

¿Deliberar a nivel global? Hacia futuros plurinacionales

Global Citizens' Assembly Network (GloCAN)
Ensayo No. 1/2024

María Jacinta Xón Riquiac
Universidad Carlos III de Madrid (Spain)

Lucero Sobrino
Hertie School of Governance (Germany)

Azucena Morán
Research Institute for Sustainability, Helmholtz Centre Potsdam (Germany)



Prefacio

La pluralidad epistémica y la experiencia vivida son las piedras angulares de la deliberación global. En un mundo cada vez más interconectado, las asambleas ciudadanas globales pueden ofrecer las herramientas para reunir a personas de todos los estratos sociales y experiencias de vida. El objetivo es garantizar que se consideren una amplia gama de perspectivas, experiencias y formas de conocimiento para abordar los problemas más complejos de nuestro mundo.

Sin embargo, poco se ha dicho o hecho en términos de garantizar la inclusión y representación adecuada de los pueblos originarios en las asambleas ciudadanas, aunque sus voces siguen estando subrepresentadas en diversos niveles de gobernanza, incluidas las instituciones globales y transnacionales. Su inclusión presenta numerosos desafíos, desde barreras prácticas en la implementación de la lotería cívica o la traducción simultánea, hasta preguntas más fundamentales sobre el interés potencial o efectivo de esas comunidades en participar en la deliberación global.

La Red de Asambleas Ciudadanas Globales (GloCAN) invitó a María Jacinta Xón a reflexionar sobre algunas de las preguntas fundamentales respecto a si, y cómo, puede ser posible la deliberación global con y para los pueblos indígenas, con la asistencia de Lucero Sobrino y coordinación de Azucena Morán. Este ensayo comprende cuatro segmentos que abordan estas preguntas desde diferentes ángulos. Lucero Sobrino comparte ideas de un caso concreto de gobernanza eficaz liderado por la comunidad Ashaninka del río Ene. María Jacinta Xón reflexiona además sobre las condiciones epistemológicas y ontológicas para la deliberación global entre los pueblos indígenas, y el valor normativo de tal forma de deliberación por encima de las asambleas ciudadanas globales. Azucena Morán coloca estas ideas en diálogo con la investigación y literatura existentes en el campo de la deliberación global. Este ensayo abre nuevos caminos para el diseño en curso y la investigación futura, centrando la experiencia de las comunidades indígenas sin rehuir preguntas difíciles para los diseñadores e implementadores de la deliberación global.

Melisa Ross

Co-Lead

Global Citizens' Assembly Network

Introducción

por Azucena Morán.

El creciente interés por la deliberación a nivel global, especialmente como un mecanismo para abordar problemáticas que trascienden fronteras, ha suscitado numerosos debates entre organizaciones de la sociedad civil y académicos. Estos actores, en un intento por transformar los estudios sobre la democracia deliberativa, buscan no solo teorizar sobre su implementación, sino comprometerse con su expansión. En este marco, el establecimiento de foros deliberativos a nivel global implicaría un giro en los procesos de toma de decisiones, ya que no serían solamente relegados a representantes políticos o delegados internacionales. En cambio, se incluiría de forma significativa a aquellos más afectados por crisis a nivel global. Así, distintas comunidades se reunirían para discutir respecto a temas que trascienden geografías y generaciones, como el cambio climático, la guerra, la inteligencia artificial, o las pandemias.

Mientras estas prácticas deliberativas se expanden, en los contextos plurinacionales se desafían las metodologías que algunas organizaciones intentan establecer, es decir, foros y directrices deliberativos globalmente uniformes. Estos contextos contrastan con la idea de Estado-nación, que pone en primer plano una identidad nacional única y un territorio saqueado colonialmente, incluso después de la independencia. Más bien, se refieren a territorios compartidos entre naciones que no fueron reconocidos por el proyecto colonial y sus herederos. Este hecho nos señala la necesidad de pensar más allá de la toma de decisiones globales entre los Estados-nación. En un contexto a menudo deliberadamente ignorado por los académicos deliberativos, surge una pregunta importante: ¿Cuáles son las fallas metodológicas y normativas de los modelos actuales de democracia deliberativa a un nivel verdaderamente global?

¿Qué modelos dialógicos permitirían la conexión y la deliberación entre los pueblos contemporáneos¹, definidos más adelante por María Jacinta Xón como aquellos que “a pesar de los diversos momentos histórico-políticos de expropiación y desplazamiento de sus territorios, las políticas de asimilación y aculturación impuestas por los Estados-Nación... han sobrevivido, se han dinamizado y conviven como pueblos con identidades y ontologías políticas en permanente resistencia a la lógica de inclusión-exclusión neoliberal”?

La primera exploración, introducida por Lucero Sobrino, ofrece una visión de algunas de las actuales prácticas dialógicas a nivel plurinacional en la Amazonía, con base en tres entrevistas y el análisis de documentos públicos. Tras esta reflexión, María Jacinta Xón presenta una propuesta normativa para el proyecto participativo y deliberativo, no como una utopía, sino como la necesidad de pensar críticamente sobre procesos reales, ambiciosos y existentes de gobernanza colectiva—y así trazar nuevos horizontes democráticos a partir de la autonomía deliberativa de los pueblos contemporáneos.

El segundo ensayo, por María Jacinta Xón, aborda la tensión entre ‘modelos de deliberación’ y las presuposiciones epistémicas que les subyacen. La autora presenta una reflexión sobre cómo entender la deliberación global como un fenómeno político que necesita arraigarse en la vigencia de las ontologías de los pueblos contemporáneos. Para ello, la autora reflexiona sobre el estado actual del diálogo (o la imposibilidad dialógica) entre los pueblos contemporáneos, los Estados Nación, y los capitales transnacionales.

La imposibilidad de crear un espacio de diálogo entre estos actores se debe a los actuales mecanismos de inclusión implementados a menudo por los Estados-Nación. La inclusión del “otro” para deliberar sobre “lo político” a menudo ignora el despojo territorial y epistémico de los *pueblos contemporáneos*. También ignora la vigencia de sus ontologías, definidas por María Jacinta Xón como “las

¹ El término “pueblos contemporáneos” se utilizará a lo largo del artículo para reconocer a las comunidades marcadas por la colonialidad en todo el planeta, no sólo dentro del análisis de la opresión, sino también de la resistencia.

múltiples ideas, pensamientos, concepciones sobre la vida y la muerte, el relato de experiencias, expectativas, etc”.

