

La identidad como utopía en América Latina. Palabra y movilización de los pueblos indígenas

JUAN DE DIOS ESCALANTE RODRÍGUEZ

Universidad Nacional Autónoma de México

A Eric Darién

Ella está en el horizonte —dice Fernando Birri—.
Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos.
Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá.
Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré.
¿Para que sirve la utopía?
Para eso sirve: para caminar.
EDUARDO GALEANO

El camino de la posmodernidad ha intentado dar muerte a los postulados culturales y epistémicos que la modernidad instituyó como hegemonía. Más allá de no creer en la razón, en sus discursos, la posmodernidad decreta el fin de la historia, de las identidades nacionales y, por ende, de las utopías de liberación nacional (véase Lipovetsky, 1994; Gianni, 1986). El futuro no es necesario. El pasado tampoco lo es. Se trata de dilatar el presente (Santos, 2006) a la manera de Kant para vivir en un tiempo eterno. A estos embates contra los fundamentos de la modernidad han respondido varios autores —entre ellos, Magallón (2006) y Hinkelammert (2008), quienes además proponen la reivindicación de la utopía latinoamericana— que proponen una modernidad no eurocéntrica, una modernidad alternativa, concentrando en la diversidad una utopía que Leopoldo Zea (1974) hizo trascender en el debate entre universalismos y particularismos con el discurso de la unidad en la diversidad, basado en la teoría nominalista (véase Rovira, 2004, s. a.; Zea, 1948), discurso que se ha llevado a la praxis para la liberación en los países de Latinoamérica.

A pesar de los impulsos posmodernos, en México, al igual que en otros países con fuerte tradición prehispánica, las resistencias y utopías indígenas mantienen una sensible presencia. Desde los años setenta, las diversas publicaciones sobre la cuestión indígena han abordado con frecuencia las cosmovisiones y teologías que reivindican su relación con la palabra y la naturaleza. Se ha suscitado, desde diferentes espacios, una dialéctica entre teorías distintas de las científicas y se ha trabajado en una práctica alterna a la capitalista (véase Wallerstein, 1998).

Varios pueblos indígenas se han movilizado gracias a la matriz de resistencia y de proyectos que fortalecen la conformación de utopías políticas. Tomando en cuenta lo anterior, en este documento se hace una revisión crítica de las diferentes propuestas históricas en las que la utopía ha jugado un papel decisivo para el cambio social y político.

IDENTIDAD DE RESISTENCIA Y MOVIMIENTO ZAPATISTA

No se habla de utopía política en sentido peyorativo, como prerrogativa que anula la posibilidad y el *topos* que lleva implícito, sino como un proyecto político de emancipación que requiere de un entramado utópico para mantener la tensión entre lo que se quiere ser y un ser en el *topos*, en la concreción, en un presente vivo desde el cual se busca proyectar la praxis hacia la liberación de los pueblos latinoamericanos (Magallón, 2003). Dos de los movimientos indígenas en América Latina han tenido esta propuesta política que despertó el interés en los proyectos alternativos a la modernidad capitalista: el movimiento zapatista en México y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie).¹ Son proyectos que se construyen a partir de dos ejes fundamentales. El primero es la identidad de resistencia que los pueblos indígenas han aprovechado para no perder las costumbres y raíces históricas que les dan unidad y cohesión:

La identidad de resistencia es generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de dominación, por lo que constituyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad (Castells, 1999: 30).

Las instituciones históricas de la sociedad moderna, principalmente las de orden jurídico, aplican políticas de unidad e identidad para tratar de homogeneizar a las naciones. Esta unidad es vista desde el mismo sentido único de sociedad dentro de los límites de construcción del Estado nación. La vía silenciosa por la cual se ha decretado la unidad de la nación es la aplicación de políticas de Estado para establecer una identidad única nacional, basadas principalmente en la historia patria y en la simbología que se impone durante la educación básica en los países latinoamericanos, esto es, mediante una homogeneización cultural.

La ontología del continente americano ha develado que la diversidad de seres sociales y culturales que permite ver a la región como un espacio no homogéneo comparte aspectos culturales e históricos con

1 También puede incluirse el movimiento indígena cocalero en Bolivia, que llevó a la presidencia al dirigente Evo Morales, acción que puede interpretarse como una convergencia entre movimiento indígena y el Estado nacional latinoamericano.

