

INTERCULTURALIDAD,
ESTADO, SOCIEDAD

LUCHAS (DE)COLONIALES DE NUESTRA ÉPOCA

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR
Toledo N22-80 • Teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600
Fax: (593 2) 322 8426 • Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador
E-mail: uasb@uasb.edu.ec • <http://www.uasb.edu.ec>

EDICIONES ABYA-YALA
Av. 12 de Octubre 1430 y Wilson • Teléfonos: (593 2) 256 2633, 250 6247
Fax: (593 2) 250 6255 • Apartado postal: 17-12-719 • Quito, Ecuador
E-mail: editorial@abyayala.org • <http://www.abayayala.org>

Catherine Walsh

INTERCULTURALIDAD, ESTADO, SOCIEDAD

LUCHAS (DE)COLONIALES DE NUESTRA ÉPOCA



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



ABYA
YALA

Quito, 2009

**INTERCULTURALIDAD, ESTADO, SOCIEDAD:
Luchas (de)coloniales de nuestra época**

Catherine Walsh

Primera edición:
Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala,
Quito, marzo 2009

Coordinación editorial: Quince Ortiz Crespo

Corrección de textos: Carmen Gangotena

Diseño gráfico y armado: Ediciones Abya-Yala

Cubierta: El Antebrazo

Ilustración de cubierta: El "Ñaupa",
adaptación con permiso de la Fundación Ñaupa

Impresión: Fausto Reinoso, Av. Rumipamba E1-35
y 10 de Agosto, of. 203, Quito

ISBN Universidad Andina Simón Bolívar: 978-9978-19-213-9

ISBN Ediciones Abya-Yala: 978-9978-22-809-8

CONTENIDO

Agradecimientos | 11

A manera de introducción | 13

PRIMERA PARTE:

CONSTRUYENDO SOCIEDAD “NACIONAL” | 21

**1. Los disímiles proyectos políticos de mestizaje
y de interculturalidad** | 23

“Raza”, mestizaje y poder: las bases estructural-discursivas
de la sociedad ecuatoriana | 25

Interculturalidad y el proyecto de sociedad “otra” | 40

Hacia una comprensión de la interculturalidad | 41

Los antecedentes educativos | 48

Interculturalidad como proyecto político e histórico | 52

Sociedad e interculturalidad: reflexiones por el camino | 55

SEGUNDA PARTE:

INTERCULTURALIDAD Y ESTADO (PLURI)NACIONAL:

PAUTAS, PERSPECTIVAS Y EXPERIENCIAS

BOLIVIANAS Y ECUATORIANAS | 61

2. El Estado y la problemática desafiante de la interculturalidad | 69

Estado monocultural, neoliberalismo

y constitucionalismo multicultural | 69

Interculturalidad y el carácter del Estado (pluri)nacional | 79

El debate sobre lo intercultural en el contexto

de la nueva Constitución boliviana | 83

3. Plurinacionalidad e interculturalidad | 95

La plurinacionalidad desde la experiencia indígena ecuatoriana | 97

Lo plurinacional en el contexto internacional-occidental | 111

Nación(es), nacionalidades y

la(s) plurinacionalidad(es) boliviana(s) | 114

Resaltando la fuerza política de lo “inter” | 120

4. La diferencia afro | 123

Destierro y doble subalternización | 125

La etnoeducación como propuesta y apuesta política | 130

Memoria e identidad diaspóricas | 133

Los afrodescendientes en la coyuntura boliviana | 136

La propuesta afroecuatoriana | 140

5. Interculturalidad y “Revolución Ciudadana”:

unas cortas reflexiones | 147

Interculturalidad y Estado plurinacional: reflexiones de cierre | 152

TERCERA PARTE:

HACIA UN NUEVO DESIGNIO HISTÓRICO | 159

6. El refundar (des)de la interculturalización:

escudriñamientos en los campos del derecho y la educación | 165

Apostando al derecho de derechos desde la interculturalidad | 167

La reivindicación de la naturaleza | 168

Pluralismo jurídico y convergencia intercultural | 171

Minando el campo educativo | 183

Las geopolíticas y los legados coloniales de “ciencia” y “conocimiento”	185
Educación y “desarrollo humano”:	
la nueva (neo)liberalización educativa	193
(Re)forma educativa e interculturalidad funcional	197
Interculturalidad crítica y praxis decolonial	202
El refundar...	211
7. Interculturalidad, decolonialidad y el buen vivir	 213
La comunión humanos-naturaleza	215
Los principios centrales del bien estar colectivo y el buen vivir	216
Buen vivir contra buena vida	224
Para visionar una sociedad “otra”...	225
El buen vivir en la Constitución ecuatoriana	226
Interculturalidad, decolonialidad y el buen vivir:	
reflexiones para ultimar	231
Bibliografía	 237

*A Ochún y Yemaya,
las orishas del río y del mar,
por ayudarme a fluir,
y a Eleguá por abrir el camino...*

Para Juan, por persistir.

AGRADECIMIENTOS

Varias personas han apoyado este texto con sus comentarios; entre ellas: Adolfo Albán, Juan Aulestia, Fernando Garcés, Michael Handelsman, Javier Sanjinés y Lucy Santacruz. El análisis realizado en la Segunda Parte del texto ha sido enriquecido gracias a la posibilidad de diálogo brindada por la Asamblea Constituyente del Ecuador, Ruptura 25 y la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano-CODAE. De manera especial agradezco a Alexandra Ocles, Pablo Ortiz y José Chalá.

Partes del texto han sido presentadas en la Asamblea Constituyente, ante el Simposio Internacional “Etnicidad y política” (organizado por la Universidad Andina Simón Bolívar en septiembre de 2007) y el Seminario Internacional “From the Left Turn to the Decolonial Option: Conceptualizing Current Latin America”, en la Universidad de Roskilde, Dinamarca (mayo de 2008). Mi agradecimiento al Instituto Científico de Culturas Indígenas y a su director Luis Macas por su interés en publicar en abril de 2008 una síntesis parcial del texto.

Agradezco a la Universidad Andina Simón Bolívar y particularmente a Enrique Ayala Mora, su rector, por su apoyo y por haberme concedido el año sabático durante el cual escribí este libro.

Finalmente, agradezco el apoyo de Jacqueline Pabón, la coordinación editorial de Quinche Ortiz y el trabajo de edición de Carmen Gangotena. Y expreso mi gratitud a Boaventura de Sousa Santos por sus palabras que se publican en la cubierta posterior.

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

I

Este libro pretende revelar y formular nuevas perspectivas en lugares donde las anteriores nos han fallado y engañado.

No se trata de un estudio sobre el Estado o la sociedad sino sobre las viejas y nuevas perspectivas, dominantes e insurgentes, inherentes a estos lugares, y que tratan de organizar y ordenar a la gente y a la vida. De todas estas perspectivas, las que nos interesan en particular son aquellas que posicionan al Estado y a la sociedad como lugares de lucha decolonial. Perspectivas que, por un lado, evidencian los designios del poder aún colonial y la estructuración social que este poder cimienta. Me refiero a las perspectivas presentes en el discurso y horizonte colonial del mestizaje y su proyecto sociopolítico: las que orientan los conceptos y las prácticas de “lo nacional” y las que se entretajan con los intereses del capitalismo, de la occidentalización y del proyecto neoliberal.

Por otro lado, y seguramente con mucho más afán, mi interés –y el del texto– está referido a las perspectivas que vislumbran una agencia social, política e intelectual de carácter descolonizador; perspectivas y agencias que abren caminos y horizontes muy distintos, sobre todo a los movimientos indígenas y afrodescendientes. Me refiero a las perspectivas construidas ancestralmente,

las que se moldean y posicionan en la resistencia, la insurgencia y la movilización y las que están instruyendo los actuales procesos de refundación en países como Bolivia y Ecuador. Es con relación a estas perspectivas y procesos que la interculturalidad asume y construye su importancia y significación.

El hecho de que el libro fuera escrito durante los momentos críticos e históricos ocurridos entre 2007 y 2008, ratifica la importancia sobre su reflexión y comprensión. Este período, probablemente más que cualquier otro, se distingue por los procesos de repensar y refundar el Estado, la sociedad y el país, dejando atrás el modelo neoliberal y haciendo que las diferencias étnicas, culturales y coloniales se visibilicen y guíen el debate. Es durante este período que las asambleas constituyentes (2006-2007 en Bolivia y 2007-2008 en Ecuador) realizan un arduo trabajo y presentan nuevas Constituciones concebidas desde y a partir de principios de pluralidad en lugar de los de unicidad, y de interculturalidad en vez de los de monoculturalidad. Ambas abren discusiones jamás registradas en la esfera pública sudamericana, puesto que ponen sobre el tapete cuestiones referidas al carácter racista, racializado y excluyente de las sociedades actuales y a la impericia tanto de la modernidad como de lo que Enrique Dussel ha llamado “su lado debajo” –su *underside*– que es la colonialidad. Alientan así, y por primera vez en el escenario político-constitucional, una consideración real, concreta y profunda sobre la diferencia, la diversidad y la interculturalidad en países acostumbrados a –y fundados sobre– la uninacionalidad, la monoculturalidad y la inferiorización casi naturalizada de pueblos de raíz ancestral, y de sus saberes, racionalidades y sistemas de vida. Por eso mismo los procesos, las propuestas constituyentes y las nuevas Constituciones forman parte de las perspectivas, el análisis y las consideraciones presentados a continuación, sin pretender examinarlos en su totalidad ni asumirlos como enfoque único.

El eje central del texto es la interculturalidad, entendida como proceso y proyecto social, político, ético y epistémico. Al ser un principio ideológico y político, inicialmente propuesto por el movimiento indígena ecuatoriano –y no un concepto concebido desde la academia–, la interculturalidad despeja horizontes y abre caminos que enfrentan al colonialismo aún presente, e invitan a crear posturas y condiciones, relaciones y estructuras nuevas y distintas. Me refiero a este proceso de lucha cuando uso el término “decolonial”.¹

1 Suprimir la “s” y nombrar “decolonial” no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del “des”. No pretendemos simplemente desar-

A pesar de que la interculturalidad se significó en Ecuador con relación al movimiento indígena, no se limita a su iniciativa ni tampoco a la iniciativa afro, cada vez más visible en el país y en la región. La interculturalidad es un proyecto que por necesidad convoca a todos los preocupados por los patrones de poder que mantienen y siguen reproduciendo el racismo, la racialización, la deshumanización de algunos y la súper y sobrehumanización de otros, la subalternización de seres, saberes y formas de vivir. Su proyecto es la transformación social y política, la transformación de las estructuras de pensar, actuar, soñar, ser, estar, amar y vivir. Por eso, centrar el libro en ella tiene una doble intencionalidad. Por un lado, ayudar a su comprensión dentro del contexto sociohistórico y actual que estamos viviendo en la región andina; pero también, y por otro, envolver a los lectores en una consideración crítica sobre las sociedades en que vivimos, sobre el peso de su estructuración social y sobre la posibilidad de imaginar y construir algo verdaderamente diferente. En sí, no pretendemos presentar la interculturalidad como nuevo paradigma totalizante, sino como perspectiva, proceso y proyecto de vida por construir.

Al respecto y a diferencia de un texto que pretende presentar resultados de investigación –la que supuestamente se desarrolla con distanciamiento, objetividad y neutralidad–, el presente libro se concibe como herramienta de análisis, debate, diálogo y reflexión. Es decir, tanto en su conceptualización como en su desarrollo, pretende ir construyendo, pedagógicamente, un análisis y reflexión que involucren al lector. Un análisis y reflexión que no sólo demuestren las luchas sobre las cuales se asienta el proyecto de la interculturalidad, sino que también provoquen consideraciones sociales, políticas, éticas y epistémicas en torno a la sociedad, al Estado, a la vida y a nosotros mismos. Un análisis y reflexión cavilados con vocación de intervención, con el afán de suscitar un pensar *con* seres, saberes, lógicas, cosmovisiones y formas de vivir distintas. Me refiero a la posibilidad de impulsar o encaminar un interpensamiento e interrelacionamiento que no tienen la pretensión de asumir la perspectiva del otro sino de permitir que la diferencia intervenga en uno, abriendo así nuevas perspectivas interculturales de vivir “con” o “con-vivir”.

mar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento –una postura y actitud continua– de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas.

II

Hace poco alguien me preguntó sobre mi relación con la temática, con los procesos, los movimientos y la Asamblea Constituyente ecuatorianos. Tal vez los y las lectores se pregunten lo mismo.

De hecho, hay una larga historia detrás y no tiene sentido explyarse en ella. Lo que sí vale decir es que el libro refleja más de 30 años de con-vivencia, diálogo e involucramiento; de conversaciones, intervenciones, reflexiones, pensamientos y participaciones no sólo limitados a los dos países en discusión o a los movimientos indígenas y afrodescendientes, aunque sí fuertemente enraizados en ellos.

Es, sobre todo, reflejo de una postura asumida hace muchos años atrás como intelectual-activista; una postura pedagógica² que parte de un compromiso social y político desde la premisa de que sí es posible transformar y crear condiciones más justas y desde la aceptación de asumir la responsabilidad de acompañar, apoyar y promover los procesos de lucha decolonial, impulsando transformaciones en los campos sociales, políticos, epistémicos y de la vida. Es desde esta postura que he venido trabajando y dialogando *con* y no estudiando *sobre* los movimientos sociales y los procesos sociopolíticos, incluidos los de las asambleas constituyentes, particularmente la ecuatoriana. Este libro se construye a partir de este acompañamiento, trabajo y diálogo. También es reflejo de otros encuentros y diálogos de carácter individual y colectivo, y de lugares “otros” de pensamiento, los que han contribuido continuamente a desafiar, ampliar, sudamericanizar, andinizar, aclarar y hacer más crítico mi pensamiento.³

2 Parto de una noción y visión de pedagogía que van más allá de la enseñanza y la transmisión del saber. Un sentido que se basa en la pedagogía como política cultural, como práctica social y política de producción y transformación, como modo de lucha crítica, dialógica y colectiva.

3 Me refiero a varios “lugares” de pensamiento, incluyendo el del proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad, el del doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, el del Fondo Documental Afro-Andino, con sus lazos de comunidad, y el que se construye a partir de los enlaces con un creciente número de intelectuales en las Américas que se piensa decolonialmente. Nombrarlos lugares “otros” tiene la intencionalidad de resaltar su criticidad; es identificarlos no como unos lugares más (otros lugares), sino como espacios distintos que pretenden pensar desde y con lógicas, racionalidades y conocimientos asentados sobre la diferencia colonial. (Ver Mignolo, 2003).

III

En el diálogo entablado en abril 2007 con el Pacto de Unidad en el contexto de la Asamblea Constituyente boliviana, el portugués Boaventura de Sousa Santos, reconocido en América del Sur por su activismo intelectual, su liderazgo en el Foro Social y su cercanía a los movimientos sociales, describió con claridad las reglas cardinales para entender nuestra época:

Lo que es diverso no es desunido, lo que es unificado no es uniforme, lo que es igual no tiene que ser idéntico, lo que es desigual no tiene que ser injusto; tenemos el derecho a ser diferentes, cuando la igualdad nos descaracteriza. Estas son las reglas, probablemente fundamentales, para entender el momento que vivimos.

Estas palabras, sin duda, vislumbran los tiempos y los momentos que estamos viviendo en países como Ecuador y Bolivia, donde –y tal vez en forma mucho más destacada que en otros países de América Latina, *Abya Yala*⁴ o América indo-afro-mestiza– los cambios realmente apuntan a una evolución de mayor significación.

¿Cómo entender esta evolución y qué significado podemos darla? ¿Es un cambio de paradigma, un progreso hacia una era “posneoliberal”, una “izquierdización” de otro tipo –a veces nombrada como “socialismo del siglo XXI”– o, a la vez, es indicación de algo realmente distinto, algo que no cuadra exactamente dentro de los marcos establecidos y que permite pensar en una realidad nueva?

Los pueblos y nacionalidades indígenas de la región se han venido refiriendo a estos cambios como indicativos de un *pachakutik*: un vuelco total de una era en el que un cierto orden (*pacha*) vuelve o regresa (*kutik*), para originar un orden (*pacha*) distinto; el retorno o regreso de tiempos nuevos, en el cual el espacio y tiempo caminan, van y vuelven (Estermann, 1998; Yampara, 1995, 2005). Tal perspectiva pone en tensión la noción occidental de progre-

4 Término acuñado por los pueblos *kuna* de Panamá para referir a los pueblos indígenas de las Américas traducido como “tierra en plena madurez”. Como argumenta Armando Muyolema (2001), esta forma de nombrar tiene un doble significado: un posicionamiento político y un lugar de enunciación. Es decir, una forma de enfrentar el peso colonial presente en América Latina, cuyo nombre marca nada más que un proyecto cultural de occidentalización articulado ideológicamente en el mestizaje. En este sentido, el acto político de renombrar representa un paso hacia la decolonización. No obstante, este nombre deja fuera a los pueblos afrodescendientes.

sividad del proceso temporal histórico y de su tripartición del tiempo en pasado, presente y futuro, a la vez que sugiere una multidireccionalidad, relación y racionalidad cíclica. *Ñaupá* es la energía o fuerza que empuja y activa el *pachakutik*, una energía o fuerza que marcha desde adelante hacia atrás y viceversa, en forma de espiral; un pasado capaz de renovar el futuro, graficado en la portada de este libro. Dicen que el *pachakutik* está entrando y la *ñaupá* está asumiendo fuerza, y que con eso es posible alcanzar un nuevo orden social de armonía y construir un pensamiento de lógica de convivencia de las sociedades culturales existentes (Yampara, 1995). Esto permitiría salir del actual ambiente segregacionista, exclusionista y del reino de la destrucción impulsada por el capitalismo y el mercado.

Los abuelos negros o descendientes afro –maneras de identificación que la gente usa en forma intercambiable– también expresan, aunque de manera diferente, su preocupación con los tiempos actuales, con las rupturas y desgracias entre la gente y la madre tierra, la ansiedad de perder la pertinencia y los ancestros. Por eso hablan de la urgencia de desaprender para volver a aprender, y de restablecer el estar bien y el bien estar colectivos, pensando no únicamente en los pueblos negros sino en el conjunto.

Estas perspectivas ciertamente no son las únicas para explicar los momentos que actualmente estamos viviendo en Ecuador y Bolivia; tampoco son las únicas que dan pistas sobre los cambios o evoluciones emergentes y experimentados. No obstante, permiten pensar desde lógicas pro-positivas, sociohistóricas, cosmogónicas y culturales que provienen de estas tierras y no desde marcos foráneos o impuestos. Son lógicas que se fundamentan en la convergencia, la articulación, el equilibrio y la interrelación, principios y valores necesarios para construir un nuevo orden social donde los individuos, las comunidades, los pueblos y las nacionalidades son integrales a la totalidad.

Pero claro, la posibilidad que surge de los momentos actuales no radica necesariamente en asumir un pensamiento indígena o afro. La posibilidad es también construir una tercera alternativa, una alternativa que busca la relación y complementariedad con estos pensamientos pero que se encamina hacia una realidad y sociedad nuevas. La interculturalidad, la plurinacionalidad, el bien estar colectivo y el buen vivir, pensados para el conjunto de la sociedad, podrían alimentar y orientar esta nueva realidad y sociedad.

Aunque las nuevas Constituciones dan apertura, la verdad es que no sabemos a dónde en la práctica nos van a dirigir, si va a ser posible consolidar

estructuras y prácticas originales duraderas y si hay la voluntad real de hacerlo. No obstante, las sendas que se dibujan alientan a pensar que la larga noche neoliberal está desvaneciéndose, dando luz a la esperanza de un nuevo día.

IV

El texto está organizado en tres partes. La primera, en un solo capítulo, pretende poner las bases para pensar críticamente la construcción de la sociedad nacional, particularmente la ecuatoriana. Introduce la problemática del mestizaje como matriz y discurso de poder colonial, examinando las maneras en que ha venido operando desde la fundación de la República hasta los tiempos presentes; explica la interculturalidad como proyecto de sociedad radicalmente distinto al pensado desde el horizonte dominante del mestizaje; señala la diferencia con la multi y pluriculturalidad y con los nuevos diseños multiculturalistas de lógica neoliberal, y examina sus planteamientos y desarrollos educativos y sociohistóricos.

La segunda parte analiza la interculturalidad con relación al Estado, en contextos plurinacionales como lo son los del Ecuador y Bolivia. Esta parte contiene cuatro capítulos. El capítulo dos considera la problemática histórica y actual del Estado monocultural y uninacional, incluyendo sus manifestaciones dentro del reciente constitucionalismo multicultural de los años 90. Propone la interculturalidad como estrategia crítica para enfrentar estos legados, evidenciando, a la vez, su uso funcional, nefasto y de cooptación. También pone en consideración las distintas propuestas y debates en torno a la interculturalidad que sugieren en el contexto de las asambleas constituyentes ecuatoriana y boliviana.

El capítulo tres analiza la relación entre interculturalidad y plurinacionalidad. Aquí veremos la conceptualización de esta última dentro de las propuestas indígenas y en el contexto internacional así como lo que ofrecen estas conceptualizaciones y propuestas para la refundación de los Estados y para las nuevas cartas políticas.

El capítulo cuatro se enfoca en la diferencia afro, una diferencia típicamente marginalizada en los debates sobre interculturalidad y plurinacionali-

dad. Aquí se examina el destierro y la doble subalternización que los pueblos afrodescendientes han sufrido en Bolivia y Ecuador, promovidos por la sociedad blanco-mestiza pero también originados por los pueblos indígenas dentro de la misma estructuración social de la colonialidad. Las propuestas afrobolivianas y afroecuatorianas ante las respectivas asambleas constituyentes y el refundar de los Estados también se ponen en discusión.

Esta segunda parte termina con un corto análisis sobre la inclusión de la interculturalidad dentro de las políticas del gobierno de Rafael Correa en 2007-2008 y su denominada “revolución ciudadana”.

La tercera y última parte del libro explora, en dos capítulos, los nuevos designios históricos emergentes –sobre todo en el Ecuador– a manera de dar concreción a la interculturalidad y alentar prácticas y perspectivas enraizadas en la decolonialidad.

Su primer capítulo pone especial atención en los campos de derecho y de educación; considera la manera cómo pensar y actuar desde la interculturalidad podrían abrir horizontes que interpelen tanto las fundaciones geopolíticas, monoculturales y homogenizantes de estos campos, como sus re-formas más recientes. Termina explorando algunos ejemplos concretos desde la perspectiva de la interculturalidad crítica y la praxis decolonial. El último capítulo del libro pone de manifiesto la relación entre interculturalidad, decolonialidad y el buen vivir. Presenta un análisis de los fundamentos del buen vivir como principio central de la filosofía de existencia indígena andina y los fundamentos que orientan el pensamiento del bien estar colectivo desde los descendientes africanos. Examina la manera cómo estos principios orientan la nueva Constitución ecuatoriana.

Finalmente, y como una forma de ir cerrando el libro, se retoma la interculturalidad como proyecto enlazado con la decolonialidad, reflexionando sobre la manera en que ambas se conciben y se construyen dentro de luchas enraizadas no en la obtención del poder sino en la necesidad cada vez más urgente de un vivir bien para todos, es decir de poder vivir “con” o con-vivir.

PRIMERA PARTE

CONSTRUYENDO
SOCIEDAD “NACIONAL”

LOS DISÍMILES PROYECTOS POLÍTICOS DE MESTIZAJE Y DE INTERCULTURALIDAD

¿Cuántas veces hemos escuchado el lema y declaración: “Ecuador es un país mestizo”? Ciertamente es que según los datos de los censos nacionales y la autoidentificación de la gente, la mayoría de la población es mestiza.⁵ Pero, ¿qué implica cuando un país se define por la mayoría y no por el conjunto de su población? ¿Cuál es el efecto político, social y cultural de esta definición? ¿Quiénes son los que así lo definen y con qué propósitos? ¿Qué nos dice todo eso sobre “la sociedad nacional” ecuatoriana, los procesos de mestizaje y los propios “mestizos”?

Nadie niega que Ecuador tenga una diversidad étnico-cultural histórica, cuyas raíces encuentran razón en la presencia preincaica de pueblos y nacionalidades, en la invasión española, en las políticas y prácticas de esclavización —primero de indígenas y luego de africanos y sus descendientes—, como también en las sublevaciones, levantamientos y ejercicios de cimarronaje, resistencia, insurgencia y rebelión de estos pueblos, a lo largo de los siglos. Sin embargo, son hechos que tanto los textos de historia como los sentidos comunes de la sociedad suelen, en su gran mayoría, obviar y disminuir. El

5 Siguiendo las referencias que hace Sanjinés al caso de Bolivia (en PIEB, 2007), podemos también preguntar: ¿por qué y de dónde viene esta obsesión de encontrar la identidad en encuestas que pugnan por saber si somos mayoritariamente mestizos? ¿No sería ésta una forma más de dominar, sub-alternizar y disminuir el poder y la existencia del “otro”?

pasar por alto –o simplemente soslayar– la manera en que la diferencia ha sido construida en el Ecuador y los patrones del poder centrales a su racialización y construcción es, ciertamente, parte del problema. Pero hay otra, y esa es la negación hasta ahora de la posibilidad de un proyecto de país, Estado y sociedad para todos, que enfrenta y modifica lo que Javier Sanjinés (en PIEB, 2007) llama “el modo logo-céntrico, reductor, con que fue pensado ‘lo nacional’”.

El propósito de este capítulo es estudiar ambos problemas. Primero –y a partir de un análisis de la relación entre “raza”, cultura y poder y su imbricación con el proyecto intelectual-político del mestizaje–, el capítulo pretende poner en debate y conversación la pervivencia de una matriz colonial que define y orienta las formas de concebir y ordenar la diferencia, tanto en el Ecuador como en la región andina. Con esta perspectiva no pretendo olvidar las relaciones de clase sino que tomo la posición, como también lo hace Felix Patzi (2005: 197), de que en países como Ecuador y Bolivia, estructurados aún en forma colonial, “las luchas étnicas eclipsan las luchas de clase y subordinan a éstas”. Segundo, y de la mano del anterior, examina el concepto, principio y proyecto de la interculturalidad como herramienta para refundar “lo nacional” y la sociedad desde su pluralidad, con atención explícita en los problemas estructural-institucionales del tejido “raza”, cultura y poder. Al marcar la distinción entre interculturalidad y multi y pluriculturalismo, el capítulo sitúa al primero como proceso y proyecto político, social y ético –como proyecto de sociedad y de vida– en el cual estamos necesariamente involucrados todos. De esta manera, el capítulo intenta poner a consideración los elementos y fundamentos centrales para entender la problemática a la que la interculturalidad realmente apunta, que –como veremos luego en los siguientes capítulos– cruza los ámbitos no sólo de la sociedad “nacional” sino también del Estado.

**“RAZA”, MESTIZAJE Y PODER: LAS BASES
ESTRUCTURAL-DISCURSIVAS DE LA SOCIEDAD ECUATORIANA**

*Mestizo en disfraz de blanco,
en permanente sanjuán.
Ridículo en sus poses de blanco.
Insoportable en alardes de blanco,
con apellido robado,
con chaqueta y botines alquilados.*

Gustavo Alfredo Jácome⁶

*Todos nos hacemos blancos cuando aceptamos los retos de
la cultura nacional.*

General Rodríguez Lara⁷

Desde la Colonia hasta los momentos actuales, el lenguaje y la política del blanqueamiento y la blancura —claramente reflejados en las dos citas— han reinado tanto en el Ecuador como en sus países vecinos, sirviendo simultáneamente como damnificación y como esperanza de la cultura nacional y de la sociedad moderna. Damnificación por no ser sociedades compuestas de una población blanca, y esperanza por querer serlo, dando así inicio a una serie de políticas y prácticas dirigidas al “mejoramiento de la raza” y a la adopción de valores, costumbres, actitudes y conocimientos ajenos y “universales”.

Desde esta perspectiva podemos decir que tanto la identidad nacional como los imaginarios de la sociedad ecuatoriana, han sido contruidos a partir de la negación. No me refiero aquí a una autonegación indígena o negra, sino a la de la propia sociedad mestiza que se “vacía de todo contenido y se convierte en negación de cualquier especificidad sociocultural” (Espinosa Apolo, 2000: 219). Es ésta la que pretende socavar el futuro de las identida-

6 Novelista ecuatoriano. Texto tomado de su novela *Por qué se fueron las garzas*.

7 Dictador militar del Ecuador (1972-1976), conocido por su retórica nacionalista y por los lazos que intentó propagar entre la nación, la economía y las fuerzas armadas. Texto tomado de Whitten (1981).

des indígenas y negras diferenciadas y, a la vez, la noción y aceptación de una sociedad y Estado plurales.⁸

El mestizaje, entendido como un movimiento jerárquico hacia arriba –blanqueamiento físico y cultural (Wade, 1997)– obviamente tuvo un rol fundamental en este camino hacia “lo moderno”. Como dice Ángel Rama (en Muyolema, 2001: 332), “la cultura indígena ya no tenía sentido” en este camino, peor aun la cultura y presencia negra que, dentro del discurso del mestizaje ecuatoriano, fueron negadas casi por completo. Refiriéndose a esta herencia pasada, Eduardo Galeano (s.f.) apunta la realidad:

“Parece negro” o “parece indio”, son insultos frecuentes en América Latina; y “parece blanco” es un frecuente homenaje. La mezcla con sangre negra o india “atrásala raza”; la mezcla con sangre blanca “mejora la especie”. La llamada democracia racial se reduce, en los hechos, a una pirámide social: la cúspide es blanca, o se cree blanca; y la base tiene color oscuro.

El blanqueamiento físico y cultural ha funcionado –y sigue funcionando– en todos los niveles de la sociedad; más que como tránsito de indígenas a mestizos o cholos –o de ellos a la categoría de blanco-mestizos– representa y significa el tránsito de la mayoría de la sociedad hacia la occidentalización, al euro-anglo-centrismo y los valores, actitudes y razón asociados con la “blancura”.⁹ Realidad que queda evidenciada en los escritos de ilustres intelectuales ecuatorianos como Juan Montalvo y Agustín Cueva.

Nuestra “vocación mestiza”, necesita, para sentirse en “su lugar”, asentar los pies en nubes de otro cielo. Lo que más teme es el encuentro consigo misma [...] odia los espejos. En vez de hacer de su finalmente pobre condición motivo de rebeldía, prefiere ocultarla tras el velo de una ilusoria grandeza. “Sucede –lo anotaba ya Montalvo– que los mestizos, así como llegan a ser generales, obispos o presidentes, ya no quieren ser *cholos* ni mulatos, se dan maña en urdir genealogías de Béjar o de Men Rodríguez de Sanabria” (Cueva, 1967/1986: 318).

8 Para un análisis profundo de estos aspectos negativos de la identidad cultural mestiza ver Espinosa Apolo (2000).

9 Como señala Adoum (1998: 58), “la admiración a cuanto es extranjero, lejos de inducirnos a adoptar lo que puede servirnos, nos lleva a renunciar a lo nuestro, con un sentimiento de inferioridad, casi avergonzados, como quien poniéndose en puntas de pie pretendiera ser más alto que el interlocutor”.

Ahora bien, el mestizaje no se define simplemente por el blanqueamiento o el rechazo de lo indígena. Tanto en el Ecuador como en Bolivia, los procesos de mestizaje cultural –o lo que Sanjinés (en PIEB, 2007) llama los “mestizajes reales”– representan procesos complejos que ocurren en la cotidianidad, sin que necesaria e invariablemente impliquen una reducción o unificación impuestas. El hecho de que hoy en día muchos blanco-mestizos recurran a prácticas medicinales indígenas y frecuenten *shamanes*, combinando sin ningún problema estas prácticas con la medicina occidental, es un ejemplo entre muchos otros que muestra “mesticismos” no siempre hacia el blanqueamiento, la negación de lo indígena o el rechazo desde la modernidad a un pasado que aún vive. Indubitablemente existen otros ejemplos desde las prácticas políticas, sociales, culturales y epistémicas de los movimientos indígenas y afro, y de sus comunidades. Sin pasar por todos ellos, podemos decir que este mestizaje cultural –que ha ocurrido de distintas maneras a lo largo de los siglos– no ha logrado reunir o articular a la población. Por eso, aunque podamos hablar de prácticas de mestizaje cultural, es difícil –como bien aseveró Agustín Cueva– hablar de una cultura mestiza. Lo que dijo en los años 60 todavía es cierto hoy: la cultura mestiza es una virtualidad y no una realidad; es parte de la ambigua conciencia colonial y la inautenticidad que afecta a todos los estratos sociales ecuatorianos.

Lo que interesa aquí, por tanto, no son los “mestizajes reales” que ocurren en lo cotidiano. Tampoco interesa “la cultura mestiza” en sí. Más bien se enlaza con lo que Silvia Rivera Cusicanqui (1993) ha llamado “matriz colonial del mestizaje”, y Sanjinés (2005 y en PIEB, 2007) se ha referido y analizado como “el mestizaje como discurso de poder”: un proyecto político-intelectual de mestizaje forjado en el marco estructurante del hecho colonial y asentado en las relaciones de dominación. Sin duda, la categoría mental de “raza” fue el inicio para legitimar estas relaciones y estructura, y moldear la sociedad moderna “nacional”.

Antes de explorar un poco más la manera en la que el mestizaje como discurso de poder ha operado en el contexto ecuatoriano, figurando y significando una cultura nacional excluyente y homogeneizadora, analizaremos las matrices y los patrones de poder que fundamentan tal discurso. En este análisis la perspectiva de “colonialidad” es particularmente útil. Como explica Anibal Quijano (2000a: 342):

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población [...] como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planes, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal.

En América esta colonialidad configuró un patrón de poder basado en la idea de “raza” como instrumento de estructuración social, directamente ligado a la explotación del trabajo y al capitalismo mundial.¹⁰ Al establecer una escala de superioridad con el blanco europeo arriba, el indio y el negro en los peldaños más bajos –“indio” y “negro” siendo categorías identitarias homogéneas y negativas impuestas– y los mestizos como las nuevas identidades ubicadas en el medio, los colonizadores lograron imponer un patrón de dominación. Pero este patrón no se quedó allí sino que fue determinante en la institución de un sistema conflictivo y permanente de clasificación racial-social, que sirvió para la universalización de la civilización capitalista –incluyendo la explotación del trabajo– y la formación de las sociedades “nacionales” emergentes criollo-mestizas (Quijano, 1999).¹¹

En su aplicación este uso de “raza” como sistema histórico de clasificación y estructuración social encontró sustento en la dicotomía de la modernidad entre civilizados y bárbaros.¹² Los más civilizados –y por ende, más inteligentes y más seres humanos– eran los blanco-europeos; ellos fueron el anclaje para el establecimiento del paradigma de civilización y humanidad que aún reina. Los criollos, al buscar acercarse física, cultural, espiritual y

10 En sí “raza” se entreteje con clase, y también con género, haciendo que la división de trabajo, aún hoy, sea cómplice del mantenimiento de las relaciones de poder y dominación.

11 Ciertamente no sólo Quijano ha descrito la institucionalización de un sistema de clasificación social en América Latina; hay varios intelectuales que también han hecho esta precisión pero sin vincularla necesariamente al capitalismo eurocéntrico y colonial y a la modernidad. Antes de que Quijano publicara sus textos sobre la colonialidad del poder, el afrocolombiano Manuel Zapata Olivella, en su texto *Las claves mágicas de América* (1989), introdujo la relación entre “raza”, clase y colonialismo. Más allá de la “autoría”, interesa explicitar, como claramente lo hace Quijano, la manera en la que opera esta imposición de clasificación racial en todos los ámbitos y dimensiones de la existencia social.

12 Desde nuestra manera de entender, la modernidad no es la que empieza con la Iluminación en los siglos XVII y XVIII, como dice Habermas, ni tampoco con las teorías de Rousseau y Marx, como sugiere Lyotard; empieza en los siglos XIV al XVI con los vínculos formados entre la racionalidad formal, la aspiración de la dominación del mundo y la emergencia del mercado mundial (Hinkelammert, 2006). Por eso, es más que un período o proceso histórico intraeuropeo; es parte de una estructuración colonial compleja de poder político, social, económico y epistémico.

mentalmente a los blanco-europeos, establecían su estatus y función hegemónica nacional: eran los “neoeuropeos”, que se definían por sus proteicos perfiles en el plano político y declarativo, por un afán de señorío y por su persistente capacidad de diferenciarse de las otras formas de la nacionalidad étnica (Mazotti, 2000). Los mestizos ocupaban un lugar entre los criollos civilizados letrados y los indios bárbaros; por eso mismo y por los beneficios asociados con el blanqueamiento, los mestizos –al distanciarse al máximo de sus ancestros indios– contribuyeron a forjar este sistema de rígida racialización.¹³ Sin embargo, mientras los indios eran considerados inferiores en esta escala, su reconocimiento como seres humanos posiblemente “salvables” les colocaba por sobre los negros: los bárbaros puros, objeto de mercado para ser poseídos y/o comerciados.¹⁴ Esta clasificación de los negros como los “últimos otros” asumía, como dice Frantz Fanon (1974), que ellos no siguieron la evolución de la humanidad;¹⁵ eran subhumanos. Este sistema jerárquico de clasificación, y las condiciones históricas, políticas, sociales y culturales que representa, es constitutivo de la colonialidad, cuyos patrones de poder todavía están vigentes.

13 Al subir en estatus hacia los criollo-mestizos o blanco-mestizos –término de mayor uso en el Ecuador– la categoría de “mestizo” llega a ser importante en la época republicana, ya que se distingue tanto del español como del indio, reflejando así lo nuevo y lo propio de América. El hecho de que estos “propio” y “nuevo” también se centraran en una postura antiimperialista y descolonizadora sirvió para supuestamente establecer un terreno común de intereses más allá de lo étnico-racial. Sin embargo, este “terreno común” se expresaba también en el materialismo histórico de Marx y en la propuesta de la Tercera Internacional que propagaron aún más las propensiones homogenizantes, reduccionistas y dualistas del eurocentrismo, de los nacionalismos latinoamericanos –incluyendo los de izquierda– y, por ende, del mestizaje como discurso de poder (ver Quijano, 2006).

14 La valoración de los indígenas por sobre los negros se observaba en Bartolomé de las Casas, cuyos esfuerzos desde América Central y el Caribe sirvieron para impulsar leyes en la región andina a favor de los indígenas. Estas leyes (1542) pararon la exterminación indígena y generaron una recomposición poblacional y cultural. Las Casas inicialmente apoyó la importación de esclavos africanos para “liberar” a los indígenas del sistema brutal de explotación. Solamente en los últimos años de su vida asumió una posición crítica en contra del colonialismo y la esclavitud.

15 Ejemplos claros de esta “otrificación” –y la inferiorización que marcaba en relación con el indígena– se encuentran en el pensamiento fundacional de la región. El peruano José Carlos Mariátegui, considerado como uno de los pensadores andino-latinoamericanos más importante y progresista, se manifestó a favor de la inclusión de los pueblos indígenas y campesinos en los procesos de construcción nacional. No obstante, y al mismo tiempo, clasificó a los negros como bárbaros, sin la posibilidad de contribución alguna (ver Cap. 4).

Más que establecer una jerarquía de identidades sociales, la colonialidad logró penetrar todos los planos y ámbitos de la vida. Como bien señala Mazotti (2000: 15), el proceso de emancipación contra España significó, en la práctica, una prolongación de la dominación étnico-neo-europea sobre las poblaciones indígenas y negras a lo largo de los siglos XIX y XX; por ello, “nuestros países no han dejado de ser coloniales”. Esta penetración, y su continuación, se evidencian en las palabras de José Chalá, intelectual afroecuatoriano:¹⁶

La historia del pueblo negro del Ecuador ha sido una historia de negación, ocultamiento, minimización, sumado a esto el racismo que por su parte sirve de justificativo al propio colonialismo. Esto es particularmente cierto si tenemos en cuenta que todo acto de colonización implica violencia, cambios profundos, crisis. Eso aconteció con el pueblo negro, su historia, su cultura, su esencia de seres humanos se han nutrido permanentemente de relaciones violentas de negación al derecho de la diversidad, de la existencia como pueblo (José Chalá, en Walsh y García, 2002: 319).

Tanto para los pueblos negros como para los indígenas y mestizos, la colonialidad ha operado a nivel intersubjetivo y existencial, permitiendo la deshumanización de algunos, la sobrehumanización de otros y la negación de los sentidos integrales de la existencia y humanidad. También ha operado epistémicamente, localizando el conocimiento en Europa y en el mundo occidental, descartando por completo la producción intelectual indígena y afro, y alentando la construcción letrada de la identidad nacional. Pero además ha operado socio-espiritualmente, imponiendo la noción de un mundo único, regido por el binarismo naturaleza/sociedad y categorizando como “primitivas” y “paganas” las relaciones sagradas que conectan los mundos de arriba y abajo con la tierra y con los ancestros como seres vivos: la colonialidad de la madre naturaleza intenta socavar los principios y sistemas de vida de las comunidades indígenas y afrodescendientes. Esta matriz colonial de estructuración social, hecha y asumida con el afán de civilización, modernidad y desarrollo, es la que también se encuentra en el mestizaje como discurso de poder y, por ende, en las bases estructural-discursivas de la sociedad ecuatoriana.

16 Actual director de la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriana-CODAE.

En su texto “Sobre nuestra ambigüedad cultural”, Agustín Cueva hace explícita la manera en que la cultura nacional –y la ambigüedad, como característica central de ella– se encuentra enraizada en el contexto ecuatoriano, en la relación incólume entre el aparato colonial y el mestizaje como discurso de poder; relación que empezó a tomar forma en el siglo XIX. Veamos brevemente cómo ella se expresa en algunos de los pensadores nacionales más importantes de esta época.

Juan Montalvo, destacado pensador liberal del siglo XIX (1823-1889), revela en sus escritos una preocupación respecto a cómo los temas de la libertad, la democracia y la cohesión social son bases para la patria, para lo nacional y para lo que luego emergería como Estado.

Identificado por algunos como “zambo” (mezcla de negro e indio), Montalvo en varias ocasiones muestra ciertos complejos y prejuicios raciales, negando en su autorretrato sus propias raíces zambas y mulatas. Aunque nunca se refirió despectivamente a los indios o negros, evidencia un cierto desprecio por ellos por “su baja condición moral e intelectual”. Ciertamente este desprecio no es el mismo que tienen otros pensadores latinoamericanos, como el argentino Faustino Sarmiento, quien en 1900 proponía, en nombre de la civilización, la eliminación de estos pueblos: “las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantán la posesión de la tierra. [...] Nada ha de ser comparable con las ventajas de la extinción de las tribus salvajes, o conservarlas tan debilitadas que dejen de ser un peligro social” (Sarmiento, en Sacoto, 1989: 319). Para Montalvo, la referencia a negros e indios parecía venir de reminiscencias personales: el negro era propenso a la revancha y a la violencia sin escrúpulos mientras que el indio era visto, “por naturaleza”, como inocente, sumiso, ignorante e infantil:

El indio, como el burro, es cosa mostrenca [...]. El soldado le coge para hacerle barrer el cuartel y arrear las inmundicias; el alcalde le coge, para mandarle con cartas a veinte leguas; el cura le coge, para que cargue las andas de los santos en las procesiones: la criada del cura le coge, para vaya por agua al río, y todo de balde, si no es tal cual palo que le dan para que se acuerde y vuelva por otro. Y el indio vuelve porque ésta es su cruel condición, que cuando le dan látigo, templado en el suelo, se levanta agradeciendo a su verdugo. *Diu su lu pagui amu*, dice: Dios se lo pague amo, a tiempo que se está atando el calzoncillo, ¡Inocente criatura! (Montalvo, 1942: 12).

Al infantilizar al indio y evidenciar el barbarismo amenazante del negro, como hizo con el personaje de Otamendi,¹⁷ Montalvo contribuyó a la perpetuación y mantenimiento de la matriz colonial anteriormente mencionada. Ejerció en sus escritos la inferiorización y la deshumanización –una violencia socio-cultural, epistémica y existencial– que apuntaban a la eliminación del indio, dentro de un marco no etnocida sino civilizador. En relación al negro deja entrever que éste nunca llegará a ser civilizado por completo.

No obstante, para Montalvo, a diferencia de otros pensadores de su época, la barbarie, el salvajismo y la civilización no fueron pensados solamente en términos étnico-raciales. Como señala Roig (1989), denotaba además una distinción positiva entre Europa y América, afirmando la americanidad. Pensar la civilización (Europa) desde la barbarie (América) no era lo mismo que pensar la barbarie desde la civilización.¹⁸ Sin embargo, este uso y significación distintos no eliminaron el sentido más tradicional de las palabras, aquél que apelaba al problema de la modernidad/colonialidad y, dentro de ella, a la relación patria, nacionalidad (ciudadanía) y civilización. Como comenta Roig explicando el pensamiento social de Montalvo, “la barbarie será señalada como propia del estamento social campesino, tanto en lo que se refiere a costumbres, como al lenguaje” (Roig, 1989: 202). Esta línea de política “civilizadora” –que implicaba eliminar del mestizaje costumbres y lenguaje campesino-indígenas como parte del discurso de poder– era la que “postulaba la construcción de una ‘asociación civil’ en la que imperaran, en lo privado, las virtudes de la familia patriarcal y en lo público, un severo ejercicio de la ciudadanía organizada alrededor de ciertos hombres a los que él mismo denomina como ‘operarios de la civilización’” (203-204).

Más o menos en la misma línea de pensamiento de Montalvo se ubica otro elogiado intelectual del siglo XIX, Juan León Mera (1832-1894), autor del himno nacional y reconocido por su contribución a la formación de la

17 Aquí hago referencia a la figura del negro Otamendi presente tanto en *Las Catilinarias* como en otros escritos de Montalvo. De nacionalidad venezolana y empleado en el Ecuador a servicio del presidente Flores, el personaje fue representado como un ser cambiante y no confiable; aunque poseía algunas características “civilizadas”, éstas parecían camuflar su real barbarie. La falta de figuras afroecuatorianas en sus escritos es reveladora, ya que tanto en el pensamiento fundacional como en la historia oficial, el negro ecuatoriano permanece prácticamente inexistente.

18 El hecho de que Montalvo tuviera una estancia en París, formando parte de la legación ecuatoriana en esa ciudad, y desde allí visitara Roma, constituye una experiencia privilegiada para los intelectuales latinoamericanos de esa época, permitiéndole la posibilidad de esta “otra mirada”.

conciencia de lo propio: del ser americano y nacional-ecuatoriano. Al considerar como importantes los aportes del indígena (no del negro) a la historia, la cultura, el conocimiento y a la identidad americana, León Mera fue muchas veces acusado de antiespañol. No obstante, y a pesar de la valoración que dio a lo indígena, su propuesta política y cultural se basa en la racionalidad occidental como modelo superior y en el supuesto de la superioridad de lo hispánico. La asimilación de los indios a esta cultura era necesaria, siendo la evangelización y castellanización instrumentos que apuntaban a este fin (León, 2001). La raza indígena, para él, ya estaba en camino de desaparición y extinción; el mestizaje era el que tomaría lugar en la configuración identitaria de la nación ecuatoriana.

Lo que por estas tierras vivirá más que las razas puras europea y americana, son la lengua y costumbres extranjeras. El elemento español tiene que preponderar en su mezcla con el indígena, y acabará por absorberlo del todo: así tiene que ser naturalmente, puesto que éste vale mucho menos que el otro; y así conviene que sea, y así viene siéndolo desde el tiempo de la conquista y sobre todo desde la independencia. El triunfo absoluto de nuestra lengua y nuestras costumbres es ya un hecho bajo cierto aspecto. El quichua no solamente va adulterándose, sino desapareciendo (León Mera, en León, 2001: 57).¹⁹

Para estos dos intelectuales ilustrados, como para muchos otros en la historia ecuatoriana y latinoamericana, la relación entre el imaginario de la nación y el tema racial es incuestionable; una relación y realidad que Sanjinés (2005) también encontró en su nativa Bolivia. Sin embargo, mientras que las bases de esta relación fueron asentándose en el siglo XIX como manera de asimilar al indígena –y con mucha menos precisión y consideración al negro– por medio del discurso de poder del mestizaje, fue en el siglo XX y con la continua creación de una cultura y sociedad nacionales dentro de los procesos de Estados emergentes que la tensión entre lo moderno-occidental y el problema indio (el negro ni siquiera tenía suficiente reconocimiento para ser

19 Es interesante considerar esta cita en el contexto actual, específicamente con relación a los debates de oficializar el kichwa en la nueva Constitución. Estos debates finalmente quedaron en una posición intermedia: “el castellano es el idioma oficial del Ecuador; el castellano, el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural”. He aquí la evidencia no sólo de la pervivencia de esta lengua, sino también del interés por su amplia recuperación. La introducción en el sistema educativo de la enseñanza del kichwa y de otras lenguas ancestrales –como establece la nueva Constitución– apoya también esta posición de regeneración lingüística, en lugar de su desaparición.

“problema nacional”) se explayó más aún, contribuyendo al desgarramiento nacional que vivimos hasta hoy en día (Silva, 1989).

Claro es que este desgarramiento –y la ausencia de unificación a la que apunta– no es producto sólo de esta tensión o “problema”. Es producto, más bien, de la ambigüedad fundacional de la nación, de la carencia en general de un proyecto hegemónico nacional de carácter articulador. No obstante, en el desarrollo continuo del mestizaje como matriz colonial y discurso de poder, el “problema indio” se mantuvo en el centro de las discusiones sobre la existencia o no de una cultura nacional, otra vez sin reconocer la existencia negra.²⁰ De esta manera, el desgarramiento nacional mostró sus claros designios racistas y coloniales, designios que se encuentran en las palabras no tan lejanas del contemporáneo literato ecuatoriano Fernando Tinajero (1972):

¿Podemos decir que nosotros, los “hombres cultos”, los mestizos de la ciudad, formamos parte de una misma nación con los salasacas o los otavalos? No. Rotundamente no. Ellos son nuestros conciudadanos, pero no nuestros con-nacionales. Ocurre que entre ellos y nosotros no solamente hay el abismo de la lengua, sino también el de la mentalidad. Para cualquiera de nosotros es más fácil el entendimiento con un argentino, un mexicano o un europeo, que con esos indígenas, que según nos dicen, forman parte de nuestra nación” (Silva, 1989: 419).

Perspectiva similar expresa, en 1956, el conocido literato del Grupo de Guayaquil, Alfredo Pareja:

Olvídense pasados detenidos –indios y españoles del siglo XVI– no se piense que sólo territorio y lengua forman nación ni peculiar contribución de cultural al mundo. Y recuérdese que la tradición vale cuando su cargo se dirige a una mañana de firmeza y fe. Es por esto, que en este sentido, los americanos de habla española estamos mucho más cerca de los brasileiros que hablan portugués, que de los indios supervivientes o de los españoles de la península (Silva, 1989: 487).

20 Como explica Muyolema (2001: 333), “las relaciones indio/no indio propician la emergencia de un pensamiento en el que el indígena se vuelve *problema*, pero tal operación es posible cuando tales relaciones pasan de la interacción social a la abstracción. [...] Como es bien sabido, ‘la cuestión indígena’ será el núcleo ideológico hegemónico que articulará históricamente un amplio espectro de reflexiones, debates y acciones que buscan recreaciones estéticas y soluciones políticas desde iniciativas ajenas a los propios indígenas”. En este sentido tal vez vale la pena dar la vuelta al asunto y hablar más bien del “problema mestizo” o de la “cuestión mestiza”.

Al hacer una división tajante entre el mestizo –entendido como el contingente “nuevo” de lo nacional, lejos del pasado indígena y español– y los indios como los “otros” foráneos, atrasados, posteriores y exteriores a la nación–, ambos intelectuales evidencian el por qué del desgarramiento.²¹ En este sentido Erika Silva (1989: 487) es muy clara:

El mestizo, hombre perteneciente de dos culturas, es el que mejor expresa el desgarramiento de la nación ecuatoriana; es el hombre que “siente” y “vive” este desgarramiento en la ausencia de la identidad, de una identidad que lo unifique con los distintos componentes de la nación. Mientras que los indígenas encontraron a través del elemento étnico un factor de identidad que los unió en sus luchas contra los españoles y criollos, los mestizos, en ausencia de un proceso que los cohesione con el resto de la población no lograron identificarse ni con el indio ni con el blanco. Expresión de esta situación ambigua es el planteamiento que formulan estos intelectuales acerca de la existencia de una “nueva nación”: la nación mestiza y de una nueva cultura: la mestiza, fruto de la fusión de las dos anteriores, pero como tal, original y autónoma de las dos.

Como podemos ver, es este mestizaje como discurso de poder el que ha obstaculizado un proyecto realmente nacional. Los intentos particularmente de los años 20 y 30 del siglo pasado dentro del llamado “movimiento cultural” de la “revolución juliana” –que gestionaron, por medio de la literatura y la producción de ideas, sentidos de una cultura nacional– pueden ser considerados también como parte de este discurso. Sin desconocer su contribución, vale la pena recordar que sus mayores propulsores fueron hombres blanco-mestizos de la clase ilustrado-dominante, quienes –con el afán de promover una conciencia de lo propio– continuaron perpetuando su separación social, cultural, intelectual y existencial de los indios, con exclusión casi total de los descendientes africanos.²²

Al resaltar esta separación, el “movimiento cultural” mantenía como supuesto básico de una cultura y sociedad nacional, la desaparición o eliminación del indio; su “mestización” era concebida básicamente como un proceso de una sola vía, al igual que en el siglo XIX. Esta “mestización” negaba

21 No es casual que ambos provengan de la literatura. Como señala Silva (1989), la producción literaria del país, sobre todo en el siglo XX, tomó como personaje central al mestizo, portador de una nueva nación “moderna”.

22 La acepción, como veremos más adelante, pertenece al Grupo de Guayaquil, el que contribuyó a visibilizar la presencia negra en el país, sobre todo en la Costa.

tanto la base civilizatoria (una base cosmogónica distinta a la de la civilización occidental) como las bases identitarias, sociales, culturales, políticas, económicas y de sabiduría de los pueblos indígenas y su presencia y contribución a lo “nacional”, exigiendo –en el nombre de la patria– su asimilación y aculturación, la que permitiría salir de la ignorancia, la sumisión y la humillación.²³ A pesar de que los reclamos de este “movimiento” apuntaban hacia una nueva “cultura nacional”, tomando así distancia cultural no sólo del indígena sino también del español, sus referentes fueron pensados –como lo evidencia Benjamín Carrión, uno de sus exponentes– desde los marcos modernos, ilustrados, cultos y civilizados de Occidente, de las “excelencias universales” de Europa y España y, en menor medida, de los países más desarrollados de América Latina.²⁴

Indudablemente, durante estos mismos años hubo intentos por crear nuevas fuerzas sociales nacionales que abrazaran las causas indígenas,²⁵ campesinas y obreras, siendo uno de ellos la revolución alfarista y otro el Partido Socialista Ecuatoriano-PSE. Aunque estas alianzas político-sociales con visión de otro país y otro liderazgo²⁶ fueron importantes, no lograron penetrar la matriz colonial, conocer al “otro” y realmente luchar y pensar *con* las comunidades históricamente excluidas. Tampoco lograron cambiar la desintegración nacional y desplazar el poder discursivo, político y económico de la clase dominante blanco-mestiza y su ideología racista que a lo largo de los dos últimos siglos lograron propagarse en el ámbito nacional.

23 Tales perspectivas se encuentran en los escritos de José de la Cuadra y Pío Jaramillo Alvarado, como también en los denominados “indigenistas” como Jácome o Icaza.

24 Ver el texto de Carrión “Raíz e itinerario de la cultura latinoamericana” (1965/1993). Es en relación a este mismo “metropolitanismo” intelectual que Carrión (1897-1979), generalmente conocido como intelectual progresista y fuerza cultural de su época, ha recibido algunas críticas (ver, por ejemplo, Handelsman, 1988 y Silva, 1989).

25 No es el interés debatir aquí de qué manera el indigenismo forma o no parte de estas nuevas fuerzas sociales nacionales. Tampoco analizar sus múltiples manifestaciones políticas, artísticas y literarias. No obstante, y de acuerdo con Muyolema (2001: 334), es relevante “resaltar la intrínseca relación ideológica entre los discursos indigenistas y aquel compulsivo y profético latinoamericanismo que se expande por el continente como una promesa homogeneizante, que resta autonomía y relativiza la especificidad y el carácter militante de aquellos”. Pero es claro que mientras este latinoamericanismo utilizó al indígena para construir su propia raíz y razón –no ignorándolo sino excluyéndole–, el negro quedó ignorado y tratado como no existente. Respecto a esta no existencia ver Zea (1979) y Fanon (1974).

26 En el caso del PSE, vale la pena recordar a la líder indígena Dolores Cuacuango (ver Rodas, 1989).

Sin embargo, y frente al horizonte colonial del mestizaje como discurso de poder, los pueblos y las comunidades del Abya Yala han tenido sus propias estrategias. Mientras muchos indígenas optaron por cruzar la ruta dominante del mestizaje y caer en su discurso de poder, la mayoría usará el mestizaje estratégicamente, sin perder su identidad, lengua, costumbres y formas de vida vernáculos. Como señala Espinosa Apolo (2000: 27), “no implica deculturación o extinción cultural, sino [...] un reordenar de los elementos de la cultura del dominador en beneficio de la cultura vernácula, con el objeto de actualizarla. [...] Se revitaliza perviviendo modificada, lo que significa la innovación de algunos elementos autóctonos y la pérdida de otros”.

En este sentido –y a pesar de la persistencia de la matriz colonial de dominación y sus patrones del poder– los pueblos indígenas han podido emplear y aprovechar el mestizaje en forma flexible, sin necesariamente perder lo suyo. Así evidencian unas identidades e identificaciones estratégicas no homogéneas o esencialistas, en las cuales los sentidos de lucha no desaparecen sino que toman rumbos que interpelan al conjunto de la sociedad. De hecho, este uso “estratégico” ha sido mucho más difícil para los pueblos afro, quienes –en el contexto ecuatoriano–²⁷ han sido excluidos del proyecto del mestizaje por su misma condición y estatus “racial”.

Sin embargo, mientras la exclusión e invisibilización del negro dentro del proyecto del mestizaje y de la sociedad nacional han sido constantes históricas, su presencia –sobre todo costeña– empieza a tener consideración literaria en la primera mitad del siglo XX, dentro de la producción del denominado Grupo de Guayaquil.²⁸ Como bien señala Handelsman (2001), este grupo evidenció la presencia negra y su condición social de explotación y exclusión, ayudando a visibilizarla dentro del escenario nacional. Sin embargo, la imposición de una interpretación –que muchas veces pecó de caricaturesca, exótica y primitiva, folclórica y estereotipada– terminó con frecuencia “arraigando aún más en los lectores ciertas actitudes racistas”.

27 Este contexto se diferencia con el de Colombia y Venezuela, donde la ideología del mestizaje ha sido triétnica y piramidal, explayando la noción de un país en el cual todos tienen sangre blanca, indígena y negra. La imposición de una ideología de “democracia racial” –como se evidenció aún más en Brasil– no sólo ha enmascarado la persistencia de la dominación colonial racializada y el racismo negro sino también el exterminio masivo de pueblos indígenas.

28 Aquí se incluyen, entre otros, autores como Demetrio Aguilera Malta (1909-1981), Alfredo Pareja Diezcanseco (1908-1993), Joaquín Gallego Lara (1911-1947), José de la Cuadra (1903-1941) y Enrique Gil Gilbert (1912-1973).

De hecho para el conjunto de autores de este grupo no existía un “problema racial” en el país sino una discriminación, arraigada sobre todo en lo económico y social. Como ha ocurrido con muchos pensadores “progresistas”, incluidos los marxistas, no había la comprensión de que las clases sociales, en países como Ecuador, tienen un vínculo constitutivo con lo étnico-racial;²⁹ es decir, la estructuración social se define tanto por lo económico como por lo étnico-racial. La complicidad entre los dos ha permitido el desarrollo y la operación del sistema capitalista.

Sin embargo, y para el conjunto de estos autores, el ejemplificar por medio de la caracterización simbólica “al negro como una fuerza primitiva que no pertenece realmente al mundo de los civilizados” (Handelsman, 2001: 39),³⁰ contribuyó en cierta medida a la construcción y reproducción de este mismo problema racial, haciendo que su “civilización” sea paso necesario para que el negro pudiera ser considerado e incorporado a la sociedad. Tal perspectiva no sólo contribuyó a opacar y desarticular la problemática del ser negro en el Ecuador sino que –desde su miopía blanco-mestiza como discurso de poder– exigía también su eliminación y desaparición. Este grupo –y de manera no tan diferente a la de los otros esfuerzos anteriormente mencionados– contribuyó a fortalecer las nociones de la superioridad e inferioridad, tanto en su afán de hablar “por” el negro marginado como en la representación que hizo sobre su persona. Al ampliar el proyecto del mestizaje al de nacionalidad deseada, no enfrentó el uso discursivo, estructural e institucional de “raza” o las prácticas de racialización; tampoco consideró, como necesario o central, la fabricación de una sociedad “nacional” que enfrentara al racismo y la desigualdad, y apuntara a la diversidad, la pluralidad y la relación equitativa entre culturas.

Por cierto la cultura negra nunca ha figurado en la concepción de la nacionalidad ecuatoriana. Aunque existió un proyecto literario negro representado por autores como Adalberto Ortiz, Nelson Estupiñán-Bass y Antonio Preciado, éste prácticamente no tuvo impacto a nivel nacional (Handelsman, 2001). Tampoco tuvo, según el líder afroecuatoriano Juan García Salazar, un impacto o significado para las comunidades negras: “no era iniciativa para nosotros, no era significativo, lo que se empujaba era lo folclórico y esto no

29 Para un excelente análisis de esta realidad en Bolivia ver Patzi (2005).

30 Para Handelsman, esta perspectiva se encuentra especialmente en los personajes de *Masa Blanca* de José de la Cuadra y *Bulu-Bulu* de Aguilera Malta.

nos decía mucho.”³¹ Mientras que las comunidades afro no veían ninguna conexión con este supuesto “proyecto”, los literatos de la clase dirigente intelectual tampoco lo incorporaban dentro del suyo, por ser considerado localista y de apropiación cultural. Por tanto este *corpus* literario hizo poco por contrarrestar o desafiar los esquemas y las apropiaciones de los autores blanco-mestizos.

Ante ésta y otras demostraciones ya mencionadas del proyecto político-intelectual del mestizaje y sus designios imperiosos del poder, ¿cómo ha quedado la sociedad “nacional”? Si los editoriales del año 2008 sirvieran de ejemplo, esta sociedad está tal vez hoy más dividida que en los siglos pasados, división de la que se culpabiliza a indios y negros.

Jorge Salvador Lara escribe: “somos una sola Nación [...] aunque voces interesadas, equivocadas o disolventes se empeñen en negarlo [...] mantengamos enhiesto el civismo, recordemos las gestas de la ecuatorianidad, a nuestras alfas, héroes y mártires” (*El Comercio*, 21 de abril de 2008). Aunque desde la perspectiva de este editorialista, a pesar de adversidades “la nación se va forjando”, ello presupone eliminar los “intereses unilaterales de grupos económicos, políticos o étnicos, oligarquías de diverso cuño”, haciendo que la unidad nacional rescate y consolide “una” identidad, lo que parece ser una versión contemporánea del mestizaje como discurso de poder.