Esta propuesta normativa se fundamenta en la revisión y análisis de la literatura académica sobre las ontologías políticas de los pueblos indígenas. El análisis se basa también en perspectivas endógenas, como el conocimiento situado del contexto en el que María Jacinta Xón desarrolla su trabajo, y entrevistas previas realizadas en territorios Maya-K’iche’. Se desarrolla también en el marco de una tradición participativo-deliberativa en la región de Latino América y el Caribe (LAC), quien desde los años 90 ha introducido procesos participativos y deliberativos a nivel legislativo, político y constitucional—un ejemplo claro de cómo esta tradición dialoga con los mecanismos de gobernanza comunal en la Amazonía será descrito por Lucero Sobrino.

La propuesta de María Jacinta Xón toma la deliberación plurinacional descrita por Lucero Sobrino, no como un punto de partida, sino como una expresión de gobernanza colectiva anclada en las comunidades de personas contemporáneas. Esta expresión de gobernanza colectiva presenta un horizonte real para establecer un diálogo inicial desde una perspectiva difraccional hacia sus saberes y hacer. En este sentido, María Jacinta Xón cuestiona el actual proyecto deliberativo, no en un intento de crear un modelo definido para la deliberación global, sino como un primer paso hacia la posibilidad dialógica entre los pueblos contemporáneos. Sólo a través de ese diálogo inicial se puede desarrollar un modelo de gobernanza para la deliberación global.

Deliberación plurinacional en la Amazonía

Lo político anclado en las asambleas comunitarias Ashaninkas

por Lucero Sobrino.

Este texto presenta un estudio de caso sobre la gobernanza comunal de 17 comunidades indígenas Ashaninkas ubicadas en la Cuenca del Río Ene de la Amazonía Peruana, representadas por la Central Ashaninka del Río Ene (CARE). Se basa en la realización de tres entrevistas a miembros de CARE para entender su proceso de deliberación plurinacional. Los entrevistados dieron su autorización para participar del estudio de caso, ser entrevistados y grabados en audio.

La Central Ashaninka del Río Ene (CARE)², agrupa a 17 comunidades indígenas ashaninkas, con una población aproximada de 10,000 habitantes ubicadas en la Cuenca del Río Ene de la Amazonía Peruana. Desde 1944. Durante los primeros años de trabajo, sus esfuerzos, reclamos y estrategias se centraron en la pacificación, repoblamiento y normalización de la vida en las comunidades tras el devastador tiempo de la violencia social en la Selva Central. Violencia especialmente intensa y prolongada (masacres y vida de miles de Asháninkas como colectivo esclavizado) en el río Ene. El trabajo de CARE gira en torno al respeto del derecho de la consulta, que es para ellos la pieza clave en la gobernanza. *“En el mundo de las comunidades indígenas se tiene que construir una Asamblea para tomar decisiones”*, menciona Angel Pedro, jefe de CARE.

Uno de los proyectos más importantes que fueron impulsados a través de la Organización ha sido el proceso de re-escribir los estatutos de las comunidades Ashaninkas del Río Ene. Los estatutos en las comunidades indígenas son una analogía a la Constitución Política en los estados-nación, un instrumento de gobernanza efectivo que facilita el control del poder y regula la convivencia social. El proceso “respondió a una necesidad de institucionalizar y fortalecer la

² Ver: <https://www.facebook.com/careashaninka>

gobernanza communal para asegurar el desarrollo de la comunidad en función a su visión común: ‘el buen vivir’”, acota Martin Perch, responsable de la metodología en CARE.

Una forma de institucionalizar la gobernanza comunal es logrando que las normas internas que regulan las comunidades nativas respondan a la estructura social, política, económica y cultural de la comunidad nativa. “Lamentablemente los estatutos comunales eran una copia y pega de estatutos de comunidades campesinas cuyas instituciones y estructura difieren complementamente de las comunidades nativas, sobre todo porque ambas tienen realidades socioterritoriales diferentes” menciona Irupe Cañari, asesora legal de CARE. Todo pueblo indígena tiene una estructura, y es a partir de ella que nacen instituciones propias de la comunidad indígena. Esto es reconocido en el artículo 1 del Convenio OIT donde se señala que se debe respetar y garantizar la permanencia de las instituciones propias de los pueblos indígenas.

En ese marco, a lo largo de dos años y con la participación de los miembros de las comunidades ashaninkas, se empezó con la reescritura y actualización de los estatutos comunales. Para asegurar que los estatutos sean un instrumento real de gobernanza se inició con un proceso de consulta a todas las comunidades que permitió entender su realidad y características. Se ahondó en la estructura social, política, económica y cultural de la comunidad Ashaninka, confirmando que las comunidades ashaninkas del Rio Ene tienen una estructura común debido a que comparten una historia común al ser víctimas durante la época del terrorismo en Perú (1990-2000) y sobre todo comparten el concepto de “buen vivir”, al que ellos denominan en la lengua Ashaninka: “Kametsa Asaike”. “El Kametsa Asaike para nosotros representa tener un futuro y una vida tranquila en donde nuestra comunidad se desarrolle” acota Angel Pedro.

A partir del patrón común entre las comunidades ashanikas, la segunda etapa se llevó a cabo a través de “metodología del dilema”, en la que, a partir de casos verosímiles, se esbozaron soluciones que posteriormente se adecuaron a los estatutos. “Es decir, se plantearon casos en donde los miembros de la asamblea tuvieron que decidir entre dilemas éticos” refiere Irupe Cañari. Nótese que cuando referimos dilemas éticos, es esperado que el grupo de personas

habilitado para elegir cual es el camino éticamente correcto se divide y eventualmente no se ponga de acuerdo; siendo esta una característica común de las sociedades polarizadas en donde cada individuo responde a diversos estímulos externos e internos que muchas veces terminan en opiniones extremadamente distintas donde no hay un punto de encuentro común. Sin embargo, en la Cuenca del Río Ene, la metodología del dilema fue una herramienta útil, debido a que todos los miembros de la comunidad conceptualizan de la misma manera el 'buen vivir'.

