz de crear sus propios espacios de estudio y de investigación como discutimos a continuación.

LA (RE)PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTOS Y EL CAMPO ACADÉMICO

La fluida relación entre cultura-identidad-política que manifiesta el movimiento indígena así como la producción y uso del conocimiento en dicha relación, por lo general, continúan fuera de los confines de las instituciones académicas. Cuando se discute el movimiento indígena, es como un objeto de estudio, parte de la incesante necesidad de estudiar al “otro” no como fuente de conocimiento sino como una condición o realidad objetivada y muchas veces orientada a perspectivas indigenistas.

Además, en las universidades ecuatorianas, como en toda la región, existe todavía una división drástica que continúa creciendo en-

tre los que tienen acceso a la educación superior y/o los medios y el apoyo para culminarla y aquellos que no los tienen. Aunque un programa de becas ha permitido que algunos estudiantes indígenas y afrodescendientes estudien a nivel de pregrado, los índices de deserción son desproporcionadamente altos. Los estudiantes a menudo se quejan de que son continuamente excluidos por el currículo, el enfoque pedagógico y la actitud de los profesores. Casi no existe ningún texto académico escrito por miembros de estos grupos. El resultado es que la “voz” de los pueblos indígenas y afrodescendientes generalmente está ausente en la universidad y en el mundo académico, quedando su interpretación a cargo de los “otros”.

Como es típico en las tendencias modernistas de las ciencias sociales, profesores y estudiantes desvinculados emprenden estudios que dividen el sujeto y el objeto de conocimiento y niegan los procesos sociales que construyen ambos, contribuyendo así al “disciplinamiento” de la subjetividad (Rabasa y Sanjinés, 1994/1996). Como bien señala Castro-Gómez (2000), estas tendencias son parte constituyente de la posición epistemológica del universalismo que continúa definiendo, dentro de la misma institución académica, lo que cuenta como conocimiento y quiénes son los individuos que lo producen (y tienen acceso a él). Más problemático aún es el hecho de que estas ideas tienen su mirada puesta en las teorías y procesos de análisis que vienen del Norte global; las preocupaciones epistemológicas, la producción de conocimiento y las realidades geoculturales del Sur pocas veces son elementos centrales o materia de reflexión seria en el curriculum. Palermo (en este número) se refiere a esta situación como la “reproducción del conocimiento y la negación de lo ‘real’ social... en las aulas se lee a Foucault y Deleuze (hasta no hace mucho eran Barthes y Kristeva) y sus teorías sobre el poder discursivo, mientras en la calle solo se habla de la corrupción del Senado, de la descomposición del poder político, cuestiones de las que los estudiantes apenas están informados y para las que los investigadores no tenemos formas de aproximación”.

No quiero sugerir con esto un rechazo de lo que tradicionalmente es considerado conocimiento teórico, ni negar que sus categorías conceptuales puedan tener un uso universal, mucho menos promover una división entre la teoría y la práctica. Mi intención es recono-

cer la naturaleza hegemónica de la (re)producción, la difusión y el uso del conocimiento, las jerarquías que se construyen y la subalternización geocultural y política que se establece.

Frente a esta realidad y en un esfuerzo por extender su iniciativa más allá de la esfera de la oposición política, conjugando ésta con una producción y difusión estratégicas del conocimiento de forma más explícita y organizada, el movimiento indígena ecuatoriano inauguró en octubre de 2000 la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas. Según la descripción de la universidad, “[es] parte del proyecto político del movimiento indígena”, con un enfoque específico en la “investigación científica, la enseñanza académica y la preparación técnica” (ICCI, 2000: 5).⁸

No se trata de producir una institución más que replique las relaciones de poder existentes en la sociedad, y en la que lo indígena sea un aspecto circunstancial o formal en la currícula académica. No se trata tampoco de inventar un espacio de saber reservado solamente para los indígenas, y en el cual los contenidos fundamentales reproduzcan los criterios de verdad del poder, pero esta vez disfrazados de contenidos indígenas. La creación de la Universidad Intercultural no significa en absoluto la parcelación de la ciencia en una ciencia indígena y otra no indígena. Significa la oportunidad de emprender un diálogo teórico desde la interculturalidad. Significa la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la interculturalidad y la comprensión de la alteridad (6-7).