De forma aún más explícita y confrontativa, Fabián Corral, en su editorial titulado “Lo étnico contra lo ético”, argumenta que:

La afirmación irracional de las “culturas”, la imposición política del vago concepto de “pueblos” y sus derechos y la reivindicación de prácticas de todo tipo en nombre de la identidad, están enfrentando a la naturaleza del hombre fuente de su dignidad— con la “tiranía del antiguo”. Están devaluando el concepto de persona en beneficio de la inhumanidad escondida en la adoración a fetiches tribales. Prácticas crueles y castigos denigrantes se justifican y toleran en nombre de la identidad [...] cuyas raíces autóctonas son dudosas por el origen mestizo de las sociedades. [...] ¿Puede la condición humana limitarse para conservar identidades, preservar prácticas viejas y transformar la nostalgia de la edad de oro en el factor esencia de la sociedad? ¿Es legítimo que la antropología condene al atraso a la comunidad? El hecho es que una especie de ideología tribal y retrógrada, que mira hacia el pasado y condena el futuro, domina ahora el mundo (*El Comercio*, 21 de abril de 2008).

31 Diálogo personal con Juan García, Fondo Documental Afro-Andino, Quito, marzo de 2005.

Frente a tales perspectivas presentes y pasadas ¿sorprende que “lo nacional” siga siendo aún ambiguo, difícil de consentir y poco significativo como marco para unir y construir desde las diferencias –étnico-culturales y a la vez coloniales– una sociedad ecuatoriana? ¿Cuál sería la manera de pensar y construir la sociedad, haciendo de estas diferencias constitutivas de ella, elemento de complementaridad y unidad y no de división? De esta forma, ¿podría la interculturalidad ser un proyecto “otro” de una sociedad “otra”,³² un proyecto que refute al del mestizaje, su horizonte colonial y su discurso de poder, sirviendo como contrarrespuesta? En el afán de interpelar estas preguntas, pasamos ahora al análisis de la interculturalidad.

INTERCULTURALIDAD Y EL PROYECTO DE SOCIEDAD “OTRA”

En los años 60 Agustín Cueva pronosticó la necesidad de toma de conciencia y transformación total de la sociedad ecuatoriana:

Lo que necesitamos llevar a cabo es una labor encaminada a hacer que el hombre tome conciencia de su situación real y actúe en consecuencia. Pues no hay que olvidar que si bien es cierto que la verdad ecuatoriana no aparecerá *entera* sino en el momento de una transformación total, no lo es menos que para que ésta se produzca es necesario que previamente se haya llegado a un punto alto de toma de conciencia de nuestros problemas (Cueva, 1967/1986).

En la misma línea, el historiador ecuatoriano Galo Ramón (2000) preguntó hace casi una década si era posible la interculturalidad en el Ecuador, interrogante que me parece central frente al problema de la sociedad y cultura nacionales discutido en párrafos anteriores y frente al reto de la conciencia crítica y transformación total que presentó Cueva. Pero, ¿qué mismo enten-

32 La noción de “otro/otra” aquí, como he explicado anteriormente, no implica una sociedad o un proyecto más; tampoco un proyecto alternativo que tenga como referente al actual. Más bien parte del sentido que le da el árabe-islámico Abdelkebir Khatibi (2001) retomado por el argentino-estadounidense Walter D. Mignolo (2003). Es decir, al encontrar y construir algo radicalmente distinto desde la diferencia y hacia la liberación (Khatibi); la necesidad de imaginar un proyecto de sociedad no desde la modernidad o los colonizadores y “liberadores” sino desde principios políticos, éticos, económicos y epistémicos distintos (Mignolo, 2003).

demos por interculturalidad y cuál es su relación con esta reingeniería social? ¿Cómo se diferencia del multi y pluriculturalismo y de qué manera sugiere y requiere transformaciones radicales de la sociedad “nacional”? Al respecto, ¿por qué hablar de un proyecto social, político y ético de la interculturalidad y, simultáneamente, de un proyecto de una sociedad “otra”?

HACIA UNA COMPRENSIÓN DE LA INTERCULTURALIDAD

Desde los años 90 se da en América Latina en general, y en la región andina en particular, una nueva atención a la diversidad étnico-cultural; una atención que parte de reconocimientos jurídicos y una necesidad, cada vez mayor, de promover relaciones positivas entre distintos grupos culturales; de confrontar la discriminación, el racismo y la exclusión; de formar ciudadanos conscientes de las diferencias y capaces de trabajar conjuntamente en el desarrollo del país y en la construcción de una sociedad justa, equitativa, igualitaria y plural. La interculturalidad se inscribe en este esfuerzo.

Como concepto y práctica, proceso y proyecto, la interculturalidad significa –en su forma más general– el contacto e intercambio *entre culturas* en términos equitativos; en condiciones de igualdad. Tal contacto e intercambio no deben ser pensados simplemente en términos étnicos sino a partir de la relación, comunicación y aprendizaje permanentes entre personas, grupos, conocimientos, valores, tradiciones, lógicas y racionalidades distintas, orientados a generar, construir y propiciar un respeto mutuo, y un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos y colectivos, por encima de sus diferencias culturales y sociales. En sí, la interculturalidad intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera, reforzar las identidades tradicionalmente excluidas para construir, tanto en la vida cotidiana como en las instituciones sociales, un con-vivir de respeto y legitimidad entre todos los grupos de la sociedad.

La interculturalidad no es una descripción de una realidad dada o lograda ni un atributo casi “natural” de las sociedades y culturas (Guerrero, 1999). Más bien, es un proceso y una actividad continuos; la interculturalidad debiera ser pensada menos como sustantivo y más como verbo de acción, tarea de toda la sociedad y no solamente de sectores indígenas y afrodescendientes. En sí la interculturalidad tiene el rol –crítico, central y prospectivo en todas las

instituciones sociales— de reconstruir paso a paso sociedades, estructuras, sistemas y procesos (educativos, sociales, políticos, jurídicos y epistémicos), y de accionar entre todas relaciones, actitudes, valores, prácticas, saberes y conocimientos fundamentados en el respeto e igualdad, el reconocimiento de las diferencias y la convivencia democrática que, por la misma realidad social, es muchas veces conflictiva.

Frecuentemente, los términos *inter*, *multi* y *pluriculturalidad*, son usados como sinónimos. Por ende, un primer paso necesario para aclarar el significado de la interculturalidad, es distinguirlo de los otros términos.

La *multi*, *pluri* e *interculturalidad* se refieren a la diversidad cultural; sin embargo, apuntan a distintas maneras de conceptualizar esa diversidad y a desarrollar políticas y prácticas relacionadas con ella dentro de las organizaciones e instituciones de la sociedad, incluido el propio Estado. Veamos estas diferencias.

La *multiculturalidad* es un término principalmente descriptivo. Básicamente se refiere a la multiplicidad de culturas existentes dentro de un determinado espacio —local, regional, nacional o internacional— sin que necesariamente tengan una relación entre ellas. Su uso mayor se da en el contexto de países occidentales, como los Estados Unidos, donde las minorías nacionales (negros e indígenas) coexisten con varios grupos de inmigrantes y con “minorías involuntarias” cuya presencia está asociada a la expansión colonial e imperial estadounidense —realidad de los puertorriqueños y chicanos— y a los blancos, todos ellos descendientes de otros países, principalmente europeos; o como en Europa, donde la inmigración se ha ampliado recientemente.

En esos contextos, el *multiculturalismo* se entiende como un relativismo cultural; es decir, una separación o segregación entre culturas demarcadas y cerradas sobre sí mismas, sin aspecto relacional. Esta concepción de la *multiculturalidad* se construye dentro de dos contextos políticos muy distintos. El uno se dirige a las demandas de grupos culturales subordinados dentro de la sociedad nacional, programas, tratos y derechos especiales como respuesta a la exclusión: un *multiculturalismo* fundamentado en la búsqueda de algo propio bajo el lema de justicia e igualdad.

El otro contexto político parte de las bases conceptuales del Estado liberal, en el que todos, supuestamente, comparten los mismos derechos: una “ciudadanía multicultural”. En este contexto, la tolerancia al otro —un cambio

sólo a nivel de las actitudes— es considerada suficiente para permitir que la sociedad nacional (y monocultural) funcione sin mayor conflicto, problema o resistencia. Pero, además de obviar la dimensión relacional, esta noción de tolerancia como eje del problema multicultural —“problema” de las minorías— oculta la permanencia de las desigualdades e inequidades sociales que no permiten a todos los grupos relacionarse equitativamente y participar activamente en la sociedad, dejando así intactas las estructuras e instituciones que privilegian a unos en relación a otros.³³

Tiene razón Raimon Panikkar (2002: 30) cuando dice que: “el multiculturalismo exhibe todavía el síndrome colonialista que consiste en creer que existe una supracultura superior a todas las demás, capaz de ofrecerles una hospitalidad benigna y condescendiente, incluso si la llamásemos metacultura”. Entonces, mientras se lo emplea para referir a situaciones o contextos específicos, el multiculturalismo está fundamentado en problemas supuestamente “universales” —o que tienen que ver con “minorías étnicas”— cuya respuesta o solución, según esta lógica, también debe ser universal. Por eso y como argumentaré en el próximo capítulo, las políticas multiculturales del Banco Mundial y de otras entidades financieras, multilaterales y transnacionales, son las mismas en todos los países del llamado “tercer mundo”; son políticas que se “abren” hacia la diversidad al mismo tiempo que aseguran el control y continuo dominio del poder hegemónico nacional y los intereses del capitalismo global. Refiriéndose a este fenómeno, Slavoj Žižek (2001) sostiene que la que atestiguamos es la nueva lógica multicultural del capitalismo multinacional.

Mientras que el multiculturalismo sustenta la producción y administración de la diferencia dentro del orden nacional, volviéndola funcional a la expansión del neoliberalismo (Muyolema, 2001), la interculturalidad —como la entendemos aquí, pensada desde los grupos históricamente subalternizados y no desde “arriba”— apunta a cambios radicales en este orden. Su proyecto no es simplemente reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Por el contrario, es implosionar —desde la diferencia— las estructuras coloniales del poder (incluyendo a aquellas que intentan controlar el saber, el ser y las relaciones complejas en torno a la

33 Con la nueva atención al multiculturalismo a nivel global en los últimos años han aparecido textos desde una perspectiva liberal, enfatizando la tolerancia y ocultando la permanencia de las desigualdades institucionalizadas y la hegemonía dominante (ver, por ejemplo, Klymicka, 1998).

madre naturaleza), como reto, propuesta, proceso y proyecto; es re-conceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias, que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. Por eso, la interculturalidad no es un hecho dado sino algo en permanente camino y construcción. Pero antes de explorar con mayor profundidad la noción de interculturalidad, consideraremos el concepto de pluriculturalidad como categoría más utilizada en el contexto latinoamericano.

La pluriculturalidad responde a la necesidad de un concepto que represente la particularidad de la región, donde pueblos indígenas y negros han convivido por siglos (aunque conflictivamente) con blanco-mestizos, y donde los mestizajes —el cultural y el del discurso del poder— han sido, como vimos antes, parte de la realidad, conjuntamente con la resistencia e insurgencia sociocultural y, recientemente, la revitalización de las diferencias. Al contrario de la multiculturalidad, la pluriculturalidad sugiere una pluralidad histórica y actual, en la cual varias culturas conviven en un espacio territorial y juntas, supuestamente, hacen la totalidad nacional.³⁴

Aunque la distinción entre multi y pluri es sutil y mínima, lo importante es que el primer término apunta a un conjunto de culturas singulares con formas de organización social muchas veces yuxtapuestas (Touraine, 1998), mientras que el segundo señala la pluralidad *entre* y *dentro* de las culturas mismas. Es decir, la multiculturalidad normalmente se refiere, en forma descriptiva, a la existencia de distintos grupos culturales que, en la práctica social y política, permanecen separados, divididos y opuestos; por el contrario, la pluriculturalidad indica una convivencia de culturas en el mismo espacio territorial, aunque sin una profunda interrelación equitativa entre ellas. De esta manera, se limita a describir una realidad; no promueve cambios o intervenciones en ella ni cuestiona la manera en que la colonialidad sigue operando dentro de sí, racializando y subalternizando seres, saberes, lógicas, prácticas y sistemas de vida. Por ello, su simple reconocimiento constitucional y político no representa avance alguno, aunque a veces forme parte de la bandera política de negociación de organizaciones indígenas y afroecuatorianas con el Estado.

34 Digo “supuestamente” porque, como argumenté antes, la noción de una totalidad nacional ha sido premisa discursiva de la cultura dominante, aunque no sea en realidad.

La interculturalidad es distinta en cuanto se refiere a complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales, y busca desarrollar una interacción *entre* personas, conocimientos, prácticas, lógicas, racionalidades y principios de vida culturalmente diferentes; una interacción que admite y que parte de las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder, y de las condiciones institucionales que limitan la posibilidad de que el “otro” pueda ser considerado sujeto –con identidad, diferencia y agencia– con capacidad de actuar. No se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar al otro o a la diferencia en sí. Tampoco se trata de esencializar identidades o entenderlas como adscripciones étnicas inamovibles.³⁵ Más bien se trata de impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro, diálogo, articulación y asociación entre seres y saberes, sentidos y prácticas, lógicas y racionalidades distintas.

Pero estos procesos de intercambio no constituyen un simple contacto o relación entre culturas, como ha sucedido históricamente y como ocurre cotidianamente en espacios culturalmente compartidos como los mercados, los medios de transporte o el medio laboral, entre lenguas (por ejemplo, el kichwa y el castellano) o en el consumo musical, plástico o gastronómico (ver Roel, 2000; García Canclini, 2001). Por el contrario, apunta a algo mucho más profundo que pretende confrontar los racismos y las desigualdades en los intercambios culturales, entre culturas mismas y como parte de las estructuras e instituciones de la sociedad. Por eso, y sin negar que existan relaciones interculturales en el ámbito personal, podemos decir que en el de la sociedad, incluyendo a todas sus instituciones, la interculturalidad aún no existe. Se trata de un proceso por alcanzar por medio de nuevas políticas, prácticas, valores y acciones sociales concretos y conscientes que se pueden construir no en “abstracto” sino en medio de procesos formativos colectivos, en los que se relacionen miembros de culturas diversas así como sus maneras de ser y estar en el mundo.

35 En este contexto, “esencializar identidades” se refiere a la tendencia a resaltar las diferencias étnicas de indígenas o negros –o las diferencias de mujeres, de los GLBTI, etc.– como si fueran identidades monolíticas, homogéneas, estáticas y con fronteras siempre definidas. El problema con esta tendencia es que niega la multiplicidad, fluidez y carácter dinámico y múltiple de la identidad; es decir, que cada individuo no tiene una sola identidad sino múltiples, cada una con diversas dimensiones y expresiones.

De hecho la interculturalidad es inseparable de la identidad y la diferencia; inseparable de las maneras en las que nos identificamos con otra persona o nos diferenciamos de ella. El hecho de relacionarse de manera simétrica con personas, saberes, sentidos y prácticas culturales distintas requiere de un autoconocimiento de los elementos que se forman y destacan, tanto a nivel de lo propio como de lo diferente. Eso no implica “rescatar” hábitos o costumbres “tradicionales” o replegarse al pasado sino abrirse a los elementos presentes –que para muchas comunidades indígenas y afro incluyen la revitalización de elementos ancestrales y nociones integradas del tiempo pasado-presente-futuro–, que contribuyen a formar seres individuales y colectivos; cuyo reconocimiento puede contribuir al fortalecimiento de autoestima y autenticidad, y a impulsar y no “salvar” culturas (Tubino, s.f.).

A diferencia del multiculturalismo, en el que la diversidad se expresa en su forma más radical, por separatismos y etnocentrismos y, en su forma liberal, por actitudes de aceptación y tolerancia –a la que Tubino (2005) se refiere como “interculturalismo funcional”–, la interculturalidad, como la entendemos aquí, es la que busca intervenir en las estructuras, instituciones, relaciones y mentalidades que reproducen la diferencia como desigualdad y, a la vez, construir puentes de articulación y relación. Tales articulación y relación no pretenden sobrevalorar o erradicar las diferencias culturales ni tampoco formar nuevas identidades mezcladas o mestizas sino propiciar una interacción dialógica entre pertenencia y diferencia, pasado y presente, inclusión y exclusión, y control y resistencia, siempre reconociendo además las propias formas de identificación que tiene la gente, la hegemonía, el poder y la autoridad colonial-cultural que intenta imponerse social y políticamente. Es decir, en los encuentros entre personas, elementos, prácticas o sistemas culturales, las inequidades sociales, raciales, étnicas, económicas y políticas de la sociedad no desaparecen; tampoco desaparece la colonialidad del poder y su estructuración social. Sin embargo, es en este espacio fronterizo de relación y negociación en el que se construyen y emergen estrategias, expresiones, iniciativas, sentidos y prácticas interculturales, que desafían la homogeneidad, el control cultural y el mestizaje como discurso de poder; es decir, la matriz colonial y la hegemonía de la cultura dominante.

A veces la interculturalidad es percibida como algo innato a la realidad latinoamericana: parte de los procesos históricos del mestizaje cultural y colonial, de la transculturación, cholificación y de los procesos de globalización e hibridación más recientes; pero por ser procesos unidireccionales –de

los indígenas o negros hacia la sociedad dominante blanco-mestiza y no al revés— de interculturales no tienen nada. Estas percepciones no explican la confluencia de prácticas, estrategias, resistencias, insurgencias y supervivencias mucho más dinámicas y complejas ni apuntan a los choques, a veces violentos, entre culturas y lógicas culturales —lo que Simón Yampara (2007) llama matrices civilizatorio-culturales y visiones de la vida—³⁶ en los que la colonialidad, la homogeneización y las posturas excluyentes, prejuiciadas y racistas siguen vigentes. Guerrero (1999: 15) evidencia el problema:

Este imaginario de la cultura, construido desde el poder, tiene un claro contenido ideológico, pues por un lado esa perspectiva homogenizante niega la diversidad y pluralidad de saberes y racionalidades, o si reconoce su existencia lo hace deformándola, pues toda la riqueza de la diversidad cultural, se la encajilla en una visión idílica, paternalista y folclórica de los pueblos indios, como si nuestra diversidad se redujera únicamente a la existencia de [...] [ellos, negando] otras diversidades [...] como las culturas afro, las diversidades regionales, de género, de clase, generacionales, las de las culturas populares urbanas, la migración, entre otros.

La interculturalidad no puede ser reducida a una simple mezcla, fusión o combinación híbrida de elementos, tradiciones, características o prácticas culturalmente distintas. Tampoco debe ser entendida como una forma de intervención del mejor de dos o más posibles mundos o reducida a anunciados como “sociedad intercultural”, “educación intercultural”, “democracia intercultural”, “Estado intercultural”, que en general tan sólo sugieren la diversidad existente. Representa, por el contrario, procesos dinámicos y de doble o múltiple dirección, repletos de creación y de tensión y siempre en construcción; procesos enraizados en las brechas culturales reales y actuales, brechas caracterizadas por asuntos de poder y por las grandes desigualdades sociales, políticas y económicas que no nos permiten relacionarnos equitativamente, y procesos que pretenden desarrollar solidaridades y responsabilidades compartidas. Ese es el reto más grande de la interculturalidad: no ocultar las desigualdades, contradicciones y conflictos de la sociedad o de la misma matriz colonial que hemos mencionado, sino trabajar *con* e intervenir *en* ellos.

Al hacer la distinción sobre las diversas formas en que se llevan a cabo las relaciones interculturales en la vida cotidiana, Albó (1999) argumenta que

36 Para Yampara, estas dos matrices civilizatorio-culturales corresponden a la ancestral milenaria cosmogónica y a la occidental republicanizada centenaria, con semillero en Europa.

el principio intercultural busca establecer una manera de “relacionarse de manera positiva y creativa”; un enriquecimiento entre todos sin perder por ello la identidad cultural de los interlocutores.³⁷ Esta relación positiva implica un elemento personal y otro social, los que se complementan y exigen mutuamente. Es decir, mientras que los procesos de la interculturalidad a nivel personal se enfocan en la necesidad de construir relaciones entre iguales –lo que podemos llamar “interculturalidad relacional”–; a nivel social se enfocan en la necesidad de transformar las estructuras de la sociedad y las instituciones que las soportan, haciéndolas sensibles a las diferencias culturales y a la diversidad de sus prácticas –educativas, jurídicas, de medicina y salud, y de la vida misma. En ese sentido, el foco problemático de la interculturalidad no reside solamente en las poblaciones indígenas y afro sino en todos los sectores de la sociedad, con inclusión de los blanco-mestizos occidentalizados (Rivera, 1999).

Y es por eso mismo que la interculturalidad debe ser entendida como designio y propuesta de sociedad, como proyecto político, social, epistémico y ético dirigido a la transformación estructural y sociohistórica, que apunta a la construcción entre todos de una sociedad radicalmente distinta. Una transformación y construcción que no quedan en el enunciado, el discurso o la pura imaginación; por el contrario, requieren un accionar en cada instancia social, política, educativa y humana. Pero antes de explorar con mayor profundidad el planteamiento de la interculturalidad como proyecto político y de sociedad, veamos brevemente los antecedentes históricos de este concepto, poniendo especial atención en sus referentes y uso dentro del campo educativo.

LOS ANTECEDENTES EDUCATIVOS

En América Latina la interculturalidad empieza a entenderse desde los años 80 en relación a las políticas educativas promovidas por los pueblos indígenas, por las ONG y/o por el mismo Estado, con la educación intercul-

37 Aunque la distinción que hace Albó entre “interculturalidad positiva” e “interculturalidad negativa” parece simplificar el asunto resaltando una perspectiva a veces celebratoria de la diversidad e interculturalidad, la menciono aquí por la diferencia que hace entre lo personal y lo social, clave para entender la interculturalidad como proyecto de sociedad.

tural bilingüe (EIB). En la reunión regional de especialistas sobre educación bilingüe (México, 1982) se recalca la necesidad de establecer políticas nacionales de plurilingüismo y multietnicidad, proponiendo, entre otras, la oficialización nacional o regional de las lenguas indígenas y políticas educativas globales. Y se acordó recomendar el cambio de la denominación hasta ese entonces utilizada de “educación bilingüe bicultural” por la de “educación intercultural bilingüe”, reconociendo que una colectividad humana nunca llega a ser bicultural debido al carácter global e integrador de la cultura y por el carácter histórico y dinámico siempre capaz de incluir nuevas formas y contenidos, en la medida que nuevas condiciones de vida y necesidades así lo requieran (Instituto Indigenista Interamericano, 1982). La adopción del término intercultural –utilizado primero en los países andinos– fue asumido no como deber de toda la sociedad sino como reflejo de la condición cultural del mundo indígena, “preparando al educando para actuar en un contexto pluricultural marcado por la discriminación de las etnias indígenas” (Chodi, 1990: 473). Desde allí el término intercultural empezó a asumir –en el campo de la educación indígena bilingüe– un sentido político-reivindicativo.

Lo intercultural también tiene otros referentes. En el Ecuador, el Estado lo utilizó en la reforma constitucional de 1983, donde se dispone que “en los sistemas de educación que se desarrollan en las zonas de predominante población indígena, se utilice como lengua principal de educación el quichua o la lengua de la cultura respectiva y el castellano como lengua de relación intercultural”. Con esta incorporación se establece una de las primeras políticas educativas sobre “lo intercultural”; una política con sentido singular y unidireccional: de indígenas hacia la sociedad blanco-mestiza y no viceversa, ni tampoco entre los distintos pueblos y nacionalidades originarias. Más que simple reflejo de una política nacional-integracionista, esta noción singular y unidireccional refleja una política educativa internacional, en la cual la educación bilingüe es asumida como transicional, al integrar a los niños indígenas a la sociedad “nacional”. La interculturalidad es considerada y tratada como asunto sólo de los indígenas, dejando intacta la monoculturalidad de la educación “hispana” –referencia usada por el Ministerio de Educación ecuatoriano–, que quiere decir educación “universal”, “normal”, “mestiza”. Para las organizaciones indígenas, en cambio, la interculturalidad es entendida como proceso y práctica que intentan romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otra subordinada –romper con la matriz colonial y su acompañante: el mestizaje como discurso de poder– para reforzar las identi-

dades tradicionalmente excluidas y buscar espacios de autonomía. Es por esta diferencia que la educación intercultural bilingüe siempre ha sido considerada por los poderes dominantes como terreno conflictivo.

Como práctica que enfrenta a las políticas educativas integracionistas, homogeneizantes y colonializantes y las reformas desiguales de poder, la educación bilingüe concebida y propuesta por los indígenas tiene un carácter claramente identitario y político-reivindicativo. Aunque en distintos momentos y países los indígenas han hablado del desarrollo de procesos de relación de doble vía basados en el respeto y de legitimidad mutua con otros sectores sociales, el elemento de lo propio frente a la sociedad dominante sigue siendo lo constante y central, inclusive en el uso y entendimiento de la interculturalidad, toda vez que permite un control ausente en las relaciones culturales forzadas y obligadas durante siglos de opresión.

El conflicto alrededor de la educación bilingüe y la interculturalidad radica en el propósito y control de la educación y en la relación impulsada con “la sociedad nacional”; es decir, sobre la direccionalidad e intención de la interculturalidad, conflicto histórico reflejado en el intento de muchas comunidades de formar sus propias escuelas para poder desarrollar y fortalecer “lo propio”, intento que hoy en día está siendo retomado por comunidades indígenas y afrodescendientes.³⁸ No obstante, la gestión comunitaria no es el único antecedente de la EIB. También responde a una fuerte influencia de las ONG (especialmente la alemana GTZ), iglesias (en particular el Instituto Lingüístico de Verano) y otros organismos nacionales e internacionales (Banco Mundial, AID, UNICEF, etc.), muchos de ellos con intereses aliados, pública o privadamente, a los del Estado y con fines sociopolíticos y culturales muy distintos a los de las comunidades y organizaciones indígenas.³⁹

Con la adopción jurídica y administrativa de la EIB por parte de algunos gobiernos a finales de los 80 y principios de los 90 –en gran medida en respuesta a las demandas indígenas–, el rol y la responsabilidad estatales cambiaron formalmente y con ello el término intercultural asumió un espacio institucionalizado. El caso ecuatoriano es diferente porque, con la oficialización de la Dirección Nacional de la Educación Intercultural Bilingüe-DINEIB en 1988, se estableció una cogestión por la cual las organizaciones indígenas

38 Ver CRIC (2004), Walsh y Santacruz (2007).

39 En ocasiones anteriores he analizado esta problemática (Walsh, 1994; 2000).

nombran los funcionarios y mantienen autonomía respecto del Ministerio de Educación, dentro de un sistema bifurcado: la EIB y la educación “hispana”. A pesar de su base jurídica, la EIB en el Ecuador, al igual que en otros países, quedó marginada frente a la continua hegemonía cultural y educativa del Estado, situación que se complicó aún más en el contexto neoliberal, donde la responsabilidad estatal ha favorecido la privatización y la descentralización.

Desde sus comienzos la interculturalidad ha significado una lucha en la que han estado en permanente disputa asuntos como identificación cultural, derecho y diferencia, autonomía y nación. No es extraño que uno de los espacios centrales de esta lucha sea la educación, porque más que esfera pedagógica ella es una institución política, social y cultural: el espacio de construcción y reproducción de valores, actitudes e identidades y del poder histórico-hegemónico del Estado. Por ello, el planteamiento de que la interculturalidad es eje y deber no sólo de la EIB sino de la educación en general –planteamiento presente en las reformas educativas de los 90 en varios países, incluyendo el Ecuador– es de importancia fundamental. El hecho de que estas reformas hayan tenido muy poco impacto y aplicación es, por tanto, aún más preocupante.⁴⁰

La educación, por cierto, no existe aislada de otras instituciones de la sociedad o de las amplias esferas económicas y políticas. Los indígenas lo han mostrado al integrar sus demandas educativas a sus luchas territoriales, sociales, económicas y políticas; algo que los pueblos afro también lo han hecho, sobre todo en Colombia en los años 90 con la Ley 70 y, recientemente, en el Ecuador con la Ley de los Derechos Colectivos de los Pueblos Negros o Afroecuatorianos.⁴¹

40 Este problema se puede observar, entre otras esferas, en la producción de textos escolares, en la formación de maestros y en los currículos usados en las escuelas. Bajo el pretexto de “interculturalidad” las editoriales de libros escolares asumen una política de representación que, mientras incorpora imágenes de indígenas y negros, refuerza estereotipos y procesos coloniales de racialización (Granda, 2004). En la formación docente, la discusión sobre la interculturalidad se encuentra en general limitada al tratamiento antropológico de la tradición folklórica. En el aula la aplicación es marginal al máximo (ver Vélez, 2006).

41 La Ley de los Derechos Colectivos de los Pueblos Negros o Afroecuatorianos, publicada en el Registro Oficial de 22 de mayo de 2006, consta de nueve capítulos: Del ámbito, objetivos y principios fundamentales; la identidad cultural y la educación; los derechos a la tierra y propiedad; la biodiversidad y recursos naturales; la consulta, indemnizaciones por daños y perjuicios y la propiedad intelectual colectiva; la medicina natural y los servicios de salud; la economía y finanzas;

Así, la presencia de los pueblos afro e indígenas en la historia reciente, ha politizado la diferencia étnico-cultural-colonial, situándola no como problema étnico sino como problemática de la sociedad nacional. En esta politización la interculturalidad viene asumiendo significados y enfoques más allá de la educación que apuntan a la transformación radical de la sociedad y sus estructuras e instituciones “nacionales”, incluyendo al propio Estado.

INTERCULTURALIDAD COMO PROYECTO POLÍTICO E HISTÓRICO

La interculturalidad ha tenido, por lo menos en el Ecuador y entre los actores sociales, un significado político y de transformación tanto de las relaciones sociales entre los diversos sectores que constituyen el país, como de las estructuras e instituciones públicas. Aunque todavía existan grandes limitaciones en términos de la aplicación de este principio y en los consensos de cómo promoverla concretamente, el carácter político y social de la interculturalidad permanece en el contexto ecuatoriano como necesario y evidente. ¿De dónde viene y cómo explicar este enfoque político?

A diferencia de otros países de la región, en los cuales la interculturalidad ha tenido su principal sentido en la educación, en el Ecuador –y a pesar de su uso educativo– ella ha encontrado su significado desde mediados de lo 80 y, sobre todo, a partir del gran levantamiento de 1990, en la lucha socio-política del movimiento indígena. Es este significado el que –en el caso ecuatoriano– ha regido los debates a nivel nacional, siendo el movimiento indígena –y no el Estado, las ONG o la academia– el que ha acuñado el término, pensando desde su realidad y condición colonial hacia el conjunto de la sociedad.⁴² Como decía el ex presidente de la CONAIE y líder histórico Luis Macas, “hay que descolonizar, justamente lo que existe es la tara colo-

la participación, y el Consejo Nacional de Desarrollo Afro-ecuatoriano (ver www.dlh.lahora.com.ec/paginas/judicial/PAGINAS/Ley.Pueblosnegros.CC.htm).

⁴² De hecho, pensar la interculturalidad desde la particularidad de este lugar político de enunciación contrasta con aquel que encierra el concepto de multiculturalidad, cuya lógica y significación –por ser pensados desde “arriba” tiende a sostener los intereses hegemónico-dominantes y mantener los centros del poder. Además, esto es así precisamente porque el dominio de este último pensamiento es el que lleva a que la interculturalidad y la multiculturalidad sean a menudo empleadas por el Estado y los sectores blanco-mestizos como sinónimos, lo que deriva más de las concepciones globales occidentales que de las luchas sociohistóricas y de las demandas y propuestas subalternas. Los términos por sí mismos instalan y hacen visible una geopolítica del

nial, en nuestros países de la región andina existe desgraciadamente este problema estructural”.⁴³ Además, en el proceso de la interculturalidad, “los valores, principios, conocimientos, sabiduría de nuestros pueblos no solamente deben ser respetados y archivados sino que deben ser ofrecidos como un aporte desde nuestros pueblos a la sociedad en su conjunto en función de cambio, como elementos sustanciales de un planteamiento alternativo” (Macas, 2004: 2).

Esta acuñación se encuentra desde los inicios de los 90 en los documentos políticos de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-CONAIE. En éstos la interculturalidad aparece como uno de los nueve principios ideológicos integrado a las demandas al Estado monocultural y hegemónico, y a la transformación de las actuales estructuras, instituciones y relaciones, con miras a la conformación de una sociedad distinta.

El principio de la interculturalidad respeta la diversidad de pueblos y nacionalidades indígenas y demás sectores sociales ecuatorianos, pero a su vez demanda la unidad de éstas en el campo económico, social, cultural y político, en aras de transformar las actuales estructuras y construir el nuevo Estado plurinacional, en un marco de igualdad de derechos, respeto mutuo, paz y armonía entre nacionalidades (CONAIE, 1997: 12).

A lo largo de las dos últimas décadas, el principio de la interculturalidad ha guiado las demandas, acciones y propuestas del movimiento, dirigidas a repensar y refundar el Estado. Y estas demandas, acciones y propuestas han servido para sentar las bases semánticas de la interculturalidad en el Ecuador; que, más que a una relación entre culturas, se refiere a cambios profundos para que todas estas culturas tengan reflejo, representación y articulación en lo económico, social, jurídico y político en los campos del saber y en la construcción de una sociedad (pluri)nacional. Como señala Luis Macas (2004) “la propuesta de la interculturalidad para nosotros tiene una gran profundidad, en el sentido en que este planteamiento ha tocado la esencia misma del poder dominante y del sistema económico vigente”. Es el eje central de un proyecto histórico alternativo.

Resaltar el sentido político e ideológico de la interculturalidad en la forma asumida por la CONAIE, significa posicionarla como parte de proce-

conocimiento que tiende a hacer despreciar y a oscurecer las historias locales, a la vez autoriza un sentido “universal” de las sociedades multiculturales y del mundo multicultural.

43 Entrevista agosto 2001, también citada en Walsh (2002c).

tos y prácticas que, necesariamente, deberán ser entendidos como *hegemónicos* e *insurgentes*. Insurgentes porque señalan iniciativas históricas y acciones contestatarias que sobrepasan la oposición, la resistencia y la acción reactiva, mostrando la capacidad de generar propuestas alternativas, interpelar las instancias del poder dominante, incluyendo el modelo neoliberal capitalista, y encaminarse hacia proyectos de sociedad pero también de Estados distintos. Son iniciativas y acciones que no sólo desafían sino que construyen.

En este sentido son iniciativas y acciones también hegemónicas, si entendemos la hegemonía en el sentido gramsciano de construcción, desde la base, de una voluntad colectiva, como terreno para la constitución de sujetos dentro de un proyecto para la transformación de la sociedad. De esta manera la interculturalidad puede ser entendida como el proceso de construcción de una nueva hegemonía, que no sólo desafía a la del Estado sino que impulsa y marca nuevas maneras de percibir, construir y posicionar subjetividades, lógicas, racionalidades y sistemas de vida distintos. Así, más allá del reconocimiento o la inclusión, apela a cambios profundos en todas las esferas de la sociedad, aportando, como dice Ramón (1998: 60) “a la construcción de una propuesta civilizatoria alternativa, a un nuevo tipo de estado y a una profundización de la democracia”.

Pero, por el hecho de que también aporta a otras lógicas de incorporación que hacen estallar la noción de una matriz colonial dominante o, por lo menos, dar un vuelco a la subalternización que ella ejecuta, podemos denominar a estas prácticas y procesos no sólo insurgentes y hegemónicos sino también de carácter decolonial. Es decir, como proceso y proyecto social, político, histórico y también ético, la interculturalidad requiere para su construcción una descolonización de mentes y cuerpos, seres y saberes, sistemas y estructuras; descolonización dirigida a todos con el afán de imaginar y levantar un nuevo proyecto histórico de sociedad, un proyecto “otro” de una sociedad “otra”, que haga estallar a la insularidad del orden nacional y a las bases ideológicas que le sustentan, incluyendo las del mestizaje como discurso de poder.⁴⁴ Es por eso que la interculturalidad, como proyecto político

44 Este proyecto no debería ser visto como limitado a los ámbitos social y político sino también como parte necesaria, como veremos en el Capítulo 6, a todos los ámbitos públicos, incluyendo el de la educación, desde la básica hasta la universitaria. En este sentido, la interculturalidad debe ser entendida, a la vez, como proyecto intelectual y epistémico, proyecto que requiere poner en cuestión y tensión la base supuestamente “universal” de la ciencia, el conocimiento y el saber occidentales, haciendo ver su “localidad” y particularidad, como también la “localidad” y parti-

desde abajo, y la decolonialidad, regresando a la perspectiva de la colonialidad anteriormente presentada, deben ser entendidas como procesos enlazados en una lucha continua.⁴⁵ Una lucha dirigida a enfrentar y desestabilizar las construcciones e imaginarios de sociedad y nación concebidos por las élites locales, la academia y Occidente, y a hacer construcciones e imaginarios distintos, poniendo a la vez en cuestión la noción de que las soluciones a los problemas y crisis de la modernidad deben venir de la propia modernidad.

SOCIEDAD E INTERCULTURALIDAD: REFLEXIONES POR EL CAMINO

Como decía Agustín Cueva hace muchos años, Ecuador necesita construir una conciencia crítica y hacer una total transformación social. Hasta el momento este reto no ha sido asumido por los ecuatorianos en su conjunto, aunque la nueva Constitución ofrece alguna esperanza; más bien ha sido un planteamiento, propuesta y proyecto de los sujetos colectivos que han vivido la exclusión, la marginalización y la violencia de la colonialidad y su estructuración social. Son ellos quienes se preocupan por el “problema nacional”, por el modo logo-céntrico reductor (Sanjinés, 2007) con que “lo nacional” fue y todavía es pensado.

Ciertamente, gran parte de este reto de transformación tiene que ver con la idea, el discurso y los intentos que estuvieron presentes –obviamente dentro de su marco o matriz de poder– al hacer la “nación mestiza”. Además de

cularidad de las ciencias, los conocimientos y los saberes contruidos en y desde el Sur –éstos particularmente invisibilizados en la educación actual– que parten de las matrices civilizatorio-culturales y las visiones “otras” de vida, como señala Yampara (2007).

45 Como he argumentado antes, la decolonialidad no es necesariamente distinta a la descolonización; representa una estrategia que va más allá de la transformación –implica dejar de ser colonizado– apuntando a la construcción y creación. Por la misma pervivencia de la matriz colonial, la decolonialidad parte de un posicionamiento de exterioridad por las violencias raciales, sociales, epistémicas y existenciales vividas. Por eso, su proyecto no es la incorporación, inclusión o superación –tampoco, simplemente, la resistencia– sino la reconstrucción o refundación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y poder que podrían contribuir a la edificación de sociedades distintas.

eludir los problemas fundamentales, entre ellos la pervivencia de la colonialidad, la ambigüedad de la nación y la ausencia de un eje articulador de sociedad, esta atención al mestizaje como discurso de poder sentó sus bases en la negación y el control de la diversidad real, una diversidad que no sólo marca a los grupos étnicos sino también a las matrices civilizatorio-culturales, sistemas y visiones de la vida. Eso no quiere decir que el problema y la crisis actuales deban ser reducidas al nivel étnico-cultural. Más bien, es argumentar que ha sido la “etnización” del poder, incluyendo su blanqueamiento y mestización por medio del uso de “raza”, cultura e identidades sociales dentro de un modelo del poder colonial, capitalista, eurocéntrico/occidentalizante, la que mantiene hasta hoy la confusión y la ambigüedad en torno a lo nacional, haciendo imposible hablar de “una sociedad” ecuatoriana.

La interculturalidad, en la manera que ha sido presentada aquí, podría ser herramienta para refundar lo nacional, enfrentando la confusión y ambigüedad y asumiendo como eje crucial la pluralidad existente. A esta propuesta regresaré en los próximos capítulos. ¿Pero qué sucede con la problemática de “sociedad”, que tiene que ver con la falta de unidad, con un sentido social no sólo descentralizado sino también seriamente fragmentado, y con una asociación, interacción y formación prácticamente inexistentes?

Esto último nos lleva a indagar sobre qué entendemos por “sociedad”, preguntándonos a la vez sobre las bases fundamentales de este entendimiento. ¿De qué manera representan y reflejan concepciones construidas en otros contextos y ámbitos socio-culturales posicionados como “universales”; concepciones que tal vez tienen poco que ver con la realidad ecuatoriana, andina, abya-yaleana, indo-afro-latino-sur-americana? También podemos preguntarnos: ¿cuál es la influencia del capitalismo en esta noción de sociedad y cómo contribuyen las estructuras y prácticas de racialización a su definición y vivencia?

“Sociedad” es un concepto utilizado por la teoría social moderno-occidental para referirse a grupos humanos organizados según ciertos fines. El reconocido fundador de la sociología Auguste Comte dice al respecto:

Cualquier sistema de sociedad, constituido por un puñado de gente o por millones, tiene como objetivo definitivo dirigir todos sus esfuerzos particulares hacia una meta general; es sólo cuando esta acción general y combinada está llevada a cabo, que tenemos sociedad. En cualquier otra hipótesis existen sólo aglomeraciones de un número determinado de individuos en la misma tierra.

Eso es lo que distingue la sociedad humana de otros animales que viven en manadas (Comte, en Rengifo Vásquez, 1998: 103; traducción de la autora).

Para Comte uno de los propósitos centrales de “sociedad” es ejercer una acción sobre la naturaleza para beneficiar al hombre y marcar su humanidad, develando así la superioridad de éste y, a la vez, su diferencia con los “otros” que todavía viven arraigados a la naturaleza, es decir como animales. Es a partir de esta perspectiva (reflejo claro de la colonialidad de la madre naturaleza que anteriormente mencionamos), que Occidente se levanta como el paradigma de la humanidad, de la sociedad humana, sirviendo como referente para evaluar y juzgar los otros lugares inferiores, deficientes y subdesarrollados (Grillo Fernández, 1998).

Como señaló otro padre de la sociología, Emile Durkheim,⁴⁶ la sociedad representa una totalidad social separada y exterior a los miembros individuos. No son ellos los que la hacen sino ella la que los hace; la sociedad tiene superioridad sobre el individuo, establece un orden sobre él. Según Durkheim, cada persona nace dentro de una sociedad ya constituida; la sociedad entendida y practicada así llega a ser un ambiente de presión, control y represión, al cual el individuo tiene que adaptarse y ajustarse.

A esta perspectiva funcionalista podemos añadir otra, la noción de sociedad como consenso moral, desarrollada por Talcott Parsons (1949). Considerada más abierta que la de Durkheim, la perspectiva de Parsons se basa en los imperativos de un orden y valores normativos: los de la personalidad y los que funcionan como componentes centrales de la sociedad. Es el consenso moral el que hace posible la unidad de lo social; es este consenso y los estándares de valor que le acompañan –establecidos y aceptados por los grupos dominantes– los que funcionan como condición estructural y orden legítimo, ejerciendo desde la sociedad un control que permite integrar la totalidad; pero claro, a partir de los valores de la mayoría del poder, cuyos intereses, sin duda, tienen ligazón al Estado y al mercado.

Esta concepción de “sociedad” reflejada en los “duros” de la sociología designa y universaliza una forma singular de mundo, que intenta regular a sus miembros acorde a sus normas, sacrificando la diversidad por el propio bien del “conjunto”, ése que se aferra a las normas y estándares de humanidad del

46 Me refiero particularmente a sus trabajos tempranos, por ejemplo, *The Rules of Sociological Method* (1964).

grupo dominante. “Sociedad” en este sentido, es un concepto inventado dentro de las condiciones y realidades de Europa occidental que ha servido tanto a sus necesidades internas como a sus ambiciones colonialistas; el enlace entre esta noción y los patrones del poder de la colonialidad/ modernidad no podría ser más claro. Sin duda, fueron estas perspectivas funcional-occidentales de “sociedad” las que sirvieron de base para la fundación social del país; es decir, para instaurar la “sociedad ecuatoriana”, siendo el proyecto hegemónico del mestizaje con su orden normativo, su eje central; un orden que aunque se autorreclamaba “propio”, se anclaba en lo moderno-occidental.

Con todo lo argumentado no pretendo sugerir que se deba “desechar” la palabra “sociedad”. Más bien pretendo señalar la necesidad de re-fundarla y re-significarla desde la realidad y el contexto ecuatorianos, andinos y sudamericanos. Hay autores que argumentan que usar “sociedad” para explicar el mundo andino es distorsionarlo y compararlo al paradigma eurocéntrico establecido, asumiendo así su carácter de inferior.⁴⁷ No obstante estas posiciones –que si bien tienen sentido, particularmente en países como Bolivia donde el *ayllu* mantiene su presencia como marco organizativo-comunitario vivencial–, el reto es la re-significación y pluralización de “sociedad”, pensadas desde la interculturalidad como proyecto político, social, ético y epistémico y de vida y, como veremos en el último capítulo, del “buen vivir”.

Hablar de un proyecto “otro” de sociedad y, en forma aún más radical, de un proyecto de sociedad “otra”, es vislumbrar la problemática tanto del proyecto histórico de sociedad como de la sociedad misma; una problemática fundada en la homogeneización, la racialización, la subalternización y el mantenimiento de la matriz colonial-dominante del poder. Alentar visiones distintas, que partan no de una explicación conceptual o analítica sino de la experiencia vivida de todos aquellos que comparten un espacio geográfico-territorial –con las relaciones y diferencias sociales y culturales y las formas de vida que co-existen dentro–, es reposicionar la idea y práctica de “sociedad” como la articulación o el encuentro entre lo que Yampara nombró como matrices cultural-civilizatorias y visiones de vida; articulación y encuentro dentro de un marco de equidad, igualdad y justicia de y para todos.

47 Ver los debates establecidos en Apffel-Marglin/PRACTEC (1998), particularmente los de Rengifo Vásquez y Grillo Fernández, y los presentados en la compilación de Esteban Ticona, *Los Andes desde los Andes* (2003).

Desde aquí la interculturalidad tiene un rol central, no como descriptor o adjetivo –sociedad intercultural– ni como nueva normativa impuesta desde arriba, sino como proceso dinámico y proyecto de creación y construcción desde la gente, que reconoce y enfrenta los legados coloniales aún vivos e incita al diálogo entre lógicas, racionalidades, saberes, seres, formas de vivir y mundos, que tienen el derecho a ser distintos.

Las palabras de Virgilio Hernández, activista de los movimientos sociales y asambleísta constituyente, aclaran la tarea:

Un elemento central de la interculturalidad es asumir su perspectiva de futuro; es asumir que esta generación sólo tiene la posibilidad de disponer de unos recursos, que no sólo son para consumo de esta generación, sino para las generaciones que están por venir; eso no se puede hacer con la lógica depredadora actual. Eso requiere de una visión renovada y fresca, que es la que aporta la interculturalidad: volver a asumir todos a la tierra como madre, no sólo de los que ahora nacemos, de los que ahora vivimos, sino de todos los pueblos que vendrán. La interculturalidad es simplemente la posibilidad de una vida y de un proyecto distintos. La posibilidad de un proyecto alternativo que cuestiona profundamente la lógica irracional instrumental del capitalismo que vivimos (entrevista efectuada en marzo 1999, citada en Walsh, 2002b: 139).

SEGUNDA PARTE

INTERCULTURALIDAD Y ESTADO PLURINACIONAL: PAUTAS, PERSPECTIVAS Y EXPERIENCIAS BOLIVIANAS Y ECUATORIANAS

De hecho los acontecimientos históricos recientes nos muestran cómo [la conciencia étnica] va creciendo cada vez más; a través de esa conciencia se llegará a un más profundo conocimiento de la diversidad humana y un más lúcido compromiso con la fraternidad universal.

Manuel Zapata Olivella (1997)

El Estado nacional, como ha sido conocido en el Ecuador, en América andina y en Abya Yala, no funciona. El problema no es sólo que su modelo está agotado, sino que su conceptualización siempre estuvo mal. Nunca ha representado ni articulado a la diversidad de pueblos, culturas, procesos históricos y formas de concebir y ejercer el derecho, la autoridad, la democracia, el gobierno. Tampoco ha buscado o impulsado una convivencia solidaria, una amplia participación o un proyecto equitativo y plural de sociedad.

Como bien señala Ayala Mora (2007), los Estados nacionales latinoamericanos que surgieron en el s XIX como parte de la ruptura colonial mantuvieron la dominación económica, política y social de indígenas y negros, excluyéndolos de la ciudadanía y de la participación. Por ello, en países como Bolivia y Ecuador, el proyecto del Estado nacional ha sido, generalmente, inviable.⁴⁸ De

48 Como argumenta Aníbal Quijano (2006: 20), “la idea de un interés social ‘nacional’ corresponde a la existencia de una sociedad nacional dominada por una burguesía nacional, con un Estado

hecho y desde su inicio, ambos países no tenían una cultura “nacional” consolidada ni tampoco un territorio claramente definido o una integración económica y regional estable; el Estado nacional ha sido un proceso en crisis (Ayala Mora, 1992; Zavaleta, 1990). Al decir de Ayala Mora (1992, 33) con relación al caso de Ecuador, “las formulas constitucionales y legales no correspondían a una realidad social compleja y heterogénea”.

El Estado-nación ecuatoriano sin duda ha avanzado en su consolidación, amparando y legalizando 20 constituciones en 178 años de historia republicana. De esta historia constitucional podemos resaltar tres etapas y una emergente que inicia con la Constitución de 2008. La primera, que se inicia en 1830 con la fundación del Estado ecuatoriano y la organización inicial de la nación. La segunda, a partir de 1978, cuando se crea el Estado liberal de derecho, en la que se reconocen los derechos de los individuos y de los grupos sociales. La tercera se inicia en 1998 con el reconocimiento, en la Constitución, del Estado social de derecho.⁴⁹ “En éste, los valores y derechos se concretan como aplicables obligatoriamente por todos los poderes del Estado” (Asamblea Constituyente, 2008). Ninguna de estas Constituciones logró –ni pretendió– superar las diferencias sociales y la explotación; tampoco se logró –por la resistencia e insurgencia indígenas– “el objetivo de asimilar e integrar a los pueblos indios en lo que los blanco-mestizos ven como su manera de ser ecuatorianos” (Ayala Mora, 1992: 35). A estas tres etapas podemos añadir una nueva radicalmente distinta: la del Estado constitucional de derechos y justicia, en la que la Constitución deja de ser un programa polí-

nacional. Es decir, a una estructura de poder configurada según esas condiciones. En América Latina, antes de la llamada Revolución Mexicana, esas características correspondían solamente a Chile. [...] Tal Estado nacional oligárquico fue consolidado con el exterminio genocida de los mapuches”.

49 El problema, en parte, descansa en estos mismos modelos filosóficos de Estado –de origen cultural, institucional e ideológico alemán–, modelos que reflejan una lógica moderno-occidental ligada al capital muy distante a la realidad andina, y que en su seno son excluyentes. El Estado de derecho, que caracterizaba a la sociedad liberal burguesa, partía de la noción de que tanto el Estado como la sociedad tenían que estar sometidos a la Ley como mecanismo civilizador y de progreso. Se remontaba directamente al concepto kantiano del deber ser social. El Estado social de derecho parte de este modelo pero remontándose más bien a principios hegelianos, reafirmando el bien común pero también la necesidad de producir bienestar económico. Por tanto, y aunque reconoce el derecho legítimo no sólo de los individuos sino también de los grupos y sectores sociales, buscando su involucramiento y participación –y así “mejorando” el modelo anterior–, aún se mantiene ligado al capitalismo y sus patrones de producción, competencia y vida (ver http://es.wikipedia.org/wiki/Estado_Social).

tico y se convierte en norma jurídica, que se refiere esencialmente al ejercicio y aplicación directos de los derechos fundamentales (Registro Oficial, No. 451, 22 de octubre de 2008).

El caso boliviano ciertamente no ha sido tan distinto: el pacto del siglo XIX entre el Estado y los *ayllus*, que daba a los últimos una autonomía relativa, fue reemplazado por una política de represión, fragmentación y extinción de la comunidad india a través de la Ley de Exvinculación de 1874,⁵⁰ justificando acciones con referencias al darwinismo social y contribuyendo a la construcción de un Estado oligárquico modernizante de la élite criolla, con promesas falsas de integración y unidad. Entre 1952 y 1985 se observa un capitalismo de Estado y, a partir de 1985, una política neoliberal que desata la guerra “contra todas las formas de civilización asociadas con el Estado social”, dejando por muertas las luchas sociales y promoviendo una política multicultural de incorporación (Patz, 2005: 198).

Sin embargo, como ha sido históricamente en ambos países, las revoluciones mestizas fracasaron precisamente porque no lograron “domesticar” la “indianidad” (Mallon, 1997; Rivera Cusicanqui, 1986). Además –y como veremos en los capítulos siguientes– los modelos de Estado iniciados en el siglo XVIII y presentes hasta la entrada del XXI, tampoco lograron a responder a las realidades sociales.

La crisis estatal de los últimos años responde a esta realidad histórica, en la cual la pretendida unidad, homogeneidad y centralización juegan con los principios de territorialidad, autonomía y soberanía, y con los intereses del capital y el mercado. En este contexto la demanda –particularmente de las poblaciones víctimas y sujetos de resistencia de estos Estados excluyentes, no nacionales y no democráticos– no es tanto por más nacionalismo o más Estado sino, sobre todo, por otro Estado (Quijano, 2006) o, mejor dicho, por un Estado “otro”. Esta necesidad, reflejada en las asambleas constituyentes de Bolivia (2006-2007) y del Ecuador (2007-2008), pone en escena la propues-

50 Esta ley, cuyo propósito fue exvincular las tierras comunales de las manos indígenas, fue promovida por grandes hacendados –como J. V. Dorado– cuyas palabras sirven de muestra sobre el uso de “raza” dentro del emergente orden político, social y económico del Estado de la élite criolla: “Arrancar estos terrenos de manos del indígena ignorante, o atrasado, sin medios, capacidad o voluntad para cultivar, y pasarlos a la emprendedora, activa e inteligente raza blanca, ávida de propiedades es efectivamente la conversión más saludable en el orden social y económico de Bolivia” (Rivera Cusicanqui, 1986: 26).

ta, el principio y el proyecto político de la interculturalidad y, de manera relacionada, las de la plurinacionalidad. También claves pero poco o nada consideradas, son las demandas de los pueblos afrodescendientes, tanto en término de derechos como de reparaciones históricas, incluyendo sus particularidades con relación a identidades supranacionales y fronterizas.

Mi propósito en esta segunda parte del texto es analizar la desafiante problemática que presenta la interculturalidad frente al Estado, considerando una serie de preguntas interrelacionadas: ¿cómo pensar un nuevo ordenamiento estatal en países como Ecuador, autodefinidos como pluriculturales y multiétnicos?, ¿qué pretendemos con este cambio: *re-formar* el Estado monocultural y no nacional existente o *re-fundar*, –rediseñar y reconstruir– un Estado plural e interculturalmente articulador, para que pueda, como sostiene Silvia Rivera Cusicanqui (2006), existir un control social de la sociedad hacia el Estado y no desde el Estado hacia la sociedad?; ¿qué ofrece al respecto la interculturalidad?; ¿cuáles son las posibilidades, limitaciones y tensiones que la idea de un “Estado intercultural” apunta, sobre todo pensando en los recientes debates en Bolivia y Ecuador, y a partir del planteamiento –ahora logrado– de un “Estado plurinacional”, pero también con las perspectivas de los pueblos afrodescendientes, típicamente olvidadas y marginalizadas en estos debates? Finalmente, ¿cómo pensar la problemática desafiante del Estado y la interculturalidad más allá de las demandas indígenas y afro, como proyecto de sociedad y cuáles son los ejes articuladores y posiciones emergentes que alientan esta consideración?

El capítulo inicial de esta sección (capítulo 2) empieza con el análisis del Estado monocultural y sus enlaces con el neoliberalismo y el constitucionalismo multicultural. Al analizar la reciente “apertura” a la diversidad étnica dentro de la coyuntura política regional –particularmente en Bolivia y Ecuador– como pugna entre las demandas de los movimientos sociales, especialmente indígenas, y los intereses capitalista-globales, este capítulo pretende poner en tensión y cuestión las anteriores reformas estatales, particularmente de los 90, las nuevas políticas de inclusión y el nuevo discurso de la multi, pluri e interculturalidad, dentro del ámbito del Estado hegemónico.

Este inicio pone las bases para profundizar en el segundo apartado de este capítulo: cómo intervienen o no las propuestas de la interculturalidad en un cambio estructural del Estado monocultural y uninacional. Doy especial atención a los debates en el contexto de la nueva Constitución boliviana, incluyendo las perspectivas del Pacto de Unidad, de PODEMOS y las que

están reflejadas en los documentos del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo-PNUD, que de manera especial se ha interesado por intervenir en la definición y reestructuración conceptual del Estado boliviano. Con estos debates se evidencia cómo la interculturalidad puede, por un lado, ser proyecto de cambio profundo y, por el otro, ser usado para promover una agenda multiculturalista –a veces hasta nefasta– de carácter neoliberal.

El capítulo 3 introduce la propuesta de la plurinacionalidad y su relación con la interculturalidad, vista desde la experiencia indígena ecuatoriana y los planteamientos bolivianos. La diferencia afro, que indudablemente ha tenido mucho menos consideración dentro de los debates del Estado y la interculturalidad, se aborda en el capítulo 4, analizando las perspectivas y propuestas afrobolivianas y afroecuatorianas, como también elementos más amplios para refundar el Estado, incluyendo los que parten de la diáspora y memorias afro.

Finalmente, el capítulo 5 trae a la discusión anuncios y planteamientos del gobierno ecuatoriano de Rafael Correa con relación a la denominada “Revolución Intercultural Ciudadana”. El propósito aquí no es entrar en un análisis profundo de este discurso sino mostrar cómo la interculturalidad tomó forma en los inicios de este gobierno y luego en la Asamblea Constituyente, como principio de cambios profundos, dejando atrás los significados multiculturalistas patrocinados por el proyecto neoliberal.

Al poner en escena los distintos sujetos y voces de los gobiernos, los organismos transnacionales y las organizaciones y movimientos sociales (indígenas, campesinos y afro) activamente involucrados en proponer desde la interculturalidad nuevas maneras de concebir, reformar y refundar el Estado, los próximos capítulos no sólo documentan los debates de los años recientes –particularmente los de 2007 a 2008 en torno a las asambleas constituyentes– sino que muestran la agencia e iniciativa históricas de sus actores, y las pugnas de poder en las que se encuentran. Como intentaré puntualizar, estas iniciativas y pugnas son evidencia de la crisis de la colonialidad; crisis en la que se posicionan cada vez más esfuerzos, propuestas y proyectos que apuntan a una descolonización profunda, abriendo horizontes y rutas de carácter decolonial, en los cuales, y a pesar de la oposición dominante continua, ya no hay vuelta atrás.

EL ESTADO Y LA PROBLEMÁTICA DESAFIANTE DE LA INTERCULTURALIDAD

ESTADO MONOCULTURAL, NEOLIBERALISMO Y CONSTITUCIONALISMO MULTICULTURAL

Bien argumenta el sociólogo boliviano Luís Tapia cuando dice que “el déficit actual del Estado es que es un Estado monocultural”. Es decir,

[e]l Estado, las leyes, las instituciones de gobierno, el régimen político y organizativo responden sólo a una cultura: a la cultura que corresponde a la sociedad que ha conquistado el continente. Luego, bajo modalidades más modernas, ha mantenido también una integración subordinada. [...] En este sentido, estructural y constitucionalmente, es un Estado racista aunque no lo reconozca de manera abierta (Tapia, 2006: 31).

Aunque Tapia está hablando del Estado boliviano, su análisis aplica al caso ecuatoriano. De hecho en el Ecuador, las estructuras, leyes, instituciones políticas, formas de gobierno y maneras de construir y ejercer la autoridad, corresponden a una lógica y racionalidad, a una lengua, a una cosmovisión y filosofía: las de la cultura dominante. A pesar de reformas y la inclusión de algunas representaciones indígenas y afro en el gobierno –hecho particularmente evidenciado en el gobierno de la supuesta alianza militar-indígena (2003) de Lucio Gutiérrez– o la creación, desde finales de los 80, de instituciones autónomas indígenas y afro dentro del Estado, como la Dirección

Nacional de Educación Indígena Bilingüe-DINEIB (1988), el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos de Ecuador-CODENPE (1997, 1998)⁵¹ y la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano-CODAE (2003), la monoculturalidad estructural y de poder se mantiene intacta. La diferencia es que en los años recientes los indígenas y afrodescendientes empiezan a formar parte de estos poderes, un hecho que ha implicado en muchos casos una disminución en su fuerza opositora como movimiento social y una acentuación del individualismo e individualización; en este proceso, estos sujetos frecuentemente terminan actuando en forma no tan diferente a la de los políticos blanco-mestizos.⁵²

De hecho, la “apertura” a la diversidad étnica y su incorporación limitada al Estado son indicios de la coyuntura política regional-global que se posicionó en los 90, reflejo, por un lado, de las luchas y demandas de movimientos indígenas y afro⁵³ y, por otro, de políticas multiculturalistas promovidas por organismos multilaterales y transnacionales no gubernamentales. En el caso del Ecuador –y desde la iniciativa histórica del movimiento indígena– nadie niega que fueron los grandes levantamientos de la primera mitad de los 90 que sacudieron el país y sus instituciones, los que lograron posicionar a los indígenas como importantes actores político-sociales, actores que –desde entonces–

51 Esta institución, inicialmente nombrada CONPLADEIN-Consejo de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros, fue resultado de negociaciones entre Luis Macas –primer diputado nacional indígena por Pachakutik– y el gobierno interino de Fabián Alarcón, luego de la destitución popular del ex presidente Bucaram, para así ganar un espacio autónomo indígena y negro manejado por las organizaciones nacionales de ambos grupos. Su transformación por decreto presidencial, en 1998, en CODENPE, representó un quiebre de las alianzas entre indígenas y negros. A la vez permitió un cambio en su estructuración, de una basada en organizaciones de segundo grado, pasó a una conformada por representantes de las nacionalidades indígenas. Según algunos de sus líderes este cambio fue reflejo de una tendencia en el movimiento hacia un indianismo de carácter identitario-fundamentalista.

52 Aquí cabe una pregunta crucial: ¿pierden los movimientos sociales su fuerza de oposición al entrar en el escenario del Estado y sus instituciones? Me refiero a la tensión entre afuera, adentro y contra que actualmente caracteriza la realidad de los movimientos sociales de la región. ¿Es posible estar “adentro” del aparato estatal y a la vez “en contra” de las políticas y posturas dominantes? ¿Sigue siendo “movimiento social” cuando asume la calidad de “adentro” y no de “afuera”? y ¿cómo entender el actual caso boliviano? Para una discusión de esta tensión ver Walsh (2002a) y Tórrez (2007).

53 La incidencia de los movimientos afro en políticas del Estado surge en los años 90, sobre todo en Colombia. En Ecuador estos movimientos –hasta hace muy poco– ejercitaban, más bien, una política regional, enfocando sus fuerzas en lo local, aunque con miras hacia derechos identitarios y territoriales. Ver Walsh, León y Restrepo (2005).

el Estado y los gobiernos de turno no pueden ignorar. Sus demandas identitarias, territoriales y por un Estado plurinacional –como se verá más adelante– así como también su resistencia y acción propositiva en contra de la privatización y las políticas económicas de neoliberalización –sin ninguna duda la resistencia y acción más exitosas en este campo en todas las Américas–,⁵⁴ llevó a pensar que la propuesta y promesa de cambio descansaban en la fuerza insurgente del movimiento indígena. De hecho, en este período no hubo otro actor social con tal dinamismo y potencia, inclusive para provocar, junto con otros sectores populares, el derrocamiento de varios presidentes.