Se formalizaron, entonces, las formas de sanción que ellos tenían previamente adaptadas en el marco de su derecho consuetudinario, parte de su cultura histórica. Se organizó en un nuevo estatuto la gobernanza comunal en tres órganos de gobierno: 1. Asamblea General, como máxima autoridad en donde se debaten y toman decisiones que tienen que ver con el desarrollo de la comunidad. 2. Junta Directiva, integrado por siete miembros (01 jefe, 01 subjefe, 01 tesorero, 01 secretario, 01 fiscal y 02 vocales) encargados de la gestión de la comunidad, elegidos por la Asamblea General a mano alzada cada tres años y, 3. Comités de Autodefensa y Desarrollo (CADs), los cuales responden a una medida de autoprotección y defensa de las comunidades del Río Ene de delitos comunes y además del narcotráfico, deforestación, minería ilegal que sufren las comunidades. Así mismo se encargan de ejecutar sanciones dentro de la comunidad de acuerdo al estatuto de la comunidad.

Adicionalmente, se tiene un órgano autónomo denominado Sistema de Vigilancia Indígena, conformado por los CAD's y miembros de la Junta Directiva, y se encarga de la vigilancia de acciones del sector público o privado que puedan vulnerar los derechos colectivos de las comunidades indígenas. Dicha vigilancia indígena está concentrada en cinco ejes de trabajo: seguridad, educación, territorio, salud, y economía.

Es importante destacar que durante el proceso se utilizó el idioma originario de la comunidad, en virtud de que la propia organización que lideró el proceso es Ashaninka. CARE, siendo una organización antigua y ya establecida, recibe financiamiento a través de la ejecución de proyectos en beneficio de las comunidades que forman parte de la organización. El financiamiento que permitió la reescritura de los estatutos estuvo enmarcado dentro del proyecto ”

Fortaleciendo la vigilancia indígena”³, financiado con fondos de la Unión Europea, y desarrollado en cuatro regiones de la Amazonia peruana (Cusco, Junín, Loreto y Ucayali). Cada región estuvo a cargo de una organización indígena, CARE se encargó de ejecutar el proyecto en la región Junín. De acuerdo a CARE, los fondos recibidos fueron usados mayormente en gastos logísticos y tasas legales para la inscripción de los documentos en el sistema administrativo peruano.

Martin Perch menciona que: “el éxito que tuvo el proceso de reescritura de estatutos en la Cuenca del Ene, posiblemente no hubiera sido alcanzado sin un consenso previo de lo que es una buena vida”. Ruth Irupe concuerda: “Los ashaninkas, independientemente de nuestras diferencias personales, aún compartimos lo que es el buen vivir”. Sin embargo, Angel Pedro también destaca que ese acuerdo básico enfrenta nuevos desafíos: “Las comunidades indígenas que ya no comparten el mismo concepto de buen vivir, se van convirtiendo en territorios de interés. Estas comunidades suelen atravesar tensiones internas, porque al haber perdido el concepto único de buen vivir, se convierten en una comunidad que alberga ciudadanos que quieren vivir mejor cada uno teniendo una propia idea de buena vida”. Posiblemente el sistema de Asambleas descrito aquí solo se puede extrapolar a sociedades con un consenso social previo que comparten la misma idea de buena vida.

El sistema de asambleas no es un sistema perfecto, sigue siendo un instrumento efectivo de gobierno pero solo si se cumple el requisito de compartir el mismo concepto de buen vivir. La gobernanza comunal funciona, porque el bien común se pone siempre por encima porque las comunidades comparten el mismo sentido de lo que es bien y común. Es importante destacar que una característica que permite el éxito de las Asambleas en la Amazonía son las condiciones geográficas que exigen vida en comunidad.

Hacia el futuro, investigaciones/prácticas de deliberación transnacional deben reflexionar sobre como los impulsos externos e internos conllevan a que las opiniones de los individuos tengan encuentros comunes que contribuyan a la construcción de sociedades más armónicas y resilientes. El estudio de caso

³ Ver: https://www.dar.org.pe/wp-content/uploads/2017/04/diptico_fortaleciendo.pdf

evidencia que las asambleas generales son el modelo que tienen las comunidades indígenas como parte de su gobernanza comunal. Parte del éxito de este modelo son las visiones comunes compartidas sobre la conceptualización del “buen vivir”.

Una nueva dirección normativa para la deliberación global

Lo político en la vigencia de las ontologías de los pueblos contemporáneos

por María Jacinta Xón Riquiac.

El diálogo debe tener al menos dos lados de interlocución. ¿Cómo se comunican esos lados dentro de una deliberación global? Una perspectiva dialógica incluye la comunicación, la reciprocidad, la comprensión, la diversidad de sujetos y diferentes argumentos desde sus lugares situados, elementos que constituyen al concepto como un modelo ideal. Llamaremos *ontología* a las múltiples ideas, pensamientos, concepciones sobre la vida y la muerte, el relato de las experiencias, de las expectativas, etc., que hacen las personas y colectivos a los que pertenecen. Las *ontologías políticas* son los relatos de personas y colectivos desde sus propios lenguajes, lugares de estar y ser, para ellos mismos y para los externos que busquen escuchar y aprender desde una “ética de la diversidad” (D’Ambrosio, 2011). Por *pueblos contemporáneos* entendemos a los pueblos indígenas de todo el mundo que, a pesar de diversos momentos políticos históricos de expropiación y desplazamiento de sus territorios, y de políticas de asimilación y aculturación impuestas por los Estados nacionales, han sobrevivido, se han dinamizado y coexisten como pueblos con identidades y ontologías políticas en permanente resistencia a la lógica de inclusión-exclusión neoliberal.

En la presente reflexión, el modelo “utópico” -el modelo que se sueña-, de una deliberación global, constituye el anverso, el revés de una de las caras del diálogo que sirve de base a una conversación respetuosa: una interlocución endógena entre pueblos originarios, necesaria y quizás novedosa. Una comunicación entre distintos pueblos contemporáneos interesados, no solo en la inclusión de sus categorías como elementos exotizantes en los discursos e informes de los voceros de los capitales neoliberales, conceptos que,

expropiados de los pueblos indígenas, se usan como elementos coloridos para maquillar el impacto social de la exclusión. En este modelo utópico de conversación global basado en el principio de una ética de la diversidad, la apuesta es la generación de un discurso políticamente consensuado que debería politizar las categorías colectivamente propias, para su transformación en demandas y respuestas estratégicas, políticas y económicas que tengan impactos positivos para los pueblos originarios en sus cotidianidades multiterritoriales. Es decir, la construcción de un diálogo como acción política global de las ontologías diversas, que permitan un frente colectivo de demandas, exigencias y seguimiento de procesos y compromisos ante la otredad excluyente, en su forma de Estado, de derechos humanos y de derechos mercantiles internacionales.