Europa. Las ópticas latinoamericanas convergen en sociedades que resistieron históricamente la opresión europea en los diversos ámbitos. En América Latina encontramos una sociedad abigarrada (Zavaleta, 1986), un *ethos* barroco en el que han confluído diferentes proyectos sociales y políticos. Los pueblos indígenas han sentado las bases para pensar en una nueva convergencia cultural para una nueva utopía política: la movilización social y resistencia en aras de la emancipación de la diversidad y la unidad en contra de la modernidad homogénea capitalista.

La dialéctica entre construcción y resistencia de las identidades indígenas ha construido alternativas a la visión única de sociedad y nación modernas, locales y mundiales. El zapatismo actual propuso lo siguiente en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona:

Esta es nuestra palabra sencilla que busca tocar el corazón de la gente humilde y simple como nosotros, pero, también como nosotros, digna y rebelde. Esta es nuestra palabra sencilla para contar de lo que ha sido nuestro paso y en donde estamos ahora, para explicar cómo vemos el mundo y nuestro país, para decir lo que pensamos hacer y cómo pensamos hacerlo, y para invitar a otras personas a que caminen con nosotros en algo muy grande que se llama México y algo más grande que se llama mundo. Esta es nuestra palabra sencilla para dar cuenta a todos los corazones que son honestos y nobles, de lo que queremos en México y el mundo. Esta es nuestra palabra sencilla, porque es nuestra idea el llamar a quienes son como nosotros y unirnos a ellos, en todas partes donde viven y luchan (EZLN, 2005).

El movimiento zapatista nos da la clave para entender la dimensión política (ética) y discursiva (semántica) del eje identitario en que se han movido los pueblos indígenas en su construcción utópica de sociedad a lo largo de la historia de opresión.

Nosotros somos los zapatistas del EZLN, aunque también nos dicen “neo zapatistas”. Bueno, pues nosotros los zapatistas del EZLN nos levantamos en armas en enero de 1994 porque vimos que ya está bueno de tantas maldades que hacen los poderosos, que sólo nos humillan, nos roban, nos encarcelan y nos matan, y nada que nadie dice ni hace nada. Por eso nosotros dijimos que “¡Ya Basta!”, o sea que ya no vamos a permitir que nos hacen menos y nos traten peor que como animales. Y entonces, también dijimos que queremos la democracia, la libertad y la justicia para todos los mexicanos, aunque más bien nos concentramos en los pueblos indios. Porque resulta que nosotros del EZLN somos casi todos puros indígenas de acá de Chiapas, pero no queremos luchar sólo por su bien de nosotros o sólo por el bien de los indígenas de Chiapas, o sólo por los pueblos indios de México, sino que

queremos luchar junto con todos los que son gente humilde y simple como nosotros y que tienen gran necesidad y que sufren la explotación y los robos de los ricos y sus malos gobiernos aquí en nuestro México y en otros países del mundo (EZLN, 2005).

El movimiento zapatista iniciado en Chiapas en 1994 como símbolo de resistencia al Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá es la confirmación de que los partidos políticos y la democracia actual en México ya no son viables para la participación social y que los actores sociales deben crear las condiciones para proponer una “nueva forma de hacer política”. Es decir, la construcción colectiva y de solidaridad con otros actores sociales de la región de América Latina puede practicarse como convergencia óptica, respetando las diferentes formas de lucha y los procesos de conformación y acción social en contra de la cultura occidental impuesta. El núcleo de la dinámica de su identidad anticapitalista radica en la movilización, resistencia y pluralidad de sus ideas.

Las sociedades y movimientos avanzan a tiempos diferentes y las identidades cambian con el tiempo. La fenomenología del tiempo, como acontecer histórico, permite ver la luz identitaria de lo que esconde el Estado moderno capitalista que olvida-rechaza las propuestas no mestizas, las cuales han sido clarificadas por René Zavaleta, Sergio Bagú, Leopoldo Zea, Mario Magallón, Enrique Dussel, Horacio Cerutti y Bolívar Echeverría en sus propuestas epistemológicas. Pero gracias a la negatividad de Occidente para ver latitudes distintas, estas propuestas han quedado escindidas. La tradición cultural latinoamericanista, que incluye el énfasis de conocer el mundo, ha impulsado nuevas formas de construir el mundo y los futuros en los que posiblemente viviremos.