Desde los primeros años de la década del 90, cuando el movimiento indígena surgió como un actor social y político importante –y aún antes–, el Estado ecuatoriano ha venido buscando la manera de mediar e incorporar sus demandas y su oposición. En 1988, por ejemplo, uno de los primeros actos del entonces presidente Rodrigo Borja fue el de oficializar la Dirección Nacional de la Educación Intercultural Bilingüe-DINEIB, elevarla a un nivel semiautónomo y nombrar como su director a un lingüista indígena. El siguiente gobierno –de Sixto Durán– creó la Secretaría de Asuntos Indígenas. Más tarde, el populista Bucaram mantuvo dicha secretaría bajo control directo de la Presidencia y creó el Ministerio de Asuntos Étnicos, con un enfoque que pretendía incluir a otros grupos étnicos, especialmente a los afroecuatorianos. Se nombró como ministro al entonces vicepresidente de la CONAIE, un indígena shuar que contaba con un fuerte apoyo de la región amazónica. Participaron además algunos miembros afroecuatorianos del partido populista de Bucaram.⁵⁵ En este gobierno se puso de manifiesto una clara estrategia de incorporación y división del movimiento, auspiciada por el Estado.

Aunque el movimiento indígena mantuvo una fuerte oposición al ministerio étnico y su presencia estructural e institucional, el hecho de que un reconocido líder indígena estuviera a la cabeza requería vigilancia y provocaba

54 Para una discusión sobre las luchas del movimiento indígena ecuatoriano en contra del ALCA y el TLC ver Walsh (en prensa).

55 Los fuertes conflictos regionales en el país cumplieron un papel importante en las estrategias de Bucaram. Uno de éstos se dio entre los grupos indígenas de la Amazonía y los de la Sierra en relación al poder dentro del movimiento y de las organizaciones nacionales, como la CONAIE. Desde su inicio en 1986, la CONAIE ha tenido una sólida base social en la Sierra. Al poner a un dirigente amazónico en el ministerio, Bucaram logró el apoyo de esta región y la separación de la CONAIE de algunas organizaciones amazónicas. Además, como costeño y líder de un partido populista aliado con los intereses económicos del litoral, Bucaram utilizó a su favor el conflicto

tensiones, tanto al interior del movimiento como fuera de él. Pero fue sólo hasta cuando el ministro y otras personas –incluyendo a dos diputados indígenas amazónicos– fueron descubiertos en el congreso nacional de la CONAIE comprando votos de los delegados indígenas, con maletines llenos de dinero para asegurar la elección de otro representante amazónico, que el foco y el impacto de esta estrategia se hicieron evidentes.⁵⁶ Durante su corto mandato de año y medio, Bucaram logró no sólo fomentar las tensiones entre las dirigencias amazónicas y las serranas dentro de la CONAIE, sino además promover la tendencia hacia una política de división étnica, donde la “diferencia” hacía casi imposible una oposición consolidada. Además, al incorporar a los políticos negros de su partido, sin ninguna plataforma comunitaria, estableció un modelo de representación que ha seguido ocasionando problemas a la unidad y formación de una organización afroecuatoriana nacional.

Luego de Bucaram, cada nuevo gobierno implementó políticas étnicas, algunos con mayor participación indígena y afro que otros. Sin embargo, fue el gobierno de Lucio Gutiérrez el que logró la mayor inclusión y división. La participación activa del movimiento indígena en la campaña de Gutiérrez y luego, por un período de ocho meses, la participación de algunos de sus líderes históricos en altos puestos del gobierno, asestó un duro golpe al movimiento, quebrándolo de tal forma que hasta el momento no ha logrado su total recuperación (Walsh, 2006).

La estrategia de incorporación y división impulsada por varios gobiernos, desde el inicio de la década del 90 hasta 2006, no consistió únicamente en diluir la fuerza de oposición sino –y principalmente– en hacerlo con el propó-

Costa-Sierra. Su mensaje y enfoque populistas apuntaban a construir la imagen de un presidente “del pueblo”, lo cual le llevó a ofrecer una supuesta representación a aquellos sectores tradicionalmente excluidos del gobierno, incluyendo a los pobres, los indígenas y los negros.

56 El candidato amazónico Antonio Vargas ganó las elecciones. Desde 1996 hasta octubre de 2001 Vargas fue presidente de la CONAIE. También fue uno de los triunviros que trató de asumir la presidencia en la rebelión popular de enero de 2002. Como resultado de las demandas y evaluaciones internas dentro del movimiento a finales de 2000, Vargas y el resto de los líderes de la CONAIE, aceptaron dejar su cargo en marzo de 2001 sin posibilidad de reelección. Después de los sucesos del levantamiento de febrero 2001, este plazo fue ampliado hasta octubre del mismo año. Agudizó las tensiones entre Vargas y el movimiento su anunciado interés por lanzarse como candidato a la presidencia de la República –lo que finalmente hizo– y su abierta precampaña durante los últimos meses de su presidencia. En 2006, la candidatura presidencial del líder histórico Luís Macas contribuyó aún más a la división dentro del movimiento (ver Lucas, 2007).

sito de asegurar la implementación del modelo neoliberal. A través de la manipulación, cooptación, división y control, especialmente en los últimos años, el Estado ha demostrado una nueva forma de tolerancia y aceptación de la diversidad dirigida a la incorporación de las diferencias en el aparato dominante, controlando el conflicto social y asegurando la estabilidad del *statu quo*.

Durante este período la política “nacional”, sin duda, ha observado claros diseños globales. Como parte de la mundialización del capital y el mercado, el Estado ha venido cediendo protagonismo a los actores del escenario internacional, específicamente a los organismos multilaterales y a las corporaciones transnacionales (Ayala Mora, 2007; Walsh, 2002a). Por tanto, no es mera coincidencia que al tiempo que el movimiento indígena emergía como una nueva fuerza nacional y regional de serio cuestionamiento a las estructuras e instituciones del Estado, los bancos multilaterales de desarrollo empezaran a interesarse por el tema indígena, alentando y promoviendo iniciativas que dieron paso al proceso y proyecto neoliberales.

La iniciativa primordial provenía del Banco Mundial-BM y su denominada “política indígena”. En septiembre de 1991, el BM publica su directiva operacional 4.20: “Pueblos Indígenas”, una política complaciente que servía como modelo para la creación de políticas regionales y como guía para promover la participación de los pueblos indígenas en planes, proyectos y programas de los Estados miembro, ofreciendo “oportunidades concretas para la interacción entre pueblos indígenas y oficiales del Banco Mundial y de los gobiernos” (Buhl, 1994: 29). Fue en el marco de esta directiva y de la nueva estrategia geopolítica neoliberal –parte del denominado “Consenso de Washington”–, que el Banco, conjuntamente con el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola-FIDA, financió en 1998, con 50 millones de dólares, el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador-PRO-DEPINE.⁵⁷ El primer proyecto en el concierto internacional donde los fondos del BM fueron directamente a una institución administrada por organizaciones indígenas, sin el filtro gubernamental-estatal.

57 El enfoque del PRODEPINE, detallado en el Convenio firmado con el BM, definía cuatro estrategias: (1) el fortalecimiento de la gestión de las organizaciones indígenas y negras; (2) la intervención en la política agraria, incluyendo la defensa de los recursos naturales, la titularización de tierras y el manejo del agua; (3) la inversión en el campo, y (4) la capacitación indígena en carreras intermedias y de posgrado (Almeida y Arrobo, 2005).

Tal como argumentaba la intelectualidad crítica del movimiento indígena, más que beneficiar a los pueblos indígenas, el PRODEPINE jugó un rol estratégico, tanto para el BM como para el Estado ecuatoriano:

El hecho de haber conceptualizado un proyecto específico para los pueblos indígenas del Ecuador, da cuenta de que dentro de los cálculos políticos del Banco Mundial, los indios del Ecuador, con sus estructuras organizativas y políticas, pueden convertirse en el obstáculo más serio para sus políticas de liberalización, desregulación y privatización. Este proyecto replica los objetivos estratégicos del Banco Mundial, al interior de la lógica de uno de los actores más importantes del momento actual, el movimiento indígena. [...] La visión modernizante y apegada a los parámetros neoliberales de la cual son portadores los tecno-burócratas de esta institución se convierten en un riesgo cotidiano para el proyecto político de las organizaciones indígenas y en una fuente de conflictos permanente. [...] El Banco Mundial ha logrado neutralizar la oposición política de los indios en contra suya, al mismo tiempo que compromete mayores esfuerzos en la reforma estructural de carácter neoliberal del Estado Ecuatoriano (ICCI, 2001: 5-6).

Según el movimiento, en esta geopolítica estratégica, el poder de los organismos multilaterales en general y del Banco Mundial en específico, son constitutivos del neoliberalismo étnico o multicultural. De hecho, esta última institución “tiene como responsabilidad llevar adelante todas las transformaciones sociales, institucionales, jurídicas, económicas e incluso simbólicas, que permitan la transformación del Estado, hacia un Estado neoliberal” (Dávalos, 2005: 10).⁵⁸ En ello Ecuador es ciertamente pieza clave, tanto por su localización geográfica –particularmente en relación a Colombia–, como por la diversidad de actores sociales y la presencia de un poderoso movimiento indígena (ICCI, 2005).

58 Es interesante anotar que en 1998, el mismo año que se inicia PRODEPINE, el Banco Mundial empieza una revisión de su política de 1991 con relación a los pueblos indígenas. Entre marzo y julio de 2001, aparecieron nuevos borradores sobre políticas operativas, procedimientos y estrategias, dirigidos a “asegurar que el proceso de desarrollo fomenta el respeto total de la dignidad, los derechos humanos y las culturas de los pueblos indígenas [...] y al proveerles una voz en el diseño e implementación de proyectos, evitando o minimizando cuando sea posible impactos negativos y asegurando que los beneficios destinados para ellos sean culturalmente apropiados” (*World Bank Operational Manual. Operational Policies*, borrador, 23 de marzo de 2001). La versión más reciente de este manual operativo es de julio de 2005 (ver <http://wbln0018.worldbank.org/Institucional/Manuals/Opmanual.nsf>).

Las reformas constitucionales de los 90, tanto en Ecuador como en otros países de la región, pueden ser comprendidas dentro de este interés y responsabilidad de “transformación”. Efectivamente, la directiva de “Pueblos Indígenas” incluía elementos relacionados a los derechos legales –particularmente los de identidad y tierra, incluyendo su tenencia pero no su autonomía– ofreciendo, de esta manera, criterios para las reformas jurídicas. Esto no significa darle al BM la autoría de estas reformas o del derecho indígena; este último claramente arraigado en los procesos, prácticas y lógicas ancestrales y reflejado en los documentos de los propios movimientos. Tampoco significa negar que fue el movimiento indígena el que dio un fuerte impulso a la reforma constitucional de 1998 y a la inclusión de los 15 derechos colectivos indígenas y negros dentro de ella. Más bien hace notar que estas reformas no sólo servían para reconocer las demandas de los movimientos, sino también para abrir camino al proyecto neoliberal de ajuste estructural,⁵⁹ dando reconocimiento e inclusión a la oposición dentro del Estado-nación, sin mayor cambio radical o sustancial a su estructura hegemónico-fundante. Este proceso, que ocurrió en los 90 en varios países de la región, se conoce como el nuevo “constitucionalismo multicultural”⁶⁰ (Van Cott, 2000), y dió paso a los debates en torno a la ciudadanía “étnica”, “cultural” o “diferenciada”.⁶¹

Mirar la reforma constitucional ecuatoriana de 1998, por un lado, como reflejo y resultado de las luchas y demandas del movimiento indígena, de sus procesos de fortalecimiento identitario como actores sociales, políticos y culturales y de su cuestionamiento de los modelos existentes de ciudadanía,

59 El proyecto neoliberal nunca se ejecutó por completo en el Ecuador, en gran parte por la fuerza y agenciamiento del movimiento indígena; de hecho –y en comparación con otros países de la región– los procesos de privatización y ajuste estructural han sido significativamente menores. La oposición del movimiento indígena se extiende al TLC, contribuyendo al rechazo total del país a la firma de acuerdos de libre comercio con Estados Unidos. Para una discusión más amplia ver Walsh (en prensa).

60 Según Van Cott (2000) este modelo implica el reconocimiento de tres tipos de derechos colectivos: derechos al autogobierno, derechos especiales de representación y derechos poliétnicos. Sin embargo, como bien señala Pérez-Bustillo (2001), omite el reconocimiento a los derechos a la autonomía territorial, elemento clave de las demandas indígenas, dirigido al reconocimiento de la “plurinacionalidad”.

61 Es claro que el concepto de ciudadanía tampoco es propio de la región sino también una imposición eurocéntrica que apunta al derecho individual dentro de una noción de Estado y sociedad monocultural. No es el interés de este trabajo considerar la problemática de este tema, aunque sí es necesaria en la construcción de sociedades y Estados realmente plurales e interculturales (ver, entre otros, Montoya, 1996; Pérez-Bustillo, 2001, y Albó y Barrios, 2006).

democracia, Estado y nación, y, por otro, como un componente más en la expansión del proyecto neoliberal en América Latina, es reconocer su doble cara. Es precisamente en esta dupla contradictoria que los conceptos y los sentidos distintos de lo multi, pluri e interculturalidad asumen mayor significado.

Como señalé en el capítulo anterior, los términos multi, pluri e interculturalidad tienen genealogías y significados diferentes. Mientras que lo pluri y multicultural son términos descriptivos que sirven para caracterizar la situación diversa e indicar la existencia de múltiples culturas en un determinado lugar, planteando el reconocimiento, tolerancia y respeto entre ellas, la interculturalidad aún no existe. Es algo por construir. Ella va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto sociales y políticos que apuntan a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida⁶² nuevas y distintas. Por lo tanto, la interculturalidad parte del problema de las relaciones y condiciones históricas y actuales —es decir, de la realidad en la cual sigue vigente un patrón de poder colonial—, de la dominación, exclusión, desigualdad e inequidad, como también de la conflictividad que estas relaciones y condiciones engendran. Así, sugiere un proceso activo y permanente de negociación e interrelación, donde lo propio y particular no pierdan su diferencia sino que tengan la oportunidad y capacidad para aportar, desde esta diferencia, a la creación de nuevas comprensiones, convivencias, colaboraciones y solidaridades.

Desde su significación en el seno del movimiento indígena ecuatoriano y como principio ideológico de su proyecto político, la interculturalidad se asienta en la necesidad de una transformación radical de las estructuras, instituciones y relaciones de la sociedad. Efectivamente, sin esta transformación radical, la interculturalidad se mantiene sólo en el plano individual, sin afectar en mayor medida el carácter monocultural, hegemónico y colonial del Estado.

Dentro de la Asamblea Nacional Constituyente de 1997-1998, la CONAIE argumentó que la interculturalidad debe ser “eje transversal para

62 Me refiero aquí no sólo a las condiciones económicas sino también a aquellas que tienen que ver con la cosmogonía de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral y la relación con la naturaleza —la madre tierra y la espiritualidad—, entre otras. Ver el último capítulo de este libro.

todos los actos e instancias de la gestión política” y el principio fundamental para todas las reformas:

[Para] que la nueva Constitución sea realmente el reflejo fiel de la realidad del país responde realmente a los principios de una real democracia, por lo tanto es imprescindible sentar las bases de una sociedad pluricultural, en consecuencia el principio de la interculturalidad debe constituirse en la columna vertebral de las reformas estructurales y superestructurales, es decir, en su forma como en su contenido, de no hacerlo toda reforma seguirá excluyendo y desconociendo la diversidad, la existencia de los doce pueblos indios que coexistimos en este país (CONAIE, 1998: 12).

Sin embargo, la Constitución de 1998 no asumió con seriedad este reto. Simplemente incorporó la diversidad étnica y los derechos específicos como parte de “las mismas estructuras políticas, y aparatos ideológicos— que se empeña en transformar” (Pérez-Bustillo, 2001). Aunque esta Constitución representa un gran avance en comparación con los anteriores —particularmente en el reconocimiento por primera vez en la historia republicana de la población afroecuatoriana y la inclusión de derechos colectivos indígenas y afro—, también ha servido como mecanismo para la inclusión de la oposición indígena y afro dentro del aparato estatal, fortaleciendo así y por medio de la “multiculturalización”, el sistema y la estructura dominantes. Cuando estos elementos son vistos junto a otros —especialmente las reformas económicas y en torno a la naturaleza— se hace evidente que esta Constitución es de corte neoliberal.

El hecho de que estas reformas, tanto de Ecuador como de otros países latinoamericanos, se reduzcan a una salida sólo para los indígenas o para los grupos étnicos⁶³ limita, como anota Díaz-Polanco (1998: 5), la esfera del cambio a la particularidad étnica, promoviendo así un cierto tipo de relativismo cultural “que supuestamente puede lograrse sin transformaciones sustanciales del Estad-nación”. Además, al centrar el derecho a la diferencia en una particularidad étnico-rural fácilmente descriptible —lo que también ocurre en otras constituciones políticas, como la colombiana— pasa por alto otras comunidades campesinas incluyendo, en el caso del Ecuador, los montubios (campesinos del litoral) que mantienen cultura y costumbres propias. Así mismo,

63 De toda la región, sólo Ecuador y Colombia reconocen y dan derechos a los pueblos de descendencia africana.

deja fuera a amplias comunidades indígenas y afrourbanas, como también a las comunidades migrantes que mantienen sus diferencias y viven la desigualdad dentro de las urbes donde se encuentran.

Desde esta perspectiva, las reformas hasta el momento no hacen sino reconocer, anunciar y fijar un derecho limitado, un derecho que se añade a la Carta Constitucional, sin pretensión a pensar o promover un cambio societal o a refundar el Estado monocultural. Ciertamente este tipo de reconocimiento e inclusión de corte multiculturalista obvia y contradice el principio de la interculturalidad, como ha sido pensado y propuesto particularmente por el movimiento indígena. Estas reformas no se orientan a confrontar y transformar las relaciones del poder que han naturalizado la desigualdad, las asimetrías e injusticias sociales ni tampoco a reconcebir al Estado desde un marco de interrelación, convergencia y articulación plural.

Pero existe otro problema, quizás aún más peligroso. Es la forma en que este constitucionalismo multicultural logra usar y cooptar las reivindicaciones y demandas indígenas y afro en contra de Estados excluyentes, alentando las necesidades del capitalismo neoliberal y global de incorporar al sistema y al mercado a los sectores tradicionalmente excluidos. Con el afán de ampliar la legitimidad y eficacia del Estado “democrático” y “abrir” la asociación y participación política de estos sectores en el Estado, la nueva política invita a reconstituir relaciones entre el Estado y la sociedad por medio de la inclusión, una inclusión que pretende reducir conflictos étnicos, promover una unidad nacional —la que en la práctica, como mencioné antes, no ha funcionado— e incrementar la eficiencia económica de la acción estatal (Lechner, 1995) dentro de un orden no sólo nacional sino regional y global. Esta estrategia política, en la cual las profundas desigualdades sociales y el racismo estructural/institucional no entran en consideración, forma parte de lo que ha sido pensando desde el Norte global, como el nuevo modelo de dominación cultural posmoderno (Jameson, 1996) o “la lógica multicultural del capitalismo multinacional” (Zizek, 1998). Ciertamente el caso del PRODEPINE, es un buen ejemplo.

Zambrano (2004), refiriéndose al caso colombiano, sostiene que lo que tenemos en la práctica actual es una Constitución incluyente y una hegemonía de lo nacional excluyente. Una Constitución que al nivel discursivo defiende la diversidad y la inclusión, pero homogeneizando, ruralizando y tratando como estática esta diversidad que propone incluir. A nivel de la

política real, esta inclusión no cuenta mucho; la hegemonía cultural se conserva, invisibilizando los conflictos actuales y los sujetos históricos que surgen —conflictos y sujetos cada vez más complejos. Así se fortalece el Estado neoliberal, sustentando la producción y administración de la diferencia dentro del orden nacional, sin producir ningún cambio radical con ello. Frente a esta práctica y realidad, la monoculturalidad estatal ha logrado mantenerse intacta.⁶⁴

INTERCULTURALIDAD Y EL CARÁCTER DEL ESTADO PLURINACIONAL

Indagar sobre qué ofrece la interculturalidad para repensar y refundar el Estado monocultural, es de interés especial en los actuales debates en Bolivia y Ecuador. Esta indagación no implica, como bien señala Álvaro García Linera (2006), “etnizar” el Estado. Más bien alude a la necesidad de desmonopolizar su actual “etnización”, fruto de su correspondencia a una cultura dominante, lo que, por ende, le da una cualidad “étnica”.⁶⁵

64 Para varios autores bolivianos, la monoculturalidad estatal es parte de un problema monocivizador, marcado por la tensión, entre lo individual y lo colectivo. Ver García Linera (2007) y Yampara (2005, 2006), entre otros.

65 Esta perspectiva de García Linera (2006), conceptualizada desde América Latina, difiere de la de Slavoj Žižek (1998), conceptualizada desde Europa. Žižek habla de dos momentos “étnicos” en la formación del Estado-nación: uno en el siglo XIX, fundamentado en la nacionalización de lo étnico que permitía la creación de la nación política (no la nación cultural) a partir de una identificación secundaria. El segundo, que ocurre en la segunda mitad del siglo XX, promovió una etnización de lo nacional, reflejada en una regresión de formas de identidades secundarias a identidades primordiales con raíces étnicas, apuntando así un movimiento desde la noción de una nación política a una nación (y por ende, Estado) multicultural. En América Latina, en cambio, no había esta nacionalización de lo étnico sino un proyecto de mestizaje, el que excluía de ciudadanía y participación a los pueblos indígenas y afro, posicionando lo blanco-mestizo-criollo como cultura-poder dominante. Aunque podemos estar de acuerdo con Žižek, en cuanto a que a fines del siglo XX se inicia el reconocimiento étnico dentro de lo nacional, esta regresión identitaria general no ocurre en América Latina. Aquí más bien observamos una afirmación de la particularidad étnica de los indígenas y en menor medida de los afrodescendientes (ambos como sujetos históricamente subalternizados) dentro del Estado nacional establecido, resultado de la lucha de las comunidades que data de los 70 o antes. Ésta finalmente desemboca en negociacio-

Tal desmonopolización requiere asumir con seriedad el reto de sociedades autodefinidas como “pluriculturales y multiétnicas”, compuestas por varias culturas, pueblos y nacionalidades, como también por distintas lógicas, racionalidades, sistemas de gobierno, justicia, autoridad y organización –social, cultural, política, económica–, por instituciones modernas y por instituciones aun identificadas como tradicionales. Frente a este reto, debemos preguntarnos: ¿qué tipo de convergencia, articulación y coordinación debería significar el Estado?

Para Albó y Barrios (2006), estas diferencias deben coordinarse y no anularse mutuamente ni subordinarse una a otra. De hecho, una coordinación o articulación de lo plural hacia lo intercultural, implica considerar la tensión o trilema todavía presente en sociedades como Bolivia y Ecuador, entre Estado, ciudadanía individual (y por ende, derecho individual) y comunitariedad colectiva, y su elemento relacional, que son los derechos colectivos. También requiere una consideración de las implicaciones que podría tener esta tensión para los sistemas de justicia, autoridad y organización, como para la “democracia” misma. Pero detrás de este trilema subsiste otra problemática, aún más grande: la de pensar la transformación desde el Estado, apuntando en efecto a “reformarlo” –o readecuarlo– por medio de su pluralización; o, más bien, la de “romperlo” desde la sociedad, en su pluralidad, hacia su refundación. Con relación a esta última perspectiva, la interculturalidad podría ofrecer una suerte de momento “transicional”, permitiendo la definición de una nueva hegemonía en el contexto de la actual crisis de la modernidad y el capital.⁶⁶

Frente a estas dos perspectivas –de reformar o refundar– hay una serie de interrogantes en el actual debate. Por ejemplo, en el campo del derecho –el que analizaré con más profundidad en el capítulo 6– ¿cómo pensar una articulación o convergencia entre el derecho individual y colectivo sin que éstas se limiten a formas cerradas y esencializadas a entender la identidad, el territorio, lo rural y lo urbano, como también a los migrantes y sus territorialidades? ¿Cómo construir un pluralismo jurídico efectivo o, más bien, un sistema

nes entre las organizaciones y el Estado, en las que se da una multiculturalización de distinto orden, que no abandona sino que resucita el proyecto hegemónico del mestizaje, como actualmente se evidencia en el caso boliviano. Para un excelente análisis de esta problemática ver Sanjinés (2005).

66 Agradezco a Fernando Garcés por esta clarificación.

jurídico intercultural, que realmente responda a la diversidad del país; un sistema que no reproduzca la imagen de una sociedad parcelada sino que promueva un cambio también en torno a la “totalidad”, requiriendo de interpretaciones interculturales no sólo del o para el derecho indígena o afro, sino también del y para el derecho en general, alentando lo que Albó ha planteado como “un enriquecimiento y posible convergencia intercultural jurídica”? (Albo, 2000).

Con relación al tema de autoridad, ¿cómo articular las distintas formas culturales de conformar y ejercer autoridad, reconociendo distintos sistemas de conformación de autoridad existentes, incluyendo “autogobiernos” que operan a nivel de federaciones, confederaciones, asociaciones, comunidades, comarcas, palenques, etc.? De igual manera, y en torno a la organización, ¿qué implica reconocer y coordinar la existencia de otras formas de organización política –comunitarismo, asambleísmo consensual, rotación de cargos, etc.– que choquen con el actual sistema mono-organizativo basado en el régimen de partidos políticos, el voto individual y secreto, la división de poderes y la existencia de otras estructuras económicas cognitivas y culturales, cuyo enfoque no es sólo de mercado? ¿Cuál sería la diferencia de comprender y articular estas formas culturales desde la sociedad y no desde el Estado? Es decir, ¿no incorporarlas dentro del Estado existente como proceso de inclusión o pluralización sino, tal vez, a partir de ellas, abrirle grietas?

Finalmente, ¿será posible conjugar distintas perspectivas de democracia –incluyendo la comunitaria participativa tan diferente a la representativa liberal– dentro de un Estado? (Tapia, 2006). Tal vez más complicado para esta articulación aún sería pensar al Estado como medio y no como fin en sí mismo; es decir, reconstruir el Estado desde la sociedad y como proyecto político, social y ético de la interculturalidad. Esta última perspectiva es clave por el hecho de que la interculturalidad requiere poner en consideración la carga histórica de dominación, cooptación y articulación del Estado y su relación con los sectores de poder –la apropiación de la clase oligárquica y burguesa, en la clásica versión marxista. La meta entonces no sería constituir una nueva clase burguesa (que en el caso de Bolivia sería la *aymara*, para hacerle frente al agroempresariado exportador oriental)⁶⁷ sino un nuevo proyecto de sociedad que busque definir una nueva hegemonía interculturalizadora.

67 Comentarios de Fernando Garcés, conversación personal, febrero 2008.

En Ecuador –como he comentado antes– la interculturalidad tiene un importante legado, enraizado en la agencia del movimiento indígena y sus esfuerzos de confrontar y transformar los patrones del poder, por ende, las estructuras, instituciones y relaciones sociales materiales e intersubjetivas. Su punto de partida es este patrón del poder construido, reflejado y reproducido en la colonialidad continua, el monoculturalismo, la racialización de identidades y relaciones sociales, el racismo, y la desigualdad aún vigentes. Por eso, la interculturalidad es término, concepto y principio de lucha, cuya visión descansa no en la simple convivencia, tolerancia o inclusión sino en la edificación de una sociedad, incluyendo una autoridad política y gobierno del Estado radicalmente distintos, pensados para el país en su conjunto y no sólo para los pueblos indígenas. En otros países de la región, incluyendo a Bolivia, la interculturalidad no necesariamente tiene este legado (Garcés, 2007a), aunque en años recientes algunas organizaciones indígenas –y en menor grado algunas afro– han empezado a resignificar la interculturalidad como principio de lucha.⁶⁸

En contraste con el sentido crítico y radical, el término de la interculturalidad también es ahora elemento cardinal de las políticas de corte neoliberal multiculturalista. En este uso y cooptación, cada vez más evidente en la región, la interculturalidad forma parte de una retórica discursiva –educativa, constitucionalista y multilateralista– que tan sólo pretende la simple inclusión e incorporación de las “minorías”. Esta retórica puede evidenciarse en la Constitución Política ecuatoriana de 1998:

- El Art. 62 responsabiliza al Estado de fomentar la interculturalidad, inspirar sus políticas e integrar sus instituciones, según los principios de equidad e igualdad de las culturas.
- El Art. 66 atribuye a la educación la función de impulsar la interculturalidad.
- El Art. 97, numeral 12, impone a todos los ciudadanos el deber de propugnar la unidad en la diversidad y la relación intercultural.

A pesar de que estas reformas pudieron haber dado pauta a la formulación de leyes secundarias y políticas de aplicación –posiblemente dando pasos hacia la transformación de la sociedad ecuatoriana, sus instituciones y

68 Ver el proyecto político del Consejo Regional Indígena de Cauca-CRIC, Colombia (2004).

políticas—, en la práctica política real no han promovido ningún cambio. Así es como opera la retórica discursiva de inclusión: suena bien pero no hace mayor cosa. Lo que sí ha hecho es debilitar el concepto-principio de interculturalidad. En esta retórica la interculturalidad asume una connotación simplemente funcional, al decir del filósofo peruano Fidel Tubino (2005). Para Tubino, en “el *interculturalismo funcional* se busca promover el diálogo y la tolerancia sin tocar las causas de la asimetría social y cultural hoy vigentes”, algo muy distinto a la interculturalidad o interculturalismo crítico, que busca más bien enfrentar y suprimir estas asimetrías.

La asimetría social y la discriminación cultural hacen inviable el diálogo intercultural auténtico. [...] Para hacer real el diálogo hay que empezar por visibilizar las causas del no-diálogo. Y esto pasa necesariamente por un discurso de crítica social [...] un discurso preocupado por explicitar las condiciones (de índole social económica, política y educativa) para que este diálogo se dé.⁶⁹

La *interculturalidad funcional*, como se puede observar, es perfectamente compatible con la lógica del modelo neoliberal existente. Y ahí entramos en el meollo del asunto: la manera en la que el término de la interculturalidad podría ser usada, tanto para significar y alentar un proceso y proyecto político-social transformador como para significar y alentar un multiculturalismo incluyente, neoliberal y, en ocasiones, conservador. Ciertamente, frente a las demandas y posiciones más radicales —como las del Estado plurinacional— los sectores dominantes consideran a la interculturalidad como más benigna. Al respecto, bien vale la pena una mirada a lo sucedido en los debates constitucionales que se llevaron a cabo entre 2007 y 2008 en Bolivia.

EL DEBATE SOBRE LO INTERCULTURAL EN EL CONTEXTO DE LA NUEVA CONSTITUCIÓN BOLIVIANA

En Bolivia el planteamiento de la interculturalidad tiene una historia distinta a la del Ecuador. Según Garcés (2007a; comunicación personal), ella

69 En <http://oala.villanova.edu/congresos/educación/lima-ponen-02.html>.

ha constituido un planteamiento de doble vía. Por un lado ha sido planteada por los movimientos indígena-campesinos con relación a la educación intercultural bilingüe (Congreso de la CSUTCB en 1989) y como ruta de salida al discurso y práctica neoliberales, y a la crisis estatal que busca recomponerse mediante formas “modernas” de control territorial. Pero, por otro —y tal vez en mayor medida en Bolivia que en cualquier otro país de la región— ha sido planteamiento de las ONG internacionales con sus filiales nacionales, incluyendo al propio Estado, dentro del contexto de la educación indígena y a partir de la reforma educativa y la educación nacional, y a la vez como instrumento político-conceptual para dominar las prácticas de control territorial y la insurgencia del movimiento indígena-campesino.⁷⁰

En esta coyuntura de influencia internacional y asistencialista, la interculturalidad ha sido comprendida como campo de actitudes y relaciones de las personas o grupos culturales: interculturalidad relacional;⁷¹ y, cada vez más, es utilizada por el Estado y las agencias multilaterales como un nuevo “artilugio” del mercado (Mignolo, citado en Walsh 2002c). En razón de ello, a veces es vista —especialmente por las organizaciones indígenas y campesinas— como término sospechoso, foráneo, propio del sistema y no de insurgencia, lucha, oposición o revolución. Esta consideración es obviamente muy distinta a la del movimiento indígena ecuatoriano. No obstante, y como parte del fortalecimiento e interrelación continental de los pueblos de Abya Yala, particularmente en la región andina, la interculturalidad ha venido asumiendo en los años recientes un sentido claramente crítico. Esta diferenciación y tensión refieren por un lado a un sentido funcional y por el otro a uno crítico; ambos quedan evidenciados en los debates y propuestas sobre el futuro carácter del Estado boliviano.

Por ejemplo, para la mayoría MAS en su debate constituyente (reflejado en la “Propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado” de la Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas Originarias, Campesinas y

70 En el caso del Ecuador y desde los años 80 —como vimos en el capítulo anterior— la interculturalidad ha estado ligada a la educación bilingüe. No obstante, el movimiento significó la “interculturalidad” como principio político e ideológico propio, lo que no sucedió con las organizaciones indígenas y campesinas bolivianas. En Bolivia han sido instituciones como GTZ, CIPCA, UNICEF, PROEIB/Andes, en colaboración con el Ministerio de Educación, las que han tenido el mayor protagonismo con relación al tema de la interculturalidad.

71 Perspectiva que también se evidencia en los trabajos tempranos de Albó, entre otros autores.

de Colonizadores de Bolivia –reconocida como el Pacto de Unidad y presentada el 5 de agosto de 2006– y en la nueva Constitución presentada en diciembre 2007), el nuevo Estado debe ser plurinacional y comunitario con autonomías territoriales. Concebidas éstas como autonomías indígenas, regionales e interculturales, y ciudadanías (indígenas, campesinas, mestizas), y las diferencias entre sentidos colectivos (indígenas) e individuales (mestizos). Partiendo de la necesidad de “dejar en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal”:

Un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías [fundado] en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país (Asamblea Constituyente de Bolivia, 2007: 2).

Lo intercultural aquí es parte de la caracterización del Estado. Pero más importante aún es su referente como “principio” e “instrumento” (43), el que alienta la coexistencia de las diferencias en su multiplicidad. De hecho hay poco desarrollo y conceptualización sobre la interculturalidad como principio e instrumento en las bases fundamentales y en los varios componentes centrales de este nuevo Estado, en la nueva Constitución presentada por la Asamblea Constituyente.⁷² Pero claro, eso responde a que el eje central del Estado –tanto en la Constitución presentada como en la propuesta anterior del Pacto de Unidad– no es intercultural sino plurinacional; un eje que requiere pensar el Estado primero desde la mayoría indígena y campesina, desde las naciones y pueblos históricamente excluidos y sus territorialidades, para de allí ir construyendo una sociedad intercultural. Zegada, Tórrez y Salinas (2007) aclaran este punto cuando dicen:

Si bien la propuesta de “Estado plurinacional” cuestiona las bases estructurales de dominación étnica, también propugna una transformación integral del modelo de Estado-nación de origen colonial, considera la construcción de una sociedad intercultural respetuosa de la diversidad y la diferencia socio-cultural en el marco de un Estado unitario. En este sentido, lo plurinacional no se restringe al reconocimiento de lo “pluri-multi” o de la desestructuración, sino que se vincula con una realidad plural, diversa e intercultural que pretende articular (Zegada, Tórrez y Salinas, 2007: 20).

72 Esta falta de desarrollo deja varias incógnitas, incluyendo el énfasis en la “co-existencia” y no la articulación, preguntando dónde y cómo lo *inter* opera.

Dejando de lado por el momento el análisis más profundo de lo plurinacional, aquí me interesa explorar la manera en la cual lo *intercultural* lo complementa, teniendo como componente necesario lo que Evo Morales ha nombrado en su discurso de posesión como el proceso de descolonización del Estado colonial, para así cambiar la historia y, a la vez, pensar, imaginar y construir de manera “otra” un nuevo orden social. En esta propuesta boliviana la interculturalidad apunta mucho más a la sociedad –es decir a este nuevo orden social– que al Estado mismo: un Estado plurinacional y una sociedad intercultural. ¿Qué significa eso en concreto? La nueva Constitución da sólo algunas pistas.

En su versión original (2007) y en la versión oficial compatibilizada por el Congreso, la Constitución hace entender que la labor de la interculturalidad, como principio e instrumento crítico, no es simplemente la de promover la relación entre grupos o sistemas culturales, sino que parte *de* y hace ver *la* diferencia colonial y la negación de la “existencia precolonial de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos y su domino ancestral” (Art. 2). Resaltar esta subjetividad colectiva⁷³ jamás considerada y trabajar desde ella, fortaleciendo lo propio y las cosmovisiones con sus aspectos identitarios, espirituales, científicos, productivos, organizativos, territoriales y existenciales, no como una diferencia incommovible o estática sino como un posicionamiento estratégico de carácter decolonial y en pro del *suma qamaña* –vivir bien–,⁷⁴ es lo que le da a la interculturalidad un sentido crítico, descolonizador.

Este sentido se observa en varios artículos. Por ejemplo, con relación a la educación, el Art. 78 hace referencia a una educación “descolonizadora, [...] liberadora y revolucionaria, crítica y solidaria” y a la vez, “intracultural, intercultural y plurilingüe”. El Art. 91 requiere, en la educación superior, de una relación entre los conocimientos universales y los saberes colectivos de las naciones y pueblos indígenas, a partir de una educación también intracul-

73 Como dice el Art. 98, inciso 2, “el Estado asumirá como fortaleza la existencia de culturas indígenas originarias campesinas, depositarias de saberes, conocimientos, valores, espiritualidades y cosmovisiones”. No obstante, podemos preguntar: ¿qué pasa con las culturas afrobolivianas al respecto? ¿Acaso no merecen la misma consideración?

74 “Vivir bien” –la propuesta y meta que Evo Morales ha venido hablando desde que asumió la presidencia de Bolivia– es pensar no sólo en términos de ingreso *per cápita* sino de identidad cultural, de comunidad, de armonía entre nosotros y con nuestra madre tierra. De hecho, tal concepto no es invento de Morales sino principio central de las cosmologías andinas. Para una discusión más amplia ver capítulo 7.

tural, intercultural y plurilingüe; además requiere que las universidades públicas establezcan “programas de desconcentración académica y de interculturalidad” y centros interculturales de formación y capacitación (Art. 93).

Pero además –y como componente ineludible en la creación de un nuevo orden social decolonial (orden que no sólo confronta al colonialismo interno sino que crea un orden nuevo)– la interculturalidad no significa sólo que el Estado mande o demande; es un proceso colectivo y accional que viene desde la sociedad, integrando así el campo y las comunidades urbanas e interculturales⁷⁵ al Estado. Por eso mismo, la interculturalidad es principio e instrumento necesario en la construcción del “Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario”, de un Estado radicalmente diferente al existente.

Esta perspectiva fue evidenciada en los documentos del Pacto de Unidad y en la propuesta aprobada por el MAS en la Asamblea Constituyente, la misma que fue trabajada por el pacto, durante el tiempo de la Asamblea, con algunas modificaciones. Sin embargo no se encontró en la propuesta de la minoría de oposición. Para la agrupación de la derecha Poder Democrático y Social-PODEMOS, del ex presidente Jorge Quiroga (2001-2002), que incluye a empresarios, banqueros y hacendados del departamento de Santa Cruz, quienes –conjuntamente con los otros departamentos de Beni, Tarija y Pando han conformado la denominada “Media Luna”–,⁷⁶ el Estado no debe ser plu-

75 En la propuesta del Pacto de Unidad se planteó las autonomías interculturales, entendidas como espacio de interrelación plural de las diversidades, especialmente urbanas. En el proyecto de Constitución esta noción se amplía y habla de comunidades interculturales urbanas y de comunidades campesinas interculturales; estas últimas con derecho también a las autonomías (Art. 296 de la versión aprobada en diciembre de 2007). No obstante, en el texto oficial modificado por el Congreso en 2008, se eliminan las referencias a comunidades interculturales.

76 Para estos departamentos –sobre todo los de Santa Cruz y Tarija, donde se asientan las reservas mayores de gas e hidrocarburos, la más moderna agricultura comercial y la mayor asociación con el capital global– el interés de la autonomía y descentralización está claro: el control y administración autónomos de la riqueza. Los referendos de mayo 2008 en Santa Cruz y de junio 2008 en Tarija –sin reconocimiento estatal-constitucional–, con relación a su autonomía, sirven como muestra de los intereses y las políticas de división actualmente en juego y de los que han despertado la violencia racializada: “En Sucre 24 de mayo 2008, más de 20 quechuas desnudos de la cintura para arriba, humillados y golpeados, obligados a enarbolar la bandera blanca con la cruz de los tercios de España y con el emblema de los cruzados medievales. Violentados [a] arrodillarse, besar el suelo y pedir perdón en voz alta: compelidos a vivir la ‘cuidad de cuatro hombres’ y maldecir al MAS; mientras ensordecían los gritos de ‘indios de mierda’, ‘llamas’, ‘desgraciados’” (Pedro Portugal, “Infamia, vergüenza y esperanza”, www.periodicopukara.com).

rinacional. Su planteamiento fue el de un Estado “unitario nacional, intercultural, descentralizado administrativa y políticamente en departamentos y municipios autónomos, orientados a fortalecer la integridad territorial, la unión nacional, la inclusión social y la solidaridad”. En esta propuesta, el reconocimiento de la pluralidad cultural y la idea de la interculturalidad se redujeron al ámbito de los departamentos y municipios. No consideró la redistribución de la totalidad del poder político, el repensar las estructuras monoculturales y uni –o no– nacionales estatistas o la operación milenaria de sistemas autonómicos; con relación a la última, la propuesta planteó simplemente aislar a los pueblos y naciones indígenas en reservas territoriales, como los modelos estadounidense y colombiano. En efecto, lo que propuso es pluralizar y descentralizar sin cambiar en mayor forma la estructura, institucionalidad y lógicas hegemónicas y monoculturales existentes.

Aquí lo intercultural es algo funcional y benigno que permite la diversidad y las autonomías departamentales y municipales dentro de un marco integracionista. No le interesa las profundas desigualdades que siguen caracterizando la vida de la mayoría, la matriz colonial que penetra y orienta las estructuras y relaciones del poder, saber y ser, ni tampoco las maneras propias a través de las cuales las naciones y pueblos indígenas y campesinos han venido durante milenios ejerciendo su autonomía y autogobierno. De hecho, tampoco aceptó el planteamiento del MAS de la existencia en el territorio boliviano de 36 naciones. Mientras para el Pacto de Unidad y el MAS⁷⁷ la interculturalidad parece operar críticamente a partir de la coexistencia de distintas lógicas y sistemas culturales sin que una de ellas necesariamente asuma una hegemonía sobre las otras, la base del pensar de PODEMOS fue y sigue siendo la del Estado neoliberal modernizado, dentro de un esquema de autonomía, descentralización y multiculturalización, propuesta que queda completamente alineada con la reciente iniciativa del Banco Mundial sobre descentralización, diversidad étnica y autonomía regional para países “en desarrollo”.⁷⁸ El hecho de que lo intercultural sea eje importante en esta formula-

77 Vale la pena anotar que el MAS, como movimiento político, no tiene documentos respecto a los cambios constitucionales; ha sido el Pacto de Unidad, que agrupa a varias organizaciones, naciones y pueblos, el que ha asumido el timón en esta tarea.

78 “La descentralización exitosa mejora la eficiencia y nivel de respuesta del sector público mientras que acomoda las fuerzas políticas potencialmente explosivas [...]. Cuando un país se encuentra profundamente dividido, especialmente en términos geográficos o étnicos, la descentraliza-

ción, inclusive en sus referencias al “Estado Autonómico e Intercultural”, es muestra clara de la manera en la que este término ya se mueve en medio de un juego de intereses y de visiones de la sociedad.⁷⁹

El uso del concepto de la interculturalidad funcional e integracionista, presente en las propuestas de PODEMOS, se evidencia también en la publicación (abril 2007) del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo-PNUD, *El estado del Estado en Bolivia*. El texto inicia con lo que identifica como el problema central: “Bolivia vive hoy una batalla de imaginarios sobre lo que es, hace y debe hacer el Estado”. Enseguida hace referencia al problema de la convivencia multicultural, la radicalización de imaginarios –“que empujan a construir proyectos políticos inviables, autoritarios o antidemocráticos”– y el peligro, entre otros, de intereses sociales, culturales o económicos sectarios y faccionales. Su propósito es analizar este *estado del Estado*, contrastando imaginarios, representaciones y narrativas con prácticas, acciones e instituciones, en la búsqueda de un nuevo *sentido común* dentro de un marco político-institucional que permita al país tener una inserción internacional activa, inclusive en los campos de integración comercial y de cooperación internacional.

Para los autores de este informe, entre ellos, intelectuales de la izquierda (blanco-mestiza) boliviana:

El reto central de este período histórico es construir un Estado intercultural [...] en el [que] emerge una pluri-nación del proceso social, económico y político boliviano, una nación fundada en el pluralismo y la diferencia, pero que se asienta sobre un “sentido común” que es nacional y que no es exclusivo de ninguna región, facción o identidad cultural o étnica (p. 120).

ción provee un mecanismo institucional para traer los grupos de oposición hacia un proceso de negociación” (World Bank, “Decentralization: Rethinking Government”, www.worldbank.org/wdr/2000/pdfs/chap5.pdf). En éste y otros documentos del BM respecto de la descentralización y la autonomía regional –documentos que anuncian, a partir de 1999-2000, una nueva política/propuesta–, queda muy claro su interés: controlar el conflicto étnico a la vez de fortalecer el proyecto neoliberal, incluyendo la privatización del territorio, la “democracia” y el mercado.

79 Como punto de referencia, fue el partido conservador MNR el que introdujo en la Asamblea Constituyente la idea de que se podían aceptar las autonomías indígenas propuestas por el Pacto de Unidad –y apoyadas por la mayoría de constituyentes del MAS–, pero subordinándolas a las autonomías departamentales; estrategia muy bien capitalizada por el estatuto autonómico de los cívicos de Santa Cruz (Garcés, conversación personal).

Al retomar a Weber, se argumenta por la necesidad de “fines y valores comunes”, capaces de juntar o agregar las diferencias; los fundamentos conceptuales y homogeneizadores del Estado moderno-liberal se mantienen presentes, ahora bajo una conceptualización –similar a la de PODEMOS– de carácter multiculturalista.

Sin embargo, al referirse a la descolonización –proyecto central del actual gobierno boliviano– el PNUD ejerce una estrategia clave: la de reconocimiento e inclusión. No debate con este proyecto central ni intenta refutarlo. Más bien lo sitúa como una crítica entre varias otras, ninguna capaz de aglutinar y establecer el “sentido común”. Su propósito: “desmontar los imaginarios sociales que están detrás de conceptos polarizantes sobre el Estado” (p. 113) para “salir del laberinto” (p. 119), usando un vocabulario “hecho en Bolivia, [...] para plantear alternativas a la polarización social y política actual [...] un nuevo Estado para el desarrollo humano”. Ciertamente, es en este posicionamiento del “desarrollo humano” –el nuevo discurso promovido por los organismos internacionales y asumido no sólo por los Estados en sí sino por los ministerios de educación, cultura y bienestar como también por las universidades–,⁸⁰ que encontramos los mismos elementos “revestidos”: el individuo y la individualidad, la libertad y la autonomía, como puntos de partida ahora concebidos con relación a las necesidades de sociedades globalizadas que requieren, para su sobrevivencia, competitividad, modernización e incorporación dentro del mercado.

Sin duda, los elementos señalados en este texto del PNUD han sido centrales en el debate y conflicto vividos durante el año y medio de la Constituyente boliviana, incluyendo las confrontaciones violentas por parte de los sectores elitistas en busca de autonomía.⁸¹ Es en esta coyuntura sumamente tensa y conflictiva que el PNUD, conjuntamente con el Instituto para

80 Este nuevo discurso, que se fundamenta en autores como Max Neef y Amartya Sen, se diferencia radicalmente con los proyectos de humanización y de “vivir bien” que actualmente orientan los movimientos indígenas y afro de la región (ver capítulos 6 y 7).

81 Como bien indica Fernando Garcés, lo que se evidencia en Bolivia es la apropiación discursiva, ideológica, práctica y política de lo autonómico por parte de los grupos élite dominantes, localizados en diferentes regiones del país. Esta apropiación no sólo obvia que la demanda de autonomía indígena es históricamente anterior a las demandas de autonomía departamental (comentarios de Garcés, en Santos, 2007), sino que también niega otras nociones y prácticas autonómicas que no sean las de la estructura estatal, es decir, departamentales y municipales. Sobre este punto también ver Garcés (2007b) y el “Estatuto del Departamento Autónomo de Santa Cruz” (2007).

la Democracia y Ayuda Electoral, International IDEA,⁸² produce su segundo libro *El estado de la opinión: los bolivianos, la Constitución y la Constituyente* (julio 2007), el cual “alerta sobre los imaginarios que dividen y polarizan a los bolivianos, pero sobre todo, perfila el camino de los imaginarios que los unen en torno a temas tan diversos como las leyes, la Constitución, la democracia, los recursos naturales, la nación o las autonomías.”⁸³ Siguiendo la agenda de investigación de *El estado del Estado en Bolivia*: “el Estado como un laberinto de tensiones irresueltas que son recurrentes a lo largo de la historia de Bolivia –luchas sobre el legado colonial, la propiedad de los recursos naturales, la diversidad regional y el carácter intercultural de la democracia– los hallazgos del *Estado de la opinión*”, según el prólogo, permitieron, por medio de datos cuantitativos y cualitativos, “vislumbrar el camino que lleva a la salida”. El prólogo concluye: “En definitiva, si el laberinto de tensiones irresueltas pone el Estado al centro del cambio histórico, este informe habla de los imaginarios polarizantes que conducen a callejones sin retorno y del camino de los imaginarios comunes que lleva a la salida”.

Con el afán de extraer el “sentido común” que une al 70% de la población boliviana⁸⁴ y así “tender puentes”, el informe pone el ojo en los “elementos comunes que conforman un nuevo ideario boliviano” con “unidad nacional”, que permitan autonomías “unitarias y solidarias” –éstas percibidas como la capacidad de administración de recursos por departamento– y la elección de autoridades y otras cualidades que promoverían el crecimiento de las regiones. No obstante, proseguir con la estructura establecida de departamentos y regiones pensando las autonomías con relación a ella, y pretender extraer un “sentido común” como algo naturalizado y con verdades que no tienen que entrar en debate o cuestión, es pasar por alto, o por lo menos simplificar, el problema colonial y civilizatorio que el MAS y las naciones y pueblos indígenas originario campesinos han puesto en escena. Dicho de otra manera, es buscar soluciones que partan de y afirmen una lógica y racionalidad occidentales, obviando el hecho de que lo que realmente está al centro de

82 Organización inter-gubernamental, dedicada al fortalecimiento de la democracia sustentable, con oficinas en Suecia, Asia, África y América Latina.

83 Presentación del libro por Antonio Molpeceres, representante residente del PNUD en Bolivia y Daniel Zovatto, director regional para América Latina de International IDEA.

84 Claro que el informe no nos dice quiénes forman parte de ese 70% y quiénes no.

la disputa es la presencia y persistencia de lógicas y racionalidades “otras”, que no cuajan en los marcos de “Estado moderno” y no aseguran los intereses de las élites, sus aliados y el mercado.

Mientras reconoce que “el debate pone en cuestión el carácter ‘colonial’ y ‘excluyente’ del Estado”, el documento toma distancia de “los conflictos provocados por el acceso y uso de recursos naturales o las brechas sociales, regionales o étnico-culturales, desviando la discusión hacia la diversidad como ‘un todo heterogéneo’ y hacia la ‘voluntad de construir una unidad nacional’” (p. 21-22). Lo colonial y lo excluyente, entonces, quedan como simples anunciados. Tomar en serio su legado y vigencia es partir de los conflictos reales, entendiendo sus matrices y raíces, como también el papel de ellas en la construcción de diferencias no sólo étnico-culturales sino coloniales, algo que los documentos del PNUD no lo hacen. Aquí está en operación el interculturalismo funcional del que habló Tubino (2005), el que promueve “el diálogo y la tolerancia sin tocar las causas de la asimetría social y cultural vigentes”.

El interés, tiempo, atención y financiamiento dedicados al Estado boliviano por el PNUD y por otros organismos internacionales son, por decir lo menos, sospechosos.⁸⁵ Mientras el deseo por evitar conflictos que fácilmente puedan terminar en una guerra civil podría ser laudable, no se puede descartar la posibilidad de que existan otros intereses de por medio –incluyendo los ligados al capital y al mercado–, los mismos que conviene asegurar y mantener en América andina y el continente de Abya Yala, como parte de un modelo manejable de “democracia” y de Estado, sin perder sus hilos con el mercado. Es en este contexto que la propuesta del tal Estado intercultural llega a ser nefasta.⁸⁶

A la inversa de estas perspectivas y posición –y como he señalado antes–, tanto para el MAS como para los movimientos indígenas de la región, el debate en torno al Estado y la sociedad parte de y se fundamenta en una

85 Además de estas dos publicaciones mencionadas, el PNUD financió, en 2007, la película del cineasta Marcos Loayza titulada *El estado de las cosas. Un informe nacional sobre desarrollo humano en Bolivia*, como también una serie de televisión titulada “El laberinto”.

86 Vale la pena aclarar aquí que mi desacuerdo no es con la noción de un Estado intercultural sino con esta propuesta que viene de una esquina política muy definida, vinculada a la derecha. Por ende, no estoy cerrando la opción a pensar un Estado intercultural desde otras perspectivas, siempre y cuando éstas alienten la transformación y refundación estructural, y no simplemente sirvan para promover el multiculturalismo y las políticas de inclusión.

lógica sumamente distinta. Es una lógica enraizada en la noción de la plurinacionalidad como manera de refundar el Estado uni-nacional y construir una sociedad de carácter intercultural y decolonial, radicalmente diferente a la que actualmente existe. A continuación exploraremos aún más esta lógica de lo plurinacional y su complicidad con la interculturalidad, cuando esta última está pensada no de manera funcional sino crítica, es decir como proyecto político, social y ético enfocado a la transformación radical de las estructuras, instituciones y relaciones del Estado y la sociedad.

PLURINACIONALIDAD E INTERCULTURALIDAD

Hasta dónde se alcance el reconocimiento de derechos de las nacionalidades dependerá de la fuerza de su cohesión política interna, de la apertura del Estado y de las expectativas democratizadoras del resto de las colectividades sociales existentes dentro del Estado.

Álvaro García Linera, 2004: 25

Como dejan en claro las palabras de García Linera pronunciadas antes de que Evo Morales y el MAS llegaran al gobierno con el poder de los movimientos sociales, la lucha de repensar el Estado desde la mayoría indígena ha sido una lucha externa al Estado, impulsada por las naciones y pueblos originarios campesinos, y, particularmente en los últimos años, por los movimientos sociales, con las guerras del agua y del gas como ejemplos (Tórrez, 2007). Su éxito dependía de la fuerza y cohesión de estos movimientos pero también de la apertura y buena voluntad del Estado. Ejercer esta lucha desde afuera del Estado es obviamente muy distinto a repensar y refundar el Estado desde adentro, especialmente cuando la fuerza de este movimiento está en la mayoría gubernamental/estatal. Claro que se podría argumentar que la realidad actual del gobierno boliviano, conjuntamente con la instancia de la Asamblea Constituyente, ha permitido una conjugación de lo de adentro con lo de afuera –ahora bajo términos distintos– haciéndonos reconsiderar los criterios

anteriormente establecidos, particularmente con relación a los movimientos sociopolíticos.⁸⁷

Empero, el interés aquí no es el de realizar un análisis de los movimientos sino considerar qué ofrecen las propuestas del Estado plurinacional que ellos plantean en Bolivia y Ecuador para pensar la problemática del Estado y la interculturalidad, alentando conceptualizaciones y posiciones críticas dirigidas hacia horizontes decoloniales. Frente a los importantes debates actuales, es bueno aclarar que la interculturalidad, entendida como proyecto político, social y ético, y la plurinacionalidad, son perspectivas complementarias y no opuestas. Mientras ésta reconoce y describe la realidad de países como Bolivia y Ecuador –con distintas naciones o nacionalidades indígenas cuyas raíces predatan al Estado nacional, y conviven con pueblos afro y blanco-mestizos–, la interculturalidad apunta a las relaciones y articulaciones por construir. Es decir, la interculturalidad es una herramienta y un proyecto necesarios en la transformación del Estado y de la sociedad, pero para que esta transformación sea realmente trascendental, necesita romper con el marco uninacional, recalcando lo plural-nacional, no como división sino como estructura más adecuada para unificar e integrar.

La propuesta del Estado plurinacional ha sido un componente central de las luchas y estrategias decoloniales de los movimientos indígenas en las últimas tres décadas, empezando con el movimiento *katarista* en Bolivia y algunos años después siendo elemento importante en las demandas del movimiento indígena ecuatoriano. En ambos contextos las luchas y demandas parten no tanto de lo que Homi Bhabha (1990) se ha referido como la “ambivalencia de la nación”, sino de la ambigüedad fundacional de la que habla Sanjinés (2005). Es decir, la tensión entre la oligarquía liberal gobernante y el reformismo mestizo, que no permitió que la élite se establezca como una dominación clara y contundente sobre el todo social, dando “lugar a una reinvención del lugar social que debieron ocupar las razas, lo que, a su vez, implicó un cuestionamiento al orden imperante y una propuesta de reacomodo de

87 Todo eso trae a la discusión la pregunta de si un movimiento social deja de serlo cuando entra en el Estado y si la condición de estar “adentro” necesariamente implica perder la fuerza de oposición. También, y pensando específicamente en el caso boliviano, podemos hacernos otra pregunta, tal vez más importante todavía: ¿qué implica que la fuerza de un movimiento social trascienda la oposición y empiece a servir como motor para la transformación y la creación de un Estado y sociedad distintos?

la población boliviana” (Sanjinés, 2005: 41). Fue el uso del mestizaje como discurso de poder en Bolivia y también en Ecuador el que, como sostuve en el primer capítulo, promovió una noción abstracta de inclusión y una práctica concreta de exclusión, un “mestizaje reductor que uniforma [e] impide que lo diverso, lo alternativo, lo múltiple puedan verdaderamente aflorar” (Sanjinés, en PIEB, 2007). Así fue y así es la ambigüedad fundacional del Estado-nación y de “lo nacional”.

No obstante este discurso de poder, los movimientos indígenas y campesinos en ambos países han mantenido sus formas múltiples de concebir y construir identidades, territorialidades y sistemas de vida, dentro o sobre “lo nacional”; cosa que también ha ocurrido con los pueblos afro, aunque de manera distinta. Por tanto, el Estado plurinacional pone sobre el tapete, siguiendo a Sanjinés, el modo logocéntrico reductor con que ha sido pensado “lo nacional”. Al disputar y contrariar el monopolio del Estado nacional que demanda una lealtad exclusiva y llevar a la consideración la existencia de lealtades múltiples dentro de un social decentrado, lo plurinacional marca una agenda “otra” nacional, pensada desde los sujetos históricamente excluidos en la visión unitaria del Estado, de la nación y de la sociedad (Albó, 1995; Radcliffe y Westwood, 1996). Pese a que han sido los movimientos indígenas los que han venido definiendo e impulsando la propuesta en América Latina, la agenda no es sólo indígena sino del país; da lugar a las pertenencias identitarias y territoriales a la vez que propugna nuevas formas de concebir, organizar y administrar el poder, la democracia y la gubernamentalidad, sin romper el carácter unitario.

Veamos primero la conceptualización y formulación del Estado plurinacional en el Ecuador para luego analizar las “plurinacionalidades” vigentes en los debates bolivianos.

LA PLURINACIONALIDAD DESDE LA PERSPECTIVA INDÍGENA ECUATORIANA

“El Estado plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos [...] que desech[a] para siem-

pre las sombras coloniales y monoculturales que lo han acompañado desde hace casi 200 años” (CONAIE, 2007b: 5, 6). Esta descripción de la CONAIE, tomada de su propuesta de principios y lineamientos para la nueva Constitución, pone en clara evidencia el hecho de que la plurinacionalidad va más allá del Estado en sí, apuntando al proyecto más amplio de la descolonización, aquello que también orienta los procesos bolivianos.

En Ecuador la propuesta de la plurinacionalidad fue introducida inicialmente a finales de los 1980 por la CONAIE y ampliamente discutida por esta organización durante los 90, pero con poco entendimiento y acogida por parte de la sociedad dominante blanco-mestiza. Las organizaciones indígenas –conjuntamente con varios intelectuales no indígenas– dejaron en claro que el planteamiento de la plurinacionalidad no implica una política de aislamiento o separatismo sino el reconocimiento de su propia existencia como pueblos y nacionalidades dentro del Estado ecuatoriano, enfatizando que no existe una sola forma nacional sino varias históricamente establecidas (Ayala Mora, 1992). Sin embargo, los sectores dominantes –apoyados en la prensa– han venido expresando su oposición bajo la bandera de la “patria”, lo “patriótico” y la “unidad”. En este sentido la noción que Ayala Mora dio a lo patriótico en 1992 aún es útil: “lo patriótico es reconocer la realidad y hacer un esfuerzo por transformar al Ecuador aceptando su naturaleza plurinacional y estableciendo al mismo tiempo un régimen de justicia social” (p. 39).

Existen cuatro momentos en la historia reciente del Ecuador en los cuales la propuesta del Estado plurinacional ha estado presente. El primero fue a inicios de los años 90, cuando el movimiento indígena y particularmente la CONAIE –incluyó la plurinacionalidad en sus 16 demandas al Estado. Éstas reclamaban porque los indígenas fueran reconocidos en igualdad de condiciones a la “nacionalidad” mestiza. De esta manera la CONAIE estableció el significado de “nacionalidad” para los pueblos indígenas: entidades históricas y políticas que tienen en común una identidad, historia, idioma, cultura propia y territorio en el cual han ejercido formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y de autoridad.⁸⁸ El hecho de que el con-

88 Para la CONAIE “nacionalidad” es distinta a “pueblo”, este último entendido como “una colectividad cohesionada por un conjunto de factores; ocupan un territorio definido, hablan una lengua común, comparte una cultura, una historia y aspiraciones comunes; factores que les diferencian de otros pueblos y que han hecho posible que desarrollen instituciones sociales particulares y formas de organización relativamente autónomas. [...] Un pueblo indígena se define como tal

junto de estas demandas partiera de un posicionamiento étnico-identitario, frente del Estado y la sociedad excluyentes, marcó una polémica que aún sigue vigente y que tiene que ver con el imaginario y el carácter mismo del Estado y la sociedad ecuatorianos. Es claro que en ese momento no había mayor claridad sobre el planteamiento del Estado plurinacional. Para los sectores dominantes era una propuesta étnica radical de división. No obstante, al poner en cuestión el imaginario y carácter establecidos desde el tiempo republicano y enfatizar las raíces y las manifestaciones coloniales que a lo largo de la historia han permanecido, el movimiento indígena abrió una nueva etapa descolonizadora de la historia del país, en la cual el protagonismo e iniciativa sociopolítica del movimiento indígena desde ese entonces, no pueden ser negados.

El segundo momento de la discusión pública sobre la plurinacionalidad se dio en el contexto de la Asamblea Nacional Constituyente de 1997-1998 y la Asamblea Popular que la precedió. Este momento se diferencia del anterior por el hecho de que la plurinacionalidad no era sólo una demanda del movimiento indígena desde un lugar “propio” de resistencia, insurgencia y oposición. Esta vez surgía desde la participación del movimiento en la vida política, a través de las elecciones legislativas de 1996, con la formación del movimiento político Pachakutik; partía también de las alianzas y relaciones establecidas con otros grupos sociales y culturales con miras hacia la reforma constitucional y la construcción de un Estado distinto. En los debates sostenidos, se argumentó que la formación de un nuevo Estado plurinacional requería de una amplia comunicación y colaboración entre los diversos sectores, para reformar e “interculturalizar” las diversas estructuras e instancias que conforman el Estado. Es esta ligazón entre la propuesta del Estado plurinacional y la interculturalidad, lo que permitió avanzar, articulando un proyecto social, político y ético, de carácter decolonial, ya no pensado sólo para los indígenas sino para todos.