El reverso de este diálogo como acción política global de pueblos del mundo, es la imposibilidad y limitación de cómo funcionan y se acciona en los entramados jurídicos nacionales e internacionales. El lenguaje y procedimientos de acción jurídica nacional e internacional requiere de la intermediación de especialistas, sí y solo sí son profesionales del derecho. En muchos casos, las herramientas creadas para la participación colectiva, están condicionadas para ser estériles en muchos países, como las consultas de buena fe (Mazariegos Rodas, 2014: 12). Una realidad permanente para los pueblos indígenas es que se les incluye para ser excluidos de las decisiones que determinarán los presentes y futuros de sus territorios y sus vidas comunitarias. Estas lógicas de la inclusión-exclusión (Agamben 1998) se refieren a que muchas de las políticas públicas que despliegan un discurso de inclusión, participación y respeto a las posiciones de oposición de los pueblos originarios, son realmente una contradicción de la inclusión porque por su burocracia, reglamentos, lenguaje especializado, etc., siguen siendo prácticas excluyentes.

En muchos casos, los discursos inclusivos tanto a nivel nacional e internacional se convierten en los mecanismos que aplica la institucionalidad para afirmar-negando los derechos que teóricamente se garantizan. A través de estos entramados jurídicos apropiados o debido proceso, esos reversos reprimen y criminalizan a los pueblos en resistencia contra-histórica, los expropián, los despojan de sus territorios, sus ontologías y epistemologías dentro de las lógicas del marco de la preeminencia de derechos.

¿Quiénes y cómo dialogan, aún en un modelo ideal, en lo endógeno y en la otredad ontológica -ser-y epistemológica -hacer-?

En el anverso del modelo ideal dialógico o diálogo endógeno, dialogan pueblos originarios entre sí, desde sus realidades contemporáneas de difracción ontológica y epistémica, únicas, particulares, diversas, colectivas, y locales. La *difracción* es un concepto que describe el proceso de una onda con movimiento serpenteado que se encuentra con un elemento obstaculizando su paso, la reacción de la onda es fraccionarse y procurar aberturas por las cuales introducirse o bordear las laterales. Estos diálogos desde la difracción endógena ontológica, harían posible aproximar entre sí, desde una diversidad de frentes, los discursos políticos contrahegemónicos con narrativas pluriterritoriales que se apropien de las fisuras de la institucionalidad que los excluye. Narrativas que sólo si son construidas por voces con legítima representación, podrían ser apropiadas, defendidas y exigidas por los mecanismos colectivos en resistencia, la difracción como estrategia política ante la voracidad neoliberal que destruye la vida de los territorios.

La estrategia/metodología para el diálogo endógeno difraccional es un reto en sí mismo. Al ser representativa, la narrativa del discurso debe posicionar un “texto social” exigible como demanda colectiva. Un texto social se refiere a la apropiación colectiva del sentido político del discurso que se posiciona, lejos de ser una metáfora de lo social que reduce las realidades históricas y las diversas vivencias contemporáneas a la página de un libro (Spivak, 1997:249). El texto social, según Spivak, no debería ser citado solamente como reflexión individual que corre el riesgo expropiar a las fuentes de conocimiento endógeno y convertirlas en categorías que, apropiadas y resignificadas, justifiquen la dominación, explotación, los desplazamientos territoriales - tal cual ha sucedido con “el buen vivir”, como ironía de lo políticamente correcto.

¿Es posible pensar en una metodología/estrategia que permita un ejercicio de lo que Lucero Sobrino -en el estudio de caso que precede a este ensayo- llama 'gobernanza comunal', que viabilice al mismo tiempo la integración del contexto con la texto, las demandas y acciones colectivas, para influir en las decisiones políticas? Lo comunal y lo comunitario en las entrevistas presentadas por Sobrino son en sí mismas el principio básico de la

representación, la decisión asamblearia por el común bienestar. La gobernanza comunal descrita en el estudio de caso considera el bien común como la motivación principal de los colectivos en la Amazonía peruana, las decisiones asamblearias son el resultado del sentido colectivo compartido de lo que es bueno y lo que es común. Más que brindar respuestas, este ensayo es una reflexión escrita sobre si los ejercicios locales y microlocalizados de toma de decisiones en asambleas comunitarias son posibles como estrategias políticas regionales y globales. ¿Sería posible “devolver preguntas y exigir respuestas políticas a las políticas económicas” (van Dijk & Mendizábal, 1999:10) partiendo de la legitimidad de una representación sociocultural y pluriterritorial diversa, o no?

En las próximas tres secciones se reflexionará sobre la posibilidad de conversaciones y acciones endógenas multiterritoriales que usen las fisuras del sistema de poder económico y político para hacer acciones políticas, resignificando lo cotidiano, lo endógeno. El marco conceptual que define a las ontologías política como mecanismos de alianza posible entre pueblos y seres humanos del mundo que basados en la ética de la diversidad, puedan procurar el bienestar de la vida en la Tierra.

1. La enunciación territorial como metodología para una dialogo global

La pregunta acerca de las formas y procesos de deliberación global son válidos si lo que se busca son respuestas a las problemáticas políticas planteadas por los pueblos contemporáneos, quienes sistemáticamente no participan del sistema que determina el marco jurídico y establece el entramado de “derechos” -¿qué es lo legal y qué es punible, quién puede ser punido y por qué? Los derechos humanos tienen de su lado a la subjetividad de lo ético y el derecho mercantil, al sistema penal, todo un arquetipo de inclusión-excluyente.

De ahí que sea relevante que la gobernanza comunal - como lo plantea Sobrino en el estudio de caso -, deba abarcar las condiciones geopolíticas, contrahistóricas, de resistencia y presencia contemporánea, aún en inclusión-excluyente, es decir, lo que exige y permite la vida en comunidad para fraccionarse en difracción ante el sistema. Considerando que la comunidad

abarca cuerpos de personas que necesitan la autogestión, la organización y administración de lo político, lo económico, el trabajo/servicio para satisfacer sus necesidades básicas a partir de las decisiones assemblearias bajo condiciones y acuerdos endógenos: “El sistema de asambleas no es un sistema perfecto, sigue siendo un instrumento efectivo de gobierno [gobernanza], pero solo si se cumple el requisito de compartir el mismo concepto de buen vivir” (Sobrino, ut supra).