IDENTIDAD PROYECTO, ZAPATISMO Y CONAIE

Otra forma en la que los pueblos indígenas sustentan su identidad consiste en proyectarla como utopía, como impulso crítico de la misma tradición.

Identidad proyecto: cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, constituyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social. Es el caso, por ejemplo, de las feministas cuando salen de las trincheras de resistencia de la identidad y los derechos de las mujeres para desafiar al patriarcado y, por lo tanto, a la familia patriarcal y a toda la estructura de producción, sexualidad y personalidad sobre la que nuestras sociedades se han basado a lo largo de nuestra historia (Castells, 1999: 30).

Al igual que los movimientos feministas, que intentan cambiar las estructuras culturales históricas en las que han sido oprimidas, los pueblos indígenas formulan los planteamientos necesarios en los que incluyen la desestructuración del orden capitalista institucionalizado en los estados modernos latinoamericanos. El movimiento zapatista inició con una frase elocuente, cuya intención era transformar las estructuras sociales: "Un buen día decidimos convertirnos en soldados, para que un buen día dejen de existir los soldados". Esta frase simboliza la práctica violenta como medio para desterrar la violencia en general. Es el medio ético para la liberación y el reconocimiento de los pueblos indígenas, de su intención por converger en la diversidad cultural del país. Están marcando una sociedad en donde el ejército sea el pueblo sin ejército. El pueblo tiene en sus manos la responsabilidad histórica de determinar el rumbo y el proyecto de sociedad al que quiere llegar, que puede ser posible si los actores, la sociedad, lo determinan. Las diferentes dimensiones de transformación social y política no sólo están en el orden de largo plazo, sino también en los de mediano y corto plazo.

Para los zapatistas, convivir con la diversidad no quiere decir dejar de ser indígenas y olvidar sus raíces; al contrario, ponen la muestra en sus primeras formas de autonomía, es decir, construyendo su educación y sus formas de gobierno. Se miran a través de lo que son, de lo que quieren ser y en la alteridad. Parten no de la educación impuesta por el Estado, sino de su filosofía o cosmovisión indígena, de lo que les pertenece y de lo que quieren llegar a ser en aras de la diversidad. Saben que su identidad primera, de excluidos de las relaciones de poder, explotados, humillados, olvidados, los 'sin rostro', pertenece al pasado, es historia, y la historia no debe olvidarse. Pero parten de allí para construir un nuevo porvenir. La fuerza política del movimiento zapatista demostró que México era una poderosa caja de resonancia para los reclamos, metas y cambios democráticos que una nueva sociedad mexicana se disponía a encontrar.

Otro caso en el que puede observarse la identidad proyecto de grupos humanos de tradición indígena en Latinoamérica es el de la Conaie, que se define a sí misma del siguiente modo:

En 1980 se organizó la CONACNIE (Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas) con el objeto de promover la consolidación de pueblos indígenas y se convocó al primer Congreso de la CONACNIE, en noviembre 13 al 16 de 1986, en campamento Nueva Vida, en Quito, y se constituye la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador); es el resultado de la lucha continua de las comunidades, centros, federaciones y confederaciones de pueblos indígenas. Los objetivos fundamentales que se planteó [sic] en el congreso

fueron: consolidar a los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, luchar por la tierra y territorios indígenas, luchar por una educación propia (intercultural bilingüe), luchar contra la opresión de las autoridades civiles y eclesiales, luchar por la identidad cultural de pueblos indígenas, contra el colonialismo y por la dignidad de pueblos y nacionalidades indígenas (“¿Qué es la CONAIE?”, 2009).

El sentido político que existe en la Conaie está claro hasta en el mismo nombre. Mantiene el sentido nominalista de la diversidad en la unidad. Actúan siempre en colectivo y para el beneficio de los pueblos indígenas ecuatorianos sin excluir a los demás sectores de la sociedad. Reivindican a la etnia como nación, retomando el sentido original que signa y simboliza. Esto no es un rompimiento con el Estado nación moderno, es el reclamo de ser reconocidos como parte de una nación.

Aunque sus formas políticas no sean las mismas que las del zapatismo, tienen el mismo fin: una profunda transformación estructural de la sociedad y de las formas políticas del capitalismo, sin desenraizar su identidad indígena.