En sus contribuciones a la mesa de concertación sobre las propuestas del movimiento indígena, Galo Ramón (1998: 56) habló sobre este cambio —del reforzamiento de la cultura propia a la interculturalidad— en el discurso indígena:

en relación con una sociedad que no es originaria y que no logra serlo, por la conciencia que desarrollan sus miembros sobre esta situación” (CONAIE, 1997: 47). Actualmente existen 14 nacionalidades y 18 pueblos indígenas en el Ecuador.

En el nuevo discurso indígena hay un énfasis en la interculturalidad en diversos aspectos: jurídica, educativa, lengua y salud. Se plantea en todos los casos armonizar a tender un puente comunicacional con la “cultura mestiza”, es decir, a diferencia del pensamiento fundacional que sólo plantea acceder a otras culturas para reforzar la propia, aquí se mantiene la tesis anterior, pero se amplía a la idea de construir una relación de comunicación con las otras sociedades, como esfuerzo de una y otra parte; o la necesidad de la vigencia simultánea de una pluralidad de visiones dentro de un Estado unitario.

Concretamente ese nuevo énfasis implicaba, según Ramón (1998: 60), armonizar y coordinar el derecho indígena y el derecho nacional, y el derecho individual y colectivo, y extender la educación intercultural bilingüe a todos los ecuatorianos y promover el castellano y el kichwa –o las respectivas lenguas– como lenguas de relación intercultural.⁸⁹ A diferencia de ideas anteriores, centradas en los propios indígenas, los planteamientos de cara a la reforma constitucional de 1998 estaban dirigidos al conjunto de la sociedad, aportando “a la construcción de una propuesta civilizatoria alternativa, a un nuevo tipo de Estado y a una profundización de la democracia”.

De hecho, los planteamientos de la CONAIE a la Asamblea Nacional Constituyente en 1997-1998 posicionaban la interculturalidad como principio importante en los procesos de construcción del Estado plurinacional en todos sus aspectos.

[Para] que la nueva Constitución sea realmente el reflejo fiel de la realidad del país responde realmente a los principios de una real democracia, por lo tanto es imprescindible sentar las bases de una sociedad pluricultural, en consecuencia el principio de la interculturalidad debe constituirse en la columna vertebral de las reformas estructurales y superestructurales, es decir, en su forma como en su contenido, de no hacerlo toda reforma seguirá excluyendo y desconociendo la diversidad, la existencia de los doce pueblos indios que coexistimos en este país (CONAIE, 1998: 12).

A pesar de los argumentos presentados, la propuesta de la plurinacionalidad fue rechazada. Las razones fueron varias, centradas sobre todo en su

89 La Constitución de 1998 finalmente identificó sólo el castellano como lengua de relación intercultural. La nueva Constitución identifica, además del castellano, el kichwa y el shuar como “idiomas oficiales de relación intercultural” (Art. 2). No obstante, y para las organizaciones indígenas, esta inclusión sigue limitada; la petición de las organizaciones era, más bien, por el reconocimiento de estas lenguas –conjuntamente con el castellano– como idiomas oficiales del Ecuador.

falta de claridad y en la percepción de la mayoría mestiza de que ésta iba a fragmentar y dividir al país. No obstante –y en comparación con las constituciones anteriores– la de 1998 reconoció a los pueblos indígenas –autodefinidos como nacionalidades– y a los pueblos negros o afroecuatorianos. Además incluyó el reconocimiento de 15 derechos colectivos a los pueblos indígenas y afro.⁹⁰

El tercer momento en que fue introducida la propuesta del Estado plurinacional fue en la coyuntura del gobierno de Lucio Gutiérrez, en el mal denominado “gobierno de alianza indígena-militar”. A partir de esta alianza –y con varios líderes históricos en altos puestos del gobierno–, la CONAIE, con el propósito de incidir en las políticas del gobierno, puso nuevamente en la mesa su misión de construir una sociedad más justa y un Estado plurinacional. Como dice el documento “Mandato de la CONAIE: Políticas para el Plan de Gobierno Nacional”,

[u]na alianza nueva no puede ser simplemente de carácter electoral, debe consolidarse en el trabajo y en la visión política. Las acciones que se plantean en el presente mandato no son cuotas ni regalías a los pueblos y nacionalidades, constituyen derechos legítimamente alcanzados por el pueblo ecuatoriano. La construcción del Estado y Sociedad Plurinacionales es una necesidad social histórica (CONAIE, 2003: 2).

En este documento la CONAIE avanza un poco más en la conceptualización del Estado plurinacional, sus prioridades y áreas de acción en los campos político, económico y social. Argumenta que el Estado plurinacional vigila los principios esenciales como la autodeterminación, la democracia plurinacional –entendida como un proceso de abajo hacia arriba, con la participación

90 A pesar de esta inclusión de reconocimiento y de los derechos colectivos –parte, como he argumentado anteriormente, del constitucionalismo multicultural–, la Constitución de 1998 no contribuyó a ningún cambio estructural. Más bien abrió las oportunidades para la neoliberalización del Estado, para las políticas de privatización, y la explotación de los recursos naturales por parte de compañías extranjeras que, en su mayoría, se encuentran en tierras indígenas y afroecuatorianas. “Es a partir de entonces que se dieron la mayor cantidad de concesiones mineras, hidroeléctricas, petroleras, de páramos, de las fuentes de agua, las telecomunicaciones, carreteras, aeropuertos, reservas naturales, etc. En otras palabras puso el marco jurídico para la aplicación definitiva del neoliberalismo” (ECUARUNARI-CONAIE, 2007: 4). Otro problema con el reconocimiento de los derechos colectivos tiene que ver con su conceptualización misma: fueron concebidos como derechos ancestrales indígenas, con una aplicabilidad que podría extenderse a los pueblos afroecuatorianos. La diferencia afro en esta conceptualización no tuvo consideración alguna.

de los pueblos y sus bases en los diferentes niveles de gestión, planificación y decisión— y la interculturalidad. Aquí ésta es descrita como un proceso basado en el derecho a la coexistencia pacífica, el reconocimiento y respeto mutuos entre todas las nacionalidades, pueblos y demás sectores sociales; proceso en el cual el Estado se constituye en garante social, político y jurídico, con el fin de convivir en igualdad de derechos, justicia social y en condiciones de paz y armonía.

Partiendo de sus documentos anteriores —en los cuales la interculturalidad es vista como uno de los nueve principios ideológicos clave, que constituyen y dirigen su proyecto político en la construcción de “una nueva democracia” (“anticolonialista, anticapitalista, antimperialista y antisegregacionista”) y garantizan “la máxima y permanente participación de los pueblos y nacionalidades indígenas en las tomas de decisión y en el ejercicio de poder político en el Estado plurinacional” (CONAIE, 1997: 11)—, la propuesta de 2003 señala la urgencia de un proceso de transición,

[d]esde el Estado capitalista, burgués y excluyente, hacia un Estado Plurinacional incluyente que integra en los aspectos social, económico, político, jurídico y cultural a todos los sectores de nuestro país. También es el paso del Estado clasista y elitista del poder dominante, hacia el Estado Plurinacional constituido por todos los sectores sociales existentes en el Ecuador, con una representación y poder. La finalidad máxima del Estado Plurinacional es resolver paulatinamente las lacras sociales heredadas, tales como: el analfabetismo, la pobreza, el desempleo, el racismo, la incipiente producción, etc., hasta llegar a satisfacer las necesidades básicas materiales, espirituales y culturales [...] garantizando el ejercicio de sus derechos individuales y colectivos (CONAIE, 2003: 2).

Sin embargo —y como ocurrió en otros momentos del planteamiento público del Estado plurinacional—, esta propuesta no logró ser considerada por el gobierno y el Estado porque la “alianza” apenas duró ocho meses y porque el Estado plurinacional todavía era visto como un proyecto indígena divisionista. No obstante, en este período, más que en cualquier otro de la historia reciente, el racismo floreció dando pie a nuevos racismos, como también a “mesticismos”. Bajo los eslóganes: “nuestro país mestizo” y “nuestra nación mestiza” —fortalecidos por los resultados del censo que ubicó sólo en el 7% a la población indígena del país, estimada entre el 15 y 40% anteriormente—, la prensa puso en cuestión la capacidad de que un indígena fuera ministro o ministra y la de que aquél pudiera representar a “la sociedad”,

entendida ésta como blanco-mestiza. Al hablar del “milagro de una mujer indígena como Ministra de Relaciones Exteriores” (*El Comercio*, 29 de enero de 2003); con declaraciones como: “ciertos puestos del gobierno no pueden ser llenados con gente básicamente incompetente para estas responsabilidades de alto nivel” (editorial, *Hoy*, 7 de abril de 2003); con demandas como “indios *go home*” hechas por un periódico con letra grande y en primera página, o exigiendo retomar la hegemonía mestiza como ancla de la sociedad, descartando la posibilidad de que personas indígenas pudieran representar los intereses de la “mayoría” (editorial, *El Comercio*, 3 de marzo de 2003), la prensa ejerció abiertamente una violencia racial. Los editorialistas y comentaristas volvieron a citar a los pensadores criollo-latinoamericanos como autoridades, y a nombrar el proyecto político y epistémico del mestizaje como modular a la “unificación”. Después de esta experiencia, combinada con la candidatura del presidente de la CONAIE Luis Macas en 2005, el movimiento indígena quedó seriamente debilitado y fragmentado.

Finalmente –y de cara a la Asamblea Constituyente (2007-2008)–, la CONAIE lanza por cuarta vez su propuesta del Estado plurinacional: en julio de 2007 anunció su intención de reintroducir el tema de la plurinacionalidad, y en octubre de 2007 presentó el documento “Constitución del Estado Plurinacional de la República del Ecuador”. El boletín de prensa (“Resolución de la CONAIE”, 22 de octubre de 2007) que acompañó a esta presentación, dice:

Es el momento preciso e histórico para que los pueblos y nacionalidades indígenas y los sectores sociales del país hagamos un cambio estructural, político y jurídico del Estado ecuatoriano. Desde 1830 hasta la actualidad se ha redactado 19 Constituciones, sin participación plena de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas y se han constituido los poderes del Estado como un resultado del régimen colonial dominante. Tenemos que construir un Estado diferente, el Estado plurinacional para erradicar el regionalismo y la exclusión que hemos sido sometidos por un Estado impuesto piramidal y su forma de gobierno excluyente, autoritario, represivo. Queremos construir un Estado Plurinacional, pluricultural, de democracia participativa y directa, como un nuevo modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos y para hacer realidad el principio de un país con unidad en la diversidad e igualdad social.

Desde sus primeros pronunciamientos sobre el Estado plurinacional en los 90, la CONAIE ha argumentado que la diferencia de los pueblos y nacio-

nalidades indígenas no es sólo cultural sino –y más importante– histórica, política y económica; es decir, es una diferencia a la vez colonial. Por ende, la propuesta de la plurinacionalidad pone en escena una lucha estructural –cuyo eje está en las formas estructurales de exclusión– que es decolonial por naturaleza. Es decir, una lucha que no sólo pretende dejar atrás el legado colonial sino que, adicionalmente, se dirige hacia la creación y construcción de un proyecto social, de autoridad política y de vida, un proyecto con justicia, equidad, dignidad y solidaridad.

Distinto del presente Estado uninacional –que sólo representa a los sectores dominantes–, el Estado plurinacional “reconoce, respeta y promueve la unidad, igualdad y solidaridad entre todos los pueblos y nacionalidades existentes en Ecuador, al margen de sus diferencias históricas, políticas y culturales”⁹¹, para, a la vez, garantizarles “una vida digna, económicamente justa y equitativa, y socialmente intercultural e incluyente” (ECUARUNARI-CONAIE, 2007: 3). Hace una llamada al reordenamiento de las estructuras políticas, jurídicas, administrativas y económicas, y al reconocimiento de la legitimidad del reclamo por el derecho que tienen los pueblos indígenas a determinar sus propios procesos de desarrollo económico, social, cultural, científico y tecnológico. Hace referencia a la organización gubernamental que representa la unión del poder político, económico y social de todos los pueblos y nacionalidades bajo el mismo gobierno y dirigido por una Constitución. Esta última propuesta retoma elementos de las otras y a la vez plantea un “sistema plurinacional de Estado” que estará “en función del bienestar de los pueblos y no de la rentabilidad economisista del mercado”. Sin profundizar en el análisis de esta última propuesta, se pueden señalar cinco áreas de intervención.⁹²

91 Como veremos más adelante, esta perspectiva de la CONAIE parece contrastarse con la de los movimientos indígenas y campesinos bolivianos, particularmente con la de los aymaras, cuyo interés y atención es menor con el Estado en sí y que con la recuperación de la memoria en relación a la organización regional de los *ayllus*; una forma para repensar el proyecto estatal sin Estado. No obstante, estas dos perspectivas, aunque distintas en enfoque, comparten una intencionalidad política enraizada en el hecho de que ambos movimientos nacionales forman parte de proyectos políticos que están pensados desde la experiencia vivida de la diferencia colonial y no desde la ideología del Estado o, más bien, desde su experiencia de nación. En el caso de Bolivia, por ejemplo, los aymaras son los que han tenido menos interés en pensar el asunto de las autonomías indígenas, por el hecho de sentirse mayoritarios dentro del Estado-nación boliviano. Su argumento como “nación aymara” es el que las autonomías forman parte de una política de trinchera para las minorías (Garcés, comunicación personal).

92 Síntesis de los documentos de ECUARUNARI-CONAIE (2007) y CONAIE (2007b).

- **Política:** declarar el carácter plurinacional del Estado, reconocer los gobiernos comunitarios como forma de organización histórico-jurídico-política, cambiar la nominación del Congreso Nacional por Asamblea Plurinacional Legislativa, dando a las nacionalidades indígenas y afroecuatorianas representación directa.
- **Económica:** establecer un modelo económico social, responsable, ecológico, comunitario, equitativo, con moneda regional; proteger y garantizar la propiedad comunitaria y colectiva como también la soberanía alimentaria; propiciar la nacionalización de los recursos naturales y legislar con relación al agua, las tierras, los páramos y los territorios –incluyendo la división político-administrativa: provincial, cantonal, parroquial y el gobierno territorial comunitario. El objetivo y los principios centrales aquí no son la rentabilidad sino el bienestar humano: el *sumak kawsay* o “buen vivir”.
- **Social:** garantizar el acceso a una educación nacional intercultural y bilingüe como también el sistema de EIB como derecho ancestral indígena; acceso a un sistema de salud intercultural y medicina propia –indígena y afro–; propender a la desconcentración y democratización de los medios de comunicación, y dar atención especial a una agenda de niñez indígena.
- **Relaciones internacionales:** garantizar el no involucramiento en planes bélicos internacionales, rescindir todo convenio que implique la concesión de soberanía jurídico-política y del territorio nacional a potencias extranjeras, proteger a los migrantes en el país de residencia y promover la unidad de la región.
- **Derechos colectivos:** ampliar los derechos colectivos para que sean compatibles con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), y su aplicación con respecto a autonomía, libre determinación, territorio, administración de justicia, salud y educación.

Como se evidencia en esta síntesis, la propuesta de la CONAIE sobre el Estado plurinacional ofrece elementos cruciales para el reordenamiento del Estado actual. No obstante –y a pesar de su afirmación de que recoge las propuestas de “otros sectores sociales como las mujeres, los ambientalistas, las juntas de agua, los pueblos negros, organizaciones de emigrantes, de los grupos GLBTI, de los trabajadores, de los intelectuales, académicos, de los

niños, niñas y adolescentes”—,⁹³ sigue siendo, en esencia, una propuesta indígena kichwa-serrana. Asumir nuevamente el proyecto de Estado plurinacional desde una perspectiva hegemónica indígena —la que, a diferencia de Bolivia, en Ecuador no se construye desde la mayoría— es obviar la realidad. Además, es exigir que lo plurinacional sólo sea pensado dentro y desde el marco identitario indígena —como nacionalidades—, y no también desde lo nacional y con relación al proyecto político y social de la interculturalidad. A este punto retornaré más adelante, discutiendo los debates que han emergido en el país entre organizaciones indígenas, afro y de campesinos.

Caminar desde una propuesta de plurinacionalidad del Estado hacia una de Estado plurinacional requiere profundizar sobre el problema vigente de lo uninacional. Problema que ineludiblemente encuentra sus raíces en la dominación y exclusión históricas, económicas, políticas y sociales de las que han sido objeto los indígenas y los afroecuatorianos, y en las estructuras y las formas estructurales de esta dominación y exclusión que durante siglos les han mantenido en los márgenes del imaginario de la sociedad y del Estado “nacionales”. Pero el reconocimiento o reparación de esta dominación y exclusión puede quedar únicamente en la inclusión de derechos nuevos —aunque el reconocimiento y la reparación sean urgentes—, dejando a un lado la necesidad de además comprender las diferencias múltiples que han sido construidas en el marco de la colonialidad y desigualdad —de clase, raza y etnicidad, género, generación, orientación sexual, de lugar, etc.—, y sus manifestaciones, reconstrucciones y tránsitos en mundos cada vez más urbanos. Todo eso quiere decir que para que un “sistema plurinacional” sea realmente revolucionario, descolonizador y abarcador debe juntar las fuerzas sociales vivas en su diferencia y diversidad, dar cabida a maneras “otras” de concebir y edificar no sólo lo propio indígena sino también lo plurinacional, y asumir en la práctica real el principio y la apuesta de la interculturalidad, liderando —desde su sabiduría e insurgencia milenaria— un nuevo orden político y social para todos.

De hecho, en sus conferencias de prensa y boletines —aunque en el documento de propuesta constitucional no se lo evidencie tan claramente—, la CONAIE enfatiza su proyecto intercultural-descolonizador a la vez que se distancia de las propuestas autonómico-regionalistas:

93 Presentación del documento de la Constitución del Estado Plurinacional por Luis Macas, presidente de la CONAIE, octubre de 2007.

La construcción de un Estado Plurinacional, cuestiona el carácter del Estado uninacional vigente, representado por grupos minúsculos privilegiados de poder económico que dirigen los destinos del país. [...] Los pueblos indígenas no planteamos crear otra nación o naciones [...], sino la integración, la unidad en la diversidad y la interculturalidad dentro de un sólo Estado para erradicar las propuestas regionalistas, separatistas que sueñan los partidos dictatoriales. La refundación del Estado significa descolonizar el Estado, descolonizar la democracia mediante el reconocimiento y garantía a los pueblos indígenas y a todas y todos los ecuatorianos que conformamos el país.⁹⁴

Esta perspectiva, central también a los debates actuales bolivianos,⁹⁵ pone en escena la necesidad de una reforma profunda que permita, en palabras de García Linera (2006), “desmonopolizar la etnicidad del Estado, permitiendo a las otras etnicidades dominadas y excluidas compartir las estructuras de reconocimiento social y de poder político”.

De manera similar, alienta la necesidad –siguiendo el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos (2007)– de reinventar el Estado bajo una geometría variable que busque formas de unificación sin uniformidad, formas de convivencia plurinacional, lo que es por sí mismo difícil; “exige sociedades descentralizadas y una convivencia democrática, que empiece con alguna tensión y que en mejores casos se va adaptando a sí misma”. Entendidos de esta manera, el concepto y la propuesta de lo plurinacional son más que una reacción indígena a la historia de un nacionalismo colonialista enraizada en el narrativa mestiza. Es un repensar y refundar lo uninacional, colonial y excluyente, dentro de un proyecto de Estado y sociedad que se construyen desde la pluralidad y el pluralismo (político, económico, jurídico, social, cultural y lingüístico), en el cual la diferencia ancestral indígena –de historias, identidades, costumbres, territorios, lenguas, conocimientos y sistemas sociopolíticos colectivos– es criterio necesario para realizar un cambio profundo. Sin embargo, a pesar de que esta diferencia ancestral es clave, el Estado plurina-

94 Boletín de prensa de la CONAIE de 2 de julio de 2007: www.conaie.ogr/es/ge_comunicados/co20070207asamblea.html. Esta perspectiva muestra su diferencia con la del MAS y las organizaciones indígenas y campesinas de Bolivia, las que hablan de “naciones” y pueblos.

95 “Entendemos que el Estado Plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos, reafirmando, recuperando y fortaleciendo nuestra autonomía territorial, para alcanzar la vida plena, para vivir bien, con una visión solidaria, de esta manera ser los motores de la unidad y el bienestar social de todos los bolivianos, garantizando el ejercicio pleno de todos los derechos” (Asamblea Nacional de Organizaciones, 2006).

cional no se construye sólo con ella, sino a partir de las articulaciones dentro de una convivencia de un plural-nacional. Por lo tanto, la interculturalidad tiene que ser dimensión central y constitutiva de la conceptualización y de la organización de este nuevo Estado.⁹⁶ En este sentido, la propuesta de 2007 parece retroceder.

Cierto es que las propuestas presentadas por la CONAIE durante los últimos casi 20 años tienen sus debilidades y vacíos; el propósito aquí no es elevarlas a una posición no tocable o cuestionable ni tampoco asumirlas como visión exclusiva del Estado.⁹⁷ Más bien, es centrarlas dentro de la necesidad, cada vez más urgente, de reconocer con justicia y equidad la constitución histórica, diversa y cultural del país en su pluralidad y multiplicidad, y a la vez reconocer la matriz colonial que ha permitido que esta diversidad se convierta en profundas desigualdades, injusticias y exclusiones. No es plantear la vuelta al pasado sino un camino hacia el futuro partiendo de las realidades actuales, aceptando que el Ecuador *es* un país plurinacional, y asumiendo, con seriedad, las transformaciones políticas, económicas, jurídicas y sociales de carácter intercultural que esta realización y aceptación implican.

Pero, como he señalado, el hecho de que esta propuesta venga de los pueblos históricamente excluidos del Estado monocultural, hace presumir que ocasionará división; presunción que no ocurre, por lo menos de la misma manera, con las propuestas blanco-mestizas que sugieren la descentralización

96 En su intervención en el Encuentro Internacional “Pueblos Indígenas, Estados Plurinacionales y Derecho al Agua”, el día 14 de marzo de 2008 en Quito, Santos se refirió al “salto de la interculturalidad a la plurinacionalidad” que han hecho los movimientos indígenas, señalando su similitud con el paso o salto de “la resistencia a las propuestas”. Tal argumento sirve para localizar la plurinacionalidad como el nuevo “acto fundacional” de los movimientos indígenas, particularmente los de Bolivia y del Ecuador, desplazando la interculturalidad al lugar de anterioridad, aunque todavía, como este intelectual señala, con algo de “continuidad”. Es posible que este argumento sirva en Bolivia, donde la interculturalidad no siempre ha tenido la misma trayectoria y arista ideológicas y políticas. Pero, en el contexto ecuatoriano, pasa por alto la manera en que la interculturalidad y plurinacionalidad se han entrelazado como principios del proyecto político de la CONAIE desde 1990; una siempre ha requerido de la otra para poner en marcha la tarea de la descolonización del Estado y sociedad ecuatorianas. No obstante y al tomar muchos elementos de la boliviana, la nueva propuesta constitucional de la CONAIE asume la interculturalidad más como “condición básica” de respeto y valoración y menos como principio ideológico y herramienta política para impulsar el cambio estructural del Estado. La cuestión aquí es si esta tendencia representa un avance o más bien un retroceso en los propios procesos político-epistémicos del movimiento indígena ecuatoriano.

97 El hecho de que no hayan existido otras propuestas serias además de las de la CONAIE para repensar el Estado es, en sí, relevante.

a las autonomías regionales. Empero, la oposición no es sólo en términos de la posible división o vulcanización; tiene que ver además con los intereses y el control económico, debido a que los recursos naturales están en su mayoría situados en territorios indígenas y afroecuatorianos. Limitar el acceso de los poderes dominantes a los recursos naturales, como ocurriría con las autonomías territoriales indígenas y afro es, en el fondo, componente central del peligro y problema de la plurinacionalidad. Por eso, su oposición es transnacional.

Además de los intereses económicos y políticos en juego, el concepto de la plurinacionalidad y de su construcción compleja como proyecto estatal y nacional, tiene poca comprensión. En parte, porque la sociedad blanco-mestiza continúa definiendo a los pueblos indígenas como bloque homogéneo, borrando las diferencias sociohistóricas y manteniendo las categorías racializadas y coloniales del poder, a las que se refiere Quijano (1999, 2000). Por otra parte, porque esta misma sociedad asume que un Estado plurinacional implica un Estado indígena.

En Ecuador las tensiones alrededor de la propuesta de la plurinacionalidad y su relación con el proyecto político de la interculturalidad se evidencian no sólo entre indígenas y la sociedad dominante blanco-mestiza, sino también entre perspectivas organizativas indígenas y campesinas. Por ejemplo, la propuesta de la FENOCIN –Federación Nacional de Campesinos, Indígenas y Negros– a la Asamblea Constituyente se fundamentó en la idea de un Estado intercultural y no plurinacional: “El Ecuador debe ser reconocido como un Estado social de derecho, soberano, justo, unitario, independiente, democrático, intercultural, participativo y multiétnico”.⁹⁸ Distinto al Estado intercultural que propone la derecha boliviana, la propuesta aquí es de fuerzas campesinas progresistas, genuinamente preocupadas con el legado de dominación particularmente del agro y de las comunidades del campo. No obstante –y aunque esta propuesta introduce elementos nuevos importantes, como por ejemplo, los derechos colectivos de comunidades campesinas y montubias (colectividades campesinas del litoral, especialmente de la provincia de Manabí)– no se aparta en gran medida del modelo estatal monocultural, unicultural e inclusionista, tampoco pretende cuestionar las estructuras y los sistemas que permiten que este modelo se quede intacto.

98 Ver http://asambleaconstituyente.gov.ec/index2.php?option=com_content&task=view&id.

Además, para la FENOCIN lo intercultural se limita a las “relaciones de respeto entre pueblos, culturas, identidades diversas, promoviendo la solidaridad, la reciprocidad y la complementariedad dentro y fuera del país”, añadiendo a eso la participación ciudadana, el abandono del neoliberalismo y la recuperación del rol del Estado en la regulación de la economía, la preservación de los recursos naturales, la garantía de los derechos humanos, sociales, económicos, políticos y culturales, y la promoción de la justicia social.⁹⁹ De esta manera lo intercultural no es propuesta o proyecto de refundación del Estado sino parte de una licitación de reforma que incluye, entre otros aspectos, la esfera de lo relacional y la demanda de la inclusión. En este contexto, hablar de un Estado intercultural podría servir para señalar el problema monocultural de las instituciones sociales pero no para enfrentar el problema estructural fundamental; esto es, lo uninacional hegemónico, cuyas raíces se encuentran en el mestizaje como discurso de poder.

Como organización con base en el agro¹⁰⁰ y en la lucha de clases (aliada al Partido Socialista), en lugar de en la lucha identitario-étnica, la FENOCIN no considera central el proyecto de descolonización; no es de su particular interés poner énfasis en que las estructuras del Estado y la sociedad han perpetuado y fijado una matriz colonial, en la cual lo económico se entreteje con las identidades sociales y las maneras de ser y estar en el mundo. Bajo el marco de “lo campesino”, la FENOCIN siempre ha tomado distancia con la CONAIE, criticándola como “indianista”, y últimamente como corporativista y divisionista, en comparación con su postura clasista, con la que indígenas, negros y mestizos rurales buscan el reconocimiento, la ciudadanía y la inclusión. Al dejar de lado la noción y planteamiento del Estado plurinacional y mostrar así su diferencia y desacuerdo histórico con la CONAIE, la FENOCIN indudablemente contribuyó a la división y debilitamiento de fuerzas con respecto a la Asamblea dando paso a la consideración de reformas de corte multicultural, insuficientes para enfrentar el horizonte todavía colonial del Estado y sociedad ecuatorianos.¹⁰¹

99 <http://www.fenocin.org/documentosp.php?nd=221>.

100 Desde este eje de lucha la FENOCIN hizo propuestas importantes a la Asamblea, entre ellas, las que tienen que ver con la soberanía alimentaria.

101 Durante los últimos meses del trabajo de la Asamblea Constituyente, la FENOCIN asumió una lucha frontal en contra de la CONAIE y de la propuesta de la plurinacionalidad, calificándola como una política “retrógrada” e “indianista”, argumentando más bien la inclusión, la universa-

La diversidad de experiencias relacionadas a la plurinacionalidad y los significados heterogéneos que se asocian a ella han sido poco contemplados en los debates tanto de Ecuador como de la región. El hecho, por ejemplo, de que la plurinacionalidad se refleje en varios países del mundo –incluyendo países recientemente descolonizados como India, Malasia, Nigeria y Sudáfrica o países occidentales altamente industrializados como Canadá, Bélgica, Suiza, Nueva Zelanda y Finlandia– muestra que no es sólo un planteamiento reivindicativo indígena, aunque las lógicas civilizatorio-ancestrales y las particularidades de las realidades de países como Bolivia y Ecuador, merecen una atención específica, por la colonialidad y el “color del poder”¹⁰² que señalan. Veamos brevemente algunos de los elementos centrales, que en el ámbito internacional y occidental contribuyen a hacer un Estado multi o plurinacional.

LO PLURINACIONAL EN EL CONTEXTO INTERNACIONAL-OCCIDENTAL

En el ámbito internacional y particularmente en el mundo “desarrollado”-occidental, ¿qué se entiende por un Estado multi o plurinacional? Generalmente implica el reconocimiento político de la presencia y coexistencia de dos o más naciones o pueblos étnicamente distintos. La idea de “nación” aquí se refiere a una comunidad histórica, con un territorio natal determinado, que comparte una lengua y cultura diferenciadas. Un país que tenga más de una nación es un país multi o plurinacional. En este sentido, virtualmente todos los países de América del Sur son países plurinacionales, aunque no se reconozcan o autodefinan así.

lización de la ciudadanía y una política que no da tratamiento o reconocimiento especial alguno. Esto último conlleva una gran contradicción con su propia propuesta en cuanto a los derechos colectivos; mientras la propuesta de la FENOCIN argumentó a favor de los derechos colectivos indígenas y afroecuatorianos, al exigir que la nueva Constitución no dé reconocimiento especial a ningún grupo, elimina el de los derechos colectivos.

102 Expresión que también utiliza Quijano (2000b).

La formación multi o plurinacional puede ser involuntaria o voluntaria; es decir puede, como en los casos de Bélgica o Suiza, representar la federación voluntaria de dos o más culturas europeas o, como en los casos de Nueva Zelanda y Finlandia, representar la incorporación a la fuerza de pueblos o naciones indígenas. Canadá es un caso intermedio formado a partir de la incorporación involuntaria de pueblos originarios y por la federación de dos grupos nacionales.

Estos casos muestran que no hay una sola manera de concebir lo plurinacional. Tampoco lo plurinacional es un remedio en sí para disolver los conflictos históricos o las relaciones de poder. No obstante, lo que estos países han aprendido es que su sobrevivencia como país requiere de la lealtad a una comunidad política más amplia, es decir a un Estado unitario y plural que aglutina y articula a todos.

El caso de Canadá –una democracia bien consolidada– es particularmente instructivo, porque reconoce a los pueblos indígenas como primeras naciones, y por el estatus político que estos pueblo-naciones han alcanzado en la Constitución siendo menos del 3% de la población canadiense y siendo Canadá el segundo territorio más grande en el mundo. A más de afirmar la existencia de derechos originarios y asegurar la participación indígena en todas las negociaciones constitucionales futuras, estas previsiones constitucionales reconocen las distintas maneras de ejercer los derechos, inclusive en los espacios urbanos. Además, ha puesto las bases para el desarrollo de una práctica jurídica intercultural –los círculos de justicia– que permite que el juzgamiento de ciertos delitos cometidos por indígenas pase por un proceso dialógico de consenso entre autoridades comunitario-tribales (llamadas así en el contexto canadiense) y jueces del derecho nacional-occidental. Tal experiencia permite pensar maneras de relacionar y compatibilizar el derecho colectivo y el derecho individual. En Colombia se da algo parecido con el derecho propio de los pueblos indígenas.¹⁰³

Aunque la experiencia de Nueva Zelanda y los países nórdicos es menos extensa y abarcadora, también es instructiva por la asociación que establece entre representación política y consolidación democrática. En Nueva Zelanda la denominada “opción electoral *maori*” –opción para registrarse y votar dentro de una lista *maori*, asegurando así un número proporcional de asientos–

103 Agradezco a Adolfo Albán por esta clarificación.

ha permitido garantizar la representación directa de este pueblo en el parlamento nacional. En Finlandia, Suecia y Noruega, en cambio, existe el Parlamento *Saami*, que funciona como órgano consultivo del Estado, el mismo que ha incrementado la influencia y la autodeterminación *saami* –los pueblos o naciones indígenas de esta región– en cuestiones culturales, lingüísticas y territoriales.

¿Cuáles son las lecciones que estos ejemplos internacionales ofrecen? Primero, muestran que el Estado plurinacional no es un desafío al Estado como comunidad política ni tampoco a la democracia como régimen político. Segundo, ponen en evidencia que aunque la designación del Estado plurinacional sí reta al concepto homogéneo del Estado y al carácter de sus estructuras e instituciones políticas, no pretende romper la noción del Estado unitario ni tampoco la unidad nacional sino reconstituirlos bajo criterios de articulación en vez de imposición, abriendo así nuevas posibilidades descolonizadoras históricas. Tercero, demuestran que la plurinacionalidad no es una consideración sólo para países con grandes poblaciones indígenas. Cuarto, permiten ver la asociación entre consolidación democrática y prácticas plurinacionales, que asumen la equidad, la justicia y la igualdad como prioridades. Finalmente, sugieren, más allá del simple enunciado, que el Estado plurinacional requiere considerar cambios estructurales históricos que desde cada contexto lo unifiquen; cambios que también enfrentan –como lo estamos viviendo actualmente en países como Ecuador y Bolivia– los intereses internacionales y el poder nacional dominante; intereses y poder que fragmentan y dividen.

Entender que lo plurinacional no tiene un sólo contexto o significado es importante para esta discusión; por lo que tal vez es mejor hablar de “plurinacionalidades” o de manifestaciones plurinacionales. Por tanto, vale la pena explorar aún más sus múltiples significados, pensando ahora no sólo en el contexto ecuatoriano sino también en el boliviano.

NACIÓN(ES), NACIONALIDAD(ES) Y PLURINACIONALIDAD(ES) BOLIVIANA(S)

Ciertamente, es la experiencia reciente boliviana la que contribuye en mayor medida a concretar, dentro de una Constitución, la noción del Estado plurinacional y sus implicaciones en torno a nación(es) y nacionalidad(es). Al ser una de las bases fundamentales del modelo de Estado dentro de la nueva Constitución, lo plurinacional conjuntamente con lo comunitario y las autonomías,¹⁰⁴ tiene que ver con la descolonización, con la participación indígena y el pluralismo jurídico, y con la inserción en el espacio político de identidades colectivas para reconfigurar el mapa político (Prada, 2007b). El nuevo modelo de Estado se define como plurinacional porque “reconoce su naturaleza multicultural o su conformación por pueblos indígenas y naciones originarias articuladas con base en su identidad cultural y con organizaciones colectivistas y comunitarias”.

Vista en su sentido más general y más allá de la coyuntura boliviana, la plurinacionalidad en sí no es necesariamente una propuesta radical, como bien sostienen Albo y Barrios (2006) y Zegada, Tórrez y Salinas (2007); también puede ser calificada de eurocéntrica a la vez que de neoliberal, ligada en algunos otros contextos del mundo a la democracia incluyente neoliberal-multiculturalista, es el caso, tal vez, de los países occidentales anteriormente mencionados. Sin embargo –y para Santos (2007: 31)–, las comprensiones de lo plurinacional generalmente se fundan en el concepto histórico de nación:

Hay históricamente dos conceptos de nación. El primero es el concepto liberal que hace referencia a la coincidencia entre nación y Estado [...]; una nación, un Estado. Pero hay otro concepto que es un concepto comunitario, no liberal, de nación que no conlleva consigo el Estado necesariamente (el caso de Alemania durante mucho tiempo). Esta segunda tradición de nación, la tradición comunitaria, es la que han desarrollado los pueblos indígenas. Este concepto de nación conlleva un concepto de autodeterminación, pero no de inde-

104 Como explica el constituyente boliviano Raúl Prada (2007b: 3-4), “son tres aportes importantes: lo plurinacional que es una concepción de la emergencia de las naciones desde la perspectiva descolonizadora; lo comunitario, es recoger ciertas instituciones colectivas comunitarias como formas institucionales y la forma autonómica que es una modalidad avanzada de descentralización administrativa política”.

pendencia.¹⁰⁵ [...] Aquí se plantea la idea de que la plurinacionalidad obliga a refundar el Estado moderno; porque él mismo es un Estado que tiene una sola nación, y en este momento hay que combinar diferentes conceptos de nación de un mismo Estado.

En la región andina vale la pena recordar que la plurinacionalidad es acuñada y pensada desde la especificidad de esta región y no aplicada a ella a partir de experiencias de otras partes; es concepto, término y principio introducido por los movimientos indígenas, no por la academia ni por representantes de entidades internacionales.¹⁰⁶ En este contexto, “la idea de nación”, particularmente entre los pueblos indígenas, puede tener significados disímiles. Como argumenta Tapia (2007: 54) –y pensando principalmente en el contexto boliviano– puede servir para “traducir una voluntad de unificación político-cultural en los términos de realización de la unificación política en condiciones modernas”. Pero también como aclara Garcés –en una comunicación personal–,

en el Pacto de Unidad se decía que el Estado plurinacional se refería tanto a la pluralidad de naciones como a la pluralidad de la nación. Es decir, por un lado permitía articular la juridicidad de las distintas naciones al interior del Estado y por otro, que la diversidad cultural logre canales de expresión al interior de la nación boliviana; por eso autonomías indígenas y autonomías interculturales.

Lo interesante aquí es la amplitud semántica del concepto de “nación”, posibilitando hablar de tipos de naciones, dependiendo del nivel del modo de producción, las estructuras de autoridad y los espacios y formas políticas existentes, las que aunque parten de raíces precoloniales, se reconstruyen en el presente. Efectivamente, esa ha sido la perspectiva amplia que orienta la noción del Estado plurinacional en el caso boliviano; la referencia es a “las naciones y pueblos indígenas originarios”.¹⁰⁷

105 La Independencia no fue proyecto o conquista de los pueblos nativos sino de los descendientes de los conquistadores.

106 Como mencioné anteriormente, la interculturalidad, en el contexto ecuatoriano, también es un concepto propio que proviene del movimiento y no de la academia o escenario internacional. El hecho de que sean estos términos los que están orientando los procesos de repensar y refundar el Estado y la sociedad para todos es, por ende, significativo.

107 Ver *Nueva Constitución Política del Estado*, Asamblea Constituyente de Bolivia, diciembre de 2007.

El intelectual aymara Esteban Ticona (2005), actual director de la Academia Diplomática de la Cancillería boliviana, aclara que esta noción de nación está íntimamente tejida tanto con lo nacional como con un nuevo sentido de nacionalismo, lo que permite imaginar y concebir una visión “otra” y un proyecto “otro” de Bolivia y de América andina; visión y proyecto fundados en un “nacionalismo desde abajo”, en el sentimiento y potencia de una *nación movilizada*. Lo interesante es que lo nacional no está pensado en la línea tradicional de la construcción del Estado-nación liberal.

Para el katarismo y el indianismo lo nacional siempre estuvo planteado como la construcción de la nación, es decir, aquellas comunidades interrelacionadas por varios pueblos, bases de una nueva sociedad y otra forma de ciudadanía. Esta idea de nación está asentada en la experiencia de la “democracia del *ayllu* o la comunidad” denominada *thakhi* o *ñana* de los pueblos aymaras y quechuas, respectivamente. Lo más importante es la idea de la construcción de la nación descolonizando la anterior, es decir la apuesta por la liberación nacional desde abajo.

En Ecuador, en cambio, no hay mayor documentación del pensamiento indígena con relación a la nación, aunque un repensar de “la nación” está explícitamente presente en la conceptualización y autodefinición como “nacionalidades y pueblos indígenas”. Nacionalidades entendidas como “una unidad histórica de lengua, cultura y formas propias de ejercicio social, lo que implica que en una nación puede existir una diversidad de nacionalidades, sin afectar su soberanía y su existencia como unidad” (SIISE, 2002: 6). En este sentido –y como explicó Ayala Mora hace más de 15 años (1992: 37)–, las nacionalidades “son grandes grupos humanos –pueblos enteros– que tienen varios de los atributos de la nación, pero que no tienen el de la soberanía ejercida sobre un territorio”. Por ende, el debate de la plurinacionalidad en Ecuador no ha partido de “la idea de la nación” sino de lo nacional –lo (pluri)nacional– y la diversidad dentro de ello.¹⁰⁸

Por cierto, en los debates bolivianos recientes nunca se habló de nacionalidades. De hecho, la fórmula de “naciones y pueblos indígenas originarios campesinos” fue sumamente compleja: la conceptualización de “nación” venía de CONAMAQ¹⁰⁹; la de pueblo, de las tierras bajas, y la de “origina-

108 Sin embargo, el documento presentado por la CONAIE en 2007 se refiere a “naciones y pueblos”, tal vez asumiendo o apropiándose del lenguaje y de la conceptualización boliviana.

109 CONAMAQ: Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu.

rios”, de los campesinos, quienes después de mucho debate dejaron de lado su filiación sindical. Además, los tradicionalmente llamados “colonizadores” vivieron en el debate un proceso de autodefinición, llegando a denominarse “comunidades interculturales” (Garcés, comunicación personal).

Lo que está definitivamente en juego tanto en Bolivia como en Ecuador es mucho más que el imaginario de la nación. Es la operación entretejida de diferencia y poder, como constitutivos de este imaginario y de la nación misma. Aníbal Quijano (1999; 2006) se ha referido a ésta como la *colonialidad del poder*, señalando –como expliqué en el primer capítulo– el uso de raza como patrón de poder conflictivo y permanente, estableciendo así, desde la Colonia hasta hoy, una escala de identidades sociales con el blanco europeo arriba y los indios y negros en los peldaños finales; estas últimas como identidades homogéneas y negativas. Este patrón del poder ha servido a los intereses tanto de la dominación social como de la explotación del trabajo, bajo la hegemonía del capital. Por ende y como argumenta Quijano (2006), “la ‘racialización’ y la ‘capitalistización’ de las relaciones sociales de tal nuevo patrón de poder, y el ‘eurocentramiento’ de su control, están en la base misma de nuestros actuales problemas de identidad”, como país, “nación” y Estado.¹¹⁰ El hecho de que esta colonialidad se extienda a los campos del ser –la deshumanización y trato de no-existencia a algunos grupos– y del saber –el posicionamiento del eurocentrismo y occidentalismo como modelos únicos del conocimiento, descartando por completo a los afro e indígenas como intelectuales, como productores del conocimiento (capaces de proponer nuevos modelos de Estado)– evidencia aún más las bases del problema que actualmente estamos enfrentando en Ecuador, Bolivia y la región. A los campos mencionados podemos añadir uno más: el de la madre naturaleza –la base cosmogónica que orienta y da sustento a los sistemas de vida–, el control de la cual se encuentra en los proyectos y las políticas de “desarrollo”, “progreso” y “civilización”.

Al respecto, Idón M. Chivi Vargas (2007), representante presidencial para la Asamblea Constituyente boliviana, dice lo siguiente:

110 Al respecto de la pervivencia de esta colonialidad, Quijano (2006: 18) hace una pregunta interesante: “¿puede la redistribución multi-cultural y/o multi-nacional del Estado ocurrir separadamente de la redistribución del control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, y sin cambios igualmente profundos en los otros ámbitos básicos del patrón del poder?”.

La colonialidad es la forma en que unos se miran superiores sobre otros y eso genera múltiples aristas de discriminación racial, y que en Bolivia se muestra como la superioridad de lo blanqueado frente a lo indio, campesino o indígena, unos son llamados a manejar el poder y otros a ser destinatarios de tal manejo, unos destinados a conocer y otros a ser destinatarios de ese conocimiento, unos son la rémora al progreso y los otros el desarrollo.

Pensando desde esta operación entretejida de diferencia –“raza”, capital y poder– profundicemos ahora en los debates bolivianos dados entre 2006 y 2007 sobre lo plurinacional.

La plurinacionalidad, en el mismo contexto boliviano, tiene interpretaciones política y socialmente diversas, dependiendo –como argumentan Zegada, Tórrez y Salinas (2007)– del *locus* de enunciación desde donde se la piensa. La propuesta indígena y campesina, principalmente aymara, –considerada la más radical– partía de la condición colonial vivida y, por ende, llevaba al debate el problema de la descolonización. Cuestionaba la idea de nación como “comunidad imaginada” y su carácter colonial y homogeneizante, considerando así la reconstitución de naciones originarias y la transformación del Estado con base en un modelo indígena. Esta perspectiva de reconstitución y transformación ciertamente parten de lo que Raúl Prada (2007a: 57) denomina –tal vez reconceptualizando las palabras del intelectual qhechwa Fausto Reinaga, ya fallecido–,¹¹¹ “la revolución india [...] una revolución anticolonial y anticapitalista ya en marcha”. De hecho, como argumenta Prada, ambos combates –el capitalista y el colonial– se encuentran entrelazados por el mismo hecho de que el colonialismo es la matriz sobre la que se ha asentado y levantado el capitalismo. Es este enlace de colonialismo y capitalismo, pensado desde los pueblos y naciones originarios, el que fundamenta esta propuesta del Estado plurinacional.

Las propuestas cívico-regionales, en cambio, reconocieron la existencia de distintas nacionalidades, como una suerte de multiculturalismo incluyente, pero no consideraban –tampoco les interesaba– la construcción nacional a partir de ellas; por tanto, la plurinacionalidad en estas propuestas no tenía mayor cabida o sentido. Como mencioné anteriormente, esta propuesta se centraba en las autonomías departamentales y regionales, pensando en la descentralización administrativa y en la autonomía política y distanciándose

111 Aquí hago referencia al texto *Revolución india*, publicado en 1970 por el mismo autor.

tanto de las autonomías indígenas como de lo que Barrios ha nominado el “momento etno”, por “la preponderancia que se asigna a lo étnico cultural en la propuesta del nuevo Estado”.¹¹² Su interés era sobre todo económico y político: el control de los recursos y del capital. Pretendía ejercer una nueva eficiencia política y administrativa del Estado —ya desestructurado— basado en un modelo autonómico e intercultural: “deviniendo lo intercultural en el vínculo profundo de la comunidad nacional cuyo correlato equivale al reconocimiento y respeto de las diferencias” (Sandoval, 2007: 129). Pero claro, las nociones de las diferencias y del carácter plural del país todavía estaban cargadas de esta colonialidad del poder ya mencionadas; los indígenas permanecen como menos racionales y menos civilizados. Esta noción está claramente evidenciada en el texto desarrollado por la Universidad Autónoma “Gabriel René Moreno” de Santa Cruz:

Simplemente el país seguirá como Dios lo creó hace siglos, dando lugar en su territorio a la existencia de una población de seres racionales, que en su relación humano-espacial viven bajo normas de convivencia civilizada y formas de organización política (Sandoval, 2007: 112).

La propuesta de Constitución presentada en 2007, en cambio, encontraba su sustento y sentido en la plurinacionalidad y la descolonización del Estado, entendidas éstas no como provenientes del MAS sino de la movilización social que llevó a Evo al gobierno. La plurinacionalidad y la descolonización no pretenden, en esta propuesta, marcar naciones indígenas separadas o crear un Estado indígena. Tampoco se refieren específicamente a la “nación” en sí sino que funcionan como dispositivos que anuncian la necesidad de interpelar al Estado nacional moderno, respetando las autonomías indígenas como territorios diferenciados y la existencia de las diversas naciones y pueblos con sus propias racionalidades, con miras hacia una mayor articulación y democratización entre y para todos (Albó y Barrios, 2006; Zegada, Tórrez y Salinas, 2007).

Si bien la propuesta de “Estado plurinacional” cuestiona las bases estructurales de dominación étnica, también propugna una transformación integral del modelo de Estado-nación de origen colonial, considera la construcción de una

112 “El momento etno de esta propuesta revela una visión que considera que la contradicción madre o principal del país radica en lo que se ha llamado un Estado monoétnico... excluyente y racista” (Franz Barrios, citado en Sandoval Rodríguez, 2007: 99).

sociedad intercultural respetuosa de la diversidad y la diferencia socio-cultural en el marco de un Estado unitario. En este sentido, lo plurinacional no se restringe al reconocimiento de lo “pluri-multi” o de la desestructuración, sino que se vincula con una realidad plural, diversa e intercultural que pretende articular (Zegada, Tórrez y Salinas, 2007: 20).

RESALTANDO LA FUERZA POLÍTICA DE LO “INTER”

Como deja en claro la experiencia boliviana, los esfuerzos por “plurinacionalizar” el Estado pueden, por un lado, significar un profundo reconocimiento de la actual diferencia y pluralidad, desestructurando por completo lo uninacional, sin que necesariamente tenga esta diferencia y pluralidad mayores vínculos entre sí. Pero, por el otro, puede implicar, como sugieren Zegada, Tórrez y Salinas, la creación de una articulación –en esencia una “interculturalización”– sin la cual el Estado plurinacional podría no tener mayor sentido. Es esta última perspectiva la que parece ir más de la mano con los procesos y planteamientos ecuatorianos.

De hecho para la CONAIE la plurinacionalidad ha sido pensada, por lo menos en sus propuestas anteriores, como proyecto de la interculturalidad que se dirige hacia la reconfiguración de la forma estatal a partir de distintas matrices políticas, sociales y culturales.¹¹³ Esta perspectiva se refleja claramente en las palabras de Virgilio Hernández, uno de los fundadores del movimiento político Pachakutik:

Antes que insistir al reconocimiento únicamente a la plurinacionalidad, hoy se acompaña el reconocimiento a la plurinacionalidad con la interculturalidad, la necesidad de reconocernos para poder profundizar y construir una real identidad de este país. No negándonos, no desconociéndonos, no homogenizándonos, sino reconociendo que somos diversos, que somos diferentes, pero que tenemos la posibilidad y la perspectiva de en medio de esa diversidad construir la unidad (Entrevista, marzo 1999, citada en Walsh, 2002b: 126).

¹¹³ Sin embargo, esta perspectiva, clara en los documentos de la CONAIE tanto de los 90 como en los de principios de 2000, es menos evidente en la propuesta presentada en octubre de 2007 a la Asamblea Constituyente.

Pensar la plurinacionalidad o la plurinacionalización desde la interculturalidad o más bien, desde la “interculturalización” –y no simplemente añadirla a la propuesta plurinacional–, permite ver la problemática del Estado y de la sociedad en su conjunto, más allá de una reivindicación indígena, alentando un proyecto decolonial en el cual necesariamente estamos implicados e incluidos todos. El hecho de que los sectores dominantes blanco-mestizos sigan negando su papel en este proyecto –como han sido los casos ecuatoriano y boliviano o, como también ha ocurrido en Bolivia y podría ocurrir con las políticas de autonomía y descentralización en Ecuador– y propongan desestructurar el Estado para su propio beneficio, es muestra de la perseverancia del condicionamiento de la arquitectura del Estado y de la sociedad asentada en este lazo de colonialidad y capitalismo que he nombrado.

Resaltar la relación entre lo intercultural y lo plurinacional –como he intentado hacer a lo largo de este apartado– y ahora proponerlos no simplemente como sustantivos sino como verbos de acción, tiene un doble motivo. Primero, porque asociar lo intercultural y plurinacional permite aclarar el sentido crítico, social y político del primero, tomando distancia con el interculturalismo funcional, también permite poner de relieve su construcción y función dentro de procesos y prácticas que necesariamente son oposicionales, contrahegemónicas, insurgentes, transformadoras y descolonializadoras. Este sentido se construye en el accionar, en el “interculturalizar” como proceso y proyecto dinámicos, conflictivos y continuos. Segundo, es hacer ver lo plurinacional no estrictamente como proyecto de y para los indígenas sino como proyecto para reconcebir y refundar lo nacional a partir de la pluralidad histórica y presente, “plurinacionalizando” lo uninacional para así alentar nuevas formas organizativas y estructurales a partir de su reconocimiento. Es decir, el reconocimiento de la pluralidad de naciones como también de la “nación”. Para ser realmente abarcador y efectivo, tal proyecto requiere no sólo el reconocimiento e iniciativas propios sino también una relación con y entre las otras naciones y nacionalidades.

Por ello –y frente a la urgencia actual de imaginar y construir alternativas al Estado monocultural, monocivilizatorio y excluyente, alternativas que parten de las diferencias reales en cómo concebir y vivir la territorialidad, la autoridad, la justicia, la ciudadanía (si vale el término) y la sociedad, y buscar articulaciones entre ellas–, vemos que lo “pluri” en sí no es totalmente suficiente. Tal vez es más útil usar la fuerza de lo “inter” en esta construcción, considerando de esta manera una nueva “inter-nacionalidad” o “inter-nacio-

nalización” del Estado: un Estado intercultural e inter-nacional.¹¹⁴ Aunque el término inter-nacional puede ser confuso, por su referencia típica a las relaciones entre Estado-naciones, el sentido de “entre” que marca es útil tanto para enfrentar la matriz colonial interna y externa en la cual están actualmente insertos los países, las naciones y los pueblos y nacionalidades, como para crear un orden social y de autoridad política, realmente distinto.

Por otro lado, es claro que frente a las propuestas y posiciones mencionadas a lo largo de este capítulo –y pensando hacia la construcción de una interculturalidad política, ética, crítica y de carácter decolonial– es necesario considerar la manera en la que las comunidades y pueblos afro de la región construyen y representan una diferencia vivida que, dentro de la misma matriz colonial, quede aún más subalternizada y racializada. Su perspectiva, a pesar de una presencia centenaria y una organización política, permanece generalmente al margen, con relación a la mestiza e indígena, en esta tarea de refundar e interculturalizar el Estado. Es a este asunto al que vamos a referirnos ahora.

114 Quijano (2006) también hace referencia a esta idea de la internacionalidad del Estado, aunque sin mayor desarrollo del concepto.

LA DIFERENCIA AFRO

Ahora más que nunca, los pueblos negros del Ecuador necesitan ser “Diferentes”.

Juan García Salazar (2003: 13)

Tanto en Ecuador como en Bolivia, la relación Estado (pluri)nacional e interculturalidad se conceptualiza en torno a lo que Silvia Rivera Cusicanqui (1986) ha llamado el largo horizonte colonial, comprendido a partir de la relación blanco-mestizo-indígena. Fuera —o en los márgenes de la discusión— queda la presencia y diferencia históricas, ancestrales y actuales afrodescendientes. Este olvido y silenciamiento se encuentran enraizados en la memoria histórica y en la visión de ambos países; las identidades de la diáspora africana, la contribución de los afrodescendientes a la construcción de la patria y sus luchas actuales para ser tomadas en cuenta en la refundación, permanecen al costado de la historia social y los debates promovidos por y con relación a los movimientos indígenas. Por lo mismo y como argumenta el maestro y líder del proceso de comunidades negras en el Ecuador, Juan García, los pueblos negros, ahora más que nunca, tienen que mostrar su diferencia.

Mientras que se calcula en 150 millones los afrodescendientes en América Latina y el Caribe, en la región políticamente conocida como “andina” (Ecuador, Bolivia, Colombia, Perú y Venezuela) los pueblos afro constituyen

alrededor de, por lo menos, 18 millones,¹¹⁵ geográficamente situados en las costas del Pacífico y el Caribe, en las ciudades bajas y de altura, en la Amazonía y en los valles interandinos, incluyendo los yungas de Bolivia. El hecho de que recientemente en Bolivia los afro hayan sido contados en los censos nacionales como “indígenas” y ahora como “otros” es indicativo de su continua subalternización. Imaginar pueblos de descendencia africana a más de 2.800 m, como es el caso de Quito o La Paz, es poner cabeza abajo la noción todavía presente en América Latina de que los negros son sólo gente de la costa. También es evidenciar la subalternización territorial y la racialización espacial construidas en la noción de “lo andino”.¹¹⁶

A pesar de su presencia significativa, los pueblos afrodescendientes han permanecido fuera de las construcciones e imaginarios tanto de lo andino como de la nación; sus historias, iniciativas y pensamiento han sido negados y silenciados con relación a las culturas criollas y blanco-mestizas, al proyecto de la modernidad y también a lo indígena, me refiero a la oposición y la conflictividad cimentadas en el mismo imaginario colonial entre los indígenas y los afro, dando un nivel de superioridad a los primeros. Esta realidad histórica —de destierro y doble subalternización— forma parte de la diferencia afro, como exploraremos a continuación, y ayuda a entender por qué sus perspectivas y propuestas en torno al Estado y a la interculturalidad son distintas.

115 A pesar de que no existen datos exactos para la región, podemos hacer estimados con base en la información estadística de cada país. Por ejemplo, según el DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas) de Colombia, la población afro es equivalente al 26% de la población total de 40 millones de habitantes. En Ecuador es aproximadamente el 6% de la población, de casi 13 millones de personas (ECV, 2006); en Venezuela, el 14% (IVIC, citado por García, 2007) de un poco más de 27 millones; en Perú, entre el 5 y el 9% de 27 millones de habitantes; mientras que en Bolivia se estima una población afro de 35 mil personas (ABI, 2008).

116 Por la necesidad de resignificar “lo andino” hemos venido trabajando en el Fondo Documental Afro-Andino de la Universidad Andina Simón Bolívar, desde 2002, para construir lazos en red dentro de la región entre los procesos organizativos, epistémico-políticos y educativos afro, y para documentar las memorias, saberes y luchas de existencia de los pueblos afroandinos. Ver también el *dossier* sobre lo afroandino publicado en la *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* (Walsh, 2007a).

DESTIERRO Y DOBLE SUBALTERNIZACIÓN

Como paso previo para entender el destierro y la doble subalternización como prácticas y políticas institucionales y estructurales, destacamos dos influencias sociohistóricas particularmente importantes. La primera es la de la Iglesia y la religión, instituciones que no sólo han negado sino también destruido los legados espirituales de los afroandinos, los que hubieran podido contribuir a una cohesión y reconstrucción sociopolítica y cultural. En contraste con el Caribe, donde elementos africanos están presentes y visibles en los saberes y prácticas religiosas, en la región andina tales elementos son mucho menos evidentes, sobre todo en áreas donde las plantaciones, haciendas y la misma esclavitud estuvieron bajo control de los jesuitas, incluyendo el Valle del Chota en Ecuador, la región de Popayán en Colombia y los yungas de Bolivia. De hecho, la eficiencia colonial de la Iglesia se conserva como determinante en la pervivencia de la colonialidad y en los procesos de articulación de identidad, subjetividad, cultura, territorio, espiritualidad y conocimiento.

Una segunda influencia, enredada con la primera, tiene que ver con los proyectos políticos de “nación” que discutimos en el primer capítulo, proyectos fundados en el mestizaje –blanco e indígena– y como parte de él, en la necesaria unidad del ser; unidad que no sólo fundía la diferencia sino que requería de su abolición y negación, como condición de la modernidad y del progreso nacional y regional. Es claro que en estos proyectos el afrodescendiente está poco o nada visibilizado; cuando se lo menciona es literal y figurativamente a la sombra del indígena; algo que también se observa en la política y constitucionalismo de corte multiculturalista.

Sin redundar en la problemática relación entre mestizaje y nación discutida anteriormente, vale la pena resaltar la estrategia, aún perpetuada, de posicionar al indígena por sobre el negro, estableciendo de esta manera un sistema racializado y jerárquico de clasificación social –la colonialidad del poder– en el cual los negros son los “últimos otros”. Al respecto, y dentro de la coyuntura actual, podemos preguntarnos: ¿cuántas familias ecuatorianas aceptarían, bajo presión, su ancestro indígena negando, hasta la muerte, la presencia familiar de antepasados negros?

Ejemplos claros de esta clasificación y “otrificación” se encuentran incluso en el pensamiento fundacional que orientó la construcción y concep-

tualización de la región y de las naciones a su interior. Se destaca José Carlos Mariátegui. A pesar de su notable defensa de lo indígena y campesino, con relación a los negros Mariátegui propagó la idea de una jerarquía racial, epistémica y colonial, dando razón a la exclusión social, cultural, política y económica de los negros, como también a su exclusión dentro de la construcción teórico-discursiva de la modernidad.

La contribución del negro que llegó como esclavo pareciera ser menos valiosa y negativa (en comparación con la del indígena). El negro trajo consigo su sensualidad, su superstición y su naturaleza primitiva. No está en condiciones de contribuir a la creación de cultura alguna, sino de obstruirla por medio de la influencia cruda y viviente de su barbarie (Mariátegui, 1995: 246).

El pensamiento de Mariátegui –conjuntamente con otros pensadores de la región– pone en evidencia que las construcciones, tanto nacionales como regionales, han sido hechas a espaldas de los pueblos afro. El enaltecimiento de lo inca y lo indígena-campesino en países como Ecuador, Perú y Bolivia, por ejemplo, desde la historia temprana de estas repúblicas, y el establecimiento de mecanismos para que los indígenas pudieran legitimar sus identidades (por medio de héroes y leyes, etc.), les dio un reconocimiento como personas –siempre dentro del esquema de dominación–, que los afro, como “cosas” del mercado (Fanon, 1999), nunca lo tuvieron. Por eso, y como argumentó Nina de Friedemann, “la invisibilidad que como lastre el negro sufría en su dignidad humana e intelectual desde la colonia quedó así plasmada en el reclamo de un americanismo (y podemos añadir un andinismo –es decir, una región o área andina) sin negros” (De Friedemann, 1992: 138).

La invisibilidad y el sobreposicionamiento de lo indígena también se encuentran en las reformas constitucionales de corte multiculturalista iniciadas en los 1990, las primeras que reconocen el carácter multiétnico y pluricultural de sus respectivos países, otorgando en algunos casos derechos especiales al respecto. Los casos más visibles son los de Colombia y Venezuela donde, a pesar de que la población de descendencia africana es mucho más grande que la indígena, los indígenas tienen más reconocimiento político, jurídico y cultural estatal.¹¹⁷ Este mayor reconocimiento también se extiende

117 En Venezuela, por ejemplo, las recientes reformas constitucionales del gobierno de Chávez reconocen a los pueblos indígenas y sus derechos, y no así a los afrovenezolanos. De manera similar, la reforma constitucional colombiana de 1991 incorporó una serie de derechos indígenas; no fue hasta dos años más tarde que los afrocolombianos lograron, con la Ley 70, establecer sus dere-

a la esfera de las instituciones multilaterales e internacionales donde, hasta hace muy poco, el interés, apoyo y política se concentraba en los indígenas y no en las comunidades afrodescendientes.

El desplazamiento o destierro de lo afro frente a lo indígena es punto central en la historia pasada y presente, y elemento crítico en los debates actuales de repensar y refundar al Estado y la sociedad. Mientras que han existido momentos de alianza indígena y afro como una conjugación de fuerzas de resistencia, insurgencia y oposición, esta alianza nunca ha existido en una igualdad de condiciones. En el Ecuador, y a partir de las grandes movilizaciones indígenas de los años 1990, las alianzas con otros movimientos y grupos, incluyendo los afroecuatorianos, fueron vistas como estrategia clave. No obstante, la alianza indígena-afro sufrió una ruptura en 1998 consecuencia, en gran parte, de las reformas legales que reconocieron los derechos colectivos de los dos grupos, pero subordinando los del segundo a los del primero. A partir de esta fecha empiezan a aparecer fundamentalismos y una nueva hegemonía indígena, cuyo resultado fue el distanciamiento con las organizaciones afro, quienes –según algunos intelectuales indígenas– caminaban a la sombra de su movimiento. Por la fuerza alcanzada por el movimiento indígena en los 90, y por su clara superioridad numérica, este acto de posicionamiento contribuyó aún más a la marginalización y subalternización de los afroecuatorianos.