Un ejemplo de una enunciación/voz/relato/representación territorial como ejercicio de “acción política”, fue el caso de las guardianas del Lago Atitlán, el Colectivo Comunidad Tz’unun ya”. En Guatemala, en 2019, el gobierno de Jimmy Morales impulsó junto a la Asociación “Amigos del Lago”, la construcción de un mega colector de aguas servidas. El proyecto recorrería todo el borde del lago para encauzarse en una corriente de agua hacia la costa sur, que iría generando energía “limpia” en su recorrido a través de pequeñas hidroeléctricas. El objetivo, según la propuesta, consistía en limpiar el lago de Atitlán de la cianobacteria.

Desde 2009, la cianobacteria en el lago fue motivo de una campaña publicitaria amarillista de parte del gobierno de Jimmy Morales que advertía de la rápida e eminente muerte del Lago de Atitlán. Desde ese año, las mujeres Tz’utujil, K’iche’ y Kaqchikel de los municipios alrededor del lago se organizaron de manera comunitaria para recoger la basura inorgánica de las playas del lago. En San Pedro la Laguna, después de 15 años, las mujeres Tz’utujil del Colectivo Comunidad Tz’unun ya’ de manera autogestionada, siguen limpiando mensualmente las playas del Lago de Atitlán.

Su motivación para la autogestión se enfoca en el cuidado de “la abuela lago”. Desde la perspectiva del Colectivo Comunidad Tz’unun ya’, su cuidado es una responsabilidad colectiva, por lo que denunciar la producción industrial y el manejo irresponsable de desechos sólidos que dañan a la Abuela Lago es denunciar a los causantes de su agonía. Por esta firme convicción colectiva, basada en la ontología y epistemología ancestral, decidieron que era necesaria una acción política de justicia para la Abuela Lago, que devolviera a sus fabricantes la basura recolectada en las playas del lago en una sola jornada de

fin de mes: “queríamos devolver la basura, y las que la recogen debían participar” (González Cortés, 2023)

El 24 de octubre de 2022, cien guardianas del lago del Colectivo Comunidad Tz'unun ya', viajaron a la capital de Guatemala, para hacer un recorrido a pie de varios kilómetros, en la que portarían canastos llenos de la basura recolectada y la devolverían frente a la Cámara de Comercio de Guatemala (CCG), un edificio símbolo del poder económico de las élites no indígenas. La logística fue organizada con los aportes económicos y técnicos de la población local: “buscábamos visibilizar el trabajo de las mujeres porque estaba totalmente invisibilizado” (González Cortés, 2023).

El Colectivo temió las posibles represalias de criminalización hacia las recolectoras, lo que es común en un país como Guatemala, donde el sistema de justicia es un mecanismo de represión hacia los pueblos indígenas que intentan proteger sus territorios. “¿Qué acción hacer para no ser criminalizadas? ¡Mejor digamos que es una acción artística!” (González Cortés, 2023). Así se hizo. La devolución de la basura fue reportada por los medios de comunicación como una performance contemporánea, pero las guardianas del lago y el pueblo indígena saben que fue una acción política colectiva insumisa y contra-histórica, una difracción política, una que le recordó al sistema empresarial su omisión de responsabilidades en el impacto de los descartables que fabrican.

De ahí que el ejercicio de la gobernanza comunal debería ser uno de los objetivos honestos de una deliberación con representación global de los pueblos originarios. Este ejercicio debería contemplar la integración del contexto con el texto, las demandas y las acciones colectivas, para influir en las decisiones políticas que respondan a los cuestionamientos y exigencias políticas y en las políticas económicas que afectan a los pueblos del mundo en sus territorios. La gente que participe debería ser la que es elegida por sus propias asambleas. Estas personas después participarían en una deliberación colectiva a nivel nacional o internacional, y deberían rendirle un informe a su asamblea – por ejemplo, en el caso citado, a las guardianas del lago del Colectivo Comunidad Tz'unun ya'.

En el reverso, ¿cómo es posible considerar una deliberación global? ¿Cómo imaginar un proceso dialógico como modelo ideal para la deliberación a nivel global? ¿Cómo entender el fortalecimiento de la gobernanza más allá de la idea exógena que considera, desde su lugar de interlocución, que más que conversar desde una ética de la diversidad con los pueblos contemporáneos, debe verse a sí misma como la portadora de “verdad” y civilización, que concibe a los pueblos originarios como coloridamente exóticos, nobles y sumisos frente a la expropiación sistemática de sus territorios? ¿Cuál es la posibilidad de que la representación en la real gobernanza sea el principio del intercambio de conocimientos y diálogo desde la difracción? ¿Cómo crear estrategias que permitan alianzas estratégicas para intercambiar herramientas entre pueblos, entre ontologías diversas pero posiblemente complementarias? ¿Qué mecanismos pueden ser efectos para el acceso y difusión de información local, nacional e internacional masiva, para crear acciones coordinadas, informadas, apropiadas y legitimar acciones que obliguen al sistema imperante y su institucionalidad a dar respuestas objetivas a las demandas de los pueblos del mundo?

Pero, ¿quién debería darle respuestas a estos cuestionamientos? Es quizás la pregunta inicial que se plantea como una invitación a reflexionar sobre la urgencia de iniciar procesos posibles de conversaciones locales y globales, que permitan la existencia de estrategias políticas con legitimidad local y multiterritorial, para hacer frentes globales legítimos.

2. Narrativas políticas colectivas como metodología para una deliberación global

El reto metodológico de la deliberación global también consiste en escapar de un procedimiento etnográfico o tecnocrático definido por las disciplinas de las ciencias sociales y sus especialistas, porque el proceso de aprender-aprendernos – como lo llama Linda Tuhiwai Smith (2016) – en base a una ontología propia que relacione en sus resultados el contexto con el texto; las demandas con las acciones colectivas, debe partir de una experiencia de investigación y sistematización “desde dentro/desde fuera” (Tuhiwai Smith, 2016:3). Propuestas, sentires, saberes conocidos, respaldados, defendidos por las asambleas pluriterritoriales en los diferentes rincones del planeta que se

exijan en colectivo. De lo contrario, las enunciaciones de sus ontologías -es decir, de los relatos y discursos que les es importante posicionar-, serán categorías discursivas expropiadas que llenen informes, alimenten discursos de “impacto social” convenientes para los actores exógenos y justifiquen políticas económicas que perpetúen la subordinación y la expropiación de sus territorios.