El neoliberalismo en América Latina y en Ecuador, principalmente, hizo que los pueblos indígenas comenzaran a construir nuevas formas de hacer política.

El gobierno de Yamil Mahuad, antiguo presidente de Ecuador, declaró que no negociaría mientras los indígenas y demás manifestantes desconocieran a las autoridades. Mientras tanto seguía con su Ley Trolebus, que impulsaba la dolarización del país y su supuesta modernización.² Estas políticas tenían de fondo el neoliberalismo y la dependencia de Ecuador con Estados Unidos. Dichas leyes ecuatorianas fueron las herramientas usadas para radicalizar el capitalismo en ese país. Los indígenas se pronunciaron en contra de esa legislación, desconociendo a las autoridades ecuatorianas y dirigiéndose a la capital a manifestar su inconformidad, porque consideraban que la dolarización rompía con su identidad, al desplazar la moneda nacional. El presidente desconoció las demandas y se rehusó a negociar con los indígenas.

2 Con el propósito de conseguir el respaldo de la oligarquía y Estados Unidos (que lo apoyó desde el principio hasta su destitución), Mahuad decreta la dolarización de Ecuador el 9 de enero de 2000, la cual benefició a los grandes empresarios y banqueros y a los especuladores, al tiempo que cumplía con uno de los propósitos planteados en ese entonces por el gobierno estadounidense para la región. De esa forma, Mahuad logró amortiguar la oposición burguesa y también la lucha de las masas que momentáneamente decreció. Pero las acciones se reanudaron, el Frente Patriótico hizo públicos la Proclama y el Programa de Gobierno por un Nuevo Ecuador y la Conaie convocó, para el 12 de enero, el Parlamento Popular que ratificó el levantamiento y el Programa, poniendo énfasis en una prédica pacifista. El día 14 sesionó el Congreso del Pueblo —convocado por el Frente Patriótico—, que ratificó el levantamiento e hizo un llamado al Parlamento de los Pueblos del Ecuador y a la Conaie para unir y coordinar acciones. En ese momento ya era evidente que en el seno del movimiento popular actuaban dos vertientes: las fuerzas unidas del Frente Popular y el Frente Patriótico, y las organizaciones agrupadas por la Conaie en el Parlamento de los Pueblos.

Estas políticas son una versión modernizadora de exclusión por parte de las élites políticas hacia los pueblos indígenas, quienes, en cambio, mantienen firmes sus raíces. “La dolarización es la imposición, la pérdida de la autoridad del país en la dimensión monetarista, la pérdida de control. Es una forma de anexión como colonia”, dice Blanca Chancoso en una entrevista (citada en Dieterich, 2001: 116). “Hasta el significado simbólico de lo que tenía la imagen en la moneda nacional, se pierde [...] [dice más adelante:] Yo creo que una moneda nacional equivalía simbólicamente a lo que era el Sucre, de lo que equivalía Atahualpa, Rumiñahui, y hasta en eso, tiende a un viraje distinto”, enfatiza Blanca. El neoliberalismo viene a romper con la identidad de los pueblos indígenas.

¿Cómo la identidad puede mantener la diversidad y luchar contra la globalización que intenta homogeneizar la cultura? En Ecuador, de 1930 a 1960, producto de una organicidad aún dispersa, se inician las luchas en favor de la reconstitución de los pueblos y territorios étnicos mediante el impulso de una reforma agraria. Lo mismo sucede en México. Las propuestas giran en torno a las demandas de tierra, cultura, salud, educación, servicios básicos, algunas de las cuales se fueron logrando, y en 1987 se concretaron en el establecimiento de la educación intercultural bilingüe.

Con el levantamiento de junio de 1990, el movimiento indígena explicita su proyecto político, cuyo eje es la construcción de un estado plurinacional y el ejercicio del poder horizontal. El reconocimiento de la diversidad se pone de manifiesto para discutir y construir las nuevas formas de relación del Estado con la sociedad y con los pueblos indígenas. De ahí que entre los 16 puntos del documento denominado *Mandato por la vida*, se incluía: 1) la modificación del artículo 1º de la Constitución Política, para que se reconociera el carácter plurinacional del Estado, 2) la resolución de los conflictos de tierra y legalización de territorios y 3) el presupuesto para la educación intercultural bilingüe.