En este contexto y realidad, los afrodescendientes han venido sufriendo una doble subalternización ejercida por la sociedad dominante blanco-mestiza y por los pueblos y movimientos indígenas. El hecho de que históricamente el reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas haya sido en desmedro de los afrodescendientes, y que el establecimiento de su esclavización haya tenido como motivo central el de salvar a los indígenas del exterminio, apuntan hacia una historia que siempre ha posicionado a los indígenas por sobre los negros en la escala de clasificación social.¹¹⁸ Es una historia que para los afro siempre ha significado la lucha constante contra el racismo y la racialización, y a la que Adolfo Albán llama la “re-existencia”,

chos en la Constitución; derechos que han tenido menor aplicación en comparación con los de los pueblos indígenas. Para una discusión más amplia de esta problemática en ambos países ver Jesús García (2007) y Santiago Arboleda (2007).

¹¹⁸ Esto no niega el peso de la colonialidad sufrida por los pueblos indígenas ni que su “reconocimiento” fuese como a menores de edad, sin el derecho de ciudadanía hasta 1974.

entendida como los “procesos de adaptación a un medio hostil y a un poder colonial que intentaba a toda costa reducirlos y mantenerlos en su condición de ‘cosas’ y/o mercancías” (Albán, 2007: 2).

No debemos olvidar que incluso después de la manumisión de la esclavitud, el estatus de los negros se mantuvo bajo sometimiento. Como dice García (2007:1), “en los años de 1852 llegó la libertad para los esclavizados y el Estado ecuatoriano pagó a los nuevos amos (dueños de las minas, las haciendas), el precio de nuestros cuerpos”. Según los abuelos del Valle del Chota, esta esclavización permaneció dentro de las haciendas, por medio del concertaje y el huasipungo, hasta la reforma agraria de 1964. Esta continuación de la condición de sometimiento, presente en diferentes formas en toda la región, reflejaba la visión de las élites en sí, de “la nación”, una visión en la cual la “liberación” de los negros marcó nada más que un traslado “del lugar de esclavizado al lugar de subcivilizados, al lugar en que el color de la piel se asoció a atraso, a semisalvajismo, a una situación que sólo podría ser redimida a través de la intensa mezcla con el elemento civilizador” (Mosquera, Pardo y Hoffman, 2002: 16).

La negación de la existencia y la lucha por la re-existencia forman lugares centrales en el contexto vivido de preocupación, tanto del pasado como del presente, de los descendientes africanos, constitutivos de lo que Nelson Maldonado-Torres (2006) acertadamente llama la “colonialidad del ser”. Ésta se entrelaza con la colonialidad del poder y su uso de raza como clasificación social, política y económica, dándole esta clasificación un estatus ontológico, en el cual los negros como grupo no quedan sólo inferiorizados sino que también negados como gente –condición que se inició con la esclavización y subsecuentemente se extendió más allá de ella– una negación que plantea problemas reales en torno a “libertad” y “liberación” (Fanon, 1999). Tal realidad está sintetizada por García, cuando dice: “Siempre me han dicho que mi conocimiento no es conocimiento, que mi tierra es de nadie, lo que me hace pensar que no soy persona”.¹¹⁹

119 Comentarios de Juan García en el Seminario “Geopolíticas del conocimiento”, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, junio 2001. Esta relación entre pensar y ser persona también expresa Maldonado-Torres (2007: 145): “El privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica. [...] No pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad”.

Por cierto, desde el cimarronaje de los siglos XVIII y XIX hasta el cimarronaje actual, los pueblos afroandinos han resistido y desafiado este orden, construyendo maneras de re-existir, re-vivir y re-sentir la diferencia y la nación de otro modo. Estas formas de resistencia, subsistencia y sobrevivencia, mantenidas en sus territorios ancestrales y desde una complejidad sistémica y cosmogónica, marcan una ruta propia que históricamente tenía poca relación con el Estado nacional y sus instituciones sociopolíticas, por el abandono casi total de este Estado e instituciones. Esta ruta vivida es distinta a la de los indígenas. Aunque es cierto que en algunas zonas el pueblo de origen africano comparte territorios y valores (particularmente en relación con la naturaleza) con comunidades indígenas,¹²⁰ este compartir no deja de ser conflictivo, especialmente cuando los indígenas tienen juridicidad y vocería políticas y organizativas frente al Estado y otras entidades afines, las que no tienen los afrodescendientes.¹²¹

De hecho, la formación de la CONAIE en 1986 y su emergencia como importante actor social y político situaron la diferencia histórica indígena y posicionaron sus demandas ante el Estado y la sociedad ecuatoriana, haciendo de éstos el blanco de sus luchas por la transformación (una forma de decolonialidad de lo de afuera). No niego que para muchas comunidades rurales y de la selva este enfoque tenía poco significado real. No obstante, y por la misma fuerza de la CONAIE, se sentían avaladas y representadas.

El caso de los afrodescendientes es muy distinto. Fruto de su destierro y abandono, sus luchas tienden a priorizar asuntos enraizados con su existencia misma por sobre los referidos a la transformación política y social, aunque esta última empieza a cobrar fuerza, como veremos más adelante. El proceso afro “casa adentro” se dirige a la afirmación, el fortalecimiento y re-existencia —la decolonialidad—, como paso previo a la visión de “casa afuera”. Es “despertar el sentido de pertenencia de ser negro [...] y retomar el poder vital

120 Situación particularmente evidente en los yungas de Bolivia, donde los afrodescendientes conviven, hablan y se visten como aymaras; también en el norte de Esmeraldas las comunidades afroecuatorianas viven con un alto nivel de cercanía con las comunidades chachi y awa, aunque con escasa relación social y cultural.

121 La tierra y la propiedad colectiva y ancestral son campos en los que se manifiesta esta conflictividad. En zonas de territorios compartidos, los indígenas muchas veces argumentan ser pueblos “originarios” y culpabilizan a los afro por la destrucción de la naturaleza.

necesario para ponernos en términos iguales”,¹²² afirmación que como podemos ver en las propuestas ante las asambleas constituyentes –ecuatoriana y boliviana– apuntaba a la eventual inclusión como seres bajo un orden no discriminatorio y de igualdad social.

Pero antes de analizar estas propuestas, vale explorar en forma más detenida los caminos de la diferencia afro, los que se orientan “casa adentro” hacia el trabajo político de fortalecimiento y afirmación (lo político no referido aquí al gobierno o al Estado); caminos que parten de las luchas ontológicas, epistémicas y cosmogónicas y de la condición misma de la diáspora –con todo lo que ella implica– incluyendo la recuperación y reconstrucción de la memoria y el conocimiento colectivos (ver García, 2003; León, 2003) como parte de un “pensamiento cimarrón” (Walsh y León, 2007).¹²³ Uno de los sitios principales para este trabajo, que va alentando maneras “otras” de re-existir, re-vivir y re-sentir la diferencia y la nación, se encuentra en los esfuerzos comunitarios por desarrollar una educación propia o afro-orientada, lo que se conoce como la etnoeducación.

LA ETNOEDUCACIÓN COMO PROPUESTA Y APUESTA POLÍTICAS

En los años recientes los esfuerzos hacia la etnoeducación, como propuesta y apuesta políticas, han venido tomando forma en toda la región andina, particularmente en Colombia y Ecuador. En Colombia estos procesos observan dos momentos distintos: el que parte de la oficialidad estatal (desde los 1990s) y el que encuentra su base en los procesos organizativos y comunitarios (ver Arboleda, 2007).

122 Juan García, comentarios en el taller sobre Etnoeducación, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 22 de febrero de 2001.

123 Nuestro uso de “cimarrón” aquí no tiene su enfoque en el sentido fugitivo del término sino en su sentido vivido de existencia; es decir, en la recuperación y reconstrucción de existencia, libertad y liberación en el presente, pero en conversación con los ancestros. Significa un pensamiento política y culturalmente subversivo, confrontando la no-existencia; esto es, trabajando hacia la “decolonialidad”.

En el Ecuador el reconocimiento oficial surge con la Ley de los Derechos Colectivos de los Pueblos Negros o Afroecuatorianos (2006), ley que aún no tiene reglamento y aplicación.¹²⁴ La oficialidad –punto de debate todavía entre algunos líderes comunitarios– puede ser considerada como algo distinto de lo que las comunidades han venido desarrollando desde hace un tiempo; sus raíces se ubican dentro de las instituciones de la esclavitud, en la pedagogía de humanización que los esclavizados desarrollaron subversivamente (ver Haymes, 2006). Hoy la etnoeducación es una fuerza de voluntad, entendida como práctica que ayuda a enfrentar los legados coloniales, la exclusión y subalternización que siguen orientando al sistema educativo nacional.¹²⁵ Marca un cambio respecto a la visión de educación que apunta hacia el desarrollo y posicionamiento de otras formas de ser, estar, hacer y pensar, hacia el agenciamiento de sujetos críticos, activos y colectivos, que podrían accionar sobre sus vidas y las de sus comunidades; sujetos capaces de buscar el conocimiento no sólo en los textos escritos sino también en la memoria colectiva de las comunidades y en las enseñanzas de los ancianos. Esto tiene una importancia central, ya que reincorpora el rol de los mayores como maestros; rol que se ha venido perdiendo tanto por la supuesta autoridad de las escuelas como por las incursiones de la modernidad globalizada en las comunidades, que antepone la televisión y la vida individualizada a las tradiciones, las memorias y la colectividad.

Desde la perspectiva de Juan García, la etnoeducación representa:

124 Aquí podemos observar nuevamente la subalternización de lo afro respecto a lo indígena.

Mientras que en el Ecuador la educación intercultural bilingüe-EIB (indígena) tiene reconocimiento oficial desde 1988 con su propia dirección nacional (DINEIB) dentro de un sistema bifurcado: la EIB y la educación “hispana”, los afroecuatorianos no han recibido, en la práctica, consideración como pueblos colectivos con el derecho de una educación conforme con su diferencia cultural y ancestral.

125 Las cifras muestran parte del problema. Mientras que la escolaridad promedio para los blancos es de 9,2%, para los afroecuatorianos es apenas de 6,1%. Los afroecuatorianos tienen tasas muy superiores de analfabetismo (13% en relación a 9% a nivel nacional) y cifras muy bajas en comparación con el resto de la población, en términos del acceso a la educación a todos niveles y, especialmente, con relación a la asistencia universitaria (8% en comparación a 18% de la población en general); esta cifra baja aún más con relación a títulos universitarios (4% en relación a 10% a nivel nacional). Ver Secretaría Técnica del Ministerio de Coordinación de Desarrollo Social (2007) y Walsh y León (2006). El asunto no se limita a las cifras en sí, sino a la manera en la que las estructuras institucionales siguen perpetuando y justificando la diferencia y la desigualdad coloniales, realidad que el presente gobierno ecuatoriano todavía no ha confrontado.

La construcción de un modelo educativo que permite pensar en primer lugar y sobre todo en un reencuentro con nosotros mismos, con lo que somos, y sobre todo con lo mucho que hemos dado y aportado para la construcción de cada una de las naciones donde nos tocó vivir. Este es el primer desafío de los que estamos trabajando en el proceso de etnoeducar. Etnoeducar es tener mucho valor, valor para enseñar sobre lo que por muchos años se nos enseñó que no tenía valor [...]. Los conocimientos que nos habían dicho que no eran conocimientos [...]. La lucha es volver a esta forma de conocimiento, a esta manera de entender la vida, de entender nuestros propios saberes como también insertar en los procesos educativos nuestra visión de la historia y nuestra visión de conocimiento (citado en Walsh, 2004: 342).

Por lo mismo y como argumenta Barbarita Lara, líder negra y rectora del Colegio 19 de Noviembre de La Concepción en la cuenca de Chota-Mira, “los primeros fundamentos (de la etnoeducación) deben ser epistémicos –conocimientos y saberes propios que tengan la base en los saberes de las comunidades– los que nos mantienen aquí como seres humanos para confrontar las desigualdades” (citada en Walsh y León, 2006: 249). Por lo tanto afirman que la etnoeducación es una forma de liberación, una manera de enfrentar la colonialidad del poder, del ser y también del saber; “un esfuerzo de los pueblos excluidos para visualizar, construir y aplicar un proyecto donde las aspiraciones y los criterios culturales de ese pueblo, sean el fundamento”. En sí y como deja en claro García, “etnoeducar es autodeterminación, equivale a lograr conocimientos y puesta en vigencia de valores, según las necesidades de la comunidad y del pueblo que la articula como saber colectivo” (en Walsh y León, 2006: 249).

La etnoeducación, sin duda, es una estrategia a partir de la cual las comunidades afroecuatorianas marcan su diferencia y ejercen una re-existencia ante un Estado, una sociedad y un sistema educativo, en los cuales ellas quedan no sólo excluidas sino olvidadas. Ante este olvido, el interés primordial –particularmente para las comunidades rurales– ha sido el fortalecimiento de lo propio y no la reforma o refundación de las instituciones estatales, aunque con la presentación de la Ley Afro empiezan a incursionar también en este campo.

Además de esta atención dada a lo propio a nivel local, ocurren otros debates a nivel nacional y continental, que dan un sustento más amplio a los asuntos de la diferencia y la re-existencia de los pueblos afro, abriendo así algunos elementos críticos de consideración en torno a la refundación e inter-

culturalización del Estado. Exploremos a continuación dos de ellos, los que encuentran su base en la memoria y la identidad de la diáspora africana.

MEMORIA E IDENTIDAD DIASPÓRICAS

El primer elemento tiene que ver con lo que Claudia Mosquera (2007) llama los vínculos constitutivos con la trata negrera transatlántica que sigue en la memoria e identidad sociales de los afrodescendientes, de los seres humanos de la diáspora africana. Las “memorias de la esclavitud” y las demandas de reparación histórica y contemporánea que las acompañan, no sólo cuestionan y develan el orden socio-étnico racial vigente, sino también pone en evidencia la complejidad de las estructuras y “construcciones sociales, históricas y culturales que pesan sobre *la raza negra*” (Mosquera, 2007: 14).

Estas memorias y demandas ponen en evidencia la permanencia de sociedades y Estados racistas; visibilizan la falacia de la denominada “democracia racial” (caso de Brasil) y llevan al debate las manifestaciones y los efectos pasados y presentes de la violencia racial estructural. Puesta en evidencia aquí y reflejada claramente en la “Declaración de la Sociedad Civil de las Américas de cara a la Conferencia Mundial de Revisión de Durban”, está la necesidad de posicionar el problema del racismo, la discriminación racial y el continuo uso de “raza” como discurso, instrumento y patrón de poder.

Asumir este problema como un eje fundamental permite pensar la transformación del Estado en aras a la solución de la desigualdad social y racial, no desde un posicionamiento de diferencia cultural como intervención sino desde la diferencia del ser cultural deshumanizado, entendida como proceso histórico. Ante esta realidad la refundación del Estado va mucho más allá del reconocimiento del carácter pluriétnico y multi o pluricultural del espacio nacional. Requiere, como bien señala Mosquera, que el Estado repare el daño hecho al proyecto de vida colectivo del grupo subalternizado afro y que ese mismo Estado emprenda acciones de justicia reparativa. Por cierto, esta noción plantea otro elemento político-jurídico conceptual para la construcción de un nuevo ordenamiento estatal.

El segundo elemento tiene que ver con las identidades diaspóricas, las que marcan un vínculo identitario, sociopolítico y cultural que camina sobre lo nacional. Estas identidades asumidas en los años recientes dentro de las designaciones de “afrodescendientes”, afroandinos y afro (latino)americanos, marcan una diferencia y experiencia históricas compartidas: las de la diáspora forzada y la esclavización.

La condición de la diáspora construida territorialmente generación por generación tiene centralidad en las construcciones de identidad afro y en el concepto y la práctica de territorios ancestrales: territorios entendidos como espacios para la reproducción étnica, social y cultural (García Salazar, s.f.). La fuerza de este vínculo territorial se evidencia especialmente en la zona afropacífica de Esmeraldas (Ecuador) y Tumaco (Colombia). Aquí el Estado nacional sirve muy poco como referente; las identidades más bien están envueltas en los flujos y reflujos de la frontera. De hecho, desde los años 90, existe la propuesta de la “gran comarca” pensada como un espacio territorial ancestral, inicialmente desde la selva de Darién en Panamá hasta el norte de Esmeraldas, cruzando la autoridad y delimitaciones territoriales de tres Estados. A finales de los 90 –y ante los debates en torno a una nueva Constitución Política que incluiría derechos colectivos y el reconocimiento de circunscripciones territoriales– se adapta la propuesta de la “gran comarca”, orientándola a los cantones de Eloy Alfaro y San Lorenzo, bajo la designación de la “Gran Comarca del Norte de la Provincia de Esmeraldas”. La propuesta desarrollada por las organizaciones de la zona tenía como fin establecer una estructura organizacional y administrativa (palenques) que permitiera consolidar un territorio propio con autonomía. Recientemente el concepto de la Gran Comarca ha sido retomado y reelaborado por el Consejo de Organizaciones de Afroecuatorianos del Norte de Esmeraldas-CANE y la Red de Consejos Comunitarios del Pacífico Sur Nariñense-RED-COMPAS (donde se aglutinan catorce consejos comunitarios) en Colombia, desde la realidad compartida por estas poblaciones, en la cual “la raya” –denominación que utilizan los abuelos para referirse al límite fronterizo– impuesta en 1835, ha sido elemento y factor estratégico de fragmentación y desintegración.

Al reconocer y fortalecer las estructuras y mecanismos de organización, gobernación y autoridad (palenques) y alentar procesos educativos que cruzan “la raya” –funcionando a pesar de o sobre ella–, las comunidades del

afropacífico están viviendo prácticas y conceptualizaciones que no sólo subvierten el Estado sino que demuestran su disfuncionalidad frente a una realidad histórica, diaspórica y actual.¹²⁶ Mientras el término binacional es usado para hablar de tales procesos, el contexto más bien es de una sola población –un solo territorio– donde familias extensas encuentran los referentes de una identidad que se afirma por las dinámicas de vida, las cercanías de parentesco y las relaciones y territorialidades construidas; es decir, por los flujos y reflujos de la sangre y de los ríos.¹²⁷ Tomar en serio este contexto y realidad implica complicar mucho más el debate en torno al Estado y la interculturalidad, como también en torno a los temas de soberanía y autonomía. También complica la tarea de pensar y actuar en función de una refundación del Estado en países donde las diferencias no son sólo étnicas sino coloniales y ancestrales y donde el peso de la historia permanece vivo.

Son estas realidades las que permanecen fuera de los debates constitucionales; tampoco tienen centralidad en los planteamientos –tanto de intelectuales y líderes afrodescendientes como no afro– de cómo refundar el Estado y poner en práctica visiones de sociedades distintas, enraizadas en el proyecto político de la interculturalidad.¹²⁸ Veamos a continuación el caso más extremo, el de los afrobolivianos, para luego analizar con más profundidad los planteamientos y luchas de los afroecuatorianos.

126 Ver Walsh y Santacruz (2006).

127 De hecho, situaciones similares ocurren con los pueblos indígenas *awa*, quienes tampoco se reconocen en la designación “ecuatoriana” o “colombiana”.

128 A pesar de la falta de debate sobre esta realidad, al final de la Asamblea Constituyente ecuatoriana –y dentro de la aclaración y redacción de la propuesta de la nueva Carta Política– se incluyó una parcial consideración dentro del numeral 20 de los derechos colectivos: “Mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación con otros pueblos, incluidas las actividades de carácter espiritual, cultural, político, económico y social, en particular los que están divididos por fronteras internacionales”. No obstante y en la redacción final, este derecho perdió algo de su fuerza: “Mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación con otros pueblos, en particular los que estén divididos por fronteras internacionales” (Art. 57, No. 18).

LOS AFRODESCENDIENTES EN LA COYUNTURA BOLIVIANA

Para el señor presidente Evo Morales Ayma, los de linaje africano no formamos parte del mosaico étnico del país, en todos sus discursos no se le ha escuchado pronunciar la palabra afrodescendiente y/o afroboliviano, nos ha deslegitimado de la nacionalidad boliviana. [...] Mientras el slogan “somos diversos en la pluralidad” persista como emblema del cotidiano discurso, nuestra presencia continuará bajo la influencia de los temores infundados que nos ha caracterizado por siglos (Angola, 2006).

Estas palabras de Juan Angola, intelectual y dirigente afroboliviano, sirven como muestra concreta del destierro y subalternización que permanecen presentes hasta en un gobierno cuyo proyecto y lema son los de la descolonización.

Dentro de la Asamblea Constituyente (2006-2007) como también en el Pacto de Unidad que, como fue explicado en los capítulos anteriores, asumió un papel central de pensar y redactar la nueva Constitución, no hubo representación o participación afroboliviana. El movimiento afro describe esta ausencia como exclusión, perspectiva no compartida por las otras organizaciones sindicales, autoridades originarias o pueblos indígenas de tierras bajas, que más bien culpabilizan a los procesos político-culturales de los grupos afro. Según ellos, los afro aparecieron puntualmente en los momentos finales de la redacción de la propuesta de la Constitución, pidiendo su incorporación en todos los lugares del texto que hablara de las “naciones y pueblos indígenas originarios campesinos”. Sin embargo según los afrobolivianos:

[Frente a] nuestra no presencia en la Asamblea Constituyente, corríamos el riesgo de continuar excluidos del nuevo pacto político en la que debería ser, el acuerdo consensuado de la diversidad de actores de todos los pueblos vecindados en Bolivia. En ese entendido, aprovechando los nuevos espacios que la nueva Constitución Política del Estado se ha propuesto reconocer a todos los pueblos, nos hicimos presentes en la ciudad de Sucre sede de la Asamblea, para presentar nuestra propuesta a las diferentes comisiones [...] y optar por el reconocimiento jurídico, político y social. Nuestro activismo y el posterior seguimiento, ha logrado conciliar acuerdos con los partidos políticos, agrupaciones ciudadanas y organizaciones sociales y así pactar un entendimiento y dejar de ser una realidad anunciada de la Bolivia multiétnica y pluricultural y pasar a ser sujetos con igualdad de derechos colectivos. Frente a este proceso de la Asamblea Constituyente de Bolivia, en la nueva Carta Magna recibimos una “men-

ción especial”, por parte del MAS, en tres de sus 408 artículos (Juan Angola, entrevista virtual y comunicación personal, febrero 2008).

Según integrantes del proceso, durante la Asamblea Constituyente hubo poca discusión sobre la posibilidad de sumar a los afrobolivianos a las 36 naciones propuestas; algo que finalmente no sucedió. El documento final de la Constitución tiene muy poca consideración de lo afro. Como dice Angola, el reconocimiento de los afrobolivianos aparece en sólo tres artículos: el 3, el 32 y el 100. El Art. 3 los reconoce como “comunidades” (no como pueblos o naciones). El 32 sí habla del “pueblo afroboliviano”, explicitando que éste goza de “los derechos económicos, sociales, políticos y culturales reconocidos en la Constitución para las naciones y pueblos indígena originario campesinos”, subordinando así sus derechos a los de los indígenas. Finalmente, el 100 protege los saberes y conocimientos mediante el registro de la propiedad intelectual, salvaguardando los derechos intangibles indígenas, campesinos y afrobolivianos.

Sin duda, la conceptualización del nuevo Estado y de los derechos se basa en lo indígena –particularmente aymara y qhwechua– los afrobolivianos, quienes ascienden a unas 35 mil personas (ABI, 2008),¹²⁹ aparecen como añadidos. Mientras que las culturas indígena originaria campesinas son vistas como “depositarias de saberes, conocimientos, valores, espiritualidad y cosmovisiones”, patrimonio que forma parte de la expresión e identidad del Estado (Art. 98, No. 1), los saberes y conocimientos de los afrobolivianos tienen importancia y reconocimiento sólo con relación a la propiedad intelectual (Art. 100, No. 2). Al respecto, Angola dice:

Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparte identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión [...]. En cuanto al pueblo Afro se refiere, somos la colectividad carente de valores culturales, negándonos así el afianzamiento de nuestra coexistencia en el territorio boliviano. [...] Con relación a uno de los pilares de los Derechos Humanos, la educación, a la que todos estamos subyugados, no estamos tomados en cuenta, reconocidos y mucho menos establecidos en la currícula educativa [...]. Nuestra oralidad, saberes, espiritualidad, conocimientos y otros valores, siguen transitando por los estridentes senderos de la historia, toda vez que estamos excluidos de los programas educativos y/o

129 La mayoría de la población afroboliviana está en las zonas de Tocaña, Chijchipa, Chicaloma, Villa Remedios, Mururata de Yungas del departamento de La Paz.

académicos, que nos mantienen inhibición de la malla curricular, actitud que pretende perpetuar la psicología indígena originaria campesina, abriendo así una nueva brecha de intercomunicación entre los dos sectores sociales mas excluidos, cerrando de esta manera, las posibles respuestas tan bien proclamadas de “inclusión” (Entrevista virtual, comunicación personal, febrero 2008).

Es importante destacar la aparente confusión presente en la nueva Constitución con relación al “pueblo” afroboliviano, por sus implicaciones legales. Mientras que los indígenas tienen reconocimiento dentro del derecho internacional como “pueblo” –lo que implica ser sujetos de derechos colectivos– los afrodescendientes no han tenido hasta el momento el mismo reconocimiento internacional, aunque en el Ecuador y dentro de la Constitución de 1998 sí lo tienen. La base legal para la clasificación de “pueblos indígenas” viene en gran medida del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (ratificado en Bolivia y Ecuador a finales de los 1990). El Art. 1 de este convenio internacional describe a los “pueblos indígenas y tribales” de la siguiente manera:

- a. pueblos [...] cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;
 - b. pueblos [...] considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas y políticas o parte de ella.
- [...] La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos o los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.

Aunque el Convenio 169 no menciona el caso de los afrodescendientes, la interpretación hecha por la Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones, en 2006, con relación al caso de los afrocolombianos (específicamente de las comunidades de Curbaradó y Jiguamiandó de la región de Chocó), plantea que las comunidades afrodescendientes sí constituyen pueblos tribales en el sentido del convenio. Por ende, gozan de los derechos como colectividades que tal documento especifica. (CEACR, 2006).

Se puede argumentar que los afrodescendientes son grupos históricamente contruidos; sus antepasados llegaron a vivir en la región antes de la formación de las repúblicas y desde ese entonces, generación tras generación, han continuado las raíces ancestrales. Conservan sus tradiciones y costumbres culturales y se autoidentifican como colectividad a partir de una conciencia identitaria. Además, manejan y mantienen espacios territoriales “ancestrales” que son espacios de vida; y aunque esta “ancestralidad” no es la misma que la de los indígenas, está definida por raíces históricas que datan desde la época colonial, por asentamientos que en el caso de Bolivia han sido los yungas y en Ecuador, el Valle y Cuenca de Chota-Mira y la región costera norte de la provincia de Esmeraldas; esta última forma parte de la gran región biogeográfica del Chocó Pacífico.

Por estas razones, su definición como “pueblo” –aunque distinta a la de los indígenas como “originarios”– tiene también sentido. Mientras que la Constitución del Ecuador de 1998 aceptó esta denominación para los afrodescendientes (la primera en América Latina y el mundo), la nueva Constitución boliviana no la deja en claro. No obstante y para algunos sectores de la comunidad afroboliviana, la simple inclusión en el nuevo texto constitucional es considerada como un logro histórico e importante. Como señala Jorge Medina, director del Centro Afroboliviano para el Desarrollo Integral y Comunitario (ABI, 2008): “Es un hito histórico [...] puesto que después de 500 años en la lucha de búsqueda de reivindicación y reconocimiento jurídico como pueblo, hemos logrado, incluir en varios artículos del nuevo texto constitucional, el tema del pueblo afroboliviano”.

Para pueblos cuya existencia ha sido históricamente negada –lo que Frantz Fanon (1999) se refirió como la no existencia y la deshumanización– su reconocimiento e inclusión como ciudadanos y seres humanos son, sin duda, significativos. Ciertamente esta posición marca una diferencia grande con los pueblos indígenas originarios quienes, a pesar de más de 500 años de lucha dentro de un país como Bolivia, fuertemente marcado por la colonialidad, han mantenido una existencia y resistencia siempre visibles. En este sentido, y aunque nos parece que la “inclusión” es una meta limitada que no requiere una transformación radical sino, más bien, una “apertura” de corte muticulturalista, pone en evidencia tanto la diferencia vivida de lo afro como su aún presente doble subalternización. Tanto desde la descolonización como desde la nueva sociedad intercultural que se pretende construir, podemos pre-

guntarnos ¿cómo conciben ambas la diferencia histórica y colonial de los afrobolivianos?

LA PROPUESTA AFROECUATORIANA

En el caso del Ecuador, los afroecuatorianos también presentaron una propuesta a la Asamblea Constituyente que se basó en “el modelo de nación multiétnica, intercultural e incluyente; [...] radical y de cambio estructural” (Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano-CODAE, 2008).

Esto implica nuevas concepciones y prácticas de desarrollo, la ciudadanía, la participación, la economía y la política dentro de un marco de interculturalidad y goce pleno de los derechos ciudadanos, incluidos los colectivos. [...] Este primer paso al cambio radical y democrático permitirá destruir el paradigma racista y excluyente que desde la colonia alimenta la identidad y el imaginario social de la nación [...] que debe pasar de la retórica de lo multiétnico y pluricultural, a la interculturalidad efectiva, es decir que todos los ciudadanos y ciudadanas gocen plenamente de sus derechos en el marco de la participación y representación (CODAE, 2008: 2).

Al hablar de un “cambio de estructuras”, su propuesta avanza más allá de una reforma al Estado actual. No obstante, tanto de las citas compartidas aquí como del documento completo, surge nuevamente la duda –al igual que sucede con las propuestas indígenas y del Pacto de Unidad en Bolivia y con la propuesta del Estado intercultural de la FENOCIN en el Ecuador– sobre qué se entiende por “interculturalidad”. Pensar la interculturalidad como el goce pleno de derechos con participación y representación, parece aceptar la actual estructura estatal, planteando un pluralismo que no rompe con este Estado sino que lo reforma o adecúa. La interculturalidad aquí, como también en otros acápites de la propuesta donde se menciona “la democracia intercultural” o “la nación intercultural”, da la impresión de ser un término retórico y discursivo sin claros fundamentos significativos, pudiendo así convertirse en la multiculturalización que he criticado a lo largo de este libro. Esta duda se extiende a los reclamos de participación y representación.

La participación y representación política de todos los ciudadanos que conforman el Estado Nación Ecuatoriano debe garantizar la participación de las minorías políticas y étnicas históricamente excluidas, como es el caso de los afroecuatorianos [...] Dicha participación se constituirá en un factor clave para el combate al racismo y la discriminación [...]. Para ello la Constitución Política del Ecuador consagrará el pleno derecho de la representación de las minorías étnicas en todos los estamentos del Estado (p. 4-5).

Sin menospreciar la importancia de la participación y representación, incluyendo la incorporación de políticas de acción positiva como hizo la propuesta en varios artículos e incisos, podríamos preguntarnos ¿en qué medida tal inclusión e incorporación transformarán las estructuras y matrices coloniales que componen el Estado y la sociedad ecuatoriana?, ¿acaso el Estado cambiará radicalmente con una cuota de participación y representación de las “minorías étnicas”?¹³⁰ ¿es suficiente una política de “inclusión”, y no es ésta la que están proponiendo en distintas formas los mismos partidarios del multiculturalismo de corte (neo)liberal? ¿Esta política y este modelo no apuntan simplemente a reformar el Estado, que es lo que precisamente se está criticando?

Como he argumentado, la “inclusión” pensada y propuesta desde lo afro parece reflejar una intencionalidad enraizada en la existencia, en este caso dentro de la nación ecuatoriana, condición primogénita y predecesora a cualquier refundación. En contraste a las propuestas indígenas, que señalan en forma clara el problema de la colonialidad aún presente, y la propuesta de la etnoeducación como proyecto y apuesta políticos que asumen lo epistémico, ontológico y cosmogónico-ancestral, como deber ser, de carácter decolonial, la propuesta de la CODAE se concibió con relación a y a partir de la modernidad (nación, democracia, ciudadanía, etc.).

Tanto aquí como en el caso de los afrobolivianos, el peso de la historia vivida les hace difícil pensar fuera de la lógica y racionalidad de la modernidad. En parte eso es porque la negritud es invención de la modernidad misma. Como explica Haymes (2006: 185),

130 La política de acción afirmativa e inclusión social debe aplicarse, según la propuesta, en los campos del trabajo, de la educación superior y de la función legislativa como también con relación a los derechos civiles en general. Tal consideración se refleja en la nueva Constitución (ver Art. 65, 341 y 356).

el rasgo característico de la modernidad occidental, que tuvo complicidad con el desarrollo del colonialismo, de la conquista y de esclavización europea de pueblos no europeos, fue la transformación violenta de pueblos africanos en África, las Américas y Europa en “negros”.

De hecho, los pueblos negros son pueblos modernos porque su preocupación respecto a la cuestión de su “negritud” es un fenómeno o rasgo esencial de la “otra cara” de la modernidad [siguiendo a Dussel]. Y aunque es la inclusión dentro de la modernidad la que se asume como fin, los planteamientos afro en su profundidad chocan con ella ya que la racionalidad moderno-occidental no entiende el derecho ancestral ni tampoco, como argumentaré en el último capítulo, la relación armoniosa entre pueblos y naturaleza.

Existe también otro problema relacionado y es el sentido que asume lo intercultural cuando se lo piensa a partir de la inclusión y la modernidad. Dentro de la propuesta en discusión, el uso de lo intercultural parece apuntar a incluir, abrir y pluralizar, alentando la esperanza de que así se puede edificar una democracia y nación interculturales dentro de un Estado social de derecho. La política de inclusión, aunque puede transmitir la densidad histórica de las prácticas de dominación del Estado, podría también traducirse fácilmente a prácticas de cooptación, incorporación y articulación, en la ingenuidad de que se puede “transformar” la sociedad desde el Estado,¹³¹ un Estado “reformado” que responde a un modelo, lógica, racionalidad y estructura moderno-occidental. En este proceso, la interculturalidad no pasa de ser un instrumento o herramienta discursiva y funcional de multiculturalización, flexibilizando y no refundando las bases históricas, sociales y culturales del Estado.

Resalto estos problemas no en el afán de criticar la propuesta de la CODAE sino con el de advertir sobre la cualidad resbalosa del término y concepto de la “inclusión”. A mi manera de ver, el peligro radica cuando la inclusión es asumida simplemente como el propósito o la meta, peligro que igualmente podría ocurrir con la interculturalidad cuando la posicionamos como objetivo, restándole su significado como proyecto y proceso de continua negociación y acción. La interculturalidad es algo por construir y no una meta por alcanzar. La inclusión, en cambio, sí se la puede obtener, pero su obtención no requiere necesariamente una transformación mayor de las estructuras

131 Agradezco a Fernando Garcés por ayudarme a aclarar esta problemática.

a las cuales se busca ser incluido. Por eso mismo, la inclusión social es supuesto central de las políticas de corte multi y pluriculturalista –de interculturalidad funcional–, eje promovido por UNESCO y otros organismos multilaterales para enfrentar los conflictos culturales y los crecientes “etnocentrismos”. Ante esta realidad, vale la pena aclarar de qué inclusión estamos hablando.

A diferencia de los afrobolivianos que no presentaron una propuesta, la de la CODAE dio pautas importantes para ampliar y pluralizar la Constitución Política, incluyendo, por ejemplo, en el campo educativo, programas de etnoeducación afro y “modelos educativos que fomenten la interculturalidad, el conocimiento y respeto a los procesos sociohistóricos y culturales de la nación ecuatoriana” (p. 8). Abogó por la necesidad de fortalecer los derechos colectivos y establecer políticas públicas que permitan su aplicación.¹³² Posicionó el problema del racismo y la discriminación racial, y planteó la urgencia de medidas reparativas. Y reconoció la problemática de las identidades fronterizas, anteriormente mencionadas, pero en la misma lógica del Estado moderno que requiere una sola identificación-identidad nacional:

Los habitantes de territorio extranjero en las zonas de frontera que acreditan pertenecer al mismo pueblo ancestral afrodescendientes y que posean vínculos históricos identitarios y culturales, con sujeción a los convenios y tratados internacionales, y que manifiesten su voluntad expresa de ser ecuatorianos (p. 7).

Con relación a las administraciones autónomas y las circunscripciones territoriales indígenas y afroecuatorianas, la propuesta no se diferenció en mayor medida con la de la CONAIE. Por eso mismo debemos poner en consideración las diferencias histórico-conceptuales entre los dos grupos en el contexto ecuatoriano.

Para la CONAIE, la noción de “nacionalidad” está ligada a: territorio, lengua, costumbres, historia e identidad, cuya existencia predata a la invasión española y a la formación de la República; une a los pueblos indígenas más

¹³² Aunque el reconocimiento de los derechos colectivos es considerado como una de las mayores conquistas del pueblo afroecuatoriano, su situación atraviesa todavía por un marco de desconocimiento por parte del Estado, reflejado en la falta de políticas públicas claras (SIISE y SISPAE, 2007).

allá o a pesar de la “nación ecuatoriana”, marcando diferencias históricas que contienen estructuras e instituciones propias, es decir sistemas de vida.

En cambio, “pueblo afroecuatoriano” parte de la situación y condición históricas y raciales vividas dentro de la nación ecuatoriana, aunque su presencia, como he señalado, es posterior a esta última. Los afrodescendientes no se encuentran unidos por la “nacionalidad” sino por los vínculos constitutivos con la trata negrera y la identidad diaspórica que ésta causó, por las luchas de existencia, las memorias ancestrales –las de la esclavización, del cimarronaje y del territorio como libertad– y por el orden socio-étnico racial vigente.¹³³ Por eso y como dice García (“Territorios ancestrales...”, s.f.):

Como los pueblos negros no somos independientes del Estado y más bien formamos parte de la nación multicultural, es importante motivar y educar el Estado y sus instituciones para que se comprometan a respetar esta visión particular de nuestras comunidades.

Mientras que para la CONAIE la propuesta de autogobierno es central –partiendo de su diferencia anterior e independiente del Estado–, para las comunidades afro el autogobierno no tiene mayor sentido.¹³⁴ Para ellas, el punto clave es el derecho colectivo a los territorios ancestrales, el que implica “el uso, manejo y administración de los recursos naturales que hay en estos territorios como base para la seguridad alimentaria de nuestras familias”; derecho que también garantiza “mantener formas culturales propias, creencias y en general aplicar usos, costumbres y tradiciones particulares, [...] como la capacidad del colectivo para auto regular sus formas de organización social y de representación política frente al Estado y la sociedad nacional” (García, s.f.). Para estas comunidades, el derecho a los territorios ancestrales está ligado, en forma compleja, a la existencia y a la “permanencia y futuro como pueblos culturalmente distintos”.

Esta diferencia como “pueblo afroecuatoriano” dentro del Estado, ratifica el carácter de lo plural de lo nacional como he venido planteando a lo largo de este texto. A pesar de que existen voces críticas que argumentan que lo plurinacional es propuesta indianista y excluyente del pueblo afro, los mis-

133 Esta distinción es clave porque permite considerar las divergencias entre perspectivas afroecuatorianas e indígenas con relación a los conceptos y prácticas de territorio, derecho y autonomía.

134 Aspecto discutido en la Tercera Mesa de Discusión sobre Políticas Públicas para los Afroecuatorianos, organizada por la CODAE, Quito, 26 de junio de 2008.

mos planteamientos afro apelan, implícitamente, a la plurinacionalidad. Tal apelación puede ser vista desde, por lo menos, dos ángulos. Uno, con relación a su definición como “pueblo”; definición que en el ámbito internacional se usa como sinónimo de “nación” (Klymika, 1998). Aquí me refiero al hecho de que el pueblo afroecuatoriano es una comunidad histórica con conformación y presencia anterior a la creación de la República, que tiene una historia e identidad en común y ocupa territorios ancestrales regidos por sistemas propios de vida, derecho y organización social, económica y política.¹³⁵ Desde allí no hay razón para que la propuesta del Estado plurinacional ecuatoriano no incluya también al pueblo afroecuatoriano.

El segundo ángulo o perspectiva tiene que ver con la necesidad de dejar atrás el modelo de Estado uninacional, que por definición y construcción ha negado y dejado fuera a las otras maneras de concebir y vivir lo nacional. Jhon Antón Sánchez (2008: 4) la piensa de la siguiente manera:

Desde la perspectiva afroecuatoriana el Estado Plurinacional sería una profundización del modelo pluricultural y multiétnico de la nación ecuatoriana. Visto así las cosas el carácter plurinacional reivindicaría el derecho a la diferenciación cultural de los ciudadanos dentro de un escenario democrático liberal y moderno. Se trataría de reconciliar las asimetrías culturales, las exclusiones y la discriminación persistente que prevalece en nuestra sociedad dado que el imperio del orden racial aún se mantiene vigente.

Aunque no comparto este entusiasmo por la democracia liberal y moderna ni tampoco la idea de que lo plurinacional sería poco más que un elemento “modernizador” para el Estado ecuatoriano, sí estoy de acuerdo con la necesidad de “contemplar al afroecuatoriano como parte sustantiva de la nación” enfrentando las “desventajas históricas y estructurales que producto de la esclavización y el racismo han impedido el goce total de sus derechos” (p. 4). De hecho y como dice Sánchez, “el Estado plurinacional no podría ser

135 Dentro del derecho internacional “pueblo” denota una relación ancestral desde la época de colonización o formación del Estado y la conservación de instituciones, costumbres, tradiciones y territorios propios; es esta denotación la que posibilita derechos colectivos. Así se puede hablar de “pueblos indígenas” y “pueblos afro”, pero no de pueblos “montubios” (campesinos del litoral) y pueblos campesinos, pero sí de comunidades. Este punto es importante por la centralidad que tuvo en los debates constituyentes ecuatorianos. Aunque al distinguir entre “pueblos ancestrales” y “comunidades” en términos históricos es necesario para alentar no sólo la pluralidad jurídica sino también la descolonización, la Constitución aprobada no hace tal distinción de manera explícita y clara.

una realidad si persiste el racismo estructural y la condición de subalternidad de los afroecuatorianos”. Tampoco tiene sentido hablar de la construcción de una sociedad intercultural sin comprender que esta articulación y convergencia culturales tienen que enfrentar la permanencia, aún hoy, de la racialización del poder social —el patrón de poder racializado—, y asumir la diferencia afro no como apéndice de la indígena sino desde su realidad histórica y lucha específicas.

En contraste con las Constituciones pasadas, la nueva Carta Política piensa al afroecuatoriano como parte sustantiva de la nación, aunque la inclusión de su diferencia no se destaca en la amplitud que propuso el CODAE. Aunque esta Carta asume la lucha en contra de la discriminación y al favor de la acción afirmativa, no hace referencia a la etnoeducación. Pero tal vez lo más preocupante es el hecho de que los derechos colectivos (Art. 57) permanecen como derechos concebidos desde y para las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, y los afroecuatorianos sólo pueden gozar por extensión de estos derechos: “para fortalecer su identidad, cultura, tradiciones y derechos, se reconocen al pueblo afroecuatoriano los derechos colectivos establecidos en la Constitución [...]” (Art. 58). Al parecer, aún falta el reconocimiento pleno y comprensión de la diferencia afro.

INTERCULTURALIDAD Y LA “REVOLUCIÓN CIUDADANA”: UNAS REFLEXIONES CORTAS

En el discurso de inauguración de la III Consulta Latinoamericana y Caribeña de Organismos de Equidad Racial, realizada en Quito el 21 de enero de 2008, el presidente Rafael Correa pidió a los asambleístas que la nueva Constitución promueva prácticas de respeto a la diversidad étnico-cultural del país y garantice la igualdad, elimine los símbolos intolerables de la discriminación y enfrente las formas estructurales de la exclusión todavía vigentes en el país. En este contexto, habló de una “revolución intercultural”, que como parte de la llamada “revolución ciudadana” que está ejerciendo este gobierno¹³⁶, podría ajustar cuentas con la historia “para que el Ecuador se convierta en un ejemplo intercultural en Latinoamérica. Y no puedo hacerlo si el pueblo negro no está integrado, en la práctica, a este significado patriótico del nuevo tiempo, del cambio de época y de la transformación de las injustas y caducas estructuras”.¹³⁷

Al respecto el presidente anunció el compromiso de su gobierno de forjar la igualdad de oportunidades mediante el desarrollo de tres escenarios. El

136 Según lo expresado por el presidente Correa en su discurso de posesión, esta revolución ciudadana se entiende como “el cambio radical, profundo y rápido del sistema político, económico y social vigente” y consiste en cinco ejes de cambio y trabajo: (1) la revolución constitucional y democrática, (2) la revolución ética, (3) la revolución económica y productiva, (4) la revolución social y (5) la revolución por la dignidad, soberanía e integración latinoamericanas.

137 http://www.presidencia.gov.ec/imprimir_noticia.asp?noid=12395.

primero, referido al cumplimiento y aplicación del Plan de Acción de la Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Otras Formas de Intolerancia, que se llevó a cabo en Durban, Sudáfrica en 2001. El segundo, relacionado con el establecimiento de medidas concretas para que las comunidades afroecuatorianas alcancen los objetivos del desarrollo del milenio yendo más allá de estos objetivos, tal cual propone el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010 –documento que delinea la orientación y dirección política del actual gobierno. El tercer escenario alude al tipo de nación y sociedad que el gobierno quiere construir: “un modelo de nación intercultural, con una patria donde todos los pueblos y culturas tengan un espacio de desarrollo ciudadano”.

De hecho ésta no fue la primera ocasión en la que lo intercultural tuvo prerrogativa y significado para este gobierno. Desde su inicio en enero de 2007 y, más aún en el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010 presentado en agosto 2007, el gobierno planteó la diversidad, el buen vivir y la ampliación de capacidades y libertades humanas como elementos centrales de su política, tomando distancia de las visiones (neo)liberales del desarrollo.

Entendemos por desarrollo la consecución del buen vivir de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El buen vivir presupone que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversidades identidades colectivas y cada uno –visto como un ser humano universal y particular a la vez– valora como objetivo de vida deseable. Nuestro concepto de desarrollo obliga a reconocernos, comprendernos, valorarnos unos a otros a fin de posibilitar la autorrealización y la construcción de un porvenir compartido (SENPLADES, 2007: versión digital).

De los doce objetivos del Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010, uno (el octavo) tiene como enfoque “afirmar la identidad nacional y fortalecer las identidades diversas y la interculturalidad”. Con este objetivo el gobierno pretende posicionar la interculturalidad como “nuevo paradigma” que “permita entender la relación profunda entre patrimonio ambiental y cultural como medios de vida, recursos estratégicos y como parte de una simbología, de una cosmovisión, de un imaginario. [...] La apuesta de futuro para la construcción de una identidad nacional como comunidad incluyente y soberana en el mundo globalizado”.

(La) “interculturalidad” abre una nueva agenda política: la construcción de una sociedad intercultural no sólo demanda el reconocimiento de la diversidad, su respeto e igualdad, sino también el reconocimiento de la necesidad de negociaciones permanentes entre los diversos para construir nuevas síntesis, lograr una comprensión plural de la realidad, construir el futuro y revalorar el patrimonio cultural material e inmaterial. Así entendida, la interculturalidad tiene capacidad para lograr un mínimo acuerdo entre los sectores sociales, políticos e institucionales diferenciados para fundamentar una propuesta de desarrollo a largo plazo [...] (SENPLADES, 2007: versión digital).

Aquí la interculturalidad va asumiendo algunos de los significados críticos anteriormente mencionados, alude a problemas estructurales como la dominación, la exclusión, el conflicto y las brechas sociales existentes, y apunta a un nuevo contrato social equitativo. Al respecto, el Plan Nacional delinea seis políticas, cuya ejecución “supone impulsar procesos interculturales en la sociedad y el Estado; la creación de espacios de diálogo y de toma de decisiones a partir de las organizaciones y redes sociales, para garantizar la coherencia y sostenibilidad del desarrollo socio cultural, promoviendo la igualdad y equidad”. Estas seis políticas son:

- Impulsar el conocimiento, valoración y afirmación de las diversas identidades socioculturales.
- Promover procesos de inclusión y superar la discriminación y las desigualdades sociales y culturales.
- Fomentar la producción estética, científica y tecnológica de carácter nacional.
- Promover el acceso universal a los bienes y servicios culturales.
- Promover y apoyar los procesos de investigación, valoración, control, conservación y difusión del patrimonio cultural y natural.
- Fomentar valores y fortalecer espacios e instituciones que impulsen la interculturalidad.

Se puede argumentar que ligar la interculturalidad a una visión de desarrollo unificada es simplificar y limitar su sentido y potencial políticos, particularmente con relación a la transformación estructural. Sin embargo, al distanciarse explícitamente del multiculturalismo, y plantear la “construcción de la interculturalidad” como política social y estatal, el Plan Nacional de Desarrollo marca un avance jamás visto en la historia republicana. Si logra concretar e implementar las estrategias propuestas, entre otras: medidas de

acción afirmativa, erradicación de todas las formas de discriminación, y promoción de un marco legal e institucional que estimule procesos de inclusión, sancione toda forma de discriminación, armonice el sistema ordinario de justicia con el indígena y promueva la interculturalización del sistema educativo en todos sus niveles –estrategias también presentes en la nueva Constitución– sí revolucionará el Ecuador. Esto no es decir que el Plan y la Constitución están exentos de problemas, incógnitas o ambigüedades. Tampoco es aceptar que la definición de interculturalidad que manejan sea suficiente.

A diferencia de la Constitución de 1998 que incluyó la interculturalidad sin tener clara una política y que se concibió dentro de un marco multiculturalista sumatorio o de inclusión, la visión del actual gobierno se funda en la necesidad de un cambio profundo. Entiende que el problema de la dominación y exclusión está arraigado en las instituciones, mentalidades y modelos estructurales. Por tanto, el cambio tiene que partir de una nueva noción y una nueva arquitectura estatal, la que el gobierno llamó en 2007 un “Estado plurinacional, megadiverso y plural”.

La visión de un Estado plurinacional, megadiverso y plural busca el reconocimiento político de la diversidad étnica, regional, sexual y apuesta por la generación de una sociedad que promueva múltiples sentidos de lealtad y pertenencia a la comunidad política. [...] Asume la idea de una multiplicidad de identidades que, en continua interacción, reproducen una serie de relaciones complejas con la nación. Así, la figura del ciudadano como titular de unos derechos exigibles, únicamente en términos individuales, se une a una noción de derechos de titularidad colectiva: lenguaje, cultura, justicia, y territorio (SENPLADES, 2007).

Esta nueva noción y arquitectura estatales tuvieron su reflejo en los debates y en los logros alcanzados por la Asamblea Constituyente, tarea que finalizó el 26 de julio de 2008. En varias mesas y entre varios sectores, la interculturalidad fue eje político relevante. Finalmente, al reconocer, al Estado como intercultural y plurinacional, la Asamblea dió un paso histórico: “el Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico” (Constitución, Art. 1). Desde esta postura, establece en varios títulos, capítulos y artículos, la responsabilidad del Estado a integrar una visión intercultural, multiétnica y plurinacional, particularmente con relación a la educación, la salud, el régimen del desarrollo y el del buen vivir.

A pesar de los avances textuales y discursivos, el significado de la interculturalidad y su implicación con relación al cambio siguen resbalosos; mientras para algunos, la interculturalidad lleva el sentido de reconocimiento, inclusión y conciliación, para otros implica cambios radicales y estructurales a todo nivel, dentro de los cuales las diferencias no desaparecen o se diluyen sino que se visibilizan. Además, y como se está evidenciando en las políticas de aplicación constitucional, a veces existe una gran distancia entre dichos y hechos.

Por ejemplo, hablar de “Estado plurinacional” y “nación intercultural”, como hizo el gobierno antes de aprobar la Constitución –expresiones presentes también en el documento de SENPLADES– abre la confusión, tanto por la terminología misma como por los sentidos distintos sugeridos por cada expresión. ¿Deberíamos entender que el Estado plurinacional y la nación intercultural van juntos; el primero, marcando la pluralidad de la manera de vivir, asumir y ejercer lo nacional (inclusive jurídicamente) y, el segundo, articulando esta pluralidad cultural dentro de una sola nación ecuatoriana? Si esto es así, ¿cuáles son las pautas concretas que alentarían el levantamiento de esta nación, tomando en cuenta que en la historia del Ecuador jamás ha existido una nación compartida?

¿Está en juego un concepto distinto de nación que no parte de un sentido común sino de la diferencia cultural existente? ¿Cómo y de qué manera entran en consideración aquí los cambios de relaciones y estructuras sociales no sólo en referencia a la comunidad política sino a la sociedad misma, apuntando de este modo la urgencia de enfrentar la colonialidad aún vigente y exhortar a la construcción de una sociedad intercultural de carácter decolonial?

En gran medida la Asamblea Constituyente logró aclarar algunos de estos interrogantes, dejando de lado la discusión de “nación” y enfocándose en el Estado y sus deberes con una sociedad culturalmente diversa y compuesta por personas, comunidades, pueblos y nacionalidades. Además –y más allá de las leyes– la Constitución introduce la posibilidad de refundar el Estado y la sociedad a partir de la interrelación o, mejor dicho, la “interculturalización” de lógicas y principios distintos de vivir. La tercera parte del libro se dedica a explorar distintos planteamientos, prácticas y procesos que podrían contribuir a esta refundación. No obstante, y al concluir estas reflexiones cortas con relación a la interculturalidad y la Revolución Ciudadana,

podemos preguntarnos sobre el camino por venir con la aprobación de la nueva Constitución y la transición política, jurídica y social hacia ella. Es decir, ¿logrará el gobierno asumir dentro de su propia práctica la interculturalización o quedará la interculturalidad como mero discurso? Este capítulo queda por escribirse.

INTERCULTURALIDAD Y ESTADO PLURINACIONAL: REFLEXIONES DE CIERRE

Los acontecimientos de 2007 y 2008 en el Ecuador y en Bolivia, incluyendo los debates y logros constituyentes como también el involucramiento de la sociedad en el repensar a sus países, sugieren que el tiempo del Estado “uninacional” y monocultural se está terminando. Sin embargo los caminos hacia el nuevo ordenamiento estatal (similares pero contextualmente diferentes) todavía están llenos de atascos, obstáculos e incógnitas.

Para países cuyas historias descansaban en el mantenimiento de la colonialidad y subalternidad de los indígenas y afrodescendientes, el trabajo de repensar y rehacer lo nacional haciendo de la diferencia y la pluralidad sus componentes constitutivos, es, sin duda, parte de una ruta decolonial que amenaza y atemoriza a los poderes dominantes. Las pugnas y el agudo conflicto civil que Bolivia ha vivido desde finales de 2007, sirven como ejemplos; pugnas y conflictos que también se observan en el Ecuador, promovidos por los medios privados de comunicación, por la Iglesia y por los grandes intereses económicos, sobre todo del litoral. Estas coyunturas nos hablan de la compleja naturaleza de la refundación. Demuestran y representan oposiciones de carácter histórico-colonial; son las tensiones inevitables de élites –coloniales e imperiales– y de instituciones sociales y políticas que forman parte de ellas, frente al vuelco radical actual que pretende enfrentar y transformar las estructuras.

No obstante, el hecho de que los cambios propuestos vengan desde la sociedad (entendida en su pluralidad), haciendo valer un control social hacia el Estado y no desde este Estado hacia la sociedad como típicamente ha ocurrido (Rivera Cusicanqui, 2006), marca un hito realmente trascendental. Aun-

que este hito tampoco esté libre de problemas, conflictos o peligros de cooptación, los procesos que marcan –procesos históricos de construcción colectiva ahora en pleno esfuerzo de sistematización– no tienen precedente.

¿Qué ofrece la interculturalidad a estos nuevos ordenamientos? Como he argumentado aquí, como proceso y proyecto políticos, sociales y éticos, y, transgrediendo también lo epistémico e intelectual, concebida inicialmente desde los movimientos indígenas, apunta mucho más allá que a la simple relación entre culturas diferentes. En el contexto de refundar el Estado sirve como herramienta para repensar y reconstruir las instituciones sociales y políticas de la sociedad bajo criterios que reconocen y confrontan la colonialidad aún presente, el racismo y la racialización, la desigualdad y el carácter uninacional y monocultural del Estado; un Estado que niega la posibilidad de lógicas, racionalidades, conceptos y prácticas sociopolíticas diferentes, como también de pueblos distintos. De esta manera, la interculturalidad da un marco para el proyecto activo y dinámico de la *interculturalización*; un proyecto que asume la decolonialidad como requisito y obligación, impulsando un cambio profundo hacia la creación de un Estado y sociedad que operan a partir de las articulaciones, coordinaciones e interrelaciones entre estas lógicas, racionalidades, conceptos, prácticas, pueblos y nacionalidades diferentes.

Queda claro que la interculturalidad no se restringe a lo indígena ni a lo afro como referentes únicos para la refundación. No sugiere un cambio basado en la inclusión de corte multiculturalista, la que en la práctica añade o suma lo indígena y lo afro al modelo (monocultural) ya establecido. Tampoco pretende promover un colapso de las diferencias en el “nuevo sentido común” al que el PNUD se refirió, que fácilmente se convierte en formas contemporáneas de mestizaje social y transculturización. Más bien y como estos capítulos así han argumentado, la interculturalidad parte de las diferencias histórico-ancestrales (no sólo culturales sino también coloniales; es decir, aquellas establecidas dentro de una matriz colonial de poder y dominación). Crear las condiciones para que estas diferencias puedan existir y fortalecerse en condiciones de igualdad y equidad, es sólo parte de su afán; la otra parte se dirige hacia el proyecto de una construcción plural que permita que estas diferencias se articulen y coordinen, impulsando de esta manera nuevas formas práctico-conceptuales de concebir y hacer el Estado.

Pero como he señalado, la interculturalidad en sí no es suficiente; enfrenta sólo parte del problema y de allí, la importancia y utilidad del reco-

nocimiento de lo plurinacional. El Estado plurinacional cuestiona el carácter del Estado uninacional vigente y propone un modelo de organización política para la descolonización, dirigido a: recuperar, fortalecer y democratizar el Estado, construir una verdadera interculturalidad como proyecto de país, transformar las estructuras e instituciones para reconocer la diversidad política y cultural y, reconocer formas comunitarias y propias de autoridad, para así consolidar la unidad en la diversidad. No es una apuesta étnica sino política y de carácter descolonizador, que enfrenta al “Estado capitalista, burgués y excluyente” con la finalidad máxima de “resolver paulatinamente las lacras sociales heredadas [...] hasta llegar a satisfacer las necesidades básicas materiales, espirituales y culturales” (CONAIE, 2003: 2).

Al contrario de las posiciones que sostienen que lo plurinacional es una propuesta indígena fundamentalista excluyente, la tesis de estos capítulos es que lo plurinacional es una realidad existente que debe ser reconocida, eliminando así para siempre el dogma de la uninacionalidad y su enredo con el mestizaje como discurso de poder. Sumar a los afrodescendientes a este proyecto es fundamental; permite visibilizar su diferencia como pueblos ancestrales siempre puestos en los márgenes de lo nacional, incluido en el proyecto político del mestizaje. También pone en escena la vigencia del racismo estructural, un racismo que naturaliza y doble subalterniza. Resaltar las estructuras de racismo y racialización como estructuras cómplices del Estado y su carácter uninacional, hace ver el hecho de que tanto las reformas anteriores como las políticas públicas siempre han negado la experiencia vivida del negro.

Construir el Estado, sus estructuras e instituciones, plurinacionalmente obviamente tendrá implicaciones en el campo de derechos, algo que exploraré más en la tercera parte, específicamente con relación al pluralismo jurídico. No obstante, quiero señalar aquí tres asuntos relacionados a lo jurídico que lo plurinacional pone en el tapete; asuntos que hasta el momento han recibido poca atención en la coyuntura actual. Uno, es la falsa dicotomía entre derechos individuales y colectivos. De hecho, los pueblos indígenas y afrodescendientes deben ser considerados simultáneamente como individuos y como colectividades;¹³⁸ los derechos de la colectividad pueden ser otorgados

138 Aquí no menciono el caso de los montubios ecuatorianos por una razón específica: no estoy de acuerdo con su denominación como “pueblo”, dentro de la nueva Constitución, porque, y como he argumentado, la definición de “pueblo” establecida internacionalmente —especialmente en el

a miembros del grupo (individuos), al grupo como un todo o a un territorio donde el grupo constituye la mayoría (circunscripción territorial).¹³⁹

El segundo tiene que ver con la idea de derechos diferentes. Eso es la aceptación (algo que la sociedad ecuatoriana en su conjunto todavía no logra comprender del todo), de que la justicia exige derechos específicos para reparar o remediar (como la acción afirmativa y medidas legales para promover la representación y participación y enfrentar la discriminación); para promover lo que ha sido negado: la educación intercultural bilingüe, la etnoeducación afro y el pluralismo jurídico, y para asegurar sus formas de vida como pueblos (autogobierno, control territorial, etc.).

El tercer asunto es la pluralidad como eje transversal que debe ser considerada dentro del conjunto de los derechos en su totalidad. Alejarnos como verdad no cuestionable de un sistema de derechos pensados a partir de una supuesta uniformidad –por más progresista o socialista que sea– abre el camino para reconceptualizar el derecho “nacional”, su significado, ejercicio y aplicación, a partir de la diversidad. Esto adelanta otro asunto que lo retomaré en la tercera parte: ¿cómo construir un sistema de derecho no sólo plurinacional sino intercultural, que articule y haga converger las diferencias de pueblos pero también las sexuales, de género, generación, y de lo rural-urbano, entre otras en una nueva juridicidad para todos?

Ahora bien, en forma implícita estos capítulos que conforman la primera y segunda partes, ponen sobre el tapete una interrogante central: ¿cuál es el país que queremos? Desde luego pueden existir diferencias muy grandes en esta imaginación. Pensar el país desde el campo es muy distinto que hacerlo desde la ciudad; pensarlo desde las historias, memorias y realidades afroecuatorianas es distinto que hacerlo desde las indígenas, y más distinto todavía, desde los blanco-mestizos. Es decir, no es posible suponer que exista una homogeneidad de imaginarios o perspectivas; tampoco se debe permitir que ninguna de esas diversidades asuma superioridad o autoridad sobre la otra. Ése es el reto detrás de los debates y las propuestas, y ahora de la nueva Constitución.

Convenio 169 de la OIT– señala como característica las raíces ancestrales que predatan a la formación de la República. En este sentido, y desde mi perspectiva, los montubios son una “comunidad”, pero no un “pueblo”.

139 Tal reconocimiento existe en la nueva Constitución.

¿Por qué abogar –como proponen estos capítulos– por la complementariedad de la interculturalidad y la plurinacionalidad? ¿Qué ofrece esta complementariedad al reto de la refundación del Estado y del país, y a los problemas descritos al inicio, que siguen dificultando la unidad? Partamos de la última interrogante.

Enfrentar la estructura racializada y la colonialidad que aún pervive demanda políticas específicas, dirigidas al racismo, la discriminación, el acceso, la representación y la participación. También requiere de un reconocimiento de los sistemas propios, permitiendo que ellos formen parte de lo que se considera lo “nacional”. Finalmente, requiere hacer la diferencia constitutiva de lo estructural-institucional y no un simple añadido étnico, buscando a la vez una conjunción de lógicas, saberes, prácticas, perspectivas, seres y sistemas de vida. Sin duda, la interculturalidad, entendida como proceso y proyecto políticos, sociales, epistémicos y éticos de relación y descolonización dentro de una sociedad plurinacional, por condición histórica y por naturaleza, tiene una importancia central.