La narrativa de occidente, como sistema económico, político, sociocultural, y disciplinario académico, es que la inclusión de los discursos de lo social, de las minorías, de la necesidad de parar con la devastación de la vida, banalizado como cambio climático, es altruista. No obstante, las realidades en estos circuitos de poder es la apropiación, la resignificación y la banalización de categorías que presentan los pueblos originarios y afrodescendientes en sus discursos políticos de sus ontologías y epistemologías, pues se convierten en justificantes de burocracias de inconsciencia que sostienen jerarquías de administración de presupuestos exentos de impuestos. Corporaciones transnacionales, fundaciones, bancos y préstamos, Organizaciones No Gubernamentales, e instituciones gubernamentales se convierten en mecanismos de dominación que no dialogan y mucho menos responden a las demandas de los pueblos originarios y afrodescendientes.

La realización de un diálogo del “nosotros” y “sobre nosotros” es un proceso que deberá conjugar la gobernanza comunal, el sentido político de la contrahistorización pluriterritorial, el hackeo de las herramientas digitales para la información, apropiación, identificación y defensa del discurso político colectivo de los pueblos originarios y afrodescendientes. Para este ejercicio, en un primer momento, la academia y sus especialistas, podrían apoyar prestando un servicio de sistematización validada por los pueblos originarios y afrodescendientes en lógicas dialógicas de respeto mutuo y alianzas estratégicas, con un interés común: salvar la vida del planeta. En un segundo momento, la información deberá ser socializada produciéndose formatos de comunicación como podcasts, spots, etc., para ser compartidos en redes sociales, de forma tal que las contribuciones, realidades, diversidades, demandas de respuesta, resistencias particulares y colectivas, sean del conocimiento, apropiación y defensa de parte de los pueblos originarios y afrodescendientes desde sus múltiples territorios locales.

La posibilidad de una narrativa política colectiva debe ser un mecanismo construido en conjunto, que sitúe políticamente las narrativas de la contradicción del capitalismo neoliberal en las realidades contemporáneas de los pueblos y de occidente, como realidad global ineludible que extingue las vidas. Sobre todo, cuando se considera que el poder es una serie de instituciones y ensamblajes relacionales jerárquicos autorizados, desde los emanan los relatos, las decisiones y las acciones que activan y perpetúan los sistemas dominantes que matan las vidas.

3. Más allá de una metodología: desafíos ontológicos de la deliberación global

Es importante reconocer que las realidades contemporáneas de los pueblos originarios y afrodescendientes se construyen como posibilidades diversas para sus integrantes. La diversidad religiosa, divergencias sexuales, movilidad económica y social, pobreza y extrema pobreza, profesionalización disciplinaria, flujos migratorios, procesos de reivindicación étnica, diferencias etarias, racialización, etc., son constantes complementarias y contradictorias en sus realidades actuales. La propuesta metodológica y estratégica para la construcción de un diálogo político teniendo como principio de representación la gobernanza comunal, como ejercicio posible, debe incluir una diversidad de relatos, experiencias y resistencias múltiples, como ensamblaje complementario imprescindible. Idealmente, las colectividades y sus sujetos deberían identificarse y apropiarse de las apuestas y demandas en los discursos políticos para defenderlos y exigir respuestas objetivas, viables y pertinentes culturalmente.

Para la comprensión de lo político colectivo para los territorios de los pueblos indígenas, interrogar las construcciones del mundo, de lo que hay en el mundo, de cómo nos relacionamos con esos elementos en el mundo, son reflexiones fundamentales que inician de forma muy personal. ¿Cómo concebimos el mundo, lo que hay en el mundo, cómo nos relacionamos con las vidas? A través de una serie de preguntas que deben tener una respuesta endógena para construir un discurso político que incluya la difracción de las ontologías y epistemologías de los llamados pueblos “otros”. Alimentar anualmente los nacimientos de agua con sal, incienso, alcohol, carne, flores, por ejemplo. Antes

de tocar, mover, cortar, relacionarnos con otra vida (humana, planta, agua, sal, madera, piedra, aire, etc.), hay que colocar el aliento entre las manos y ofrecerlo como un saludo, la intención es avisarles a las otras formas de vida -en un lenguaje universal-, que también se es vida que interactuará con su ser.

En la realidad global, alrededor y en relación con los pueblos originarios y afrodescendientes existen y se buscan individuos y colectivos que tienen intenciones de aproximación en lucha contra los estereotipos que dividen o interiorizan. Colectivos que procuran un acercamiento reflexionado desde disciplinas como la antropología, la sociología, la filosofía, y sus métodos, o desde la firme convicción que la vida en el planeta y del planeta Tierra debe existir en bienestar, se aproximan a los saberes y haceres de los pueblos originarios. Este acercamiento reflexionado se hace llamar el “giro ontológico” (Escobar, 2007). Este cuerpo de literatura cuestiona los supuestos ontológicos positivistas que separan lo natural y lo material, así como lo social y espiritual (Rist, 2006), al mismo tiempo que separan cultura y naturaleza, y lo humano de lo no humano. Los autores de estas propuestas están preocupados primordialmente con la ciencia y la tecnología y la teoría actor-red (Latour 1993, 2007; Stengers, 2000; Mol, 1999; Law y Mol, 2002), estudios sobre la etnografía multiespecies (Haraway, 2008; Kirksey y Helreich, 2010; Kohn, 2013), el multinaturalismo perspectivo (Viveiros de Castro, 1998) y la ecología de los otros (Descola, 2013).

Situación que nos devuelve al tema que fuera de preocupación permanente de los “Subaltern Studies”, que nos dice de la imposibilidad de la división del mundo en totalidades opuestas: las elites y el subalterno, sino nos dicen, que lo contemporáneo es el resultado de un entramado de poder histórico, político, económico, una relación como telón pasivo entre lo nacional-internacional. Desde esta perspectiva, ¿Cuáles son los elementos que permitirían a una voz de pueblos originarios y afrodescendientes a persuadir a un sistema y su poder? El trabajo en equipos multidisciplinarios, la presencia y relatos de pueblos multiterritoriales puede ser la difracción en el sistema para que las narrativas ontológicamente políticas o políticamente ontológicas puedan cuestionar a los poderes que matan las vidas, incluyendo la de los suyos.