Esto es similar a las luchas de los pueblos indígenas en México, los cuales propusieron la ley de educación bilingüe, que evolucionó hasta convertirse en la propuesta del EZLN sobre la Ley Indígena, la cual quedó trabada en el Congreso por varios años y degeneró, en el año 2000, en una ley que no cumplía los acuerdos de San Andrés Larráinzar previamente pactados entre el gobierno mexicano y los zapatistas.

Las demandas de la Conaie tuvieron mayores alcances, ahora iban en contra de los banqueros corruptos, las privatizaciones, el endeudamiento público y el incremento al precio de los combustibles. El sentido de la identidad lo trazó la solidaridad con los demás sectores de la sociedad oprimida ecuatoriana. Pero la base identitaria de los pueblos indígenas ecuatorianos, fundamentalmente de la zona andina, son sus

ancestrales formas de organización. En esta estructuración interna se ponen de manifiesto tres principios básicos: *ama llulla* (no mentir), *ama shwa* (no robar) y *ama killa* (no ser ocioso), que requieren de una constante construcción y lucha.

Otro de los ejes de su identidad es el desarrollo del pensamiento identitario de campesinos o proletarios, que se asumieron como nacionalidades indígenas en su doble condición de explotados y excluidos. Es decir, se concreta la articulación discursiva y orgánica del carácter étnico y clasista tantas veces debatido en la academia. Además, en cuanto a lo étnico, rompe las barreras de lo rural y cobija también al indígena urbano que por efectos de la migración ha formado significados espaciales en las periferias de las ciudades.

En el ámbito político, la identidad, que implicaba una transformación social, se da en la conjunta participación política y social que formó y promovió el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachacutik, Nuevo País. *Pachakutik* significa 'cambio, transformación o regreso a los nuevos tiempos'. Esta primera salida al escenario electoral redescubrió nuevos rostros. Puso en evidencia la concepción filosófica del poder de los pueblos ancestrales, sustentado en cinco elementos vitales: *Yachai*, sabiduría para conducir a los pueblos con propuestas y programas (dotando de nuevos contenidos semánticos al lenguaje político clásico); *Ricsina*, conocimiento para entender la compleja geografía humana y propiciar el recuento; *Usshai*, saber ejecutar para no caer en improvisaciones; *Pacta-Pacta*, ejercer la democracia con participación colectiva y control social, y por último, *Muskui*, la visión de mediano y largo plazo para superar el inmediatismo y ser los actores directos del cambio social y político (Pacari, 2004).

El poder entendido a partir de estos códigos culturales se convierte en un concepto en permanente construcción, cuyo diálogo con la vida social supone el equilibrio, la armonía, la convivencia y el desarrollo equitativos. Está en escena el replanteamiento de la cultura política, tal como ocurre con el movimiento zapatista.

Lo anterior da cuenta de que el movimiento zapatista en México y la Conaie en Ecuador defienden, recuperan y reactivan sus culturas y territorios, mientras hacen una fisura al ejercicio de autoridad, los sistemas de opresión y exclusión con el planteamiento de modelos alternativos para cumplir con un rol cultural, social, económico y político, como entidades colectivas de continuidad histórica. Allí radica la esencia de su carácter político.

En la necesaria continuidad y transformación, la identidad es un camino donde todos podemos encontrarnos, pero que requiere de solidaridad para transitarlo y respirarlo, sin sacrificar nuestras diferencias. Somos una sociedad con inmensas posibilidades que no solamente refleja la diversidad

existente, sino que, debidamente proyectado y cultivado, puede contribuir al diseño de la nueva civilización del siglo XXI. Concebimos esa civilización como un gran arcoíris donde imperan los derechos, la justicia, la paz, la democracia incluyente, la equidad y el respeto a las diferencias.

CONCLUSIONES

No intento concluir un tema que la realidad y las utopías de los cambios sociales superarán; pero es indispensable hacerlo como parte del trabajo formal y del orden deseado en la investigación. Siempre con la conciencia de que los bloques de conocimiento y los conceptos cerrados son semilleros de imprudencia, apelo mejor a la apertura y al cambio. Así que sólo emplearé algunos rasgos generales como conclusiones.