Contraponer la ambigüedad fundacional de “la nación” y sus modelos de Estado y sociedad excluyentes requiere que lo plurinacional sea asumido como realidad y lo intercultural como herramienta de acción. Es decir, el carácter uninacional del Estado se confronta con el reconocimiento de lo realmente plural de lo nacional, mientras que un cambio en la monoculturalidad de las estructuras e instituciones sociales y políticas requiere reconocer la naturaleza pluricultural de la sociedad, y a la vez construir la interculturalidad como política explícita en sus instituciones y estructuras.

Por último, la consolidación democrática depende de la acumulación de legitimidad, lo que requiere un mayor nivel de incorporación como parte constitutiva del Estado y sociedad, tanto de los pueblos indígenas y afrodescendientes como de los otros sectores históricamente excluidos. Esta incorporación demanda romper la relación hegemónica que hace que el nacionalismo de la mayoría se entienda como nacionalismo estatal. Implica dejar de pensar la nación ecuatoriana desde un grupo nacional, construyendo un control estatal desde lo plural-nacional. Además exhorta al reconocimiento de la autodeterminación y lo comunitario-colectivo, alentando políticas que crean incentivos de cooperación, alianzas más allá de la etnicidad que reducen las disparidades entre grupos tanto en el campo como en la ciudad. Por supuesto, todo lo mencionado apunta a la refundación de instituciones políticas bajo criterios plurinacionales e interculturales.

Mientras que lo plurinacional permite romper con el marco uni-nacional, recalcando lo plural-nacional no como división sino como estructura más adecuada para unificar e integrar, la interculturalidad apunta a las relaciones y articulaciones por construir. Por eso, ambos son complementos necesarios, cómplices en esta re-imaginación y re-fundación que caminan hacia un nuevo *sumak kawsay* o buen vivir, el deber ser del Estado plurinacional e intercultural ecuatoriano.

Hace algunos años atrás, Pierre Bourdieu (1999) dijo que tendemos más a ser pensados por el Estado que a pensar al Estado por nosotros mismos. No obstante, lo que está ocurriendo actualmente en Bolivia y Ecuador –concebir y hacer el Estado desde la sociedad– es aún más radical, por el hecho de que señala no sólo un pensar sino también una acción colectiva que inicia desde y con los sectores sociales históricamente excluidos y que traspasa al Estado mismo.¹⁴⁰ Ciertamente es que existe el peligro de que la refundación –como está planteada en los dos países– podría quedarse simplemente en el dispositivo discursivo de la plurinacionalidad. Es decir, en el reconocimiento oficial de lo que en la práctica cotidiana ha venido operando en la sociedad, sin tener necesariamente su reflejo en el ámbito estatal. El Estado plurinacional entonces podría terminar siendo –sin decir que ésta es su propuesta o intención– poco más que un marco de pluralización, dentro del cual las hegemonías que privilegian a un grupo (o a una sola nacionalidad, lógica, racionalidad, conceptualización, etc.) sobre otros, fácilmente lograrían fijarse.

Pensar y hacer el Estado como parte vital del proyecto político, social y ético de la interculturalidad, con la pluri o *inter*-nacionalidad como parte importante de este proyecto, ofrece un punto de partida distinto, porque no permite que los cambios queden simplemente en el reconocimiento identitario-territorial-organizativo indígena y afrodescendiente o en la pluralización de lo nacional, sin construir vínculos *entre* pueblos, nacionalidades, territorialidades, formas organizativas, conocimientos y sistemas de vida. Y aunque tal proyecto viene planteándose desde los grupos indígenas y afro como iniciativa que enfrenta y transforma la matriz colonial aún presente, no es un proyecto (o responsabilidad) sólo de ellos. Más bien busca y requiere de su

140 Para el intelectual aymara Esteban Ticona (2005), también es posible pensar en sociedades sin Estado: “No porque soñamos en alguna nueva utopía, sino sencillamente en la presencia de múltiples experiencias de sociedades sin Estado en varios continentes, como el africano, el asiático e incluso los pueblos quechuas, aymaras y urus de Abya Yala”.

involucramiento, compromiso y relación; es decir un cambio del carácter decolonial de y para todos.

Ante este desafío, las palabras del ekobio mayor afrocolombiano Manuel Zapata Olivella (1997), presentadas al inicio de esta segunda parte, dicen mucho:

De hecho los acontecimientos históricos recientes nos muestran cómo (la conciencia étnica) va creciendo cada vez más; a través de esa conciencia se llegará a un más profundo conocimiento de la diversidad humana y [a] un más lúcido compromiso con la fraternidad universal.

TERCERA PARTE

HACIA UN NUEVO
DESIGNIO HISTÓRICO

El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la ríen, que la amanezca a todos.

Comité Clandestino Revolucionario Indígena¹⁴¹

Hay quien dice que América Latina está viviendo un cambio o transición paradigmática. Otros hablan de la emergencia en Abya Yala del nuevo *pachakutik* –la instauración de un nuevo tiempo–¹⁴² y de un *ñaupa* o *nayra-pacha* –un pasado capaz de renovar el futuro. Otros más hablan de un giro decolonial, que plantea la descolonización y la decolonialidad, y no la modernidad, como proyectos todavía inacabados (Maldonado-Torres, 2007). Estos proyectos sin duda forman parte del *pachakutik*, de este impulso y necesidad de instaurar el orden en un mundo que ha sido descarrilado por las políticas

141 Declaración del 2 de enero de 1996, en Ana Ester Ceceña (2004).

142 Como explica Luis Macas (2000), “*pacha* es el tiempo y *kutik* es el proceso, es la circulación, la continuidad, permanencia y cambio, pero también significa retorno. Cuando decimos permanencia y retorno –permanencia en el tiempo, retorno en el espacio– siempre expresamos un retorno cualitativamente mejor que el anterior, son tiempos nuevos, tiempos diferentes, es la instauración de un tiempo nuevo”.

hegemónicas de Occidente y, por ende, de la colonialidad (Macas, 2000; Handelsman, 2005).

Imaginar y a la vez construir una conciencia y una práctica del país en el que quepan todos, un país en donde las diferencias ancestrales no sólo contribuyan sino que sean constitutivas de esta imaginación y construcción –propuesta del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, citada arriba– requiere de este giro o vuelco decolonial. Es decir, requiere poner como meollo del asunto los patrones del poder colonial que aún perviven para –y desde allí– plantear, cultivar y ejercitar estrategias y alternativas (visibilizando a la vez las existentes) que alienten un cambio radical y descolonizador. La interculturalidad, en la manera que ha sido concebida y analizada en este libro, es simultáneamente reflejo y dispositivo de este giro. La cuestión pendiente en esta última parte es, entonces, concretar la propuesta.

En este sentido el literato ecuatoriano Jorge Enrique Adoum tenía mucha razón al decir:

El país, el Estado no son el presidente, los diputados, los jueces, sino nosotros, todos. ¿Quién, a base de qué modelo, inventado aquí o traído de dónde, va a rehacer nuestra noción de patria, nuestra consciencia de nación, nuestra condición de ciudadanos que, a veces, nosotros no reconocemos para no respetarlos? Y al tratar de fundar un nuevo país, ¿qué nos hacemos con el otro, que existe? (Adoum, 1998: 343).

Ciertamente para Adoum el problema no descansa en los patrones del poder colonial o en la urgencia de la interculturalidad como proyecto sociopolítico. Más bien se centra en el conformismo, en la aceptación ciega del modelo globalizante y en la crisis moral y económica, política y estética (Adoum, 1998; Handelsman, 2005). Sin embargo, al poner en escena las ambigüedades identitarias y la necesidad de refundar el país y el Estado desde la gente –reconociendo que no podemos descontar o ignorar al Estado y al país que existen sino aprender de ellos–, Adoum nos ayuda a pisar en la tierra; nos ayuda a ser más realistas y concretos siendo a la vez más conscientes respecto a la necesidad de que estas propuestas no queden sólo en lo indígena o afro sino que envuelvan a todos.

Siguiendo esta pisada, la tercera parte del libro tiene dos propósitos. Primero, aportar en forma propositiva a los debates actuales sobre la interculturalidad en los ámbitos del Estado y de la sociedad, tomando en cuenta la nueva Constitución pero yendo más allá de ella. Desde aquí, el capítulo 6

pone en escena dos campos estratégicos de transformación, dentro de los cuales sería posible avanzar en la interculturalidad. Estos ejes o campos son el del derecho y el de la educación. El segundo propósito es el de poner en escena los principios filosóficos y cosmogónicos del bien estar colectivo y del buen vivir. Al partir de un análisis de estas visiones y prácticas histórico-ancestrales de los pueblos indígenas y de los hijos de la diáspora africana, y del análisis de la incorporación del “buen vivir” como principio importante en la nueva Constitución, el capítulo 7 pretende sentar bases para repensar, refundar e interculturalizar la sociedad, abriendo horizontes decoloniales para el conjunto de los ecuatorianos, que apunten y alienten la creación de visiones, condiciones y posibilidades de vivir radicalmente distintas a las que actualmente existen, contribuyendo así a un nuevo proyecto, a un proyecto “otro” de sociedad, convergencia y unidad ecuatorianas.

Al juntar estos dos propósitos o metas, esta última parte da conclusión al libro, una conclusión que no cierra sino abre el andar de la interculturalidad como reto, proceso y proyecto, como nuevo designio histórico, como apuesta de y a la (re)existencia, a la humanización y a la vida misma.

EL REFUNDAR (DES)DE LA INTERCULTURALIZACIÓN: ESCUDRIÑAMIENTOS EN LOS CAMPOS DEL DERECHO Y LA EDUCACIÓN

El derecho y la educación son los campos institucionalizados que, tal vez más que cualquier otro, han servido a las necesidades y designios reguladores y uniformadores primero de la Colonia y luego del Estado, “la nación” y el proyecto nacional. Por ello su desarrollo y control siempre han permanecido en las manos de las élites y sus colaboradores, beneficiando sus intereses, que no fueron otros que los de defender y afianzar el emergente capitalismo, como vínculo constitutivo de la colonialidad del poder.

Al describir la educación en el período colonial, por ejemplo, Julio Estupiñán Tello (1991: 6) destaca su sometimiento y sumisión a un modelo eminentemente religioso, cuya finalidad era “hacer de los indios, criollos y mestizos, hombres sumisos de fácil explotación en beneficio de Dios, del Rey y de los poderosos o privilegiados”. Ciertamente las leyes de este dios, de este rey y de estos poderosos respondían a un mismo fin.

No es de sorprender entonces que con la “Independencia” los criollos asumieran el poder hegemónico que celosamente antes mantuvieron los españoles, dando verdad a la expresión ya conocida: “último día de despotismo y primero de lo mismo”, que simbolizó, como dice Ayala Serra (1980: 302), el cambio operado. Aunque los primeros gobernantes eran de escasa cultura, sabían del poder tanto como de las leyes y la educación. Mientras que las pri-

meras fueron desarrolladas bajo la tutela y patrón europeos,¹⁴³ la segunda siguió por un buen tiempo bajo el control dogmático de los mismos sacerdotes católicos que acompañaron al conquistador,¹⁴⁴ siendo privilegio sólo de la capa social superior; no fue sino hasta inicios del siglo XX y con el ascenso de Eloy Alfaro que el aspecto educativo recibirá apertura y atención.

Bien puede afirmarse que salvo en el lapso de Vicente Rocafuerte, que dio los primeros pasos de la educación pública en el país [...], los primeros años de la República se caracterizaron por un total descuido en materia educativa. Conservadores y militares en franco asocio, seguramente no encontraron razón valedera para educar al pueblo y preparar a los futuros renegados que con un determinado nivel de instrucción, osarían acaso rebelarse ante el desgobierno y la injusticia predominantes (Ayala Serra, 1980: 303).

Pero mientras la educación formal –“racional” y de modelo europeo–¹⁴⁵ fue desarrollándose bajo un cuidadoso control, el otro designio educativo de carácter evangelizador-civilizador se ubicaba con una cobertura mucha más amplia. Salvar las almas y apaciguarlas para poder gobernar e incluir a los “otros” salvables bajo el dominio nacional, no como ciudadanos sino como seres inferiores o menores de edad con derechos sumamente limitados, fue una forma de inclusión que tuvieron los indígenas pero no los afrodescendientes.

Lo anterior revela las bases en las que se asienta el Estado uninacional; el mismo que a pesar de momentos de liberalismo y políticas aparentemente progresistas, siempre se ha concebido como ideal enraizado en los valores e

143 Adscribirse al referente de la Revolución Francesa y no al de la Revolución Haitiana, es muestra clara no sólo del patrón eurocéntrico de la emergente república sino también de su estructura racializada, es decir su apropiación de la colonialidad del poder como modelo-matriz organizador.

144 Como anota Ayala Serra (1980: 304), “la nota característica de esta situación, se revela con la firma de Concordato que comprometía la Independencia Nacional a los dictados del Vaticano”. No obstante y ante el involucramiento de la Iglesia en la política nacional en 2008, en nombre de la defensa de la moralidad ética del Estado –ignorando o dejando de lado los problemas morales y éticos al interior de la propia Iglesia–, podemos preguntar sobre el estatus actual de esta independencia.

145 Simón Bolívar invitó al educador europeo Lancaster para sentar las bases de la educación racional en la Gran Colombia y Sucre contrató al Fray Esteban de Mora y Berbeo para organizar la enseñanza (Estupiñán Tello, 1991). Tales acciones dieron inicio a la empresa educativa, cuyo propósito más que enseñar fue civilizar e instruir.

intereses dominantes, manteniendo los “otros” horizontes culturales, formas de autoridad y de organización política, conocimientos y proyectos particulares de vida en los márgenes (Rojas y Castillo, 2007). Tanto el sistema de leyes como el de la educación han servido como mecanismos de regulación, legitimando esquemas de subordinación dentro del moderno orden colonial. Además de promover y consolidar una sociedad supuestamente homogénea y monocultural –y por ende excluyente– este proyecto de poder cuádruple –evangelizar-civilizar-gobernar-educar– logró establecer los parámetros a partir de los cuales el derecho y la educación “modernos” se conceptualizan y funcionan; parámetros que se conciben en oposición a las formas propias de derecho y de educación de las denominadas comunidades “tradicionales”, es decir, de las indígenas y afrodescendientes.

Reconocer aún hoy la existencia de estos sistemas y maneras propios –entendiendo que éstos no quedan anclados a un pasado ideal sino que constantemente se rehacen con las dinámicas comunitarias dentro de un mundo cada vez más global– es paso necesario para el proyecto político de la interculturalidad. Este paso, sin embargo, puede terminarse simplemente en la habilitación de sistemas, instituciones y prácticas paralelas y opuestas, que no tengan razón o motivación de relacionarse. Además, y por ser culturalmente distintos a lo “nacional”, fácilmente pueden ser tratados como subordinados al orden establecido. Frente a esta problemática, el capítulo se fuerza a concretar consideraciones en torno no sólo a la pluralización de “lo nacional” sino también su interculturalización, como iniciativa histórica que desafía la separación y la sobreposición de la una sobre la otra, y buscan su complementariedad. Veamos primero estas consideraciones en el campo del derecho.

APOSTANDO AL DERECHO DE DERECHOS DESDE LA INTERCULTURALIDAD

Durante miles de años, casi toda la gente tuvo el derecho de no tener derechos. En los hechos, no son pocos los que siguen sin derechos, pero al menos se reconoce, ahora, el derecho de tenerlos; y eso es bastante más que un

gesto de caridad de los amos del mundo para consuelo de sus siervos (Galeano, 2008: 1).

El derecho a tener derechos es, sin duda, una construcción moderno-occidental. No obstante, ante la casi obsesión por los derechos humanos –particularmente pensados con relación a la subordinación grupal, incluyendo la de género, religiosa y étnica– y ante la amplia aceptación de los derechos de las colectividades ancestrales por parte de entidades internacionales, existe una reconceptualización desde lógicas distintas de los sujetos de derechos y de los derechos en sí. En este apartado exploraremos esta reconceptualización con relación al proyecto político, social, epistémico y ético de la interculturalidad, con miras a una nueva práctica jurídica. Esta exploración parte de dos enfoques centrales. El primero se refiere al reconocimiento históricamente trascendental de los derechos de la naturaleza dentro de la nueva Constitución ecuatoriana, que abre nuevas consideraciones jurídicas y nuevos sujetos de derecho desde los cuales construir la interculturalidad. El segundo, a partir de los debates tanto en la coyuntura boliviana como en la ecuatoriana sobre el pluralismo jurídico, propone la necesidad de impulsar dentro del derecho (pluri)nacional, una convergencia intercultural.

LA REIVINDICACIÓN DE LA NATURALEZA

Los avances sin duda más trascendentes en la nueva Constitución ecuatoriana son los que tienen que ver con la naturaleza, siendo el agua componente fundamental de ella.

En el tema del agua, la nueva Constitución revierte la neoliberal de 1998 que permitía su mercantilización y privatización. Ahora el agua es considerada “un derecho humano fundamental e irrenunciable. El agua constituye patrimonio nacional estratégico de uso público, inalienable, imprescriptible, inembargable y esencial para la vida” (Art. 12). Como bien explica Alberto Acosta (2008), presidente de la Asamblea Constituyente hasta casi su finalización,

[e]n tanto derecho humano se supera la visión mercantil del agua y se recupera la del “usuario”; es decir la del ciudadano, en lugar del “cliente”, que se refiere sólo a quien puede pagar. En tanto bien nacional estratégico, se rescata el papel del Estado en el otorgamiento de los varios servicios de agua [...]; y en

tanto componente de la naturaleza, se reconoce la importancia del agua como esencial para la vida de todas las especies.

Si considerar el agua como derecho humano fundamental de los ecuatorianos es un gran avance, más innovador aún es otorgar derechos propios a la naturaleza, incluyendo el derecho a su existencia y reparación.

La naturaleza o la Pachamama, donde se reproduce y se realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, pueblo, comunidad o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza (Art. 71).

La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependen de los sistemas naturales afectados (Art. 72).

El articulado limita además los procesos de explotación de recursos naturales cuando éstos pongan en peligro permanente a los sistemas naturales y “prohíbe la introducción de organismos y material orgánico e inorgánico que puedan alterar de manera definitiva el patrimonio genético nacional”. Finalmente, coloca los derechos de la naturaleza dentro del marco del buen vivir: “las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir” (Art. 74).

Al reconocer a la naturaleza no como bien de uso y explotación controlado y dominado por los seres humanos –conforme a la lógica cartesiana– sino como parte integral de la vida en la cual no hay separación de hombre –o sociedad– y naturaleza, la propuesta de la nueva Constitución da lugar a una lógica diferente, la que siempre ha orientado el vivir de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Esta lógica considera a la madre tierra o *Pachamama*, como un ser vivo: con inteligencia, sentimientos y espiritualidad, siendo los seres humanos elementos de ella (Noboa, 2006). También se expresa en la filosofía del “buen vivir”: visión ancestral enraizada en la armonía integral entre el ser humano, sus necesidades básicas y la naturaleza. Juntos –la *Pachamama* y el buen vivir– son muestra concreta de un nuevo constitucionalismo interculturalizado que, por primera vez en el Ecuador y en el mundo, intenta pensar con las culturas ancestrales, asumiendo sus principios cosmogónicos como principios que rijan para todos los ecuatorianos. Si en los capí-

tulos anteriores hablamos de la colonialidad de la madre naturaleza, aquí señalamos un camino hacia su descolonización.

Para la derecha —que busca cubrirse con un manto moderno y occidental a la vez que colonial, incapaz de pensar a partir de otra lógica de vida— este interculturalizar es visto como amenaza a la óptica racionalista, a la estabilidad económica y al control social. Tal perspectiva se refleja entre líneas en las palabras del editorialista Fabián Corral (2008):

Hay temas, al parecer neutros, que incuban conflictos futuros, debidamente calculados por quienes saben de esto: el agua como “derecho político”, será factor de manipulación y presión de movimientos, ONG y partidos en ciernes y de los inefables “dirigentes”, no sólo contra la empresa privada sino contra los municipios y las obras públicas nacionales. Ya veremos cómo el Estado se convierte, primero en árbitro atrapado entre bandos irreconciliables y después en el poderoso rey Salomón que zanjará el conflicto con la espada. [...] La Pacha Mama, convertida en titular de derechos —pobre Pacha Mama metida en el baile del poder— será la madre de todos los conflictos. ¿Quién será el tutor de la naturaleza y el administrador de sus derechos? [...] Lo importante será quién es el padrino y qué poderes se le asignan porque lo de fondo no es la Pacha Mama...”.¹⁴⁶

Ante miradas como ésta, la interculturalización y el refundar son acciones que necesariamente chocan con las perspectivas impregnadas en la colonialidad del poder que equiparan “razón” con lo blanco-mestizo, calificando como atrasados, mito o folclor, los saberes, visiones y cosmovisiones indígenas. Este modelo de poder, por su propia permanencia conflictiva y su ligazón con los intereses del capital, hace que difícilmente los sectores dominantes puedan aceptar formas distintas de pensar y vivir. Más difícil aún es aceptar que estas formas distintas puedan regir su vida y los marcos jurídicos del Estado, hasta ahora uninacionales. Allí radica la pugna que vivió el país en el segundo semestre de 2008, pugna histórica que no se resuelve con el referéndum aprobatorio.

De hecho, el meollo del conflicto no es el reconocimiento de la diferencia ni tampoco la existencia de sistemas diferentes de vivir. Como veremos a

¹⁴⁶ Es interesante anotar que Michael Handelsman (2001: 9) también se refiere a los sentimientos de Corral, esta vez con relación a la Constitución de 1998. Como dice Handelsman, al resaltar la supuesta “aculturación” de los indígenas y la predominancia mestiza, inclusive en su frase: “ni siquiera el poncho es indígena, si no mestizo”, Corral contribuye a la percepción de que los indígenas no son componentes constituyentes del país.

continuación, este reconocimiento ha venido dándose ya tanto en las constituciones multiculturalistas de la región como en el derecho internacional. El verdadero conflicto está en la puesta en práctica de la interculturalización; pues una relación y articulación de múltiple vía entre los sistemas considerados ancestrales y los de corte moderno-occidental requiere que los blanco-mestizos y sectores dominantes también se interculturalicen. Ahora bien, exploremos cómo esta controversia se extiende al campo jurídico.

PLURALISMO JURÍDICO Y CONVERGENCIA INTERCULTURAL

Después de una larga lucha en los ámbitos internacional y nacional, hoy se acepta la existencia de prácticas y sistemas ancestrales para ejercer la justicia y la autoridad que no responden al modelo de derecho positivista occidental. Por cierto, el reconocimiento reciente del derecho indígena tanto en las constituciones de la región como en tratados y convenios internacionales, y el reconocimiento aún emergente del derecho afro –más que todo en las instituciones colombianas y ecuatorianas– abren discusiones sobre las posibilidades e implicaciones del *pluralismo jurídico*; es decir, la coexistencia –supuestamente en términos de igualdad y equidad– de diversos órdenes normativos. Entendemos estos diversos órdenes o sistemas de derechos indígenas y afro en el sentido que sugiere Irigoyen: “una instancia social y política que tiene poder reconocido por administrar justicia, que posee las normas y los medios para crearlas y cambiarlas, autoridades y mecanismos para escogerlas, procedimientos para arreglar disputas, y un conjunto de sanciones para corregirlas” (en Chávez y García, 2004: 17).

El hecho de que este reconocimiento puntale la relación entre derecho y sistemas colectivos de vida, es importante por la diferenciación que hace el derecho positivista. Tal reconocimiento se evidencia en la reciente Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (septiembre de 2007: 2) que destaca la urgente necesidad de “respetar y promover los derechos intrínsecos de los pueblos indígenas, que derivan de sus estructuras políticas, económicas y sociales y de sus culturas, de sus tradiciones espirituales, de su historia y de su concepción de la vida, especialmente los derechos a sus tierras, territorios y recursos”.

Sin duda esto plantea una serie de interrogantes sobre el constitucionalismo político como también sobre la manera de concebir estos derechos con relación a los “individuales y nacionales”. ¿Son los derechos indígenas simples añadidos de carácter “especial” a este sistema normativo establecido, es decir, parte de un pluralismo jurídico “subordinado”? O, más bien, ¿forman parte de la necesidad cada vez más urgente de repensar y refundar el Estado y la sociedad, convirtiendo a las diferencias sociohistóricas y culturales en constitutivas de ellos? Al respecto, ¿qué sucede con los derechos de los pueblos afrodescendientes? ¿Sin tener el mismo nivel de reconocimiento internacional que los indígenas, cómo concebir su especificidad?

¿Qué ofrecen los derechos indígenas y afro al así denominado derecho “nacional”, es decir, al derecho monocultural y blanco-mestizo? ¿No debería también ser éste repensado y refundado tomando en cuenta los criterios de la pluralidad e interculturalidad, y las realidades múltiples y diversas de blanco-mestizos, indígenas y afroecuatorianos del campo y de los urbes? Desde esta perspectiva –además de impulsar una pluralidad jurídica distinta a la actual, que permita el funcionamiento en términos igualitarios y equitativos de diferentes sistemas normativos cada uno con su filosofía, lógica, racional y prácticas de vida–, ¿cómo relacionar, articular y hacer converger los derechos indígenas y afro con el derecho “nacional”, reconstituyendo éste último plurinacionalmente e impulsando, a la vez, la construcción de una nueva interculturalidad jurídica para todos? Estas preguntas, a mi manera de ver, son centrales.

El reconocimiento del pluralismo jurídico es sin duda un avance. Sin embargo, el hecho de que se lo conciba a partir de la diferencia indígena y no también de la afro es asunto, como veremos a continuación, que ni la Constitución de 1998 ni la de 2008, resuelven.

En el Ecuador, el Art. 1 de la Constitución de 1998 sobre el carácter pluricultural y multiétnico del Estado, permite “el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derechos cuyo ejercicio implica la existencia en el país de diversos sistemas normativos”. Conjuntamente con otros artículos (191, inciso 4o. y 84, numeral 7), se deja claro que las normas, costumbres y autoridades indígenas “constituyen y generan un derecho diverso y autónomo del derecho estatal, aunque articulado a éste en los términos que la Constitución establece” (Trujillo, Grijalva y Endara, 2001: 36, 39). Sin embargo estos derechos colectivos son tratados como régimen aparte. Además de tener

un desarrollo parcial en la Constitución de 1998, no tienen las mismas garantías constitucionales que los derechos individuales. Aunque la nueva Constitución parece ampliar estas garantías, afirmando en los principios de aplicación de los derechos, por ejemplo, que todos “los derechos se podrán ejercer, promover y exigir de forma individual o colectiva, ante las autoridades competentes que garantizarán su cumplimiento” (Art. 11, numeral 1), y haciendo que la diversidad y la interculturalidad formen parte integral de varias instituciones sociales –de educación y salud, entre otras–, los derechos colectivos aún aparecen como régimen especial.

El otro problema gira en torno a la conceptualización misma de los colectivos como derechos indígenas “aplicables” a los afroecuatorianos, algo que sucedió en 1998 y que se repite en 2008. Por ejemplo, la nueva Carta, en el Art. 57, dice que “se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades y pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos”, ampliando a 21 sus derechos colectivos. Los afroecuatorianos aparecen recién en el artículo siguiente, como si fuesen una ocurrencia tardía:¹⁴⁷ “Para fortalecer su identidad, cultura, tradiciones y derecho, se reconocen al pueblo afroecuatoriano los derechos colectivos establecidos en la Constitución, la ley y los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos” (Art. 58).

Mientras que podemos argumentar, como hice en el capítulo 4, que el reconocimiento como “pueblo” es importante –reconocimiento también presente en 1998 y único en América Latina y el mundo–, su subordinación a los indígenas, incluyendo la existencia de un sistema jurídico indígena y no afro, muestra la vigencia de un modelo de estructuración social, jerárquica y racializada, en el cual los negros permanecen en los últimos peldaños.

Pero aun para los indígenas –que tienen mayor reconocimiento en término de funciones jurisdiccionales y de administración de la justicia– se trata de un reconocimiento inferior o “especial” con relación al sistema nacional. Este tipo de tratamiento se conoce como pluralismo jurídico “subordinado”.

¹⁴⁷ Este hecho es más preocupante aún, si consideramos que los afroecuatorianos tuvieron presencia, sobre todo por la agencia de la asambleísta Alexandra Ocles, en todos los debates sobre los derechos colectivos y en la redacción de ellos. Allí queda por considerar por qué se mantiene su subordinación como pueblo y como sujeto de derechos ancestrales –una ancestralidad distinta– haciendo que éstos se conciban desde un derecho mayor: el derecho indígena.

El único país que realmente intenta superarlo es Bolivia, en su nueva Constitución,¹⁴⁸ a pesar de los argumentos de la minoría PODEMOS, que intentaban mantener la subordinación de los derechos colectivos en el marco liberal y dentro de un reconocimiento manejado y subordinado desde la perspectiva de la administración de un Estado central uninacional “no en el marco del reconocimiento de la diversidad de instituciones culturales que son las [que] codifican los comportamientos sociales” (Prada, 2007b: 4).

En estas prácticas de subordinación se encuentra una contradicción preocupante: mientras la legalización del pluralismo jurídico ayuda a fortalecer la jurisdicción indígena, con sus autoridades y competencias propias, abriendo, por lo menos en el caso ecuatoriano, la posibilidad de reconocimiento del orden jurídico afroecuatoriano, puede contribuir al fortalecimiento de la burocratización de las estrategias de argumentación, a través de la presión por la codificación y regularización. “En otras palabras, la legalización bien puede ser un dispositivo en la tecnología del poder, dominación y domesticación” (Assies, 2000).

Por eso, no hay nada inherentemente progresista o emancipador en el pluralismo legal (Santos, 1998). Tampoco necesariamente implica o asegura la igualdad o la equidad. El mero hecho de que exista más de un sistema jurídico no asegura necesariamente una justicia adecuada y apropiada, tampoco asegura que el derecho positivo y estatal no siga siendo el marco superior, que los derechos individuales y colectivos entren en contradicción ni que las relaciones de poder y los conflictos interculturales desaparezcan. Tampoco asegura una consideración de la real complejidad de la diversidad —étnica, de género, clase social, ubicación geográfica, etc.— y un cambio inmediato en las creencias y actitudes de la gente. De hecho, y como bien señala Albó (2000), podría complicar la situación previa.

Ello se puede evidenciar, por ejemplo, en el concepto y aplicación contrarios de “territorio” en los mismos derechos colectivos ecuatorianos de la Constitución de 1998. Al otorgar títulos de propiedad colectiva el Estado reconoce a los dueños ancestrales, pero al dar concesiones territoriales a com-

148 El ejemplo de Bolivia es instructivo por los esfuerzos hechos en la nueva Constitución para repensar y refundar todo el orden jurídico a partir de la pluralidad, estableciendo garantías para accionar el respeto de los derechos colectivos, destacando la acción popular e integrando seis tipos de derechos: fundamentales civiles; políticos; de las naciones y pueblos indígenas, originarios, campesinos; ambientales, económicos, sociales y culturales. Pero claro los afrobolivianos permanecen al margen de esta estructura.

pañías extractivistas –mineras, petroleras, etc.– define, a partir de su propia racionalidad e interés económico, qué es y qué no es “territorio”. De hecho, al excluir al agua, al subsuelo y a los minerales, y limitar el concepto de territorio a la superficie, rompe con las bases tradicionales y esquemas culturales sobre las cuales los derechos colectivos supuestamente se fundamentan. Pone, al mismo tiempo, en cuestión la soberanía y dignidad nacionales frente a las compañías transnacionales y al modelo neoliberal. Este ejemplo deja ver las potenciales trampas y limitaciones de lo “plural” concebido y legislado sin un rehacer crítico del orden normativo dominante. Sin este rehacer, es el derecho “positivo y ordinario” el que permanece como ordenador, el que supone irónicamente que el otro derecho –consuetudinario, propio, colectivo– es “negativo y no-ordinario”, es decir anormal.

Con relación al asunto de territorio en la nueva Constitución, podría ocurrir también algo semejante; si bien permite a los indígenas y afroecuatorianos mantener la posesión de sus territorios ancestrales –nombrados como circunscripciones territoriales dentro del Título V “Organización del Territorio”, Capítulo Tercero, Gobiernos autónomos y descentralizados y regímenes especiales–, especifica que no son dueños de los recursos no renovables.¹⁴⁹

En su conceptualización y uso “subordinado”, el pluralismo jurídico parte de una interpretación *pluricultural* de las leyes; es decir, del reconocimiento de diferentes funciones, contextos y fines sociales de las distintas normas jurídicas. Refleja así una aplicación de la *pluriculturalidad* oficial; añade un sistema de reconocimiento e inclusión indígena y/o afro a la estructura legal establecida. El propósito es dar atención y cabida a la particularidad étnica, no a repensar la totalidad.

¹⁴⁹ Este tema fue muy debatido dentro de la Asamblea Constituyente, tanto con dirigentes indígenas como también con miembros del gobierno. Punto central del conflicto ha sido la consulta previa, derecho ganado en el Convenio 169 de la OIT y ratificado por Ecuador en 1998, que el presidente Rafael Correa pretendía suprimir. El texto constitucional finalmente quedó de la siguiente manera: “La consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentran en sus tierras y que puedan afectarlos ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten y recibir indemnizaciones por los perjuicios sociales, culturales y ambientales que les causen. La consulta que deban realizar las autoridades competentes será obligatoria y oportuna. Si no obtuviese el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la Constitución y la ley” (Capítulo Cuarto, Derechos de las Comunidades, Pueblos y Nacionalidades, Art. 57, numeral 7).

Aunque la nueva Constitución ecuatoriana tampoco repiensa pluralmente la totalidad completa, hay avances importantes en este sentido. Un ejemplo, entre muchos otros, es el de la ciencia y el conocimiento: reconoce a la ciencia, tecnología, innovación y saberes ancestrales como parte del proceso de desarrollo.

Aclara que no sólo se refiere a la generación del conocimiento científico, sino a la necesidad de democratizar, adaptar y difundir los saberes, en la medida en que estos mejoran la calidad de vida y contribuyen a la realidad del buen vivir. En coherencia con los avances en los derechos colectivos y con el carácter plurinacional del Estado, destaca la incorporación de los saberes ancestrales superando el monismo en la definición de las ciencias (*El Comercio*, 4 de julio de 2008: 6).

Regresando a la Constitución de 1998 y a sus semejanzas con otras constituciones de la región, encontramos que mientras la atención “plural” ayuda a visibilizar la diferencia negada en el sistema “uninacional”, también generaliza y homogeneiza tanto la interpretación del “deber ser” (Albó, 2000) como la interpretación misma de “justicia y derecho”; esta última complejamente arraigada a la estructura social comunitaria. Por otro lado, la habilidad y práctica de muchas comunidades de moverse *entre* sistemas y esquemas de administración de justicia –lo que algunos autores llaman “hibridismos” o “sincretismos” jurídicos–, normalmente quedan fuera de la codificación. Por eso, el “deber ser” escrito puede convertirse en otra imposición o impedimento.

Al respecto señalamos algunas de las problemáticas presentes en el pluralismo jurídico introducido en la Constitución de 1998, especialmente con relación a los derechos colectivos:

- Reduce los derechos de los pueblos a una lucha indianista e indigenista, por derechos *aparte* y no, complementariamente, por derechos ciudadanos.¹⁵⁰
- Restringe los derechos colectivos al espacio rural y territorial, excluyendo de esta manera las realidades multiétnicas y urbanas.

150 En esta reducción, que parte del supuesto de que la colectividad a la que se refieren los derechos colectivos es la indígena, los afroecuatorianos tendrían derechos sólo mientras puedan adaptarse o ajustarse a los derechos indígenas, como deja claro el Art. 86 de la Constitución de 1998.

- Asume que el indígena o afroecuatoriano fuera de la comunidad puede y debe regirse por el derecho “universal” e individual, negando la existencia de la discriminación, el legado colonial o la monoculturalidad en la formulación y aplicación de estas normas.
- Traslada las prácticas y lógicas culturales indígenas y afro a la racionalidad estatal, creando serias contradicciones no siempre visibles, como es el caso del territorio, anteriormente mencionado.
- Desde las categorías amplias de “indígena” o “negro”, simplifica la complejidad y multiplicidad de estas comunidades, incluidas las diferencias reales entre zonas, regiones geográficas –Sierra, Costa y Amazonía– y comunidades.

Estas problemáticas reales son indicativas de la naturaleza engorrosa del pluralismo jurídico –particularmente en su manifestación y uso “subordinado”– y su arraigamiento a sistemas vistos como homogéneos y claramente delimitados, sin que necesariamente exista una relación entre ellos. Tal perspectiva se encuentra enraizada en el pensamiento occidental que promueve el conflicto y la separación entre modos de pensar y actuar en el mundo, siempre sobreponiendo uno al otro. En cierta forma el pluralismo jurídico está dentro de este mismo paradigma; se concibe a partir de una interpretación pluricultural de la justicia que resalta la separación y oposición de dos o más modos de concebir y practicar el derecho: la normativa nacional y la otra u otras que es/son diferente(s) a ella. Reconocer el pluralismo jurídico es aceptar el conflicto entre estos sistemas.

Sin duda, la nueva Constitución enfrenta varios de los asuntos arriba mencionados. Por ejemplo:

- Además de ampliar la esfera de los derechos colectivos, aclara que los derechos fundamentales se aplican a las personas y pueblos, y podrán ser ejercidos, promovidos y exigidos individual o colectivamente.
- Aunque el espacio rural y territorial sigue siendo el lugar central para la aplicación de los derechos colectivos, existe mayor reconocimiento de las múltiples realidades étnico-culturales y de las posibilidades de ejercer los derechos fuera de su espacio territorial.
- Los derechos fundamentales incluyen la prohibición y sanción de la discriminación, como también la inclusión de medidas de acción afirmativa.

- Reconoce en forma directa y clara la justicia indígena –pero no la afroecuatoriana– dentro de su ámbito territorial, siempre en concordancia con la Constitución y los derechos humanos internacionales. Además afirma que “la ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria” (Art. 171).

Al apuntar la necesidad de coordinación y cooperación, podría ser que en esta Constitución –e indudablemente, más que en cualquier otra del pasado– exista la posibilidad de ir más allá del pluralismo jurídico (particularmente en su versión subordinada), dando pasos hacia una interpretación *intercultural*. De hecho, eso habrá que ver en su aplicación.

¿Qué se entiende por interpretación *intercultural*? Desde mi perspectiva –y en concordancia con todo lo argumentado en este libro– una interpretación jurídica intercultural o, si se prefiere, una *interculturalidad jurídica* concebida partir de un paradigma distinto, que encuentra sustento en la convergencia, la articulación y la complementariedad. Su afán no es desconocer o reemplazar el pluralismo jurídico, entendido ya no en su versión subordinada sino desde una práctica crítico-equitativa. Más bien es profundizarlo, permitiendo que sirva como criterio para también pensar, pluralizar y equilibrar el derecho general “nacional”. Al respecto podemos señalar tres aspectos clave para su consideración.

El primero parte de la dimensión histórico-colonial; es decir, de los intentos por imponer desde las culturas, ideologías y poderes dominantes una normativa jurídico-política como forma de control de la sociedad, subalternizando o negando la existencia de formas originarias, ancestrales y culturalmente distintas de ejercer la autoridad y la justicia y salvaguardar la armonía social. Esta dimensión histórico-colonial –que predata y trasciende al Estado como también a las varias generaciones de derechos humanos– evidencia y mantiene presente el conflicto intercultural que está en el fondo del tema de los derechos; conflicto que demanda, más que un simple reconocimiento de otros sistemas normativos, la creación de nuevas estructuras jurídicas y la transformación constitucional integral, de forma decolonial.

El segundo aspecto –que se desprende del primero– tiene que ver con la actualización y el fortalecimiento de los sistemas “propios”, como paso necesario para poder construir relaciones y comprensiones interculturales, inter-sistémicas e intercivilizatorias. Aquí me refiero a la necesidad de reconstruir “casa adentro” los sistemas jurídicos, de manera que permitan converger los

tiempos históricos con los elementos centrales de o para la super y supervivencia hoy de los pueblos indígenas y afroecuatorianos. Eso implica considerar las varias maneras ancestrales y contemporáneas de pertenencia y convivencia, incluyendo los que tienen que ver con la naturaleza y a la madre tierra, la territorialidad, las soberanías, las autonomías y la institucionalidad. También implica considerar los saberes, valores y normas que rigen y cimientan lo sociocultural-colectivo, tanto en espacios rurales como en los urbanos. Esta reconstrucción y consideración permitirán, más que sólo fortalecer lo propio, vislumbrar el impacto e influencia fragmentadores del modelo neoliberal capitalista, alentando la posibilidad de sistemas propios y contrahegemónicos.¹⁵¹

El tercer aspecto tiene que ver con los esfuerzos por conciliar y articular los sistemas de derecho y justicia, con miras hacia una posible convergencia que admita la creación de nuevas estructuras y una nueva institucionalidad jurídica plurinacional e intercultural. No se trata de no reemplazar o sintetizar la pluralidad ni simplemente incluirla en el sistema “nacional” pluralizándolo, para permitir derechos en paralelo, sino buscar un reconocimiento e incorporación integrales y una relación entre estos órdenes distintos. Es decir, se busca una *interculturalización* entre las formas de comprender y ejercer los derechos que —como bien señala Yampara— son formas civilizatorias más que culturales; una dinámica que permita transformar el curso jurídico-político para todos.

En forma concreta: una interpretación intercultural e intercivilizatoria podría posibilitar la utilización, de manera estratégica, de los recursos del derecho colectivo o propio para asegurar la función y aplicación de justicia al indígena o afro fuera de su comunidad y dentro de la jurisdicción del derecho individual. Además, podría abrir la posibilidad de jueces de habla kichwa y otras lenguas indígenas y jueces competentes en término de la juridicidad

151 Por ser arraigados a la vida, los sistemas de justicia indígenas (y afro, aunque estas comunidades debaten sobre si existen “sistemas” o más bien prácticas de justicia), siempre han partido de la integración con la naturaleza. Por ello expresan una posición muy distinta a la del derecho positivista que parte del individuo como sujeto del Estado monocultural, abstraído de su entorno. No obstante, estos sistemas “propios” también han sido impactados, desestabilizados y, a veces, comprometidos y cooptados, debido a la presencia e intervención de compañías transnacionales, la extracción de recursos nacionales, la corrupción de dirigentes, la toma de tierras por colonos, la migración temporal, y todos los conflictos, divisiones y pugnas que estos cambios han propiciado.

indígena y afro, y el establecimiento de prácticas de ejercicio de justicia dentro de tribunales que involucren, además de a jueces estatales y, dependiendo del caso, a autoridades indígenas y/o afroecuatorianas.¹⁵²

Adicionalmente, demandaría que la justicia en su conjunto tenga un sentido intercultural, propiciando el análisis de delitos desde los contextos culturales en los que se cometen, y alentando la consideración de las diferencias culturales y la conciliación en torno a ellas. La aplicabilidad de este análisis y consideración se extiende al blanco, al mestizo o al afroecuatoriano juzgado en territorio indígena como también al indígena o afroecuatoriano juzgado dentro de la jurisdicción “nacional”. Puede también extenderse a los conflictos interculturales, tanto entre colectividades –entre pueblos o nacionalidades indígenas, y entre estos y pueblos afroecuatorianos, con su lógica distinta del territorio ancestral y derecho colectivo–, como entre la colectividad y el individuo, desafiando la polarización tan común en el derecho positivo entre lo absolutamente individual y lo absolutamente colectivo, presente, por ejemplo, en relación a la propiedad.

Ciertamente otro punto crítico a considerar gira en torno a la jurisdicción, ejercicio y aplicación de derechos indígenas y afro, más allá de una base territorial ancestral o circunscripción territorial. Tal consideración es especialmente importante porque permite reconocer las varias maneras contemporáneas de constituir y vivir en “comunidad”. Mientras que algunas comunidades siguen dentro de sus territorios ancestrales –manteniendo así una relativa homogeneidad como pueblo–, otras ya incluyen colonos o una mezcla de más de un solo pueblo, situación que ocurre tanto en la Amazonía como en la Sierra ecuatorianas. La masiva migración urbana de los últimos años también es causa de la constitución de nuevas comunidades dentro de los centros urbanos, muchas de ellas conformadas en su totalidad –o casi totalidad– por familias indígenas o afro provenientes de la misma base territorial ancestral o comunidad rural. Tal es el caso de algunos barrios de Quito como el de Carapungo, evidentemente afrochoteño, o el de San Roque, con marcada presencia de indígenas de Chimborazo.

Estos casos requieren incluir, como parte de un sistema jurídico intercultural, distintas maneras de concebir y ejercer los derechos, tanto indivi-

152 En este sentido es instructiva la experiencia canadiense. A partir de una práctica denominada “círculos de justicia”, se construye un proceso de juzgamiento que involucra a autoridades indígenas y a jueces del Estado, en un proceso dialógico que busca consenso.

duales como colectivos, permitiendo que los indígenas y afrodescendientes sean considerados simultáneamente como individuos y como colectividades. De esta manera, los derechos de la colectividad pueden ser otorgados a miembros del grupo (individuos), al grupo como a un todo o a un territorio donde el grupo constituye la mayoría (territorio ancestral o circunscripción territorial).

Nuevamente la experiencia de Canadá es instructiva. Allí la interpretación del Acta Constitucional de 1982 (sección 35) permite mediar la aplicación de algunos derechos fundamentales “extraterritorialmente”; es decir, un pueblo tiene la posibilidad de ejercer sus derechos fundamentales fuera de su reserva o circunscripción territorial, incluyendo la ciudad.¹⁵³ En este caso, se delega el poder a instituciones aborígenes urbanas cuya conformación represente y refleje las estructuras de autoridad establecidas en el territorio ancestral de donde provengan. Este reconocimiento de la realidad indígena urbana da atención a cuatro casos específicos, cada uno con sus particularidades en torno a la aplicación de derechos: los centros urbanos localizados en territorios ancestrales; las urbes dentro de una base territorial limitada –“reservas”, en el caso canadiense–; la aplicación extraterritorial en general, sin poner límites al lugar donde vive la persona y la “comunidad”, donde quiera que ella haya sido construida y constituida.

Sin analizar las implicaciones del caso canadiense ni pretender que su interpretación pueda reproducirse en el ecuatoriano, es útil tomar en cuenta el factor de movilidad que se destaca como vital, dando así sustento al argumento de que la identidad y derecho ancestral indígena y afro ya no pueden ser concebidos sólo desde el territorio rural. Al respecto, tampoco debemos aceptar que la protección de las culturas, lenguas, conocimientos y tradiciones necesariamente deban limitarse a un espacio rural territorial determinado. Tal contemplación requiere tratar las relaciones –conflictivas o no– inter e intraculturales de comunidades indígenas o afro rurales y urbanas, y sus convergencias y no convergencias. También requiere una coordinación y acomodación de los derechos individuales y colectivos, adelantando así una consideración de los pueblos no sólo como comunidades sino también como individuos. Todo esto pone en consideración el hecho de que todas las comuni-

153 Ver http://www.ainc-inac.gc.ca/pr/re/rep/cha2_e.html, como también David Newhouse y Evelyn Peters, edit., *Not strangers in these parts. Urban aboriginal peoples*, 2001. Versión digital: www.policyresearch.gc.ca/doclib/AboriginalBook_e.pdf.

dades no son necesariamente de carácter monolítico y homogéneo sino que su formación responde también a una interculturalización que el derecho no debe pasar por alto.

Como he señalado anteriormente, la interpretación intercivilizatorio-intercultural o, si se prefiere, la interculturalidad jurídica, no desplaza al pluralismo jurídico; profundiza su práctica y comprensión más allá de los sistemas propios y del paradigma de oposición. Requiere que el sistema “unacional” y su lógica-razón jurídica también se pluralicen e interculturalicen dentro de un marco de justicia, que parta de la realidad ecuatoriana y no sólo del modelo del derecho moderno-universal-occidental-individual que, sin duda, ha perpetuado la colonialidad; la autoridad pública monocultural, excluyente y clientelar, es clara manifestación de ella.

Esta interpretación *inter*, especialmente en sus aspectos delineados aquí, busca lo que Albó (2000) ha llamado un *enriquecimiento y posible convergencia intercultural jurídica*, que permita incorporar de abajo hacia arriba algunos principios subyacentes del derecho indígena –o afro, si podemos nombrarlo así– al derecho estatal y, a la vez, construir una convivencia social donde la diferencia e igualdad puedan empezar a entretenerse. Este proceso puede entenderse como estrategia para enfrentar la colonialidad aún viva, y como herramienta crítica en el camino decolonial hacia la construcción de una propuesta (inter)civilizatoria “otra” y de un Estado y sociedad radicalmente distintos.

Ahora bien, ¿qué implicaría refundar de esta manera la educación? Antes de explorar las perspectivas que podrían alentar esta refundación, propongo profundizar en los problemas imperiales, coloniales, epistémicos y socioculturales presentes en el campo educativo, con el fin de examinar más de cerca una práctica crítica de interculturalización que se construye y define a partir de las insurgencias político-epistémicas cada vez más evidentes y como proyecto encaminado hacia una praxis decolonial.

MINANDO EL CAMPO EPISTÉMICO-EDUCATIVO

El sistema educativo es, sin duda, una de las instituciones sociales más importantes para construir la interculturalidad, ya que es la base de la formación humana e instrumento no sólo de mantenimiento de una sociedad sino de su crecimiento, transformación y liberación, y del reconocimiento de todas sus potencialidades civilizatorio-humanas. Estas potencialidades –que implican el desenvolvimiento de lo humano integral en unidad con la madre tierra, el territorio, el cosmos y toda la totalidad (Delgado y Mariscal, 2006)—¹⁵⁴ son las que desconoce en su práctica actual la educación formal uni o no nacional (llamada hispana en Ecuador, por extraño que parezca). Visto desde esta perspectiva, tenemos el desafío

de reconocernos entre culturas como parcialidades de la vida, si queremos convivir y curar nuestro planeta tierra de ese mal pandémico de colonización. De ahí la urgencia para dialogar más que entre culturas, entre civilizaciones con sus propias experiencias, identidades, cosmovisiones y lógicas de vida (Delgado y Mariscal, 2006: 220).

Como podemos ver, el asunto va mucho más allá de la sola inclusión de la diversidad cultural, política y planteamiento que hasta el momento han guiado el tema de la interculturalidad en la educación ecuatoriana. Implica una reconsideración y refundación –y no una simple re-forma– de la educación desde adentro, partiendo de la conciencia y la aceptación de que ella nunca ha sido pensada para el conjunto de los ecuatorianos desde la pluralidad de sus realidades, lógicas, cosmovisiones civilizatorias, conocimientos y sistemas de vida. Por el contrario, y como advertí al inicio de este capítulo, la educación ha servido para cimentar una sociedad uninacional, monocultural

154 Como explica el amauta José Mario Illescas en el texto de Delgado y Mariscal, “alcanzar la plenitud del humano integral asentada en sus diferencias y semejanzas, en una sola unidad interna de la individualidad y lo colectivo, solamente es posible si el ser humano se desenrolla, mientras que el desarrollo humano que plantea la UNESCO y el programa de Naciones Unidas es todo el contrario. [...] La condición humana está pues enrollada, está comprimida por el modelo occidental identificado como ‘sociedad de cultura y de civilización’, donde el ser humano ha llegado en su condición de existencia apenas a lo cuasi humano. En todo esto la ciencia, junto a la tecnología, ha jugado un papel preponderante, con todos sus paradigmas, enrollando aún más la condición humana” (p. 19).

y excluyente, ciega, inconsciente a y desinteresada en la diferencia colonial y cultural presente en su interior.

Al respecto, las palabras de Agustín Cueva son también aquí inspiradoras:

Lo que necesitamos llevar a cabo es una labor encaminada a hacer que el hombre tome conciencia de su situación real y actúe en consecuencia. Pues no hay que olvidar que si bien es cierto que la verdad ecuatoriana no aparecerá *entera* sino en el momento de una transformación total, no lo es menos que para que ésta se produzca es necesario que previamente se haya llegado a un punto alto de toma de conciencia de nuestros problemas (Cueva, 1967/1986).

Indudablemente, los “problemas de conciencia” son los que están al fondo de la interculturalización educativa, porque parten de las bases estructurales y discursivas de la sociedad, incluyendo –como vimos en el primer capítulo– el del mestizaje como discurso colonial de poder. Por ende, podemos preguntar: ¿cuál es la relación entre educación y proyecto “nacional”, y de qué manera ha servido la educación como aparato ideológico –pensando con Althusser– de este proyecto y como perpetuador y reproductor de la colonialidad del poder? ¿No ha sido la educación uno de los campos cardinales para moldear una noción singular y homogénea de lo “nacional”, en la cual los pueblos indígenas y afrodescendientes permanecen ausentes o, en el mejor de los casos, como patrimonio, extrañeza y folclor?¹⁵⁵ Finalmente, ¿de qué manera esta educación “nacional” con sus múltiples re-formas, ha encontrado sustento, visión y dirección más allá de sus fronteras, particularmente, en la esfera transnacional de organismos “asesores”, como el Banco Mundial¹⁵⁶ y la UNESCO?

Partiendo de estas preguntas, y de la discusión previa, para llegar al fondo de la problemática vale la pena explorar aún más la no correspondencia entre educación y sociedad, enfocándonos brevemente en tres asuntos crí-

155 Al respecto vale mencionar los numerosos textos y discursos que se refieren a “nuestros” indios y “nuestros” negros, como si ellos fueran objeto de propiedad, pero nunca –o muy rara vez– se utiliza “nuestros” blanco-mestizos.

156 Tal fue el caso del “mandato” que el Banco Mundial dio al gobierno de Fujimori, a fines de 1990 y principios de 2000, exigiendo que el gobierno peruano estableciera una política educativa de interculturalidad dentro de la educación “nacional” so pena de perder el financiamiento de esta entidad.

ticos. Primero, en la geopolítica del conocimiento, que orienta la educación y sus conceptos de ciencia, conocimiento y saber. Segundo, en la tendencia (neo)liberal contemporánea que hace de la educación un proyecto de “desarrollo humano”. Y, tercero, en el problema “re-formativo” de la inclusión étnico-cultural. Estos aspectos servirán como base crítica para considerar luego estrategias y elementos propositivos desde el proyecto político, social, ético y epistémico de la interculturalidad.

LAS GEOPOLÍTICAS Y LOS LEGADOS COLONIALES DE “CIENCIA” Y “CONOCIMIENTO”

Hace algunos años, el intelectual afrocolombiano y ekobio mayor –líder sabio– Manuel Zapata Olivella nos hizo recordar que las cadenas ya no están en los pies sino en las mentes. Al parecer, la preocupación de Zapata Olivella refería a cómo la dominación colonial y racial ha implicado y requerido una forma particular de pensamiento.¹⁵⁷ Estas cadenas impuestas por las estructuras y sistemas del poder y saber coloniales, y mantenidas y reproducidas por la institución educativa, son las que dirigen y organizan las maneras de pensar, ver y estar en el mundo.

Un ejemplo claro se encuentra en el mapamundi donde existe una estrecha relación entre geografía, política, cultura y conocimiento; relación consolidada en la misma configuración del mundo, aquella que ha orientado nuestras perspectivas desde la escuela. ¿Qué implica que este mapa localice siempre a Europa en la mitad y a América del Norte mucho más grande que América del Sur? ¿No tiene esta localización algo que ver con las representaciones que la educación construye sobre la geografía, la política, las culturas y el poder y saber relacionados a ellas, sobre las nociones dominantes del “Norte” –ligadas al desarrollo y al progreso, como regiones económicamente poderosas– con relación a las “otras”, especialmente a las llamadas del “Tercer Mundo”? Al respecto, las palabras críticas de Eduardo Galeano son reveladoras:

¹⁵⁷ Tal perspectiva se relaciona con las de otros intelectuales afrodescendientes cuyo pensamiento también parte de la lucha decolonial. Ver, por ejemplo, Fanon (1967/1999) y Césaire (1972/2000).

Hasta el mapa miente. Aprendemos la geografía del mundo en un mapa que no muestra el mundo tal cual es, sino tal como sus dueños mandan que sea. En el planisferio tradicional, el que se usa en las escuelas y en todas partes, el ecuador no está en el centro, el norte ocupa dos tercios y el sur, uno. América Latina abarca en el mapamundi menos espacio que Europa y mucho menos que la suma de Estados Unidos y Canadá, cuando en realidad América Latina es dos veces más grande que Europa y bastante mayor que Estados Unidos y Canadá. El mapa, que nos achica, simboliza todo lo demás. Geografía robada, economía saqueada, historia falsificada, usurpación cotidiana de la realidad del llamado Tercer Mundo, habitado por gentes de tercera, abarca menos, come menos, recuerda menos, vive menos, dice menos (en Lander, 2000: encarte).

Desde hace siglos los pueblos indígenas de Abya Yala han pensado el mapa de otra forma y desde otra lógica, con el Sur arriba y el Norte abajo.¹⁵⁸ En este mapa “cabeza abajo”, con América Latina y África sobre Europa, Canadá y Estados Unidos y más grandes que ellos, el mundo se conceptualiza en forma radicalmente distinta. ¿Qué ofrece esta representación a la geopolítica dominante actual?, ¿a la concepción única, globalizada y universal del mundo, gobernada por la primacía total del mercado y de la cosmovisión neoliberal y como parte de ella –por un orden político, económico y social–, un orden también del conocimiento?

Hablar de un “orden del conocimiento” permite abordar el problema educativo desde otra perspectiva. Permite ir más allá de las políticas educativas o la propuesta curricular y considerar cómo la institución de la educación ha contribuido –y sigue contribuyendo– a la colonización de las mentes, a las nociones de “singularidad”, “objetividad” y “neutralidad” de la ciencia, el conocimiento y la epistemología, y de que unas personas son más “aptas” para pensar que otras.

De hecho, el conocimiento tiene una relación y forma parte integral de la construcción y organización del sistema-mundo moderno capitalista que, a la vez y todavía, es colonial. Es decir, la “historia” del conocimiento está marcada geohistórica, geopolítica, geocultural y territorialmente; tiene valor, color y lugar “de origen”.¹⁵⁹ En América Latina esta geopolítica se evidencia

158 Esta inversión del Norte y del Sur también se encuentra en el pensamiento de las comunidades afro de la frontera colombo-ecuatoriana, quienes hablan de la costa arriba para referirse al Ecuador y la costa abajo haciendo referencia a Colombia. Ver Walsh y Santacruz (2006).

159 Ver Mignolo (2003) y Lander (2000).

sobre todo en el mantenimiento del eurocentrismo como perspectiva única, o al menos dominante, del conocimiento.¹⁶⁰ Es una perspectiva presente en universidades, colegios y escuelas, que exalta la producción intelectual euroamericana como ciencia y conocimiento universales, relegando en forma oposicional el pensamiento del Sur –sea latinoamericano, africano o de los otros “sures” del planeta– al estatus de “saber localizado”, negando el hecho de que el conocimiento producido en Europa y Estados Unidos también es local; su universalización al resto del mundo como algo obligatorio para todos es, en efecto, el problema central de la geopolítica del conocimiento y su legado colonial e imperial.

No obstante, el problema del conocimiento no puede ser visto simplemente como parte de la geopolítica Norte-Sur. También es elemento clave de un modelo hegemónico y global del poder “instaurado desde la Conquista, que articula raza y labor, espacio y gente, de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos” (Escobar, 2003: 62); es decir, de la modernidad¹⁶¹ y su lado oscuro, la colonialidad. Robin Kelley, en su introducción a la reedición en inglés del *Discurso sobre colonialismo* de Aimé Césaire, dice que la dominación colonial ha requerido “una forma total de pensamiento” en la cual todo lo considerado como avanzado, civilizado y bueno es definido y medido con relación a Europa y a la “blancura”. Un buen ejemplo se encuentra en los manuales de urbanidad, particularmente el muy conocido y difundido *Manual de urbanidad y buenas maneras* de Manuel Antonio Carreño (1853). Reconocer la operación en el campo educativo de esta *colonialidad del saber* es dar cuenta de la negación de otras formas de producción del conocimiento que no sean blancas, europeas y “científicas”, en el sentido cartesiano-newtoniano.

Ahora bien, el asunto no es sólo la elevación de la perspectiva eurocéntrica del conocimiento como única sino también la autoridad que esta hege-

¹⁶⁰ Para una amplia discusión de esta problemática y de la colonialidad del saber ver Lander (2000, 2002).

¹⁶¹ Como hemos argumentado a lo largo de este libro, la modernidad a la que nos estamos refiriendo es la que comienza en los siglos XIV al XVI, cuando la racionalidad formal –a la que Max Weber llamó la racionalidad medio-fin, concebida a partir del individuo– se impuso a la sociedad entera (Hinkelammert, 2006). En este período, como veremos a continuación, comienza a surgir la ciencia natural empírica.

monía tiene en determinar qué es conocimiento, quiénes lo producen y con qué propósitos. Como bien plantea Lander (2002: 74),

A lo largo y ancho de la historia del sistema-mundo-colonial/moderno se han establecido o enfatizado diferentes criterios para sustentar la diferencia jerárquica entre el conocimiento válido de unos y el no conocimiento e ilusión de los otros. Para ello ha sido necesaria la definición de un único *locus* de enunciación (el de los colonizadores europeos) como la fuente de conocimiento legítimo.

Esta división jerárquica entre conocimiento legítimo y saber local es la que nos interesa aquí, tanto por la perspectiva eurocéntrica que instala en las instituciones educativas –desde la escuela hasta la universidad– como por la negación y separación que hace con relación a la producción intelectual milenaria y actual de las comunidades indígenas, afro y campesinas. Un breve recorrido histórico ayuda a entender cómo y cuándo se fijó esta superposición y dicotomía subalternizantes.

La historia de la ciencia y del conocimiento puede ser vista desde dos lugares: desde el que ahora conocemos como Europa y desde el nombrado por ajenos como Latinoamérica.¹⁶² Es en el primero donde la visión moderna y clásica de “la ciencia” se inicia en el siglo XVI. Se basa, por un lado, en el modelo newtoniano, en la perspectiva de que el mundo está regido por leyes probadas empíricamente, las cuales permiten alcanzar ciertas certezas, y, por otro, en el dualismo cartesiano enraizado en el determinismo y en la distinción entre naturaleza y seres humanos, cuerpo y mente, mundo físico y mundo espiritual. Ambas perspectivas contribuyeron a fundar “la ciencia”, entendida como la búsqueda de leyes naturales y universales que se mantienen en el tiempo y el espacio.

Esta lógica evolutiva, dualista y lineal tanto del universo como de “la ciencia” dentro de él, contrasta radicalmente con las lógicas circulares e integradoras presentes desde mucho antes en el mundo abyayaleano y andino.

¹⁶² Walter Mignolo deja muy claro que América “Latina”, como proyecto político y ético, ha sido el *ethos* de colonialismo interno, un cuchillo de doble filo. “Por un lado, creó la idea de una nueva unidad continental. Por el otro, elevó a la población de descendencia europea, borrando a las poblaciones indígenas y afro. *América Latina* no era entonces una entidad preexistente donde la modernidad llegó y las cuestiones de identidad emergían. Más bien, era una de las consecuencias del re-mapeo del mundo moderno-colonial promovido por los procesos dobles e interrelacionados de descolonización en las Américas y la emancipación en Europa” (Mignolo 2005: 59, traducción de la autora).

Desde este otro lugar, la ciencia y el conocimiento tienen un sentido y legado muy distintos.