Esta propuesta refleja la necesidad de promover procesos de traducción recíproca de conocimientos en lo plural (Vera, 1997). Su objetivo no es una mezcla o hibridación de formas de conocimiento, como tampoco una forma de inventar el mejor de dos mundos posibles. Más bien representa la construcción de nuevos marcos epistemológicos que incorporen y negocien ambos conocimientos, el indígena y el occidentalizado (y sus bases teóricas como experienciales), considerando siempre fundamentales la colonialidad de poder y la diferencia colonial a la que han estado sometidos. Al parecer, la construcción de estos nuevos marcos epistemológicos permitirá una (re)negociación, (re)estructuración e (in)disciplinamiento de las estructuras de orde-

namiento y clasificación de las mismas ciencias sociales y estudios latinoamericanos; una “interculturalización” que atienda a los significados y especificidades de los intersticios, las zonas de contacto y las epistemologías fronterizas (Bhabha, 1994; Pratt, 1997; Mignolo, 2000) del conocimiento en sí como también dentro de la región andina y desde la perspectiva y experiencia de ella.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A pesar de que el Ecuador se autodefine como país pluricultural, este término no tiene mayor significado dentro de las estructuras dominantes de la sociedad, del campo académico, reflejo de estas estructuras tanto en sus versiones locales como globalizadas y peor aún dentro de la conceptualización y práctica epistemológica; en estos espacios la hegemonía monocultural sigue vigente. Pero el problema, como este artículo ha intentado mostrar, no es simplemente el reconocer la pluralidad sino también el descolonizar (y en sí politizar) el conocimiento, porque es ello lo que ayuda estructurar, legitimar y justificar el poder dominante y la subalternidad. Eso requiere una deconstrucción de los regímenes de verdad, al conjunto de representaciones que (re)producen y las articulaciones de poder presentes dentro de ellos, tanto en sus ideologías locales como universales/globales. También requiere una (in)corporación de formas alternativas y distintas de concebir, producir y utilizar “conocimientos”, al poner central nuestras preguntas iniciales: ¿qué conocimiento(s)?, ¿conocimiento de quién?, ¿conocimiento para qué?, y ¿conocimiento para quiénes?

Giddens (2000) recientemente argumentó que en un mundo reflexivo todos somos productores de conocimiento. No obstante, el disciplinamiento de la subjetividad que sigue caracterizando a la región, como también las relaciones en torno y dentro de ella, enmascara esta producción y más aún de los pueblos indios, quienes siguen siendo estudiados, investigados y hasta definidos por los “científicos” sociales (léase no-indígenas), rara vez considerados como sujetos y productores del conocimiento, sino solo del ‘saber’ folclórico/ancestral. Considerar el pensamiento generado por el movimiento indígena como teóricamente válido y útil para comprender la situación histórica, social y po-

lítica del país y de la región (véase entrevista con Mignolo en este número) permite volver del revés las geopolíticas del conocimiento a consecuencias descolonizantes. Además, al pensar que los nuevos marcos epistemológicos deberían ser de todos, anima la transformación institucional más allá de la universidad en sí y hacia la interculturalización crítica de qué entendemos, qué difundimos y qué (re)producimos como conocimiento(s).

La fluida relación entre cultura-identidad-política que manifiesta el movimiento indígena así como la producción y uso del conocimiento en dicha relación, por lo general, continúan fuera de los confines de las instituciones académicas.

BIBLIOGRAFÍA

BHABHA, Homi,

1994 *The Location of Culture*, London, Routledge.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago,

2000 "Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura", en *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, editado por Santiago Castro-Gómez, Bogotá, Instituto Pensar/Pontificia Universidad Javeriana.

CONAIE,

1994 *Proyecto Político de la CONAIE*, Quito, CONAIE.

1997 *Proyecto Político de la CONAIE*, Quito, CONAIE.

ESCOBAR, Arturo,

2000 "Comentarios inéditos", *Seminario sobre el conocimiento y lo conocido*, Duke University, noviembre.

GIDDENS, Anthony,

2000 *En Defensa de la Sociología*, traducción Jesús Alborés, Madrid, Alianza Editorial.