4. Una perspectiva difraccional hacia las ontologías de los pueblos contemporáneos para una resignificación de la deliberación global

Pensar entonces en las ontologías políticas coincide en sus intenciones con algunas preocupaciones de los estudios de subalternidad, específicamente cuando reflexiona que los cambios en las relaciones dentro de un sistema de poder económico, social y político, debe partir del ‘insurgente’ o del ‘subalterno’. También postulan que los cambios sociales, políticos, económicos de los sistemas de poder, son entramados de confrontaciones antes que transiciones lineales, percibidos en la historia como redes de dominación y explotación, antes que en los de modos de producción (Rivera Cusicanqui y Barragán, 1997).

Mario Blaser explica que las ontologías políticas y las ontologías relacionales de los pueblos indígenas pueden entenderse en tres registros diferentes y simultáneos. El primer registro, dice él, se refiere a cualquier modo de entender el mundo implícita o explícitamente, que explique “qué tipo de cosas existen o pueden existir, cuáles son las condiciones de su existencia, sus relaciones de dependencia, etc.” (2019: 72). El autor anota, citando a Scott y Marshall (2005), quien escribe “este inventario de tipos de seres y sus relaciones es una ontología” (Blaser, 2019: 72). El segundo registro sobre ontologías que coloca Blaser tiene que ver con algunos argumentos de los estudios de ciencia y tecnología, principalmente “en la teoría del actor-red: las ontologías no preceden a las prácticas mundanas sino más bien toman su forma a través de las prácticas que involucran a humanos y no-humanos” (2019: 72). El tercer registro al que Blaser se refiere, trata de un corpus etnográfico que conecta los mitos y las cotidianidades de los sujetos para quienes tiene sentido; “en este sentido, las ontologías también se manifiestan como narraciones en las cuales las presunciones acerca de qué tipos de cosas pueden existir y sus posibles relaciones son más directamente visibles” (2019: 72).

Blaser subraya dos puntos de importancia en el uso de la categoría “ontología”: el primero es la existencia de una multiplicidad de formas de distribuir y establecer lo que existe y sus relaciones mutuas. El segundo punto es que el término “ontología” ayuda a provincializar a la ontología moderna (o naturalismo), es decir que considera antítesis de lo humano a la naturaleza. Según Blaser, el segundo registro provoca mayor complejidad a la noción de

ontologías múltiples, porque previene el error de confundir ontología con un mapa mental del mundo. En este registro, una ontología es una manera de hacer mundo, es una forma de enactuar la realidad. La realidad, según la perspectiva ontológica definida por Blaser, es una formulación material-semiótica de la realidad, como es propuesta por la teoría del actor-red. Esto evita, dice el autor, “la presunción de que hay una realidad ahí afuera y representaciones (o perspectivas) sobre ella que son más o menos acertadas” (Blaser, 2019: 72). En esta formulación, la realidad se la concibe como conformado de elementos naturales por un lado, y culturales por el otro. Una realidad formada de hechos y sus representaciones.

A partir de este entendimiento, Blaser subraya que la ontología política implica al mismo tiempo, una sensibilidad política, una problemática, y una modalidad de análisis crítica. Complementa diciendo que “esta noción de ontología donde la multiplicidad ontológica, las ontologías múltiples y la performatividad de los relatos están entremezclados uno con otro, constituye el terreno en el que se asienta el proyecto de una ontología política” (2019: 75).

Arturo Escobar considera que las ontologías políticas deben ser relacionales, para él se trata de una densa red de interrelaciones y materialidad, “una ontología relacional puede definirse como aquella en que nada (ni los humanos ni los no humanos) preexiste a las relaciones que nos constituyen. Todos existimos porque existe todo. (2013: 29). Y, además, tener un compromiso con el pluriverso, que sería “un conjunto de mundos en conexión parcial los unos con los otros, y todos enactuándose y desenvolviéndose sin cesar” (Escobar, 2013:34). Sobre esta idea, Marisol de la Cadena considera que la perseverancia de mundos relacionales demuestra que siempre hay algo en todos estos mundos que “excede” la influencia de lo moderno. En esta perspectiva, los componentes de la ontología relacional resisten a la definición y reducción a lo moderno, resistencias elementales de la ontología política y de la práctica política ontológica (De la Cadena, 2015; Escobar, 2013: 34).

Aura Cruz coloca dos puntos primordiales a reflexionar respecto a los planteamientos de Arturo Escobar y que resultan centrales en este ejercicio de investigación endógena en diálogo con el cuerpo de literatura exógena a los pueblos contemporáneos. Cruz refuta a Escobar a partir de dos objeciones: por

un lado, dice ella, “se detectará una contradicción entre autonomía y relacionalidad si queremos pensar en la posibilidad de un entretejido ontológico que haga posible la emergencia de ontologías inéditas” (Cruz, 2021: 3), es decir, que estén más allá de las identidades conocidas y existentes. Y la segunda objeción se hará a la pretensión de que, “la vía epistémica es por la cual se pueden construir relaciones entre mundos, específicamente a través de la traducción de saberes” (Cruz, 2021: 3).

Se está de acuerdo con Cruz cuando plantea que los ejercicios de conversación endógenos multiterritoriales, de historia situada, de aproximación entre ontologías políticas, de representación desde gobernanzas comunales, el diálogo con los cuerpos teóricos disciplinarios y sus especialistas, deben necesariamente hacerse desmontando conceptos y los egos de representación e interpretación de sus instituciones y expertos.

De esta manera, las ontologías de los pueblos contemporáneos, a pesar de ser actuales y dinámicas, de ser lenguajes políticos cotidianos, deben ser valoradas su capacidad de evidenciar realidades urgentes del peligro para la vida en los territorios y en todo lo que hay en la Tierra. más que una moda de lo políticamente correcto y exótico. El abordaje de estas ontologías debería persuadir a los interlocutores ubicados en el sistema de poder a escuchar, porque las respuestas al bienestar de las vidas deben ser comprometidas y globales.

Conclusión

por Azucena Morán.

En el contexto Latinoamericano, a pesar de su aplicación histórica en proyectos izquierdistas, comunitarios y progresistas, el fortalecimiento deliberativo-participativo de la gobernanza local y nacional se ha incorporado gradualmente en las instituciones de toma de decisiones del Estado colonial-neoliberal de la región. Mientras tanto, en Europa, la literatura y las prácticas de democracia deliberativa se han orientado hacia la selección aleatoria de ciudadanos y la remuneración económica de la participación como medios para lograr una deliberación inclusiva y equitativa. Esto ha generado procesos de diálogo cruciales en una realidad occidental cada vez más polarizada, pero al mismo tiempo han implicado la restricción conceptual y normativa de las prácticas deliberativas, volviéndolas cada vez más costosas y 'difíciles' de implementar, justificar y sostener en la mayor parte del planeta tierra.