Antes de 1492, en estas tierras de América, se sabía ya que llegarían los hombres blancos y barbados; esperaban a Wiracocha y se prepararon para ellos. [...] En los Andes se conocía y manejaba el espacio celeste, se sabía de los solsticios y equinoccios, y se guiaba la vida comunitaria de acuerdo a sus movimientos; mientras que Europa creía que la tierra era el centro del universo de igual manera que su rey era el centro de su sociedad. [...] Bajo la visión newtoniano-cartesiano se calificó y clasificó al conocimiento y sabiduría andina; todas sus concepciones y creencias fueron subalternizadas, en primer instancia por un prejuicio según de *quienes provenía* y, por el otro lado, por su configuración simbólica, la misma que los europeos no alcanzaron a entender (Noboa, 2006: 85).

En el mundo andino los humanos no son superiores ni tampoco el centro del universo sino parte integral de la naturaleza, el orden cósmico o la *pacha*; la unidad, la complementariedad y la totalidad dan fundamento a ciencias y conocimientos entendidos como procesos y sistema de vida en los cuales el equilibrio, la armonía y la integración entre seres, cosmos y naturaleza, son constantes. Conocimientos y ciencias milenarias que provienen de otras lógicas y racionalidades muy distantes de ellas que orientan y dan legitimidad “universal” a la ciencia y al conocimiento moderno-occidental. Como señala Javier Medina (2006b), es el Occidente el que ha separado estas dos maneras de conocer, privilegiando lo que él refiere como “experimentación científica” a la sabiduría. El hecho de que la primera lograra posicionarse y mantenerse como lo único válido, asumida sin cuestionamientos en todos los sistemas educativos del planeta, es muestra de la potestad de la colonialidad del saber.

En los siglos XVIII y IX esta colonialidad del saber logra consolidarse dentro de una hegemonía que no sólo define qué se entiende por “ciencia” sino también establece el lugar desde el cual se pretende controlar el conocimiento sobre el mundo humano. Se implanta en el contexto europeo –y luego en y para el mundo– la dicotomía entre conocimiento cierto –o “ciencia”– y el imaginado –“saber” y no ciencia–, que en Europa se identificaba con las labores espirituales y mentales.¹⁶³ El conocimiento “cierto” o legítimo se

163 En esos momentos el lugar de la reflexión mental y espiritual del saber también era considerado únicamente como europeo.

define dentro de la ciencia natural con sus criterios de objetividad, neutralidad y validación empírica; parte de la perspectiva newtoniana que busca establecer leyes generales de la sociedad, limitándose a hechos reales sin tratar de conocer causas ni propósitos. Eso es lo que hoy conocemos como la ciencia positivista: una ciencia distanciada del orden cósmico y de la vida real.

Aunque la universidad europea sirvió inicialmente como lugar de reflexión espiritual y mental –ligada sobre todo a la Iglesia–, en el siglo IX empieza a regirse por las demandas de la ciencia legítima, convirtiéndose en la sede institucional para producir conocimiento y reproducir a los productores de conocimiento.¹⁶⁴ En esta coyuntura empiezan a emerger las “disciplinas” académicas, cuyo estatus en la universidad se encuentra ligado a la dicotomía ciencia-no ciencia, pero cuya función va más allá de ella, anclándose en las necesidades geopolíticas de la modernidad, en los proyectos de Estado-nación y en el capitalismo, como lógica y modelo en expansión.¹⁶⁵

Mientras las ciencias naturales –física, química, biología– mantenían su lugar como la ciencia del mundo real, objetivo y cognoscible, las emergentes “ciencias sociales” lucharían por mostrar su concordancia con la normatividad positivista y los criterios “científicos”. Estas ciencias –historia, economía, sociología, ciencias políticas y posteriormente la antropología como estudio de lo no-moderno particularmente en el contexto colonial– servirán para idear y legitimar los Estados europeos y sus proyectos de nación, contribuyendo así a la consolidación del poder político, económico y epistémico de Francia, Inglaterra, Alemania e Italia y luego Estado Unidos dentro de un marco de acumulación capitalista.

En la construcción eurocéntrica de las ciencias sociales y naturales –que luego se trasladó a la universidad latinoamericana–, las humanidades ocuparán una condición inferior como materias no empíricas, conocimiento efímero e imaginado o, simplemente “saber”. Este posicionamiento no implicaba que las humanidades no tuvieran función dentro de la armazón de proyectos de Estado-nación y universidad. Por el contrario, ellas asumirán una función

164 El concepto europeo de universidad es el que se extendió al mundo. Como explica Medina (2006b: 102), este concepto “está ligado y nace de una visión monoteísta de la realidad, por tanto separada e historicista, basada en los principios lógicos de identidad, no contradicción y tercero incluido, producidos justamente en la universitas medieval”.

165 Para un análisis detallado, véase el texto de la Comisión Gulbenkian *Abrir las ciencias sociales*, compilado por Immanuel Wallerstein.

importante en los proyectos emergentes de Estado-nación –primero en Europa y luego en las Américas– estableciendo, por medio de la literatura, el pensamiento filosófico y el arte, las bases y los anclajes de las sociedades “modernas”, “civilizadas” y “letradas”, sustentando –como vimos en el primer capítulo– los designios hegemónico-racial-culturales que pretenden superar y eliminar la “barbarie” y elevar la blancura –inclusive por medio del mestizaje como discurso de poder–, a categoría universal de superioridad. Con esto no pretendo negar la existencia de pensamientos filosóficos, arte o literatura de carácter contrahegemónico, sino reconocer la “función” que las humanidades tuvieron –y aún tienen– dentro del proyecto hegemónico-dominante.

Ahora bien, la dicotomía entre conocimiento y saber, creada en el contexto europeo del proyecto de la modernidad, tendrá traducción y aplicación distinta en América Latina. Aquí se encuentra arraigada a una geopolítica cuyo eje es, como hemos dicho, la colonialidad del saber. América Latina es consecuencia y producto de esta geopolítica del conocimiento, fabricada e impuesta por la modernidad. Es una modernidad que construye América Latina como lugar desplazado de ella y, por ende, subalterno, no civilizado, inferior. Con la instalación del eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento viene aparejado el supuesto de que en Latinoamérica no existe producción intelectual; en el mejor de los casos, es una producción “local”, cuya razón y sustento vienen de los intentos de la élite blanqueada por pertenecer a Europa y a la modernidad. Lo “local” señala la subordinación con relación al conocimiento y ciencia “universales” que provienen de Europa y Estados Unidos; subordinación aceptada y asumida por los sectores dominantes y por las propias instituciones educativas. En las décadas de los 60 y 70 del siglo pasado proliferó un pensamiento –incluyendo el de la teoría de la dependencia, la filosofía y teología de la liberación y la pedagogía del oprimido– que cuestionaba seriamente el carácter geopolítico del conocimiento. Su incidencia sin embargo no logró superar, desplazar o quebrantar el orden histórico-estructural ni tampoco instaurar en las instituciones educativas de la región unas ciencias sociales realmente latinoamericanas.

Sin embargo, ésta es sólo una cara de la problemática. La otra se encuentra en la negación –local, nacional y universal– de que los pueblos indígenas y afro puedan aportar con ciencias y conocimientos desde su producción intelectual y ancestral. Por tanto y como señala Adolfo Albán (2006: 60, 62),

[L]a dicotomía entre conocimiento y saber ha oscurecido la posibilidad de reconocer que comunidades como las indígenas y afro son productoras de conocimiento, tradicionalizándolas y reduciéndolas socialmente a folclore y cultura, deslegitimando el acumulado histórico que ellas poseen y que les ha permitido resistir y mantenerse en medio de los procesos actuales de la globalización. La *visibilización negativa* de estas otras maneras de concebir el mundo –no occidentalmente– se puede considerar como la forma en que se ha levantado la hegemonía de un tipo de conocimiento sobre estas lógicas diferenciadas. [...] [Por eso mismo] no es suficiente hacer una crítica al euro-centrismo, sino mostrar las rutas que modifiquen la manera como en nuestras latitudes hemos explicitado las potencialidades de un pensamiento venido desde las profundidades de los pueblos subalternizados y discriminados.

Esta geopolítica del conocimiento, sin duda, ha servido como base del sistema educativo, haciéndonos pensar hasta hoy que lo que necesita la educación es una reforma que le permita ajustarse aún más a los estándares (globales) euroamericanos. Los esfuerzos actuales por evaluar y clasificar a las universidades latinoamericanas bajo criterios “universales”, y establecer criterios similares para los colegios y los docentes, es un buen ejemplo. Son estos “estándares” de calidad los que también impulsan y orientan la nueva filosofía y política de la inclusión; “incluir” a los grupos históricamente marginalizados podría ser estrategia clave de un mundo globalizado, donde nada ni nadie puedan quedar fuera de los designios del mercado.

Por lo tanto, el reconocimiento de los pueblos indígenas y afrodescendientes, y la incorporación dentro del currículo de “algo” de sus tradiciones, folclor y saber, no reflejan necesariamente una nueva conciencia social. Por el contrario, esto puede ser comprendido como el cumplimiento de las nuevas reglas del multiculturalismo de corte neoliberal, analizadas en los capítulos anteriores. Mientras la nueva bandera multicultural proclama la inclusión, su paradigma perpetúa y legitima formas de diferenciación excluyente e inventa nuevas formas novedosas. La vieja dicotomía entre ciencia –o conocimiento– y saber se mantiene vigente; los indígenas y negros quedan marcados y representados por su diferencia no moderna y por su particularidad cultural (subalternizada, esencializada y etnizada) frente a la mismidad de los sectores blanco-mestizos.

Aquí se pone en escena lo cultural entendido como social y tradicional; el problema real es que la epistemología del poder –o el poder de la epistemología–, como patrón colonial, y la racialización, fragmentación y subordi-

nación que se hace a seres y saberes, y a sus relaciones cosmogónicas con la madre tierra o naturaleza, quedan obviados casi por completo. Ante esta realidad, las tensiones alrededor de la educación uninacional, en general, y su postura epistémico-científica, en particular, están en aumento. Pero antes de explorar las respuestas y estrategias al respecto abordaremos otro problema relacionado: la tendencia (neo)liberal contemporánea de la educación, particularmente reflejada en el paradigma de la educación como “desarrollo humano”.

EDUCACIÓN Y “DESARROLLO HUMANO”: LA NUEVA (NEO)LIBERALIZACIÓN EDUCATIVA

En los años recientes empieza a emerger un nuevo paradigma de desarrollo humano integral y sostenible cuyo indicador, herramienta y condición central es la educación. Basado en las perspectivas de Max Neef y Amartya Sen, entre otros, se argumenta por la necesidad de un desarrollo más humano en contextos de crisis, en el cual cada individuo contribuye al desarrollo social del Estado, de la nación y de la sociedad.¹⁶⁶ Al distanciarse de la noción de desarrollo como crecimiento económico, enfocándose más bien en la distribución equitativa de sus beneficios, este paradigma asume como eje fundamental una mejor calidad de vida para el ser humano a escala individual y social, potenciando la equidad, el protagonismo, la democracia, la protección de la biodiversidad y los recursos naturales, así como también el respeto a la diversidad étnico-cultural. No obstante estos anuncios, hay razón para pensar que lo que está ocurriendo en forma no explícita es lo que Delgado (2006: 9) advierte, desde la experiencia boliviana: una “recolonización de tierras-territorios y sus recursos naturales a través de programas de educación, desarrollo e investigación”. Sin hacer un análisis exhaustivo de este nuevo paradigma –cuya adopción se evidencia en las nuevas “misiones” de las universida-

166 Como destaca De Castilla Urbina (1999: versión digital), “para el nuevo paradigma, todo ser humano, al nacer, lo hace con determinadas necesidades, capacidades y potencialidades. El propósito del desarrollo económico y social, debe estar orientado a crear las condiciones para satisfacer esas necesidades, ejercitar esas potencialidades en el presente y permitir su aumento y continuidad (sustentabilidad) en el futuro, de manera tal, que el desarrollo actual permita el de las generaciones futuras”.

des de la región y en los nuevos discursos de los organismos internacionales de financiamiento, gobiernos y ministerios de Educación–, señalaremos brevemente los criterios básicos de su orientación con el fin de sugerir su vínculo con una nueva etapa de neoliberalización educativa.

Antes de presentar estos criterios básicos, examinemos los dos ejes centrales de esta perspectiva de desarrollo humano: el individuo y la mejor calidad de vida. Esta última se entiende en el sentido de satisfacer las necesidades básicas –el bienestar del individuo– según categorías ontológicas (ser, tener, hacer y estar) y axiológicas (subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación).¹⁶⁷ Llegar a este bienestar es responsabilidad del ser humano, pues la posibilidad de “desarrollo” no descansa en la sociedad sino en los individuos. Es decir, como no considera los problemas de la estructuración social, el desarrollo de la sociedad depende de la manera en que la persona, especialmente la pobre, asume su propia vida. Cuando todas las personas toman control de sus vidas, actuando sobre ellas, se progresa en términos del desarrollo social.

Estos dos ejes se sustentan en cuatro criterios básicos: la libertad, la autonomía, la convivencia bajo un nuevo “sentido común” y la inclusión social –que implica la inclusión también al interior de la “sociedad del conocimiento”. Los primeros dos alientan la agencia, voluntad y determinación del individuo por ejercer control sobre su propia vida, a la vez que proponen, como parte central del desarrollo humano, la expansión de las libertades humanas. Sverdlick (2002), siguiendo las ideas de Jurjo Torres, argumenta que estas libertades humanas son condición insoslayable para participar en “la libertad del mercado”.

Estas libertades: la política, la existencia de oportunidades para todos de participar en la producción, distribución y consumo de bienes, el acceso a un sistema educativo y sanitario de calidad, las garantías de transparencia y la seguridad de contar con la protección social, son los fines del desarrollo pero, al mismo tiempo, son los medios que lo posibilitan (Sverdlick, 2002: 3).

¹⁶⁷ Como veremos más adelante, este “bienestar individual” contrasta radicalmente con el *sumak kawsay* –el “buen vivir” o el “vivir bien”– que orienta las propuestas de los movimientos indígenas y sus sistemas de vida, y del bien estar colectivo que orienta las visiones afro. De hecho, el cómo queremos vivir es la cuestión que está detrás tanto del tema del desarrollo como del de la educación; ¿educar para qué?, es decir ¿con qué propósitos y bajo qué visión de país y sociedad?

La libertad y la autonomía llegan a ser valores estratégicos que se utilizan desde el poder para generar una inclinación en la ciudadanía, que permita introducir las reformas “funcionales” a la ideología hegemónica, acomodando los sistemas educativos y la construcción de nuevas subjetividades dentro de ellos. Son reformas que remiten a las necesidades actuales de la economía, la producción y el mercado. Y la educación se convierte en un proyecto personal e individual, en un bien de consumo donde la competitividad –entre estudiantes y entre profesores– es el motor hacia la “calidad” y “excelencia”. Se establecen indicadores “objetivos” y cuantificables de control y calidad –por ejemplo, exámenes, estándares, acreditación– que convierten a las instituciones educativas en empresas; el espacio público y las responsabilidades sociales asociadas con él comienzan a operar con una lógica privada.¹⁶⁸ A partir de esta “autonomía” y “libertad”, las injusticias y brechas sociales y los fracasos educativos llegan a ser problemas personales y familiares, superables individualmente desde la misma fuerza del ser humano. Ante este fortalecimiento del individuo, las conexiones con el colectivo-comunitario empiezan a desvanecerse, conjuntamente con la solidaridad, hermandad y reciprocidad. Además “los derechos humanos siguen reducidos a los derechos del mercado, donde la seguridad jurídica está más en función de las relaciones comerciales, restringiéndose la libertad a la posibilidad de comprar y vender” (Delgado, 2006: 10).

La convivencia e inclusión son criterios complementarios que permiten vincular la autonomía y libertad individuales con lo social. Son criterios observables en las perspectivas y propuestas humanísticas de organismos como la UNESCO y el PNUD; también están presentes en las recientes reformas y políticas educativas de la mayoría de los países latinoamericanos. A diferencia de perspectivas que piensan la convivencia e inclusión como elementos que pretenden intervenir en el modelo dominante de la estructuración

¹⁶⁸ El paradigma del desarrollo humano también responde a esta cuantificabilidad. El PNUD, por ejemplo, ha adoptado un Índice de Desarrollo Humano (IDH), que integra –en una sola variable compleja– indicadores como la esperanza de vida al nacer, el alfabetismo adulto y el ingreso, permitiendo así medir hasta qué punto un determinado país satisface ese “desarrollo humano sostenible”. Como indica De Castilla Urbina (1999), “para el PNUD, el indicador fundamental para el desarrollo humano es la educación; educación que acompaña al ser humano desde la simple alfabetización hasta aquella premeditada, organizada, compleja y arreglada, conforme a objetivos, como es la educación escolar, cuyas consecuencias en una sociedad meritocrática, se reflejan directamente en el nivel de los ingresos monetarios de las personas, según sea el nivel de escolaridad de las mismas”.

social, las perspectivas humanísticas y desarrollistas ven en la convivencia e inclusión la posibilidad de anclar el bienestar individual y asegurar, sin mayor conflictividad, la conformidad con un sistema social compuesto por individualismos. Ante las posturas y acciones político-identitarias de los movimientos ancestrales-sociales, los criterios de la convivencia e inclusión se presentan como herramientas útiles para evitar la balcanización étnica y controlar a la oposición. Forma parte del nuevo afán de identificar las mejores políticas e instrumentos para asegurar la diversidad cultural, vista cada vez más como amenaza y fuente de inseguridad.

En este sentido la convivencia busca establecer un “nuevo sentido común” entre todos, como vimos en el segundo capítulo con relación a la propuesta del PNUD en Bolivia. La inclusión es la herramienta clave para esta convivencia; reconocer la diversidad y promoverla dentro de la educación por medio de módulos o cátedras especiales –o aun políticas de acción afirmativa– permite no sólo “abrir” sino también asegurar la incorporación de los grupos históricamente marginados, alentando de esta manera su educación como “desarrollo humano”, bajo los designios y parámetros anteriormente analizados.

La inclusión también se extiende al campo del conocimiento. El reconocimiento de los saberes locales particulares, como está ocurriendo en algunas instituciones educativas, es una manera de diferenciarlo del “conocimiento universal”; no hay diálogo o confrontación entre las lógicas o racionalidades epistémicas ni tampoco una consideración crítica de la geopolítica del conocimiento y la colonialidad del saber. La intención es incluir a todos dentro de “la sociedad del conocimiento”, a partir del marco de la equidad e igualdad.

De igual manera, el nuevo paradigma del desarrollo humano enrolla la condición humana; sirve como una muestra más de la operación y acogida en la región de la lógica multiculturalista del capitalismo neoliberal y global, de su habilidad de condicionar los modos de pensar y de conformar un sentido común que legitima las maquinarias de poder, haciendo cada vez más difícil la ilusión y búsqueda de alternativas (Torres, citado por Sverdlick, 2002). A pesar de su lenguaje “holístico” e “integral”, su concepto sigue siendo de imposición occidental; de hecho, no existe el concepto de desarrollo en la cosmovisión de las sociedades indígenas o en su comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas. “Es decir, no existe la concepción

de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, a saber, de sub-desarrollo y desarrollo; dicotomía por la que deben transitar las personas para la consecución de bienestar, como ocurre en el mundo occidental” (Viteri Gualinga, 2004).

Como argumenta el amauta boliviano José Mario Illescas (2006), la educación no debería apuntar al desarrollo humano sostenible del Occidente sino al “desenrollo” o al desenvolvimiento que desenrolla el potencial comprimido del humano, de todas sus posibilidades infinitas de estar y de ser. Lo que implica otro tipo de ser humano pero también, y como argumentaré luego, un mayor esfuerzo de humanización. Es en este “desenrrollo” que la inter e intraculturalidad asumen mayor sentido:

La intraculturalidad educativa no quiere decir solamente pensar en nosotros, hacia adentro en términos educativos, sino que la intraculturalidad implica que nosotros podamos desenvolver el modelo social, que al mismo tiempo implica desenvolver el tipo de ser humano dentro de esa interculturalidad combinada con la intrasociedad a la cual corresponda esa cultura (Illescas, 2006: 209).

Regresaremos a este “desenrollo” conjuntamente con el buen vivir y la humanización, pero antes examinemos el último asunto crítico: el problema “re-formativo”.

(RE)FORMA EDUCATIVA E INTERCULTURALIDAD FUNCIONAL

Dentro del modelo occidental de desarrollo y de educación “la” sociedad de cultura y de civilización es la occidental, la que parte del individuo libre y autónomo, extraído y excluido de su totalidad. La diversidad cultural es aceptable sólo en la medida en que se aproxima o avanza hacia este modelo, haciendo que el bárbaro se occidentalice. Las re-formas educativas, especialmente aquellas de los años 90, que promovieron el mismo multiculturalismo de corte neoliberal –presente en las reformas constitucionales del Estado– pueden ser comprendidas de esta manera: reconocer e incluir la diversidad étnico-cultural bajo una modalidad que asegure su incorporación dentro de “la” sociedad de cultura-civilización, es decir dentro de la sociedad moderno-occidentalizada del mercado. Por tanto, y en el fondo, se encuentran inmersas en la misma lógica de desarrollo.

En el Ecuador se observa claramente la similitud entre re-forma educativa y re-forma estatal. El Art. 66 de la Constitución de 1998 atribuye a la educación la función de impulsar la interculturalidad, mientras que la reforma curricular de 1996 colocó a la interculturalidad como eje transversal.¹⁶⁹ Ninguno de los dos ha implicado mayor cambio en las maneras de pensar, organizar y operativizar la interculturalidad en el sistema educativo; sin embargo, su simple inclusión da la impresión de avance hacia el Estado-nación “pluriétnico y multicultural”.

No obstante, al plantear la interculturalidad como preocupación y política nacional y no sólo como elemento de la educación intercultural bilingüe indígena, estas reformas muestran un avance. El problema es que sin un marco distinto para concebir la diferencia, la sociedad “nacional” y las relaciones aún coloniales de dominación –para comprender y desafiar la hegemonía epistémica y cosmogónica, y para “educar” a partir de un nuevo compromiso, conciencia y solidaridad en el cual se conjugan lo propio, lo ajeno y lo social dentro del plural-nacional– hacen poco más que re-adequar las políticas al mismo sistema de siempre. En esta re-adequación la interculturalidad asume un significado y uso utilitariamente multicultural y funcional.

Como enfatice en los capítulos anteriores, el multiculturalismo se inspira en la tolerancia liberal-democrática; reconoce la otredad siempre y cuando permanezca circunscrita en la insularidad asignada dentro del orden de la nación que es, a la vez, un orden global. Emana no de la gente sino de la “buena” voluntad y del poder del Estado y de la sociedad dominante. No cuestiona las bases ideológicas, coloniales, uninacionales, monoculturales y racistas de la nación; por el contrario, “imagina la nación como un archipiélago donde las etnias son islas particulares acotadas y comunicadas por las aguas universales de lo nacional” (Muyolema, 2001: 356). En este sentido, la perspectiva de Žižek, hace una década, aún es pertinente:

La “tolerancia” liberal excusa al Otro folklórico, privado de su sustancia [...] pero denuncia a cualquier otro “real” por su “fundamentalismo”, dado que el núcleo de la Otredad está en la regulación de su goce: el “otro real” es por

169 Vista desde la experiencia del Ecuador, la crítica de Medina (2006b: 105) a lo “transversal” parece acertada: “Lo ‘transversal’ no es más que una suerte de hipersectorialización: una esencia que bendice a todas las partes, es una demostración nomás que sin un cambio de paradigma no se puede entender y menos aplicar la teoría (de este eje transversal): se sirve vino nuevo en odres viejos. La cicatriz de esta incapacidad cognitiva es el concepto de ‘transversalidad’”.

definición “patriarcal”, “violento”, jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras (Zizek, 1998: 157).

La forma de reconocer lo diverso como “otredad”, incorporándolo dentro del aparato estatal y a la vez promoviéndolo como particularismos externos a lo nacional-estatal, es constitutivo a los cánones de patrocinio, que junto con estrategias de mediación e incorporación, definen la lógica cultural de la política neoliberal del Estado. Esta incorporación o inclusión no apunta a la creación de sociedades más justas o igualitarias ni tampoco enfrenta el racismo y racialización, enraizados en las estructuras y sistemas del poder. Se orienta, más bien, hacia la conservación de la estabilidad social, todo con el fin de impulsar el modelo de acumulación y, a la vez, el dominio euro-usa-céntrico del orden global. Claro es que este dominio no se expresa simplemente en torno a lo político sino también en lo cognoscitivo, estableciendo –por medio de las escuelas, los colegios, las universidades y también los medios de comunicación– esquemas “universales” de representación e interpretación del mundo que consolidan y autorizan “una ciencia” que, como señaló Lander (2005), es neoliberal por orientación, propósito y naturaleza.

Ahora bien, dentro del ámbito de la re-forma educativa y bajo el membrete de la interculturalidad, se puede observar una nueva apertura a la diversidad étnica y cultural, así como una nueva disposición hacia programas, módulos y cursos que respeten la particularidad cultural o lingüística de los estudiantes y hasta incluyan elementos de “saber ancestral”. El problema es que esta “particularidad” sigue siendo posicionada como extrañeza frente a la normatividad lingüística y cultural de lo uninacional, y al imperio del conocimiento moderno-occidental, imperio en el que la educación formal pretende basarse. Lo “propio” del diferente étnico-cultural se contrapone, entonces, al patrón nomotético de lo blanco-mestizo. Sebastián Granda (2004), en su análisis del impacto de la reforma educativa de la interculturalidad en los nuevos textos escolares, encontró que la “extrañeza” cultural –léase premoderna, subdesarrollada, pobre y rural– de los indígenas y negros contrasta con la normalidad cultural –léase moderna, civilizada, occidentalizada, profesional, urbana– de los blanco-mestizos.

Esta contraposición de lo propio y lo universal dentro de la reforma educativa da a la interculturalidad una obligatoriedad de carácter asimétrico. Con relación a los estudiantes indígenas o afroecuatorianos, lo *inter* significa simplemente el acto de aprender de lo propio y lo universal, siendo el aprendiza-

je de este último requisito para acceder al “verdadero” saber de la “cultura universal”, es decir al mundo global del conocimiento. Al decir del intelectual kichwa Armando Muyolema (2001: 357), “[r]esulta entonces que lo universal está más allá de lo que imaginamos como propio. [...] Lo propio es un vestigio particular que se agota en nosotros mismos; tenemos la obligación de aprender de los demás, pero nadie está llamando a aprender de lo nuestro”.

Para los estudiantes blanco-mestizos lo *inter* da la opción a reconocer e inclusive conocer sobre el otro sin tener que asumir sus esquemas de pensar y saber; relacionarse sin que esta relación o conocimiento impliquen moverse de su particularidad posicionada como universal. De hecho, y aunque no se reconoce así, lo universal no es nada más que una particularidad hegemónica de la modernidad convertida en universal; “otra forma de transculturación sustentada en el multiculturalismo y en el contraste ideológico particular/universal” (Muyulema, 2001: 357).

Tal enfoque se encuentra con frecuencia en programas de estudio *sobre* lo étnico, programas que emergen en la región dentro del marco multiculturalista. Aunque su existencia en Ecuador todavía es escasa, podemos encontrar un ejemplo cercano en la Cátedra de Estudios Afrocolombianos,¹⁷⁰ en la que se da una especie de sumatoria de saberes desiguales: por un lado, los afrocolombianos como grupo étnico y objeto de estudio y, por otro, el saber o conocimiento “universal” asumido y entendido como “el real saber”. En esta ecuación, los primeros realmente no tienen valor cognoscitivo, mientras que el segundo lo tiene todo. Este tipo de interculturalidad, perfectamente compatible con la lógica del modelo neoliberal existente, es lo que el filósofo peruano Fidel Tubino (2005) llama *interculturalidad funcional*. Ella orienta las reformas educativas de la región y las políticas discursivas de los organismos multilaterales, incluyendo las de la UNESCO y del PNUD mencionadas anteriormente.

Concebir de otra manera la interculturalidad como elemento constitutivo del sistema educativo requiere una consideración de los tres aspectos presentados para la interculturalidad jurídica. Es decir, a partir de la problemática histórico-colonial que apunta al reconocimiento y fortalecimiento de lo propio –no como especificidad local sino como construcción dentro de un “pluriverso” de propios que ha operado bajo una matriz de poder– y busca

170 Programa obligatorio dirigido a la población “nacional” sobre lo afrocolombiano.

alentar la creación de nuevas estructuras e institucionalidad educativas de carácter plurinacional e intercivilizatorio.

De manera básica y concreta implica sobrepasar lo intercultural como simple enunciado, considerando la formación y capacitación docente, la orientación metodológica, didáctica, pedagógica y curricular, la producción de materiales y el establecimiento de sistemas de monitoreo y evaluación. Implicaría el desarrollo pleno de componentes de carácter intercultural, pensados como parte de una revolución educativa de índole social, política, cognitiva y procedimental –de capacidades conceptuales y habilidades y destrezas específicas– orientada hacia un nuevo compromiso, conciencia y solidaridad social y cultural.¹⁷¹ Por tanto, supone una perspectiva de respeto y equidad social que todos los sectores de la sociedad tienen que asumir hacia los otros. Esta perspectiva se basa por necesidad en la premisa de que todas las culturas tienen el derecho a desarrollarse y a contribuir, desde sus particularidades y diferencias, a la construcción del país. Esto significa no jerarquizar el saber formal-occidental sobre el mal denominado “tradicional” ni exigir que sean solamente los pueblos indígenas y afro los obligados a conocer la cultura, lenguas y conocimientos de los grupos dominantes. Es más bien, asegurar

[q]ue todas las culturas implicadas en el proceso educativo se den a conocer y se difundan en términos equitativos: con maestros indios, afro, hispano-hablantes y extranjeros; contemplando en los contenidos curriculares los múltiples elementos de conocimiento y sabiduría de las diferentes culturas; factibilizando la enseñanza con metodologías diversas y adecuadas a la realidad pluricultural (Haro y Vélez, 1997: 302-303).

Siguiendo el orden de los puntos de debate, una refundación de la educación del país no parte de reformas sino de cambios estructurales que permitan que las diferencias sean elementos constitutivos de una educación intercultural de carácter plurinacional, y no simples adiciones de la diversidad cultural a las estructuras establecidas. Esto implica asumir las diferencias como coloniales y no simplemente como diversidad cultural, es decir como construcciones jerarquizadas y naturalizadas que desde el tiempo de la Colonia han estado inmersas en una matriz de poder.

171 Para un análisis detallado de estas capacidades y destrezas, que incluye ejemplos concretos para su aplicación en el aula ver Walsh (2001).

Aquí es útil la distinción que hace Homi Bhabha entre diferencia y diversidad. Para Bhabha (1998: 14) la “diversidad” cultural es un objeto epistemológico (un objeto de estudio); también es el reconocimiento de contenidos y costumbres culturales ya dados. La “diferencia”, en cambio, es el proceso de enunciación de la cultura como “portadora de conocimiento, autoritativa, adecuada para la construcción de sistemas de identificación cultural”. La diversidad simplemente reconoce una gama de formas distintas de comportamiento, costumbres, actitudes y valores, sin poner en cuestión su administración por los grupos hegemónicos, mientras que la diferencia sugiere una relación en donde los distintos grupos subordinados insisten en el valor positivo de su cultura, sus historias y sus experiencias específicas. Este “insistir” hace cada vez más difícil a los grupos dominantes mostrar sus normas y valores como neutrales y universales. Las diferencias nos ayudan a reconocer y reconocernos en nuestra propia identidad. Además, por ser construcciones históricas y culturales, no pueden disolverse en una negación entre grupos que piden permiso para entrar en un modelo establecido desde la homogeneidad cultural.

¿Cuál es la diferencia entre la perspectiva de la interculturalidad enraizada en la diferencia, lo plural-nacional y el problema todavía vigente de la colonialidad –la que proponemos como “interculturalidad crítica”– y la que nombramos arriba como funcional? y ¿cómo hacer la refundación de un proyecto no sólo transformador sino también de praxis decolonial?

INTERCULTURALIDAD CRÍTICA Y PRAXIS DECOLONIAL

Como he señalado a lo largo del texto, la interculturalidad en el contexto ecuatoriano no se inició como directiva ministerial o planteamiento de las nuevas políticas de (neo)liberalización educativa. Fue propuesta desde el movimiento indígena como principio político e ideológico de su proyecto de transformación institucional y estructural; un proyecto en sí no indígena sino de país. Partiendo de esta base y ante la emergencia cada vez más fuerte de un interculturalismo funcional, es necesario reestablecer críticamente a la interculturalidad como proyecto político de clara orientación decolonial.

Comparto las advertencias de Tubino (s.f.), en el sentido de que las diferencias entre el interculturalismo funcional y el crítico no son diferencias nominales sino sustantivas:

Mientras que en el *interculturalismo funcional* se busca promover el diálogo y la tolerancia sin tocar las causas de la asimetría social y cultural hoy vigentes, en el interculturalismo crítico se busca suprimirlas por métodos políticos no violentos. La asimetría social y la discriminación cultural hacen inviable el diálogo intercultural auténtico. [...] Para hacer real el diálogo hay que empezar por visibilizar las causas del no-diálogo. Y esto pasa necesariamente por un discurso de crítica social [...] un discurso preocupado por explicitar las condiciones [de índole social económica, política y educativa] para que este diálogo se dé.¹⁷²

El enfoque y la práctica educativos que se desprende de la interculturalidad crítica no es funcional al modelo societal vigente sino su serio cuestionador. Por tanto, y en contraste con las perspectivas, políticas y prácticas “multiculturales” o del interculturalismo funcional que existen gracias a la “buena voluntad” y la supuesta apertura del sistema, la interculturalidad crítica es una construcción de y desde la gente que ha sufrido un histórico sometimiento y subalternización.

Pero no es una propuesta para quedarse allí. Más bien se enraíza como proyecto político que podría involucrar, “en alianza”, a sectores que no han vivido esta subalternización pero que reconocen que la estructura que promueve el sometimiento y subordinación es una estructura que los engloba. Sectores que buscan alternativas a la globalización neoliberal y a la racionalidad occidental, y que luchan tanto por la transformación social como por la creación de condiciones del poder, saber, ser y vida muy distintas. La noción “en alianza” es central porque apunta a la solidaridad y compromiso dentro de un proceso y proyecto que parten del problema de la colonialidad, un problema en que estamos involucrados todos. Pensada de esta manera, la interculturalidad crítica no es un proceso o proyecto étnicos ni tampoco un proyecto de la diferencia en sí. Más bien, y como argumenta Albán (2007), es un proyecto de re-existencia y de vida, un camino hacia lo que discutiré en el último capítulo: el bienestar colectivo y el buen vivir.

172 Mientras que la distinción que hace Tubino aquí es útil, su perspectiva de “educación ciudadana intercultural” diluye los elementos críticos anunciados en una propuesta que puede ser leída como inclusión social.

Por eso mismo, la interculturalidad crítica es práctica política y contrarrespuesta a la geopolítica hegemónica, monocultural y monoracional del conocimiento; es herramienta, estrategia y manifestación de una manera “otra” de pensar y actuar, por el hecho de que se construye dentro de un juego del pensar y de lo político, marcando un significado y proyecto alternativos radicalmente distintos, un proyecto de pensar y actuar que proviene desde “abajo” y no desde “arriba”. Será, utilizando las categorías de Boaventura de Sousa Santos (2005: 172), un proyecto que cuestiona las ausencias –de saberes, tiempos, diferencias, etc.– y piensa y trabaja desde las emergencias que se revelan “a través de la ampliación simbólica de pistas o señales” de la experiencia misma, particularmente de los movimientos sociales.

Es una manera otra que también pone en cuestión los supuestos que posicionan los conocimientos de forma siempre desigual; por ejemplo, el conocimiento indígena o afro como algo local asociado con el pasado, lo propio y lo tradicional, frente al no-lugar y no-temporalidad del conocimiento occidental. Son estos supuestos que limitan y encierran la esfera de pensar de los afrodescendientes y de los pueblos y nacionalidades indígenas a la comunidad y no a los problemas de la sociedad, la región o el mundo. También podemos extender este problema a América Latina, es decir, la misma geopolítica del conocimiento que hace presuponer que el pensar de los latinoamericanos es sólo local, limitado a un país o una región y, por ende, no válido, útil o abarcador al resto del globo.

Entender la interculturalidad como proceso y proyecto intelectual y político dirigidos hacia la construcción de modos otros del poder, saber, vivir y ser, permite ir más allá de los supuestos y manifestaciones actuales de la educación intercultural, la educación intercultural bilingüe, la etnoeducación en sus versiones oficiales o, inclusive, la filosofía intercultural como ha sido propuesta por Raúl Fornet Betancourt, entre otros. Es argumentar no por la simple relación *entre* grupos, prácticas o pensamientos culturales, por la incorporación de los tradicionalmente excluidos dentro de las estructuras educativas, disciplinares o de pensamiento existentes o solamente por la creación de programas “especiales” que permiten que la educación “normal” y “universal” siga perpetuando prácticas y pensamientos racializados y excluyentes.

Es señalar la necesidad de visibilizar, enfrentar y transformar las estructuras e instituciones que diferencialmente posicionan grupos, prácticas y pensamientos dentro de un orden y lógica que, a la vez y todavía, es racial,

moderno y colonial. Un orden en que todos hemos sido, de una manera u otra, partícipes. Asumir esta tarea implica un trabajo de orientación y de orden decolonial dirigido a quitar las cadenas y desesclavizar las mentes (como decían Zapata Olivella y Malcolm X), a desafiar y derribar las estructuras sociales, políticas y epistémicas de la colonialidad –estructuras hasta ahora permanentes–, que mantienen patrones de poder enraizados en la racialización, en el conocimiento eurocéntrico, en la categorización de algunos seres como subhumanos y en la subordinación o exclusión total de otras lógicas, filosofías y sistemas de vida. A eso me refiero cuando hablo de lo *decolonial*.

Caminar hacia la refundación educativa desde o con una orientación decolonial implica trabajar estratégicamente en diferentes frentes, incluyendo el del conocimiento. Tertuliar sobre una política epistémica de la interculturalidad, pero también de epistemologías políticas y críticas en el campo educativo, podría servir para elevar los debates alrededor de la interculturalidad a otro nivel, pasando de su fondo enraizado en la diversidad étnico-cultural al problema de “la ciencia” en sí; es decir, evidenciar la manera en que la ciencia, como uno de los fundamentos centrales del proyecto de la modernidad/colonialidad, ha contribuido en forma vital al establecimiento y mantenimiento del histórico y actual orden jerárquico racial, en el cual los blancos –especialmente los hombres blancos europeos– permanecen en la cima. Pero, al mismo tiempo, permitiría considerar la construcción de nuevos marcos epistemológicos que pluralicen, problematicen y desafíen la noción de un pensamiento y conocimiento totalitarios, únicos y universales desde una postura política y ética, que siempre mantiene presentes las relaciones de poder a las que han sido sometidos estos conocimientos. Así alienta nuevos procesos de intervención intelectual asentados en la negociación, convergencia y complementariedad como pautas y procesos que históricamente han orientado los sistemas de pensar indígena, en contraste con la fragmentación y oposición promovidas por el pensar moderno-colonial-occidental.¹⁷³ Me refiero a procesos de intervención intelectual enraizados en una pedagogía de praxis crítica –la que he venido llamando “pedagogía decolonial” (Walsh, 2008)– que podrían poner en consideración otros modos de pensar, aprender y ense-

173 Es interesante anotar cómo esta convergencia históricamente asociada con lo indígena encuentra reflejo en la nueva teoría de sistemas o el denominado “pensamiento complejo”, ejemplificado en América Latina en autores como Maturana y Varela, así como en las recientes traducciones de los trabajos de Edgar Morin. Ver también la crítica que hace Medina (2006b).

ñar que crucen las fronteras sociales, culturales, disciplinares y civilizatorias. La interculturalidad crítica y la decolonialidad, en este sentido, son proyectos y luchas necesariamente entrelazados.

Un ejemplo concreto se encuentra en la conceptualización y organización de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas *Amawtay Wasi* –cuya traducción significa “casa de sabiduría”–, una “pluriversidad” que intenta repensar, reconstruir y rearticular el conocimiento andino ancestral. Fundada en 2000 como un componente educacional y epistemológico del proyecto político de la CONAIE y aprobada por el Estado ecuatoriano en 2003, responde a la necesidad de preparar pensadores que pudieran jugar un rol protagónico en la construcción de una sociedad más equitativa y justa.

Con esto en mente, la visión de la pluriversidad –a través de una (co)construcción intercultural de teoría, reflexión y práctica– facilita una comprensión diferente de las realidades global, nacional y local y, al mismo tiempo, articula diversas racionalidades y cosmovisiones en una “racionalidad de *Abya Yala*, la que tiene un carácter fundamentalmente vívido e interrelacional” (CONAIE-ICCI, 2003: 18). En contraste con otras instituciones de enseñanza superior, es un proyecto intelectual, social y político de las nacionalidades y pueblos indígenas lanzado a toda la sociedad ecuatoriana y pensado desde la necesidad de (re)construir conocimientos orientados a posibilitar un real impacto social y una “nueva condición social del conocimiento” (Amawtay Wasi, 2004). En sí, es un referente clave no sólo para el Ecuador sino para el Sur global en general.¹⁷⁴

Como anotan dos de sus líderes fundadores, es una forma de sacudir el yugo colonial, confrontar el neocolonialismo intelectual, revalorar los conocimientos que durante milenios han mantenido la coherencia y la personalidad del pueblo andino, y consolidar un espacio universitario que ayude a desmantelar la supuesta universalidad del conocimiento occidental, confrontando esta producción de conocimiento con la de los pueblos indígenas (Macas y Lozano, 2001). Su tarea fundamental es:

174 No obstante, existen críticas a la propuesta por ser kichwo-céntrica, porque deja afuera del modelo a otras cosmovisiones y perspectivas filosóficas construidas desde los pueblos indígenas amazónicos y de la Costa, y desde las comunidades afrodescendientes.

Responder desde la epistemología, la ética y la política a la descolonialización del conocimiento [...], un espacio de reflexión que proponga nuevas formas de concebir la construcción de conocimiento [...] potenciar los saberes locales y construir las ciencias del conocimiento, como requisito indispensable para trabajar no desde las respuestas al orden colonial epistemológico, filosófico, ético, político y económico: sino desde la propuesta construida sobre la base de principios filosóficos [andinos] (Amawtay Wasi, 2004).

El proyecto de la Amawtay Wasi representa un modelo “otro” de educación universitaria que toma como punto de partida una lógica y pensamiento enraizados en el entendimiento y uso renovados de la cosmovisión y teoría filosófica de existencia de Abya Yala, en la cual la “*chacana*” –o relacionalidad– está en el centro como expresión de la más profunda comprensión simbólica de la ciencia ancestral. Esta relacionalidad implica asumir una perspectiva educativa que dé cuenta de la unidad en la diversidad, la complementariedad, reciprocidad, correspondencia y proporcionalidad de los conocimientos, saberes, haceres, reflexiones, vivencias y cosmovisiones. Es a partir de esta relacionalidad que la Amawtay Wasi propone recuperar y revalorizar los conocimientos ancestrales sin dejar de lado los de otras culturas, buscando así construir relaciones simétricas con lo que ha sido considerado como “ciencia universal”.

En este afán, la Amawtay Wasi no se constituye en facultades o departamentos disciplinarios, sino en cinco centros de saber:

- El Centro *Yachay Munay* tiene como desafío las cosmovisiones, racionalidades y filosofías, impulsando la articulación de un conjunto de saberes que den cuenta de la co-construcción intercultural de diversas cosmovisiones y epistemologías, de la simbología, el lenguaje y la estética, entre otras.
- El Centro *Munay Ruray* apunta a la construcción de un mundo vivo, permitiendo la articulación del ser humano a la comunidad, la tierra, el planeta y el cosmos, y la construcción de un hábitat que recupere lo mejor de las diversas culturas, desarrollando investigaciones y emprendimientos en los campos de salud y medicina integral, agroecología, ordenación territorial, geografía, artes, arquitectura y desarrollo humano sustentable, entre otros.
- El Centro *Ruray Ushay* plantea el desafío de la recuperación y desarrollo de los ingenios humanos orientados a la vida, articulando un conjunto de

tecnociencias con conciencia (gerencia y administración, energías alternativas, cibernética, tecnologías de comunicación, informática, biotecnología y tecnologías ambientalmente sustentables).

- El Centro *Ushay Yachay* apuesta a la construcción de la interculturalidad. En él se articulan un conjunto de ciencias relacionadas con culturas, economía y política, entre otras, buscando en sus interrelaciones dar cuenta de la pluralidad cultural del planeta, incluyendo la sociología, la estética indoamericana, la literatura, la historia, la antropología, el derecho indígena, el derecho internacional, la educación, etc.
- Finalmente, el Centro *Kawsay* es el eje articulador, relacionador, vinculador del conjunto de los centros de saber. Se plantea como desafío la construcción de la sabiduría, dinamizando la trascendencia, complejidad y el trabajo intra, inter y transdisciplinario en el conjunto de la universidad (Amawtay Wasi, 2004).

Hasta inicios de 2009 ofrece cuatro carreras: ingeniería en agroecología, arquitectura con mención en arquitectura ancestral; ciencias educativas con mención en pedagogía intercultural, e ingeniería en turismo comunitario.

Como lo he señalado (Walsh, 2002a), este proyecto de educación superior refleja la necesidad de alentar procesos de traducción mutua de conocimientos, en lo plural (Vera, 1997). De hecho, esta traducción intercultural tiene una función central porque desestabiliza la noción del conocimiento universal y la eminencia de la perspectiva eurocéntrica como única, incluyendo su hegemonía en determinar qué es conocimiento y quiénes lo producen (la colonialidad del saber). La traducción intercultural, más bien, evidencia una pluralidad epistémica en la cual las perspectivas civilizatorio-ancestrales del conocimiento tienen legitimidad y valor. Con esta traducción, el objetivo no es la mezcla o hibridación de formas de conocimiento ni una forma de invención del mejor de los dos posibles mundos. Por el contrario, representa la construcción de un nuevo espacio epistemológico que incorpora y negocia los conocimientos indígenas y occidentales (tanto como sus bases teóricas y experienciales), manteniendo consistentemente la colonialidad del poder y la diferencia colonial de la que vienen siendo sujetos. Surge aquí la posibilidad de hablar de una “interepistemología” como forma posible de referir a ese campo relacional.

En esta construcción conceptual tanto con relación a la Amawtay Wasi como al proyecto político más general del movimiento indígena ecuatoriano,

la interculturalidad señala una política cultural y un pensamiento decolonial no basados simplemente en el reconocimiento o la inclusión sino más bien dirigidos a la transformación estructural sociohistórica. Una política y un pensamiento hacia la construcción de una propuesta alternativa de conocimiento-educación, civilización y sociedad; una política, pensamiento y praxis que partan de y confronten la colonialidad del poder y saber, como también la colonialidad cosmogónica con sus tejidos claves en la madre tierra y la naturaleza, que proponga además otra lógica de incorporación. Una lógica radicalmente distinta a la que orienta la política estatal de la diversidad, que no busque la inclusión dentro de las estructuras establecidas sino la construcción alternativa en la que la diferencia no sea aditiva sino constitutiva. En suma supone un *tinku* o *tinkuy*: el acto andino de simultánea complementariedad y confrontación.

La Amawtay Wasi ofrece un ejemplo de proyecto alternativo al modelo moderno-colonial-occidental de la universidad ecuatoriana y latinoamericana.¹⁷⁵ Sin embargo, dentro del ámbito de la educación superior, existen otras experiencias que pretenden incidir en las universidades establecidas.¹⁷⁶

Un ejemplo es el Programa de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. A diferencia de la mayoría de programas de posgrado, este doctorado tiene características muy especiales, tal vez por el perfil de los alumnos –la mayoría con una larga trayectoria de trabajo comprometido con movimientos y procesos sociales–, tal vez por el perfil de los profesores: algunos vinculados con el proyecto colectivo de modernidad/colonialidad/decolonialidad, otros más ampliamente articulados a las luchas de transformación social y todos comprometidos con un proyecto educativo de carácter político, crítico, interepistémico y esperanzador, o tal vez por la conjugación de ambos dentro de un ámbito que no pretende instruir sino erigir, exhortar, crear e incidir.

175 El reconocimiento del Consejo Iberoamericano en Honor a la Calidad Educativa-CIHCE en 2008 y la nominación al Premio Iberoamericano en Honor a la Excelencia Educativa pueden ser vistos como muestra de la incidencia de la universidad en la región, sin ignorar que estas instancias están seriamente cuestionadas por ser un “negocio”.

176 Dentro de la región andina se puede mencionar además al Centro Universitario de Agroecología Universidad Cochabamba (AGRUCO) de la Universidad Mayor de San Simón (ver Delgado y Mariscal 2006), como también los proyectos educativos del Consejo Regional Indígena de Cauca (ver CRIC, 2004).

Por eso y desde su inicio en 2002, el programa se convirtió en un espacio de reflexión colectiva tanto sobre la problemática de la supuesta universalidad de las ciencias sociales y humanas, como sobre la realidad latinoamericana en tiempos de capitalismo transnacional, imperialismo neoliberal y global, lo que Frei Betto llama la “globo-colonialización”.¹⁷⁷ Buscar y trabajar hacia la configuración de espacios-otros de análisis, intervención y de producción de conocimientos ha sido parte central de la praxis del programa.

De hecho, estos procesos han implicado la resignificación de lo que entendemos por “estudios culturales latinoamericanos”¹⁷⁸ hacia un lugar que podemos nombrar “intercultural”. Como he descrito en otra parte,

Es abrir un espacio de diálogo desde Latinoamérica y específicamente desde la región andina sobre la posibilidad de (re)pensar y (re)construir los ‘estudios culturales’ como espacio de encuentro político, crítico y de conocimientos diversos. Un espacio de encuentro entre disciplinas y proyectos intelectuales, políticos y éticos que provienen de distintos momentos históricos y de distintos lugares epistemológicos, que tiene como objetivo confrontar el empobrecimiento de pensamiento impulsado por las divisiones disciplinarias, epistemológicas, geográficas, etc. y la fragmentación socio-política que cada vez más hace que la intervención cívica y el cambio social aparezcan como proyectos de fuerzas divididas (Walsh, 2003: 12).

En este sentido, los estudios (inter)culturales se consideran como proyecto intelectual dirigido al (re)pensamiento crítico y transdisciplinar; a las relaciones íntimas entre cultura, poder, política y economía, y a las problemáticas locales y globales, reflejo de la actual lógica multicultural del capitalismo transnacional y tardío. También representa un impulso por enfrentar las tendencias dominantes en las universidades latinoamericanas, especialmente en los últimos años, las que adoptan y reinstalan perspectivas eurocéntricas del saber (Lander, 2000b), alentando perspectivas que partan de las diferencias coloniales, civilizatorias, ideológicas, etc. que caracterizan y construyen la región. El interés puesto en juego en este programa es, entonces, articular desde América del Sur y el continente de Abya Yala, y en conversación con

177 Entrevista *El Comercio*, 1 de agosto de 2004.

178 Esta resignificación se diferencia de lo que muchas veces se ha definido como la “primera generación” de los estudios culturales en América Latina reflejado en los trabajos de Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero y Renato Ortiz, entre otros, pero también de las trayectorias despolitizadas de los estudios culturales en los Estados Unidos.

otras regiones del mundo, proyectos intelectuales y políticos que pongan en debate y construyan pensamientos y conocimientos críticos, con el objetivo de pensar fuera de los límites definidos por el neoliberalismo y la modernidad, y con el propósito de construir mundos y modos de pensar y ser distintos; mundos y modos que se ensanchan en la interculturalidad crítica y en una praxis que camina hacia lo decolonial.

EL REFUNDAR...

Indudablemente el desafío más grande que enfrentamos en las universidades y en el sistema educativo en su conjunto, es su estructura vertical, la que se concibió a partir de la sumisión, la dominación y la necesidad de formar, entrenar y controlar el cuerpo y la mente, el ser y su conocimiento dentro de un designio moderno colonial, monocultural y occidentalizante. Ante este modelo que aún pervive, ninguna reforma será suficiente. La tarea entonces –y siguiendo los pasos anteriormente discutidos con relación al Estado y la sociedad– es impulsar y exigir la refundación. Una refundación que, recordando las advertencias de Adoum citadas en la Introducción de esta tercera parte, no niega la educación existente. Una refundación que concita a trabajar críticamente en su interior y fuera de ella. Una refundación que alienta ámbitos, prácticas, metodologías y pedagogías de humanización y liberación, y la creación de nuevos *lugares de pensamiento* que permitan trascender, reconstruir y sobrepasar las limitaciones puestas por “la ciencia” y los sistemas de conocimiento (epistemología) de la modernidad, lugares que, a la vez, pongan en debate, diálogo y consideración lógicas y racionalidades diversas. Eso requiere, como bien dice Enrique Leff (2004), “‘desconstruir’ lo pensado para pensar lo por pensar. Para desentrañar lo más entrañable de nuestros saberes y para dar curso a lo inédito, arriesgándonos a desbarrancar nuestras últimas certezas y a cuestionar el edificio de la ciencia”.

Una refundación afirmada también en la búsqueda de la equidad social y de mejores condiciones de vida: del “buen vivir” o *sumak kawsay*, entendido no sólo en términos de ingreso *per cápita* sino de identidad cultural, de comunidad, de armonía entre todos y con la madre tierra.

Concluyo retomando la perspectiva de Santos (2003) que también asume Arturo Escobar (2005). Para ambos la tarea no es la búsqueda de soluciones modernas a problemas modernos (siendo el derecho, la educación y el Estado tres de ellos) sino la de imaginar soluciones realmente novedosas con base en la práctica de los actores sociales de mayor proyección epistemológica y social y, añadido yo, política. Eso no implica idealizar a estos actores o a sus prácticas, como tampoco convertirlos en nuevos paradigmas (solución moderna). Por el contrario, es reconocer que son ellos quienes nos ayudan a mirar críticamente, cuestionar y a veces hasta reaccionar ante las estructuras, las instituciones y los sistemas que han provocado entre muchos, pero particularmente entre los no afro y no indígenas, la ceguera, el silencio y la inmovilización. Son estos actores sociales y sus prácticas las que también alientan e inspiran a soñar, algo que América del Sur dejó de hacer hace tiempo. Pero la pregunta crítica es si estos sueños de distintas vertientes históricas, sociales y culturales podrán converger en un proyecto de educación, derecho, Estado y sociedad contemplado desde, con y para todos; asegurando que este “todos” no sirva como camuflaje de otro discurso de inclusión sino de esfuerzo de convergencia, relacionalidad y complementación. He allí la urgencia no sólo de imaginar soluciones realmente novedosas –basadas en prácticas y modos “otros” de educar, gobernar, saber, hacer, ser y vivir– sino también asegurar que estas imaginaciones se concreten.

La nueva Constitución, sin duda, ofrece algunas pistas al respecto. No obstante, la pregunta crucial es ¿tienen los ecuatorianos –en su mayoría– el interés y la voluntad de plegar a este proyecto crítico, político, epistémico y ético de la interculturalidad; de pensar y actuar *con* los pueblos históricamente subordinados y desterrados; de desaprender lo aprendido colonial, unicultural y monoculturalmente, para reaprender a aprender, poder complementarse y éticamente coexistir y con-vivir? Sólo si la respuesta es afirmativa, tendrá sentido real y concreto el refundar.

INTERCULTURALIDAD, DECOLONIALIDAD Y EL BUEN VIVIR

El problema es que todo está dañ'ao.

Abuelo Clemente¹⁷⁹

Al referirse a la condición en que se encuentra el Estado, la sociedad, el país y la gente misma, incluyendo la armonía del estar y del ser, las palabras de este abuelo afroesmeraldeño apuntan en forma muy directa al meollo tanto de este capítulo como del libro entero. El asunto es el deterioro no sólo de las estructuras institucionales sino de la calidad de vida, de la posibilidad de llegar a una vida digna que valore a todos los seres humanos y al entorno social, cultural, natural y ancestral en el que se desenvuelven. Más que al deterioro económico que se funda en “el tener”, aquí se refiere al que tiene su base en “el ser”, en la paz, la quietud interior y los lazos del ser humano con la historia, la sociedad y la naturaleza, como la totalidad espacio-temporal y cosmogónica de la existencia que hace pensar la vida no individualmente sino en relación a un todo.

Son esta visión holística y condición básica del “buen vivir”, las que han orientado las cosmovisiones, filosofías y prácticas de vida de los pueblos de Abya Yala y de los hijos de la diáspora africana durante siglos, las que están

¹⁷⁹ Conversación personal realizado en Same, provincia de Esmeraldas, en julio de 2008.

siendo retomadas para orientar la refundación de los Estados y las sociedades boliviana y ecuatoriana. Sin duda, esta nueva conceptualización como política pública, presente en el gobierno de Evo Morales desde su inicio y en las nuevas Cartas Constitucionales elaboradas por las asambleas constituyentes ecuatoriana y boliviana, responde a la urgencia de un contrato social radicalmente diferente, que plantee alternativas al capitalismo y a la cultura de la muerte que ha sido su proyecto neoliberal. Así da la vuelta a la geopolítica colonial e imperial y a sus intentos de moldear el Estado y la sociedad a la imagen usa-eurocéntrica; una geopolítica que asegure un desarrollismo tercermundista enraizado en la dependencia y en la inferioridad político-económica de países que, como Ecuador y Bolivia, siempre tendrán en relación al Norte global.¹⁸⁰ Lo que más llama la atención es que la pauta conceptual de cambio venga de los pueblos de raíz ancestral, históricamente excluidos en la construcción del Estado, la sociedad y la nación, y de que sean éstos los que ahora –con sus conceptos de interculturalidad, plurinacionalidad, el bien estar colectivo y el *sumak kawsay*– proporcionen la base para la refundación del Estado, la sociedad y el país para todos.

Este capítulo que cierra el libro tiene el propósito de explorar el sentido del buen vivir: la comunión entre la naturaleza y los seres humanos, y su manera de concebir y construir la vida a partir de la complementariedad, la relacionalidad y la solidaridad como ética de coexistencia y de con-vivir. En esta exploración veremos sus raíces no sólo indígenas sino también afrodescendientes, siendo estas últimas las que más se encuentran arraigadas a la existencia y la humanización, resultado de la experiencia violenta de la diáspora forzada y la esclavización de los africanos y sus descendientes.

El capítulo también examina la inclusión del “buen vivir” en la nueva Constitución ecuatoriana. Veremos cómo su lenguaje, discurso y conceptualización rompen con el marco liberal y con el modelo occidental del Estado. Mayor interés aún ofrece la postura del “buen vivir” asumida desde la realidad plurinacional y el proyecto político de la interculturalidad, postura que

180 Esto lo palpé en mi experiencia reciente en Dinamarca, país identificado como uno de los más desarrollados del mundo y entre los primeros en términos de “calidad de vida”. Como evidencié en las intervenciones e intercambios con representantes de alto nivel del gobierno, académicos, miembros de ONG y personas comunes y corrientes, esta designación se sustenta, por lo menos en parte, en una perspectiva de superioridad geopolitizada y racializada, a través de la cual América Latina en particular y el Sur en general, son vistos como inferiores, bárbaros y en necesidad de progreso y desarrollo “civilizado”.

parece dar inicio a una nueva época como país, marcando un nuevo orden social que camina con el pasado para desde allí renovar el futuro.

Este orden social consiste en un pensamiento de lógica de convivencia de las sociedades culturales existentes, con derechos de unidad en la diversidad, que en otras palabras es la complementariedad de las parcialidades sociales, en un nuevo orden de estructuras propias, cuyo camino futuro es la vivencia del pasado con transición del presente (Yampara, 1995: 78).

Finalmente, el capítulo retoma el tema de la interculturalidad, profundizando su comprensión con relación al bien estar colectivo y al “buen vivir”, dando así sentido claro y concreto al proyecto que denominamos “decolonialidad”.¹⁸¹

LA COMUNIÓN HUMANOS-NATURALEZA

Desde que la espada y la cruz desembarcaron en tierras americanas, la conquista europea castigó la adoración de la naturaleza, que era pecado de idolatría, con penas de azote, horca o fuego. La comunión entre la naturaleza y la gente, costumbre pagana, fue abolida en nombre de Dios y después en nombre de la civilización. En toda América, y en el mundo, seguimos pagando las consecuencias de ese divorcio obligatorio (Galeano, 2008, texto digital).

Estas palabras de Eduardo Galeano nos recuerdan que el patrón de sociedad que vivimos hoy en día, enmarcado en la ruptura de la relación de hombre-mujer con la naturaleza, la historia y el entorno en general, es producto de la propia colonización. Por ende, reestablecer y reconstruir la comunión entre la naturaleza y las personas es acto de decolonización y de liberación para la sociedad en su conjunto.

El concepto que parte de y promueve esta comunión es el que los pueblos kichwas ecuatorianos llaman el *alli kawsay* o *sumak kawsay*, el “buen

¹⁸¹ La conjugación en primera persona del plural hace referencia a un grupo creciente de personas dentro de las Américas que, desde nuestros lugares de lucha y proyectos político-intelectuales, insistimos en la pervivencia de una matriz colonial del poder como un problema central, y la creación de condiciones radicalmente distintas del poder, saber, ser y vivir, una exigencia imperiosa.

vivir”, lo que para los aymaras bolivianos es el *suma qamaña*: vivir bien en armonía con los otros miembros de la naturaleza y con uno mismo (Yampara, 2005). Los pueblos afroecuatorianos –en forma similar a otros pueblos de la diáspora africana– entienden este concepto a partir de su propia experiencia y cosmovisión como el bien estar colectivo.

¿Cómo entender estos conceptos y cuáles son los principios que los orientan? ¿Cómo se distinguen de la noción de “buena vida” o de “bienestar” de la tradición occidental? ¿Qué potencialidades sugieren para re-fundar la sociedad, para construir una sociedad otra? A continuación exploramos algunas respuestas.

LOS PRINCIPIOS CENTRALES DEL BIEN ESTAR COLECTIVO Y DEL BUEN VIVIR

En las cosmovisiones de las sociedades indígenas y afrodescendientes, la madre tierra es el eje central, entendida como una madre que ampara a sus hijas e hijos, a quienes da los espacios, alimentos y elementos –cósmicos, físicos, afectivos, espirituales, identitarios, culturales y existenciales– necesarios para vivir; es el cuerpo de la naturaleza el que recibe y da la semilla de vida en sus infinitas manifestaciones. Desde estas cosmovisiones, los seres humanos somos una expresión de la naturaleza, hijos de ella (Medina, 2001; Noboa, 2006). Por ende, no existe una división entre hombre-mujer (o cultura) y naturaleza; el equilibrio, desarrollo y supervivencia de la sociedad descansan en esta relación armónica de integración.

El bien estar colectivo y el buen vivir se basan en esta relación y visión holística, es decir, en la totalidad espacio-temporal de la existencia; la vida con respecto a la totalidad. Parten de cosmovisiones y lógicas de vida disímiles a las que orientan la vida moderno-occidental. Construyen valores no sólo materiales sino aun espirituales, que unen fuerzas y energías en vez de ponerlas en competición, y que apuntan a la con-vivencia, la vivencia *con* el resto en armonía, respeto, dignidad y continua relación. Sin duda, ambos conceptos –el bien estar colectivo afro y el buen vivir indígena– tienen mucho en común. No es del caso aquí colapsarlos sino encontrar los elementos que los sustentan, dejando en claro que la intención no es la de apelar a un “romanticismo étnico-cultural” que presume la no existencia de conflictos, pugnas de

poder, corrupción o cooptación, o realidades de miseria y pobreza, sino más bien la de trazar la diferencia entre los dos y, a la par, con los principios que rigen la vida moderno-occidental. Veamos primero la concepción indígena.