La utopía no morirá. Es la realidad histórico-social la que determina y sitúa a los movimientos sociales como lugares de expresión utópica. Éstos, sobre todo los indígenas en América Latina, han enseñado desde la palabra y la resistencia, entre otras cosas, la unidad en la diversidad, no sólo como teoría nominalista, sino como propuesta práctica de estos pueblos. Los movimientos sociales son la punta de lanza para pensarnos en utopías, —así, en plural— ya que el pensamiento utópico puede aterrizar también en sueños hegemónicos. Es mejor pensarnos en futuro, que el mundo se construya en sueños, proyectos, sociedades, en interrelaciones de alteridad y nostridad con la naturaleza. La declaración de la Selva Lacandona, que construye utópicamente su propuesta ontológica, bien puede iluminar ese camino:

Y entonces nuestra pequeña historia es que nos cansamos de la explotación que nos hacían los poderosos y pues nos organizamos para defendernos y para luchar por la justicia. Al principio no somos muchos, apenas unos cuantos andamos de un lado a otro, hablando y escuchando a otras personas como nosotros. Eso hicimos muchos años y lo hicimos en secreto, o sea, sin hacer bulla.

Por mientras lo piensan, les decimos que hoy, en el sexto mes del año de 2005, los hombres, mujeres, niños y ancianos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional ya nos decidimos y ya suscribimos esta Sexta Declaración de la Selva Lacandona, y firmaron los que saben, y los que no, pusieron su huella, pero ya son menos los que no saben porque ya se avanzó la educación aquí en este territorio en rebeldía por la humanidad y contra el neoliberalismo, o sea, en cielo y tierra zapatistas.

Y ésta fue nuestra sencilla palabra dirigida a los corazones nobles de la gente simple y humilde que resiste y se rebela contra las injusticias en todo el mundo (EZLN, 2005).

REFERENCIAS

- Castells, Manuel (1999), *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, México, Siglo XXI Editores, vol. 2.
- Dieterich, Heinz (2001), *La cuarta vía al poder. Venezuela, Colombia, Ecuador, México, Quimera*.
- EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) (2005), "Sexta Declaración de la Selva Lacandona", en *Enlace Zapatista*, junio, disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/11/13/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>
- Gianni, Vattimo (1986), *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, México, Gedisa.
- Hinkelammert, Franz (2008), *Crítica de la razón mítica*, México, Dríada.
- Lipovetsky, Gilles (1994), *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama.
- Magallón Anaya, Mario (2003), "Razón utópica", en *La democracia en América Latina*, México, UNAM/Ccydel/Plaza y Valdés, pp. 350-363.
- Magallón Anaya, Mario (2006), *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, Ccydel/UNAM.
- Pacari, Nina (2004), "Ecuador: el auge de las identidades", en Claudio Albertani (coord.), *Imperio y movimientos sociales en la edad global*, México, UCM.
- "¿Qué es la CONAIE?" (2009), en *Portal de la CONAIE*, disponible en: <http://www.proyectoep.conaie.org/es/sobre-nosotros/que-es-la-conaie>
- "Razón utópica" (2008), *La democracia en América, Latina*, México, UNAM.
- Rovira, Ma. del Carmen (2004), *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, México, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Miguel Ángel Porrúa.
- Rovira, Ma. del Carmen (s. a.), *La teología positiva. Su introducción en la nueva España y su proyección política*, texto inédito.
- Santos, Boaventura de Souza (2006), *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (Encuentros en Buenos Aires)*, Buenos Aires, Clacso, disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20I.pdf>
- Wallerstein, Immanuel (1998), *Utopística*, México, Siglo XXI/UNAM/CEIICH.
- Zavaleta Mercado, René (1986), *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo XXI.
- Zea, Leopoldo (1948), "Superbus Philosophus", en *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, Stylo, pp. 75-119.
- Zea, Leopoldo (1974), *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz.

JUAN DE DIOS ESCALANTE RODRÍGUEZ. Es licenciado y maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Cursa actualmente el Doctorado en Estudios Latinoamericanos. Ha participado en varios coloquios y congresos nacionales e internacionales. Su trabajo intelectual se desenvuelve en el área de la historia de las ideas, la filosofía latinoamericana y la interdisciplina. Actualmente es coordinador del proyecto DGAPA-PAPIIT "Diversidad filosófica en América Latina. Segunda mitad del siglo XX".