Ante el aparente estado disonante del proyecto deliberativo-participativo actual, ¿qué podría significar la deliberación global más allá de la 'inclusión de la otredad' en los procesos de toma de decisiones?

En la primera sección de este ensayo, Lucero Sobrino describe las asambleas de los pueblos Ashaninka en la Amazonía como la base del diálogo creado entre las naciones indígenas y los instrumentos institucionales del Estado-Nación. Esta difracción hacia la decisión en asamblea representa “el principio básico de la representación” en las palabras de María Jacinta Xón. Sin embargo, esta representación existe no sólo fraccionándose hacia un sistema dominante, como sería por ejemplo el Estado-Nación que reconoce (o no) la autonomía deliberativa y territorial de las naciones indígenas—sino también existiendo en “resistencia y presencia contemporánea.”

En este sentido, el diálogo con los distintos pueblos contemporáneos, entendido como un primer paso para la posibilidad deliberativa global, no debería recurrir a la inclusión de “*elementos exotizantes en los discursos e informes de los voceros de los capitales neoliberales. Conceptos que expropiados de los pueblos indígenas, se usan como elementos coloridos para maquillar el impacto social de la exclusión*” (Xón Riquiac, *ut supra*). Por el contrario, la difracción hacia los saberes y haceres de los pueblos contemporáneos como horizonte normativo para la deliberación global necesita existir contemporáneamente en diálogo, en resistencia, y en presencia de las ontologías y la vida colectiva de las distintas comunidades con las que intenta dialogar. Visible ejemplo de ello fue descrito por María Jacinta Xón, cuando el *Colectivo Comunidad Tz’unun ya’* devolvió la basura que encontró en la Abuela Lago a la Cámara de Comercio de Guatemala (CCG), “un edificio símbolo del poder económico de las élites no indígenas.”

Un diálogo real, que sirva como base para una posible deliberación global, será entonces uno que se ancle en los mecanismos de gobernanza de los pueblos contemporáneos—y necesariamente, uno que a su vez, reconozca las acciones de resistencia de estos pueblos y asuma las propias responsabilidades históricas y contemporáneas de las instituciones dominantes. Una nueva dirección normativa para la deliberación global será entonces aquella que logre romper la imposibilidad dialógica entre los pueblos contemporáneos, el capital transnacional, y los Estados Nación. Esto podrá ocurrir, no a través de mecanismos de inclusión-exclusión, sino a través de la vigencia de las ontologías de los pueblos contemporáneos.

Agradecimientos

Lucero Sobrino agradece profundamente a la Central Ashaninka del Río Ene, liderada por su presidente Ángel Pedro, con Irupe Cañari y Antonio Sancho como parte del equipo. Su trabajo representa un motor invaluable para las comunidades indígenas del río Ene.

Las autoras agradecen a Melisa Ross y Santiago Niño Aguilar por sus comentarios a una versión preliminar de este ensayo.

La Red de Asambleas Ciudadanas Globales (GloCAN) agradece a Melisa Ross por la traducción al inglés y a Azucena Morán por la revisión.

Esta versión en español contiene el texto original de este ensayo. La traducción al inglés es una traducción de cortesía. Invitamos a utilizar esta versión en español como fuente original y para cualquier citación.

Referencias

Agamben, Giorgio. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. Traducción y notas de Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-textos. Valencia 1998.

Blaser, Mario. Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. América Crítica. 2019. 3(2): 63-79, DOI: <http://dx.doi.org/10.13125/americanacrit-ica/3991>.

Cruz, Aura. Diseño ontológico transindividual: Un giro afectivo a la propuesta de Escobar. RChD creación y pensamiento. 2021. <https://www.researchgate.net/publication/352831301> 2021

D'Ambrosio. Ubiratan. Educação para uma sociedade em transição. Porto Alegre: Cortez. 2011.

De la Cadena, Marisol & Blaser, Mario. A world of many worlds. Duke University Press Durham and London. 2018.

De la Cadena, Marisol. Earth Beings. Ecologies of practice across Andean worlds. Duke University Press. Durham and London. 2015.

Deleuze, Gilles & Guattari, Felix. Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Trad. José Vásquez Pérez & Umbelina Larraceta. Riffol S.A. España. 2002.

Delgado, Fredy. & Escobar, Cesar. Editores. Diálogo intercultural e intercientífico para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas originarios. Agruco. Cochabamba, Bolivia. 2006.

Escobar, Arturo. Cuadernos de Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. 2013.

Mazariegos Rodas, Monica. Tesis Doctoral: Derecho a la consulta y desenso. Por el uso contrahegemónico del derecho. Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas". Universidad Carlos III de Madrid. Getafe. 2014.

Nelson, Diane M. Cultural Anthropology, Maya Hackers and de cyberspatialized Nation-State: Modernity, Ethnostalgia, and a Lizard Queen in Guatemala. American Anthropological Association. 1996.

Rivera Cusicanqui, Silvia & Barragán Romanom, Rosana. Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad (1a.). Historias; SEPHIS; Aruwiyiri. 1997.

Todd, Zoe. An Indigenous Feminist's Take On The Ontological Turn: 'Ontology' Is Just Another Word For Colonialism, Journal of Historical Sociology Vol. 29 No. 1. DOI: <https://doi.org/10.1111/johs.12124>

Tuhiwai Smith, Linda. A descolonizar las metodologías. Investigación y Pueblos Indígenas. Trad. Kathryn Lehman. Lom Ediciones. Santiago de Chile. 2016.

Van Dijk, Teun & Mendizabal, Ivan. Análisis del discurso social y Político. Serie Pluriminor Ediciones Abya Yala, Quito, Ecuador. 1999

Citar como

Maria Jacinta Xón, Lucero Sobrino, and Azucena Morán (2024) Desafiando la deliberación ciudadana global: hacia futuros plurinacionales. Global Citizens' Assembly Network (GloCAN) Ensayo No. 1/2024. Available at <http://glocan.org/wp-content/uploads/2024/11/Essay-1-2024-Riquiac-et-al-ES.pdf>

Declaración de Financiamiento

La Fundación Europea para el Clima financió una investigación sobre la gobernanza de las asambleas de ciudadanos.

Declaración de Ética

Esta investigación fue aprobada por el Comité de Ética Humana de la Universidad de Canberra (ID: 13354: Revisión de la Gobernanza de la Asamblea Global).