ICCI,

2000 "La Universidad Intercultural", *Boletín ICCI-RIMAI* 19 (Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas): 4-9. <http://icci.rativeweb.org>

MIGNOLO, Walter,

2000 *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

- QUIJANO, Aníbal,
1999 "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera, Carmen Millán de Benavides. Santa-fé de Bogotá, Colección Pensar/Centro Editorial Javeriano, pp. 99-109.
- PRATT, Mary Louise,
1997 *Ojos Imperiales. Literatura de Viajes y Transculturación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilones, 1992.
- RABASA, José y SANJINÉS, Javier,
1994 "Introduction: The Politics of Subaltern Studies," *Disposition*, No. 12, pp. v-xi, 1996.
- SAID, Edward,
1996 "Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología", en *Cultura y Tercer mundo. I Cambios en el saber académico*, compilado por Beatriz González Stephan, Caracas, Nueva Sociedad.
- SMITH, Linda Tuhiwai,
1999 *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, London, Zed Books.
- VERA HERRERA, Ramón,
1997 "La noche estrellada. (La formación de constelaciones de saber)", *Chiapas*, No. 5, pp. 75-95.
- WALLERSTEIN, Immanuel (coord.),
1996 *Abrir las ciencias sociales*, México, D.F., Siglo XXI.
- WALSH, Catherine,
2000 "The Ecuadorian Political Irruption. Uprisings, Coups, Rebellions, and Democracy", *Nepantla. Views from South*, 2.1, pp. 171-201.
- 2001 "La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: Reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento", en *(In)disciplinar las ciencias sociales: Los retos de los estudios culturales y las geopolíticas de conocimiento en América Latina*, editado por S. Castro-Gómez, F. Schiwy y C. Walsh, Instituto Pensar/Pontificia Universidad Javeriana Bogotá, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador y Duke University (por publicarse).

NOTAS

1. La Maestría de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, establecida en 1997 como la primera en la región, incorpora esta misma perspectiva objetivizada. Últimamente se ha iniciado un diálogo a su interior en torno a esta problemática.

2. Para una discusión de esta agencia política ver Walsh, 2001 (por publicarse).

3. Uno de los efectos de los levantamientos y acciones políticas del movimiento es la mayor identificación, incluyendo la recuperación del uso del quichua y otros idiomas ancestrales y la vestimenta indígena entre individuos de áreas rurales y urbanas que se habían identificado anteriormente como mestizos hispanohablantes y en el campo como campesinos según distinciones de clase.

4. El hecho de entrar al proceso electoral en 1996 con la formación del Movimiento de Unidad Nacional Pluricultural Pachakutik, participar en la Asamblea Constituyente en 1997-98 y establecer instituciones indígenas-estatales (la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, el CONPLADEIN y posteriormente CODENPE) destaca una nueva manera de hacer política, reflejo de un continuo flujo, filtración y articulación de posiciones de sujeto denotados en la metáfora de Quijano, *"adentro-afuera-en contra"*, ver Walsh, 2001 (por publicarse).

5. Eso no es ignorar los conflictos, las contradicciones y los desacuerdos que han venido desarrollándose dentro del movimiento en los últimos dos años, el distanciamiento entre los dirigentes y las bases y la hegemonía de la CONAIE al frente de otras organizaciones indígenas como también de los movimientos sociales. Tampoco es ocultar las tendencias indianistas y etnicistas entre algunos sectores del movimiento. Más bien es argumentar que a pesar de estos problemas, el movimiento continúa con un proyecto histórico-social que confronta la cultura política y desafía tanto a nivel político-social como conceptual, el orden dominante.

6. De hecho, la noción moderna de intelectual también es distinta. La creación de una clase intelectual indígena formada por abogados, científicos sociales, médicos, agrónomos y otros "profesionales" preparados en su mayoría en el exterior (v. gr. Cuba, la Unión Soviética) incorpora a *yachags* o shamanes y a otros líderes y ancianos reconocidos. Sin embargo, la autoridad de estos llamados intelectuales no proviene del conocimiento mismo, poseído y administrado individualmente, cuanto del reconocimiento otorgado por las comunidades a través de la praxis, incluyendo un constante toma y daca que desemboca en una nueva producción de conocimiento.

7. Recientes reclamos dentro del movimiento indígena y desde las bases sobre el comportamiento individualista y oportunista de algunos dirigentes muestran que estas posiciones no son monolíticas. Sin embargo, la exigencia de las bases para niveles de responsabilidad colectiva y compartida permite mantener un proyecto político distinto al no-indígena.

8. El Rector.