El *alli kawsay* o *sumak kawsay* está en el centro de la cosmovisión indígena, orientando y dando sentido a un sistema de vida que existe desde que la memoria oral comunitaria recuerda.¹⁸² Para el kichwa amazónico Carlos Viteri (2004), el rigor de este concepto se sustenta en el conocimiento que ha sido transmitido a través de generaciones como condición fundamental para la gestión de las bases locales ecológicas y espirituales y de resolución autónoma de las necesidades. Allí se configura la visión y la práctica social sobre la vida y el cosmos, una visión y práctica que unen los espacios físicos con lo intangible, lo material con lo espiritual, el hombre/mujer con la naturaleza.

Hay cuatro principios fundamentales que orientan esta visión y práctica de la cosmovisión indígena en los países andinos. El primero, y básico pues a partir de él se derivan los otros, es el principio de la relacionalidad. Éste sostiene el vínculo o interconexión entre todos los elementos que conforman la totalidad,¹⁸³ los seres animados que se complementan, relacionan y autorregulan. Afirma la convivencia integral con el cosmos y con todas las variables (afectivas, ecológicas, éticas, estéticas, productivas, espirituales e intelectuales, etc.) que forman parte de él.

El segundo es el de la correspondencia: los distintos aspectos o componentes de la realidad se corresponden de una manera armoniosa. No se trata, como bien destaca Estermann (1998), de una correlación análogo-proporcional o de un nexo causal, sino de nexos relacionales de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo. Apunta a la existencia de una red de relaciones, una correlación entre “lo cósmico y lo humano y lo extrahumano; lo orgánico y lo inorgánico; la vida y la muerte, lo bueno y lo malo, lo divino y lo humano, etc”. (Medina, 2002: 52).

El tercero es el de la complementariedad, y da especificidad a los dos anteriores. Este principio afirma que ningún ente, acción o acontecimiento

182 Aquí hacemos referencia específica a los pueblos y nacionalidades kichwa en Ecuador y los quechua y aymara en Bolivia, aunque se puede argumentar que el concepto también está presente, con sus propios matices, entre otros pueblos indígenas del Abya Yala.

183 Como explica Estermann (1998: 114, nota 3), el “todo” en la cosmovisión o filosofía andina no contradice las partes, sino las constituye. “La primordialidad de la estructura relacional no se entiende en sentido metafísico, ni cronológico, sino axiológico y vivencial”.

existe aislado o por sí mismo, sino que coexiste con su complemento específico. Eso quiere decir que no hay entes o acontecimientos completos en sí. “Cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro, verdad y falsedad, día y noche, bien y mal, masculino y femenino no son para el *runa* contraposiciones excluyentes, sino complementarios necesarios para la afirmación de una entidad ‘superior’ e integral” (Estermann, 1998: 129).

La complementariedad apunala la presencia del otro, de opuestos que pueden ser al mismo tiempo complementarios y no necesariamente irreconciliables. Desde esta perspectiva, el ser humano sólo tiene sentido desde la dualidad complementaria; similarmente, el individuo autónomo y separado es un ente incompleto sin su complemento dentro de una totalidad social.

Este principio también pone en cuestión la lógica exclusiva de Occidente enraizada en el principio de no contradicción. Como bien explica Medina (2002: 54), este principio occidental, con sus dos derivados identidad y tercero excluido, ha facilitado el colonialismo y ha hecho imposible, hasta el momento, construir la interculturalidad.

El principio de identidad enfatiza la coincidencia de un ente consigo mismo, y la diferencia con cualquier ente distinto [...]. El Principio de tercero excluido afirma la exclusividad mutua de los valores lógicos de verdad y falsedad: una proposición es o bien verdadera o bien falsa, pero no existe una tercera posibilidad. Estos tres principios son la base de la racionalidad de exclusión occidental con la que se ha construido la edad moderna: el colonialismo, la industrialización y el tercermundismo. En este marco no es posible un diálogo intercultural [...]. El Principio de complementariedad enfatiza la inclusión de los opuestos complementarios en un ente completo e integral. La interculturalidad, por ello, sólo es posible desde esta matriz lógica amerindia [...].

El cuarto principio –la reciprocidad o *ayni*– es la expresión pragmática de la correspondencia y la complementariedad. Según Estermann (1998: 131-132), este principio no sólo compete a las interrelaciones humanas sino a todo tipo de interacción: intrahumana, ser humano-naturaleza, o sea lo humano y lo divino. Por tanto, revela un rasgo impensable desde la racionalidad occidental; eso es, la ética con sus dimensiones cósmicas y humanas. “La racionalidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien se trata de un ‘deber cósmico’ que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte”.

Yampara (2006b) sostiene que la relacionalidad es la energía emulativa de conversación entre los miembros de la comunidad biótica; la vivencia y

convivencia del mundo, de las personas en el espacio-tiempo con las deidades ancestrales y la comunidad biótica natural. Distinta a la lógica occidental –como también a las ciencias atomizadas como la sociología, la antropología, etc. que se centran en el mundo de las personas–, este principio parte de la necesaria relación recíproca entre los mundos de arriba, abajo y ahora, entre los seres humanos y la naturaleza. Estos actores –humanos, naturales y divinos– establecen una suerte de “justicia cósmica” como normatividad subyacente a las múltiples relaciones existentes, la que exige la acción recíproca, el equilibrio relacional y la armonía de la complementariedad en todos los campos de la vida (Estermann, 1998). Aquí podemos encontrar ejemplos en las formas múltiples de reciprocidad económica de trabajo e intercambio comercial, familiar y ayuda mutua, incluyendo las mingas o *minka*, el compadrazgo y otras.

Según Medina (2002: 55), la reciprocidad brota de la búsqueda de un equilibrio contradictorio entre identidad y diferencia, entre las fuerzas antagónicas de homogeneización y heterogeneización, y de inclusión y exclusión.

La razón lógica del Principio contradictorio estriba en que si cada uno se reconociera como hombre en la parte del otro que es idéntica a sí mismo, las sociedades estarían constituidas por individuos similares; de aquí brota la tendencia a la homogeneización. Por el otro lado, si las sociedades se reconocieran por ser diferentes unas de otras, los hombres serían extranjeros entre sí y hasta enemigos, de aquí brota la tendencia hacia la heterogeneización. Y así, no hay civilización: hay barbarie. Lo humano surge, justamente, cuando un hombre toma en cuenta al otro, en su diferencia, en lugar de ver en él sólo el reflejo de su propia identidad. Al hacer esto el hombre adquiere una doble conciencia: la suya y la del otro y de la confrontación de estas dos conciencias nace el sentimiento de un ser superior que es común a los dos: el sentimiento [...] de “humanidad”. Por consiguiente, se genera un valor que no existe en la naturaleza; se crea el lazo social, el vínculo interhumano. A esto es que se llama Reciprocidad.

Estos cuatro principios juntos se expresan en el *kawsay*, en la vida. En “la experiencia plena de vivir, al gozo del sentido profundo de la vida, producto de la tensión armónica de las polaridades que emergen desde la convivencia intercultural armónica y respetuosa”, como explica la Universidad Amawtay Wasi.¹⁸⁴ El *sumak kawsay* o buen vivir se constituye entonces en categoría central siempre en construcción de la filosofía, práctica y dinámica

184 www.amawtaywasi.edu.ec/objetivos.htm.

andinas de vida en todos sus aspectos y actividades sociales, culturales, espirituales, económicos, ambientales, etc. Se enraíza en las relaciones equilibradas, armónicas, equitativas y solidarias entre humanos y con la naturaleza, en la dignidad de cada ser humano y en la necesaria interrelación entre seres, saberes, culturas, racionalidades y lógicas de pensar, actuar y vivir.

Como he afirmado anteriormente, esta filosofía no es tan distinta a la que ha orientado a las comunidades afroecuatorianas, comunidades formadas a partir de la necesidad de mantener vivas las enseñanzas de los ancestros –los de aquí y los arraigados por la misma experiencia de la diáspora africana–, con miras hacia la libertad y aferradas a la madre tierra.

Hoy después de tantos años y sueños dibujados por los otros, nosotros descendientes de los antiguos esclavizados, seguimos aquí viviendo pobres pero con mucha dignidad. Anclados al derecho ancestral que ganaron nuestros antepasados, pero sin olvidar el compromiso de mantener vivo el bosque y sana la madre tierra. Nuestra tradición enseña que estos territorios alimentaron nuestros cuerpos de esclavizados y sembraron en nuestros corazones el real significado de libertad (García, 2007: 2).

Esta ligazón entre las personas, los ancestros y la madre tierra constituye la “naturaleza”, como totalidad espacio-temporal de la existencia, como vida con respecto a un total. La libertad nace y crece en esta ligazón. Por ende, la libertad no es algo otorgado o regalado: es la fuerza vital que sustenta y da razón a la existencia y a la humanidad. Una existencia y humanidad que fueron violentadas y negadas por la esclavización y el colonialismo, como bien dice Fanon (1999), pero también por los Estados “independientes” que perpetuaban de múltiples maneras la misma violencia y deshumanización. De hecho, fue la categoría de “raza” como patrón de poder la que justificaba esta violación, la negación y deshumanización. Al instalar la racialización como clasificación social, los colonizadores primero y las clases élites del poder después, lograron poner en sospecha permanente la humanidad de los negros, justificando así, como dice Maldonado-Torres (2007b: 140), “ya no la temporal, sino la perpetua servidumbre, esclavitud y violación corporal de los sujetos racializados”; es decir, la colonialidad del ser.¹⁸⁵ Humanidad y libertad, entonces, forman parte medular del significado de vida para los afrodescendientes en su lucha por existir.

185 Para un análisis riguroso de este concepto ver Maldonado-Torres (2006 y 2007b).

Empero, existir y vivir no se consideran desde el ser aislado o el ser terrenal. Su conceptualización, más bien, es con relación a la “totalidad”. Es decir, a partir de las relaciones e interconexiones tanto aquí en la tierra como con relación a un orden mayor;¹⁸⁶ perspectiva, de hecho, no disímil de las cosmovisiones indígenas. El mundo, la sociedad y la comunidad son considerados como la pluralidad de fuerzas coordinadas. Los hombres y mujeres no son nada más que productos de la naturaleza. Esta filosofía se conoce a veces –como ocurre particularmente en el Ecuador y principalmente a partir de las enseñanzas de Juan García– como “mandato ancestral”. También se conoce, sobre todo en el contexto afrocolombiano, como *muntú*: concepción filosófica y religiosa que proviene de la filosofía *bantú*¹⁸⁷ de África re-constituida y re-constituida en tierras americanas.

Manuel Zapata Olivella, uno de los voceros importantes del *muntú*, la describe como “humanidad”, algo que los descendientes africanos podrían aportar a otras civilizaciones, incluyendo a la civilización responsable de la esclavización y la colonialidad todavía vigente.

El *muntú* concibe la familia como la suma de los difuntos (ancestros) y los vivos, unidos por la palabra a los animales, a los árboles, a los minerales (tierra, agua, fuego, estrella) y a las herramientas, en un nudo indisoluble. Es la concepción de la humanidad que los pueblos más explotados del mundo, los africanos, devuelven a sus colonizadores europeos sin amarguras ni resentimientos. Una filosofía vital de amor, alegría y paz entre los hombres y el mundo que los nutre (Zapata Olivella, 1997: 362).

Al sostener que todos somos hermanos unidos con el gran todo y que las diferencias no tienen un marco valorativo de superior e inferior, esta filosofía busca enlazar y unir en vez de fragmentar y separar. El hombre y la mujer no tienen sentido como seres individuales sino como parte de un colectivo. Su función, además de la social, es la de intermediar entre lo divino y lo inanimado, y cuidar del medio natural, es decir de la tierra entendida en su forma más amplia que incluye los ríos, las aguas, los animales, todos los seres visibles e invisibles. Por eso, el manejo de los recursos naturales es entendido como mandato ancestral, elemento que juega un rol importante en la noción del bien estar colectivo afroecuatoriano.

186 Inclusive en lugares como el Palenque de San Basilio en la costa atlántica colombiana, se habla del “buen morir” (exposición “Velorios y Santos vivos”, Bogotá, agosto de 2008).

187 Sobre la filosofía *bantú* ver Tempels (1959).

Con base en la tradición oral del norte de Esmeraldas, Juan García (s.f.) identifica los elementos básicos que ayudan a entender la manera en la que lo ancestral se entreteje con la territorialidad colectiva para construir y ordenar el proyecto de vida. Lo ancestral se considera aquí como la relación con los antepasados. “Es un mandato de los mayores que se cumple y se transmite, porque refuerza el sentimiento de la pertenencia al colectivo que apropia este sentimiento. Lo ancestral equivale a la filiación que antecedió a los contemporáneos”.

El primer elemento en este tejido es el de la historia; es decir, el establecimiento de asentamientos ancestrales desde donde se construía un proyecto colectivo de vida entre troncos familiares cuya ocupación cultural traza un mínimo de cuatro generaciones. Esto nos hace recordar que para los hijos de la diáspora africana lo colectivo, lo territorial y lo ancestral no son parte de una cosmovisión originaria y milenaria que predatan con mucho a la invasión española, como es el caso de los indígenas. Más bien son parte de una práctica y actitud de vida moldeada como contrarréplica al despojo cultural impuesto por el amo y el colonizador, en su conexión con África, pero construido en suelo americano.

En este contexto, el espacio comunitario –la posesión ancestral– es otro elemento primordial; es el que permite la reproducción social, cultural y biológica y la realización de actividades individuales y colectivas que alientan una vida digna y armónica, incluyendo aquellas relacionadas con la protección de los conocimientos, la espiritualidad y la naturaleza. Este elemento se relaciona con otro: la coexistencia o herencia ancestral, referida al co-existir y con-vivir con otros pueblos diferentes. La herencia ancestral –o los roles generacionales transmitidos dentro de un mismo pueblo– hace necesario el reconocimiento y respeto del otro. Según estas enseñanzas, la interrelación es necesidad vital mientras que la solidaridad manda “compartir lo que se tenga”. Antes, la montaña y el río eran espacios colectivos para buscar la vida y por eso “nadie cogía más de lo que necesitaba para mantener [a] su familia” (García, “Lo que perdimos...”, s.f.).

El manejo de recursos, igual que la relación hombre-naturaleza, es el último elemento mencionado por García. “Entendido como mandatos ancestrales establecidos por los antepasados y asumidos por las generaciones actuales como una actitud de vida, que se alimenta en un universo de normas y símbolos que anima el respeto a las relaciones armónicas entre el hombre y la naturaleza”.

Conjuntados estos elementos construyen una cosmovisión o filosofía vivencial muy distinta a la que orienta la vida moderna, occidental y capitalista. Además, centrarse en la madre tierra y su significado y enlace diaspórico-ancestral, pone en evidencia por qué para las comunidades afroecuatorianas, particularmente para las del norte de Esmeraldas, la lucha territorial no es sólo de supervivencia física sino también cósmica y ancestral. Así dice el abuelo Zenón:¹⁸⁸

Cuando una comunidad pierde su territorio ancestral, cuando la montaña dejar de ser “madre de Dios” para las familias de origen africano, cuando el agua de los ríos deja de ser fuente de vida para los seres tangibles y refugio para los intangibles, entonces el espíritu de los ancestros cruza el mar y busca la tierra del continente madre para reposar (citado en García, “Lo que perdimos...”, s.f.).

Es desde esta perspectiva de lucha de existencia que se construye lo que las comunidades llaman el bien estar colectivo, lo que implica estar bien con uno mismo y con el resto: la familia, la comunidad, la sociedad, los ancestros, la naturaleza. Es un bien estar que promueve la hermandad, que piensa el desarrollo no como razón instrumental sino “aquél en donde el hombre actúe, piense, fabrique, imagine y transforme, pensando en la humanidad, en el planeta, en sus semejantes, sin ver en ellos meros medios sino finalidades esenciales” (Mina, 2002: 132). De esta manera, y en forma similar a la conceptualización del buen vivir, apunta a la complementariedad, la relacionalidad y la unidad en la diversidad; la autodeterminación, la solidaridad y la conexión fundamental entre sociedad y naturaleza.

Así, tanto el bien estar colectivo como el buen vivir no son filosofías “étnicas”, es decir cosmovisiones que guían la vida de un sólo grupo étnico o cultural, como si este grupo viviera aislado o encerrado en sí mismo. Por el contrario, son filosofías y concepciones de vida construidas desde una particularidad pero pensadas no sólo para esta particularidad sino para y con relación al universo. Como veremos a continuación, estos conceptos contrastan radicalmente con el de la “buena vida”.

188 El abuelo Zenón, abuelo materno de Juan García, es una figura importante en la tradición oral afroecuatoriana. Es recordado con frecuencia en este proceso por reconstruir y mantener vivas las enseñanzas de los ancestros.

BUEN VIVIR CONTRA BUENA VIDA

Como bien destaca Medina (2001: 19), la tradición occidental de la buena vida bebe de dos fuentes: una, del mito bíblico del Jardín del Edén, y otra, de la visión aristotélica que liga la buena vida a la vida en ciudad.

En ambos casos hay una coincidencia: la separación respecto de la naturaleza. [...] El paradigma semita separa Dios de Naturaleza y, en medio, coloca el hombre como mediador y, sobre todo, como mayordomo encargado de concluir el trabajo de creador, dominando la Tierra puesta a su servicio por el creador. [...] Desde el lado griego [...] la noción de la Buena Vida está ligada a la vida en la *polis*. La ciudad, pues, es el espacio ideal en que se realiza la Buena Vida, por oposición al espacio bárbaro: *in-civi*-lizado, que está ligado a la agricultura, al bosque y, por tanto, a la naturaleza como opuesta de la cultura [...].

Por eso, el hombre moderno no dialoga con la naturaleza sino se impone sobre ella. Controlar y dominar la naturaleza y superar la condición humana asociada con ella, es “civilizar”.

He aquí los mitos que han alimentado las utopías modernas. El costo de esta utopía es que precisa, por diseño, que dos tercios del total (antes los esclavos y las mujeres; ahora el Tercer Mundo) posibiliten la Buena Vida de una minoría (antes, los *polites*; ahora, los ciudadanos del Norte industrializado). En este modelo dualista, que separa al Hombre de la Naturaleza, la mente del cuerpo, el campo de la ciudad, etc., no es posible la Buena Vida para todos: «pobres siempre los tendréis con vosotros», como dice el rabí de Nazareth.

Al tener como base los valores de la oposición y separación jerárquica, los que también servían para organizar y sustentar la matriz de la colonialidad del poder y sus designios de racialización y deshumanización, esta buena vida pretendía –y aún pretende– transformar al mundo de acuerdo a una sola verdad. En esta verdad de milenarias raíces, algunos dominan y acumulan. El trabajo –elemento animista, colectivo y hasta sacramental en las cosmovisiones andinas– es considerado aquí como castigo divino opuesto a la vida buena.¹⁸⁹ De allí la importancia del progreso, del desarrollo y de la urbanización para facilitar y aliviar el trabajo manual, destinándolo a los no civilizados.

189 Como anota Medina (2001), el *Shabbat* o sábado se definía, desde la perspectiva semita, contra el trabajo y la buena vida como no-trabajo, como descanso.

Sin duda, esta perspectiva moderno-occidental de la buena vida se relaciona muy bien con el capitalismo, siendo parte misma de su filosofía y práctica económica, política, social y cultural, impuesta como sistema-mundo, como norma universal. Su objetivo: perfeccionar “el tener” y no el ser que se sintoniza con la naturaleza y no ve en los otros un medio para enriquecerse (Mina, 2002). Al centrarse en el “tener”, sobreposiciona al individuo, y a la competencia, contribuyendo a la destrucción de la naturaleza y, por ende, del bien estar colectivo y del buen vivir. Como dice un canto de parranda de la tradición oral afro, “lo que fue nuestro derecho ancestral, ahora es ajeno por la fuerza del capital, parece un verso para cantar, pero le digo mi amigo que es una verdad para llorar” (citado en García “Lo que perdimos...”, s.f.).

Asumir el buen vivir –como se dice en Bolivia, el “vivir bien”– como pauta, suma y comprensión para refundar y reconstruir la sociedad, implica cuestionar la unicidad de la verdad, abriendo a la vez la posibilidad de otras verdades, o más bien verdades, filosofías, prácticas y designios “otros”, que podrían enfrentar la destrucción social, ambiental, espiritual que actualmente estamos viviendo. Evo Morales es muy claro:

Decimos ‘vivir bien’ porque no aspiramos a vivir mejor que los otros. Nosotros no creemos en la línea del progreso y el desarrollo ilimitado a costa del otro y la naturaleza. Tenemos que complementarnos y no competir [...]. ‘Vivir bien’ es pensar no sólo en términos de ingreso per-cápita sino de identidad cultural, de comunidad, de armonía entre nosotros y con nuestra madre tierra (citado en ALAI-AMLATINA, 5 de octubre de 2006).

PARA VISIONAR UNA SOCIEDAD “OTRA”...

El modelo sobre el cual se ha pensado y construido el Estado y la sociedad ecuatorianos no ha sido el del equilibrio –armonía con relación al entorno–, tampoco el de calidad de vida. Ha sido, más bien, un modelo que pretende superar este “pasado”, asumiendo el desarrollismo como política necesaria junto con la ilusión del “progreso”, y el afán de consumo, riqueza, acumulación, competencia, es decir “civilización”. El resultado es un país más dividido que nunca, un país caracterizado por el individualismo, el quemim-portismo, y niveles de violencia, incluyendo la racial, jamás antes experimentados. Un país donde las cifras de destrucción ambiental están llegando a

ser las más altas del mundo, y donde la brecha entre la mayoría pobre y la minoría rica difícilmente puede ser peor. Un país donde reina la avaricia, la corrupción y el deseo de siempre ser otro: blanco, rico, moderno-occidental.

A partir de esta realidad –y con un contexto similar al que describe Medina (2001) con relación a Bolivia–, Ecuador se construye sobre sus debilidades y carencias, sobre valores y perspectivas de vida ajenos, y sobre las esperanzas inalcanzables del mercado, del capital y de la buena vida. Las fortalezas, incluyendo la permanencia de las prácticas y filosofías del buen vivir, no constan en el imaginario o visión de sociedad que la patria promociona.

He aquí la trascendencia de la nueva Constitución. Al asumir el buen vivir como eje y matriz para reorientar y resignificar el desarrollo, ahora entendido como la relación entre los seres humanos y la naturaleza, y los sistemas, instituciones, políticas, normas, programas y servicios, la Constitución abre la posibilidad –a partir de esta reorientación y resignificación– de re-revisionar y re-fundar la sociedad, haciendo que el equilibrio, la relacionalidad la equidad, la solidaridad, la vida y la interculturalidad y la no discriminación sean las fuerzas del nuevo futuro.

EL BUEN VIVIR EN LA CONSTITUCIÓN ECUATORIANA

Como enuncia el preámbulo de la nueva Constitución: “Decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la naturaleza para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*”. El buen vivir es el eje central de toda la Carta, sin embargo, su concepción se observa más claramente en el Régimen de Desarrollo:

El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay*. [...] El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza (Título VI Régimen de Desarrollo, Capítulo Primero, Art. 275).

Son siete los objetivos de este régimen de desarrollo (Art. 276):

- Mejorar la calidad y esperanza de vida y aumentar las capacidades y potencialidades de la población en el marco de los principios y derechos que establece la Constitución.
- Construir un sistema económico, justo, democrático, productivo, solidario y sostenible basado en la distribución igualitaria de los beneficios del desarrollo, de los medios de producción y en la generación de un trabajo digno y estable.
- Fomentar la participación y control social, con reconocimiento de las diversas identidades y promoción de su representación equitativa, en todas las fases de la gestión del poder público.
- Recuperar y conservar la naturaleza y mantener un ambiente sano y sustentable que garantice a las personas y colectividades el acceso equitativo, permanente y de calidad al agua, aire y suelo, y a los beneficios de los recursos del subsuelo y del patrimonio natural.
- Garantizar la soberanía nacional, promover la integración latinoamericana e impulsar una inserción estratégica en el contexto internacional, que contribuyan a la paz y a un sistema democrático y equitativo mundial.
- Promover un ordenamiento territorial equilibrado y equitativo que integre y articule las actividades socio-culturales, administrativas, económicas y de gestión, y que coadyuve a la unidad del Estado.
- Proteger y promover la diversidad cultural y respetar sus espacios de reproducción e intercambio; recuperar, preservar y acrecentar la memoria social y el patrimonio cultural.

Para la consecución del buen vivir, son deberes del Estado (Art. 277):

- Garantizar los derechos de las personas, las colectividades y la naturaleza.
- Dirigir, planificar y regular el proceso de desarrollo.
- Generar y ejecutar las políticas públicas y controlar y sancionar su incumplimiento.
- Producir bienes, crear y mantener infraestructura y proveer servicios públicos.
- Impulsar el desarrollo de las actividades económicas...
- Promover e impulsar la ciencia, la tecnología, las artes, los saberes ancestrales y en general las actividades de la iniciativa creativa comunitaria, asociativa, cooperativa y privada.

Detrás de estos objetivos y deberes existe la visión de una nueva sociedad igualitaria, basada en la fraternidad, la solidaridad, la complementariedad, el acceso equitativo, la participación, el control social y la responsabilidad; una sociedad desde la cual la conceptualización y la práctica del Estado podrían ser sumamente distintas. De esta manera, la incorporación del *sumak kawsay* o buen vivir representa un hito trascendental.

Es un hito trascendental porque cuestiona y transgrede los modelos y las prácticas ambiguos fundantes –cuestionados en los capítulos anteriores–, contruidos con base en la complicidad entre el discurso de mestizaje, la colonialidad del poder y el capitalismo, y en los modelos y las prácticas recientes de la política neoliberal.¹⁹⁰ Al proponer una filosofía de bienestar radicalmente opuesta al bienestar neoliberal, este último con su centro en el individuo y en un individualismo alienante de posesión –el “tener”, que se mencionó anteriormente–, y caracterizado por la falta de articulación social, la nueva Constitución Política asume la responsabilidad y necesidad de terminar con el modelo neoliberal, pero también de comprometerse con la tarea histórica de re-fundar el Estado y la sociedad de manera jamás considerada en casi doscientos años de vida republicana.

Adicionalmente, es trascendental porque en lugar de neutralizar la capacidad de pensar en y crear alternativas al capitalismo y a la colonialidad del poder –que ha sustentado este sistema-mundo– abre las posibilidades de concebir y agenciar la vida de manera “otra”, a partir de un nuevo contrato social enraizado en la relación y convivencia éticas entre los seres humanos y su entorno. De esta manera, el marco del buen vivir en la Constitución alienta la posibilidad de retar la fragmentación y promover la articulación e interculturalización; ofrece así posibilidades para tejer una identificación social, política y cultural del país que acepte la particularidad histórico-ancestral de la región, a la vez que tome distancia del capitalismo como sistema histórico social y su arquetipo de sociedad eurocéntrico y norteamericano. Representa un deseo de articular –con proyección, sabiduría y conciencia– bases cosmo-

190 Como ha sido el caso también de Bolivia, la complicidad fundante no ha desaparecido sino que, a lo largo de los años, ha tomado distintas formas políticas. A mediados del siglo XX, esta forma fue el capitalismo de Estado, luego el modelo fue el del Estado liberal de derecho, mientras en los 1990 fue la política neoliberal con su nueva lógica multicultural vinculada a la idea del crecimiento económico como base del desarrollo social. Para un análisis del caso boliviano ver Patzi (2005).

gónicas con el fin de alentar la integración entre pueblos, saberes, naturaleza y sistemas de vivir, involucrando activamente a las personas y colectividades en su construcción, planificación y gestión. Este buen vivir pretende re-orientar las relaciones desde adentro y con referencia al sometimiento y rendición impuestos desde, con y por las relación de afuera, sobre todo con los países del Norte global. De esta manera, va alentando un lugar “propio”¹⁹¹ desde el cual se puede dialogar con el resto del mundo.

Además de los principios generales ya señalados dentro del Régimen de Desarrollo (con sus seis capítulos que incluyen el pensar del sistema económico), el buen vivir también tiene su propio “régimen” con dos grandes capítulos. El primero, “Inclusión y equidad”¹⁹² incluye educación, salud, seguridad social, hábitat y vivienda, cultura, cultura física y tiempo libre, comunicación social, ciencia, tecnología, innovación y saberes ancestrales, gestión del riesgo, población y movilidad humana, seguridad humana y transporte. El segundo, “Biodiversidad y recursos naturales”, cubre la naturaleza y ambiente, biodiversidad, patrimonio natural y ecosistemas, recursos naturales, suelo, agua y biosfera, ecología urbana y energías alternativas. Aunque el propósito aquí no es hacer un análisis exhaustivo de las múltiples maneras en que estos capítulos asumen el buen vivir en todos sus aspectos y derechos, ayuda a su comprensión examinar, en breve, un ejemplo concreto.

El ejemplo que me parece esclarecedor es el de la “Ciencia, tecnología, innovación y saberes ancestrales” (Sección Octava, Art. 385-388). Reconocer y promover el desarrollo de los saberes ancestrales dentro del marco de la ciencia y el progreso científico destacando su importancia y utilidad –y por

191 Es importante aquí señalar la diferencia entre esta nueva concepción de “lo propio” que fue construida entre los años 1960 y 1980 desde la teoría de la dependencia y el pensamiento latinoamericano. Mientras que la última fue concebida esencialmente a partir de la metanarrativa marxista, antiimperial promovida por la izquierda blanco-mestiza masculina, el actual se piensa desde la diversidad y como contrapropuesta a la matriz colonial.

192 En una primera versión de la Constitución aprobada por la Asamblea en mayo de 2008, este capítulo se llamaba “De una vida digna para todos y todas”. Este cambio es particularmente significativo. Mientras el primer título asumió la vida digna como eje de la conceptualización de los derechos, reconociendo que la actual estructura estatal promueve (para la mayoría de los ecuatorianos) una vida no digna, el segundo vuelve a la terminología occidental y (neo)liberal de “inclusión”. Con este cambio uno puede preguntarse si el objetivo es realmente construir un nuevo orden social bajo principios distintos o es asegurar la incorporación de todos dentro de un sistema definido por el poder estatal.

ende su producción y aplicación contemporáneas para el conjunto de la población y no solamente para los pueblos afroecuatorianos e indígenas— es un avance de gran proporción. Sobrepasa el desconocimiento anterior de la existencia de estos saberes, como también la relegación de lo “ancestral” a un pasado folclórico y patrimonial; a la vez, da a estos saberes el estatus de conocimiento, enfrentando así a la geopolítica del conocimiento, respecto de la cual argumenté en el capítulo anterior.

Para llevar a la práctica esta meta, establece el sistema nacional de ciencia, tecnología, innovación y saberes ancestrales en el marco del respeto al ambiente, la naturaleza, la vida, las culturas y la soberanía. Este sistema comprende programas, políticas, recursos y acciones e incorpora instituciones del Estado, universidades, institutos de investigación, empresas, organismos no gubernamentales y personas en la realización de actividades de investigación, desarrollo tecnológico, innovación y aquellas ligadas a los saberes ancestrales. Como señala el Art. 387, su finalidad, entre otras, es:

- Promover la generación y producción de conocimiento, fomentar la investigación científica y tecnológica y potenciar los saberes ancestrales, para así contribuir a la realización del buen vivir, al *sumak kawsay*. Generar, adaptar y difundir conocimientos científicos y tecnológicos.
- Garantizar la libertad de creación e investigación en el marco del respeto a la ética, la naturaleza, el ambiente y el rescate de los conocimientos ancestrales. Recuperar, fortalecer y potenciar los saberes ancestrales.

Este ejemplo ayuda a comprender que el buen vivir no se limita a las condiciones económicas, políticas, socioculturales y ambientales sino que también involucra y pone en consideración condiciones epistémicas. Al reconocer y promover la relación integral entre el ser y el saber y su ligazón con las otras relaciones y condiciones que componen un sistema de vida —incluyendo las de espiritualidad y las vinculadas con la madre tierra—, pretende poner en práctica y asumir con seriedad filosofías de vida que rompen radicalmente con el marco filosófico-político que orienta el Estado y la sociedad neoliberal. Estas filosofías y prácticas epistémicas “otras” buscan la complementariedad y la relacionalidad entre conocimientos, ciencias y saberes, entre personas y pueblos como productores de conocimiento, y entre estas personas y pueblos, conocimientos y espacio-tiempos de la naturaleza en que se encuentran. Aspira a “mejorar la calidad de vida”, contribuir “a la realización del buen vivir” y alentar un régimen de desarrollo para el conjunto de la sociedad.

Al parecer, este régimen de desarrollo y marco del buen vivir se conceptualizan a partir de la idea del *ñaupá*: el pasado capaz de renovar el futuro que ha sido mencionado varias veces en este libro y que consta en forma visual en la portada. Esta idea de *ñaupá* no podría estar más lejos de las nociones lineales del progreso y del bien estar individual que han venido orientando y moldeando el Estado (neo)liberal y sus regímenes de desarrollo; tampoco podría estar más lejos de las pretensiones de los “bárbaros” de la “élitocracia” que pretenden aniquilar las posibilidades de esta Constitución y esta re-fundación. No obstante, y como advierte Felix Patzi (2005: 274) desde el contexto boliviano, existe el peligro de que, sin cambios radicales en los sistemas económicos y políticos vigentes (cambios que realmente asume la plurinacionalidad), el reconocimiento de los sistemas culturales y simbólicos se conviertan en poco más que un nuevo pluri-multi-culturalismo, “como una nueva estrategia de integración y de perpetuación y universalización del sistema económico del capital y del sistema político liberal”.

INTERCULTURALIDAD, DECOLONIALIDAD Y EL BUEN VIVIR: REFLEXIONES PARA ULTIMAR

Ante los patrones del poder instalados por la modernidad, la colonialidad y el capitalismo como parte central de ellas, el bien estar colectivo y el buen vivir despejan horizontes distintos, horizontes decoloniales que encuentran su par en la interculturalidad, entendida como proyecto político, social, ético y epistémico. Por la relacionalidad que los fundamenta y la hermandad y co-existencia ética que buscan, son postas y fuentes de la interculturalidad que provienen desde los pueblos indígenas y afrodescendientes hacia la sociedad en su conjunto. Además, por ser concebidos y practicados históricamente como filosofías de vida posicionadas al exterior de la modernidad y colonialidad —es decir con una existencia propia que persiste a pesar de ellas—, marcan designios históricos y caminos de lucha fundamentadas en una (re)existencia decolonial, dando a este término un sentido real, vivencial y concreto. En esta perspectiva afirmo que el buen vivir y el bien estar colectivos no son principios de una nueva moralidad indígena y afro impuesta a

otros sectores sociales sino elementos éticos y existenciales que orientan la lucha en contra del sistema del capital, y a lo que Patzi (2005) –parafraseando a Quijano– llama la colonialidad de la estructuración social, y a favor de la construcción de sistemas distintos. Los derechos de la naturaleza, descritos en el capítulo anterior, también contribuyen en forma positiva a esta lucha y construcción.

En este último apartado propongo los enlaces entre la interculturalidad y la decolonialidad como apuestas de vida. Hago tal propuesta y consideración no con el afán de sobreposicionar un marco de interpretación desde el cual pensar el buen vivir, sino con el interés de considerar cómo conjuntamente los tres –la interculturalidad, la decolonialidad y el buen vivir– despiertan nuevos designios históricos de sociedad, de Estado y de vida para todos.

Primero, consideraremos la relación entre interculturalidad y decolonialidad. Como he argumentado a lo largo de este texto, la interculturalidad tiene una significación, particularmente en el Ecuador, ligada a las geopolíticas del lugar y del espacio –a las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros, y a sus construcciones de un proyecto de sociedad– que apunta a la transformación política, económica, social, cultural y colonial. Más que un simple concepto de interrelación, la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos “otros”, de una práctica política “otra”, de un poder social “otro”, de una sociedad y sistemas de vida “otros”. En suma, marca formas distintas de pensar, actuar y vivir con relación a los patrones del poder que la modernidad y la colonialidad han instalado.

Desde esta perspectiva, el proyecto de la interculturalidad –significado y agenciado inicialmente desde el movimiento indígena pero, y cada vez más, asumido por otros sectores de la sociedad incluyendo, como vimos en el capítulo 5, el gobierno de Rafael Correa con su “revolución intercultural ciudadana”– pone en escena el problema histórico y aún vigente de la colonialidad, incluyendo el racismo y la racialización y las formas estructurales de la exclusión todavía vigentes.¹⁹³ A partir de esta “escenificación” alienta y dirige pro-

193 Lo cual no es sugerir que el gobierno entienda o asuma la descolonización –o decolonialidad– como proyecto. De hecho, las declaraciones y posturas del presidente Correa al final de la Asamblea Constituyente, con relación a la oficialización del kichwa y con respecto al movimiento indígena y a inicios de 2009 con respecto a la nueva Ley minera, sugieren que no. Sin embargo, en este gobierno –más que en cualquier otro– los esfuerzos por reconocer y cambiar las estructuras de exclusión han sido significativas.

cesos de cuestionamiento, enfrentamiento y derrocamiento. Por eso y como señala Quijano (2006), la colonialidad del poder está entrando en América Latina en su más radical momento de crisis.

El hecho de que haya sido el movimiento indígena ecuatoriano un agente importante en suscitar esta crisis, es innegable.

El ecuatoriano es el movimiento indígena que más temprano llegó a la idea de que la liberación de la colonialidad del poder no consistiría en la destrucción o eliminación de los otros agentes e identidades del poder, sino en la erradicación de las relaciones sociales materiales e intersubjetivas del patrón de poder y la producción de un nuevo mundo histórico inter-cultural y de una común autoridad política [...] (Quijano, 2006: 15).

De esta manera, la interculturalidad y la decolonialidad van de la mano. Mientras la interculturalidad apunta a la necesidad de desarrollar interacciones que reconozcan y enfrenten las asimetrías sociales, culturales, políticas, económicas e institucionales, y la decolonialidad apuntala los sentidos de no-existencia, deshumanización e inferiorización y las prácticas estructurales e institucionales de racialización y subalternización que siguen posicionando a algunos sujetos y sus conocimientos, lógicas y sistemas de vida por encima de otros. En este sentido, la decolonialidad implica algo más que la descolonización. Su interés no es por el control político y de soberanía típicamente entendidos en los conceptos de colonialismo y colonización, conceptos que con su añadido de “des” asumen una transición, superación y emancipación de esta relación histórica y política local y residual.

De manera aún más compleja y permanente, la decolonialidad se concibe en relación a los patrones o la matriz del poder establecidos con la invasión de las Américas –la mal denominada “conquista”–, una matriz que se fundamenta en el uso y en la articulación entre sí del trabajo, conocimiento, autoridad y relaciones intersubjetivas, a través del capitalismo como relación económica y social, estructural y global, y la idea de raza como patrón de dominación y subordinación. No se trata, con la decolonialidad de superar esta matriz –como si fuera posible simplemente rebasar la historia y el sistema-mundo o liberarnos de ellos. Por eso no es un proyecto de emancipación. Menos aún busca promocionar la inclusión –posicionándola como solución a la subordinación–, o sustentarse en la igualdad como idea abstracta. La decolonialidad tampoco insta a la resistencia como *modus operandi* único de la lucha y movilización; como Evo Morales dijo en su discurso al asumir la pre-

sidencia de Bolivia, “basta resistir”. Esta postura defensiva que los pueblos indígenas y afrodescendientes han mantenido permanentemente desde la “invasión” y la esclavización, no ha logrado incidir mayormente en las estructuras y relaciones políticas, económicas y sociales.

Más allá de la resistencia, la decolonialidad propone una postura ofensiva de intervención, transgresión y construcción. Una ofensiva que posibilita, viabiliza y visibiliza, por un lado, las concepciones, prácticas y modos de ser, estar, pensar y vivir de carácter decolonial actualmente existentes, haciendo que ellos abran procesos de enseñanza, des-aprendizaje y reflexión, no como nuevos modelos para ser reproducidos sino como bases para la deliberación, el cuestionamiento y el enfrentamiento con nosotros mismos y con las concepciones, prácticas y modos modernos, capitalistas, occidentales, y crecidamente alienantes –entre otros– del vivir cotidiano. Concebida de esta manera, la decolonialidad no es un nuevo paradigma (o “paradogma”), tampoco una nueva invención teórico-ideológica sino una manera de nombrar un proyecto centenario con su reciente re-in-surgir.¹⁹⁴

Por el otro lado y al mismo tiempo, esta ofensiva no se queda en presenciar concepciones y prácticas de carácter decolonial existentes. Busca también la creación de nuevas estructuras, condiciones, relaciones y experiencias, incluyendo la de nuevos lugares de pensamiento, como discutimos en el capítulo anterior. De esta manera y en diálogo directo con el proyecto de la interculturalidad –proyecto decolonial por práctica y concepción–, apunta a la reconstrucción radical de seres,¹⁹⁵ del poder y saber –y, más ampliamente– de la relación sociedad-naturaleza. Así, la decolonialidad no es meta o fin en sí mismo sino herramienta política y conceptual que ayuda a vislumbrar la problemática en su complejidad y esclarecer el rumbo –teórico, práctico y vivencial– de la lucha, insurgencia e intervención.

Si aceptamos la pervivencia de este patrón global de control y poder –lo que Quijano nombró como la “colonialidad”– la decolonialidad es nada más

194 De hecho, siempre ha existido la insurgencia indígena; no es un fenómeno nuevo. Lo que sí me parece distinto con la que in-surge en las últimas dos décadas, es su capacidad de apelar y deslegitimar la colonialidad y su estructuración social. Esto se evidencia en la guerra del gas en Bolivia (ver Torrez, 2007; Patzi, 2005) y, en el Ecuador, en las movilizaciones que se iniciaron con el gran levantamiento de 1990, su capacidad a inicios de 2000 de parar el TLC, es otro ejemplo.

195 Lo que Fanon (1999: 31) llamó la creación de hombres nuevos: “la ‘cosa’ colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera”.

y nada menos que los esfuerzos y las energías históricas y emergentes en Ecuador, Bolivia y otras partes del mundo, por transgredir y resquebrajar este modelo, implosionando a la vez en su interior para así abrir posibilidades, rupturas y horizontes distintos. De hecho, la fuerza y firmeza de estos intentos no están en las habilidades o capacidades de un grupo y su programa; éstos deben ser asumidos por todos. Más bien, la fuerza y firmeza están en la pericia de un real proyecto de interculturalidad que no haga desaparecer las diferencias sino que las convierta en constitutivas: base para la alianza, la convergencia y la interrelación equitativa. Es por eso que podemos afirmar que la decolonialidad y la interculturalidad caminan de la mano.

Aquí la importancia del (re)planteamiento naciente del buen vivir. Como he argumentado a lo largo de este texto –y con relación particular a los casos ecuatoriano y boliviano– la ambigüedad fundacional del Estado y de la sociedad, y sus modelos perpetuos de exclusión con miras hacia una buena vida ajena y divorciada de la realidad social, histórica y cultural, están en su recta final.¹⁹⁶ Si no logramos refundarlos –reconstruir desde lo plural y como ejercicio de articulación una concepción y práctica distinta de sociedad y, desde esta sociedad, una concepción y práctica distinta de Estado–, el futuro próximo fácilmente se tornará en cataclismo.

He ahí la urgencia de la interculturalidad como proyecto de convergencia y de buen vivir con miras hacia nuevos designios históricos y horizontes decoloniales. Un proyecto que implica y requiere la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, de conocimiento, de poder y de vida, condiciones que podrían contribuir a la fabricación de sociedades realmente interculturales, en donde prevalezcan los valores de complementariedad, racionalidad, reciprocidad y solidaridad. Donde la justicia, la libertad, la equidad, la igualdad y la democracia no sean palabras huecas sino acciones pedagógicas guiadas por la conciencia, por el compromiso, por la hermandad y la humanización. Este es el proyecto por el que lucho: proyecto y *ñaupa* en el que se encuentra y descansa este libro.

196 Perspectiva no sólo de los actuales actores socio-políticos involucrados en las luchas discutidas aquí, sino también de entidades multilaterales e imperiales, incluyendo la CIA. Ver <http://www.cia.gov/publications/globaltrends2015/index.html>.

BIBLIOGRAFÍA

- ABI-Agencia Boliviana de Información, “Comunidad afroboliviana destaca su inclusión en nuevo texto constitucional”, marzo de 2008, en Evo Morales Premio Nobel de la Paz 2008, http://evonobel.org/index.php?option=com_content&task=view&id=471&Itemid=1.
- Acosta, Alberto, “El agua en la nueva Constitución: otra buena razón para el Sí”, multicopia, Montecristi, 2008.
- Adoum, Jorge Enrique, *Ecuador: señas particulares*, Quito, Eskeletra, 1998.
- Albán, Adolfo, “¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia”, ponencia presentada ante el Seminario Internacional “Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad”, organizado por la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, mayo de 2008.
- , “Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores”, en Adolfo Albán, comp., *Tejiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*, Popayán, Universidad del Cauca, 2006.
- , “La sociedad afropatiana: ¿hábitus cimarrón y proyecto hegemónico anti-colonial?”, ponencia presentada ante el Segundo Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos “Visualizando nuevas identidades, territorios y conocimientos”, organizado por la Universidad del Cauca, Popayán, 18-20 de marzo de 2004.
- Albó, Xavier, “Derecho consuetudinario, posibilidades y límites”, documento inédito, 2000.

- , *Iguals aunque diferentes*, La Paz, Ministerio de Educación / UNICEF / CIPCA, 1999.
- , “Our Identity Starting from Pluralism in the Base”, en John Beverly, José Olviedo y Michael Arrona, edit., *The Posmodernism Debate in Latin America*, Durham, Duke University, 1995.
- Albó, Xavier, y Franz Barrios, *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*, La Paz, IDH Bolivia, 2006.
- Almeida, Ileana, y Nidia Arrobo Rodas, “Autonomía de hecho”, en Ileana Almeida, Nidia Arrobo Rodas y Lautaro Ojeda Segovia, *Autonomía indígena. Frente al Estado nación y la globalización neoliberal*, Quito, Abya-Yala, 2005.
- Altino, Walter, “O negro o estado a luta contra hegemonia e a colonialidade do poder”, en *Conferencia internacional a reparação e a desconlonização do conhecimento*, Salvador de Bahía, UFBA / Atitude Quilombola, 2007.
- Amawtay Wasi, “Documento base”, multicopia, Quito, Amawtay Wasi, 2004.
- Angola Macondo, Juan, “Nosotros los afrodescendientes en el escenario del nuevo proceso político”, documento inédito, La Paz, 2006.
- Antón Sánchez, Jhon, “El lugar de los afroecuatorianos en el Estado plurinacional”, documento inédito, Quito, 2008.
- Apffel-Marglin, Frédérique, y PRATEC, edit., *The Spirit of Regeneration. Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, London-New York, Zed Books, 1998.
- Arboleda, Santiago, “Los afrocolombianos: entre la retórica del multiculturalismo y el fuego cruzado del destierro”, en *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 12, No. 1, abril, Berkeley, University of California, 2007, p. 213-222.
- Asamblea Nacional Constituyente, “Qué es la Constitución?”, en *La nueva Constitución, una cosecha de todos*, suplemento institucional, Montecristi, Asamblea Constituyente, julio de 2008.
- , *Constitución del Ecuador*, Quito, Asamblea Nacional Constituyente, 2008.
- Asamblea Constituyente de Bolivia, *Nueva Constitución política del Estado*, La Paz, Asamblea Constituyente de Bolivia, diciembre de 2007.
- Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia, “Propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado”, mc., Sucre, agosto de 2006.
- Asamblea Provisional Autonómica del Departamento de Santa Cruz, “Estatuto del Departamento Autónomo de Santa Cruz”, mc., Santa Cruz, diciembre de 2007.
- Assies, Willem, “La oficialización de lo no oficial: ¿re-encuentro de dos mundos?”, texto preparado para el Curso “Identidad, autonomía y derechos indígenas: desafíos para el Tercer Milenio”, documento inédito, Arica, 2000.

- Ayala Mora, Enrique, "Enseñanza de integración en los países andinos", en Candido Mendes, edit., *Democracia profunda: reinenciones nacionales y subjetividades emergentes*, Río de Janeiro, Academia de la Latinidad / Editora Universitaria Candido Mendes, 2007.
- , "Estado nacional, soberanía, Estado plurinacional", en varios autores, *Pueblos indios, Estado y derecho*, Quito, Corporación Editora Nacional / Abya-Yala, 1992.
- Ayala Serra, Julio Oswaldo, *Política y sociedad 1830-1980*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1980.
- Bhabha, Homi, *Nation and Narration*, London, Routledge, 1990.
- , "El compromiso con la teoría", en *Acción paralela*, No. 4, 1998, <http://www.accpa.org/numero4/index.htm>.
- Bourdieu, Pierre, "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field", en G. Steinmetz, edit., *State/Culture, State Formation after the Cultural Turn*, Ithaca-New York, Cornell University, 1999.
- Buhl, Cindy, *A Citizen's Guide to the Multilateral Development Banks and Indigenous Peoples*, Washington DC, The Bank Information Center, 1994.
- Carrión, Benjamín, "Raíz e itinerario de la cultura latinoamericana", en Leopoldo Zea, comp., *Fuentes de la cultura latinoamericana*, II, México, Fondo de Cultura Económica, 1965 (1993).
- CEAR-Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones, "Análisis de la OIT sobre Convenio 169 y Afrodescendientes, caso afrocolombiano", documento inédito, 2006.
- Ceceña, Ana Ester, "Los desafíos del mundo en que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha", en *Chiapas*, No. 16, México, Instituto de Investigaciones Económicas-Universidad Nacional Autónoma de México / CLACSO, 2004.
- Cesaire, Aimé, *Discourse on Colonialism*, New York, Monthly Review, 1972 (2000).
- Chávez, Gina, y Fernando García, *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica indígena y afroecuatoriana*, Quito, FLACSO / Petroecuator, 2004.
- Chivi Vargas, Idón M., "Bolivia constitucionalismo: máscara del colonialismo", en *Prensa Indígena*, La Paz, 14 de abril de 2007, www.bolpress.com/art.php?Cod=2007041107.
- Chodi, Francisco, "Avances, problemas y perspectivas de la pedagogía bilingüe intercultural", en *La educación indígena en América Latina. México-Guatemala-Ecuador-Perú-Bolivia*, t. II, Quito, PEBI / Abya-Yala, 1990.
- CODAE, *Propuesta del pueblo afroecuatoriano a la Asamblea Nacional Constituyente*, Quito, Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano, 2008.

- CONAIE-Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador, "Propuesta del Estado Plurinacional de la República del Ecuador", mc., Quito, CONAIE, octubre de 2007a.
- , "Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador", mc., Quito, CONAIE, 2007b.
- , Boletín de prensa, 2 de julio de 2007, www.conaie.ogr/es/ge_comunicados/co20070207asamblea.html.
- , "Políticas para el Plan de Gobierno Nacional. El mandato de la CONAIE", mc., Quito, CONAIE, 2003.
- , *Las nacionalidades indígenas y el Estado plurinacional*, Quito, CONAIE, 1998.
- , *Proyecto político*, Quito, CONAIE, 1997.
- CONAIE e ICCI-Instituto Científico de Culturas Indígenas, "*Amawtay wasi*". *Casa de la sabiduría. Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador. Propuesta de camino sin camino*, Quito, CONAIE / ICCI, 2003.
- Corral, Fabián, "Vientos que se siembran", en *El Comercio*, Quito, 14 de julio de 2008.
- Cueva, Agustín, "Sobre nuestra ambigüedad cultural", en selección de Fernando Tinajero *Teoría de la cultura nacional*, Quito, Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional, 1967 (1986).
- CRIC, *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*, Popayán, Consejo Regional Indígena de Cauca, 2004.
- Dávalos, Pablo, "Las noticias secretas del Banco Mundial: poder y violencia en la reforma estructural", en *Boletín ICCI-RIMAI*, año 7, No. 72, marzo, Quito, ICCI, 2005.
- De Friedemann, Nina, "Negros en Colombia: identidad e invisibilidad", en Guillermo Bonfil Batalla, comp., *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- De Castilla Urbina, Miguel, "Entre el neoliberalismo y el desarrollo humano sostenible", en *El Nuevo Diario*, Managua, 20 de agosto de 1999.
- Delgado, Freddy, "Presentación", en Freddy Delgado y Juan Carlos Mariscal, edit., *Educación intra e intercultural. Alternativas a la reforma educativa neocolonizadora*, La Paz, Plural, 2006.
- Delgado, Freddy, y Juan Carlos Mariscal, edit., *Educación intra e intercultural. Alternativas a la reforma educativa neocolonizadora*, La Paz, Plural, 2006.
- Díaz-Polanco, Héctor, "Autodeterminación, autonomía y liberalismo", en *Autonomías indígenas. Diversidad de culturas, igualdad de derechos*, Quito, ALAI, 1998, p. 3-10.

- Durkheim, Emile, *The Rules of Sociological Method*, London, Collier-Macmillan, 1964.
- Dussel, Enrique, *The Underside of Modernity*, Ithaca-New York, Humanity Books, 1996.
- ECUARUNARI-CONAIE, “Los kichwas somos hijos de la rebeldía. Propuesta para la Asamblea Constituyente”, mc., Quito, ECUARUNARI, noviembre de 2007.
- Escobar, Arturo, *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Universidad de Cauca, 2005.
- , “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano”, en *Tabula Rasa. Revista de humanidades*, No. 1, enero-diciembre, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2003, p. 51-86.
- Espinosa Apolo, Manuel, *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*, Quito, Tramasocial, 2000.
- Estermann, Josef, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala, 1998.
- Estupiñán Tello, Julio, *Síntesis histórica de la educación y del laicismo en el Ecuador*, Quito, Universidad Central del Ecuador, 1991.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 3a. ed.
- , *Piel negra, Mascaras blancas*, Buenos Aires, Schapire, 1974.
- Galeano, Eduardo, “La naturaleza no es muda”, en *Brecha*, Montevideo, 18 de abril de 2008.
- , “Espejos blancos para caras negras”, documento circulado por internet, s.f.
- Garcés, Fernando, *Representaciones sobre el quechua y el conocimiento quechua en la Reforma Educativa Boliviana y en el periódico Conosur Ñawpaqman, ¿colonialidad o interculturalidad?*, tesis doctoral, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2007a.
- , “Ordenamiento territorial, recursos naturales y Asamblea Constituyente en Bolivia: ¿hacia un Estado plurinacional?”, en *Comentario Internacional*, No. 7, Quito, CAEI-Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 2007b, p. 229-239.
- , “Situación de la educación intercultural bilingüe en Ecuador”, documento encargado por el PROEIB Andes y el Banco Mundial, Quito, 2004.
- García, Jesús, “La deuda del Estado venezolano y los afrodescendientes”, en *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 12, No. 1, abril, Berkeley, University of California, 2007, p. 223-232.

- , “Encuentro y desencuentros de los ‘saberes’. En torno a la africanía latinoamericana”, en Daniel Mato, comp., *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, CLACSO / Faces, 2002.
- García Salazar, Juan, “Documento de la comuna de Playa de Oro”, documento inédito, Esmeraldas, 2007.
- , *Los guardianes de la tradición*, Esmeraldas, PRODEPINE, 2003.
- , “Territorios ancestrales afroecuatorianos: una lectura desde el proceso”, documento inédito, Esmeraldas, s.f.
- , “Lo que pedimos: una mirada desde lo comunitario”, documento inédito, Esmeraldas, s.f.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- García Linera, Álvaro, “Democracia liberal vs. democracia comunitaria”, en Catherine Walsh, Álvaro García Linera y Walter Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Edic. del Signo, 2006.
- , *Estado plurinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indígenas*, La Paz, Malatesta, 2004, 2a. ed.
- Gordon, Lewis, *Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought*, New York, Routledge, 2000.
- , *Fanon and the Crisis of the European Man. Essays on Philosophy and the Human Sciences*, New York, Routledge, 1995.
- Granda, Sebastián, *Textos escolares e interculturalidad. La representación de la diversidad cultural ecuatoriana*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala / Corporación Editora Nacional, 2004.
- Grillo Fernández, Eduardo, “Development or Cultural Affirmation in the Andes?”, en Frédérique Apffel-Marglin y PRATEC, edit., *The Spirit of Regeneration. Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, London- New York, Zed Books, 1998.
- Guerrero Arias, Patricio, “La interculturalidad sólo será posible desde la insurgencia de la ternura”, en *Reflexiones sobre interculturalidad (Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada: Diálogo Intercultural)*, Quito, Universidad Politécnica Salesiana, 1999.
- Handelsman, Michael, *Leyendo la globalización desde la mitad del mundo. Identidad y resistencias en el Ecuador*, Quito, El Conejo, 2005.
- , *Lo afro y la plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura*, Quito, Abya-Yala, 2001.
- , “Estudio introductorio”, en Benjamín Carrión. *Cartas al Ecuador*, Quito, Banco Central / Corporación Editora Nacional, 1988.

- Haymes, Stephan Nathan, "Pedagogy and the Philosophical Anthropology of African-American Slave Culture", en Lewis Gordon y Jane Anna Gordon, edit., *Not Only the Master's Tools. African-American Studies in Theory and Practice*, Boulder, Paradigm, 2006.
- Hinkelammert, Franz, *El Sujeto a la Ley. El retorno del sujeto reprimido*, Caracas, El Perro y la Rana, 2006.
- ICCI, "Banco Mundial y PRODEPINE: ¿Hacia un neoliberalismo étnico?", editorial, en *Boletín ICCI-RIMAI*, año 3, No. 25, abril, Quito, ICCI, 2001.
- , "El proyecto geopolítico norteamericano en la región andina", editorial, en *Boletín ICCI-RIMAI*, año 7, No. 72, marzo, Quito, ICCI, 2005.
- Illescas, José Mario, "El desarrollo o desenvolvimiento de lo humano integral originario y el desarrollo sostenible del occidente" y "Neocolonización y reevangelización en la reforma educativa y la propuesta de intra e interculturalidad", en Freddy Delgado y Juan Carlos Mariscal, edit., *Educación intra e intercultural. Alternativas a la reforma educativa neocolonizadora*, La Paz, Plural, 2006.
- Instituto Indigenista Interamericano, *América indígena. Informe final. Reunión de Especialistas sobre Educación Bilingüe Bicultural*, III, vol. XLII. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1982.
- Jameson, Frederick, *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996.
- Kelley, Robin D. G., "A Poetics of Anticolonialism", en *Discourse on Colonialism*, Aimé Césaire, New York, Monthly Review, 2000.
- Khatibi, Abdelkebir, "Maghreb plural", en Walter Dignolo, comp., *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Edic. del Signo, 2001.
- Klymicka, Hill, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Lander, Edgardo, "La ciencia neoliberal", en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 11, No. 2, mayo, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 2005, p. 35-69.
- , "Los derechos de la propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global", en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, edit., *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2002.
- , "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- Leff, Enrique, "Más allá de la interdisciplinariedad. Racionalidad ambiental y diálogo de saberes", ponencia presentada ante el Seminario Internacional "Diálogo sobre la Interdisciplina", Guadalajara, 27-28 de septiembre de 2004.

- Lechner, Norbert, ¿“Por qué la política ya no es lo que fue?””, en *Nexos*, No. 216, México, 1995, <http://www.nexos.com.mx>.
- León, Catalina, *Hispanoamérica y sus paradojas en el ideario filosófico de Juan León Mera*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala / Corporación Editora Nacional, 2001.
- León, Edizon, “(Re)presentación de lo negro desde lo negro: prácticas de significación para la construcción de una memoria visual”, tesis de maestría, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2003.
- Lucas, Kintto, *Rafael Correa. Un extraño en Carondelet*, Quito, Planeta, 2007.
- Macas, Luis, “Diversidad y plurinacionalidad”, en *Boletín ICCI-ARY Rimay*, año 6, No. 64, julio, Quito, ICCI, 2004.
- , “Diez años del levantamiento del Inti Raymi de junio 1999: un balance provisional”, en *Boletín ICCI-ARY Rimay*, año 2, No. 15, junio, Quito, ICCI, 2000.
- Macas, Luis, y Alfredo Lozano, “Reflexiones en torno al proceso colonizador y las características de la educación universitaria en el Ecuador”, 2001, en UINPI, <http://uinpi.nativeweb.org/docs/macass1/macass1.html>.
- Maldonado-Torres, Nelson, “La descolonización y el giro des-colonial”, en *Comentario Internacional*, No. 7, Quito, CAEI-Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 2007a, p. 65-78.
- , “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, edit., *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar / Universidad Central / Siglo del Hombre, 2007b.
- , “La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad”, en *Cuaderno 1. (Des)colonialidad del ser y del saber*, Buenos Aires, Edic. del Signo, 2006, p. 63-130.
- Mallon, Florencia, “Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America, 1780-1990”, en *Journal of Latin American Studies*, London, Cambridge University, 1997, p. 35-53.
- Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1995.
- Mazotti, José, “Introducción. Las agencias criollas y la ambigüedad colonial de las letras hispanoamericanas”, en José Mazotti, edit., *Agencias criollas y la ambigüedad colonial en las letras hispanoamericanas*, Pittsburgh, Universidad de Pittsburgh, 2000.
- Medina, Javier, “Civilizaciones, culturas y desarrollo desde el nuevo paradigma científico”, en Freddy Delgado y Juan Carlos Mariscal, edit., *Educación intra e*

- intercultural. *Alternativas a la reforma educativa neocolonizadora*, La Paz, Plural, 2006a.
- , “La convergencia del nuevo paradigma científico y la sabiduría indígena”, en Freddy Delgado y César Escóbar, edit., *Diálogo intercultural e intercientífico para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas originarios*, La Paz, Plural, 2006b.
- , *La vía municipal hacia la vida buena. Insumos para ajustar la EBRP*, La Paz, Garza Azul, 2002.
- , *La comprensión indígena de la buena vida*, La Paz, GTZ / Federación de Asociaciones Municipales de Bolivia, 2001.
- Mendoza, Carlos, “Indigenous Struggles for Political Recognition and Participation in Guatemala: Long Walk to Democratic Consolidation”, informe de investigación, 2007, www.nd.edu/~cmendoza1/indigenouspeople.pdf.
- Mignolo, Walter, *The Idea of Latin America*, Malden, Blackwell, 2005.
- , *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.
- Mina, William, *El pensamiento afro: más allá de Oriente y Occidente*, Cali, Artes Gráficas, 2002.
- Montalvo, Juan, “Los indios”, en Montalvo, prólogo y selección de M. Moreno Sánchez, México, Secretaría de Educación Pública, 1942.
- Montoya, Rodrigo, “La ciudadanía étnica como un nuevo fragmento en la utopía de la libertad”, en Gonzalo Casanova, comp., *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, La Jornada, 1996.
- Mosquera, Claudia, “Introducción” y “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como *rescatados* de la Trata Negrera Transatlántica y *desterrados*”, en Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos, edit., *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007.
- Mosquera, Juan de Dios, *Las comunidades negras de Colombia hacia el siglo XXI. Historia, realidad y organización*, Bogotá, Biblioteca Luis Ángel Arango, s.f., www.lablaa.org/blaavirtual/sociologia/comunidad/indice.htm.
- Muyolema, Armando, “De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento”, en Ileana Rodríguez, edit., *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2001.
- Newhouse, David, y Evelyn Peter, edit., *Not Strangers in these Parts. Urban Aboriginal Peoples*, s.l., Policy Research Initiative, 2001, www.policyresearch.gc.ca/doclib/AboriginalBook_e.pdf.

- Noboa, Patricio, "Representaciones del corpus de la naturaleza. De la pre a la post-modernidad", en Adolfo Albán, comp., *Textiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2006.
- Organización de las Naciones Unidas, "Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas", septiembre de 2007.
- OIT-Organización Internacional de Trabajo, "Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes", Quito, Congreso Nacional, 1996.
- Panikkar, Raimon, "La interpelación intercultural", en Graciano González R. Arnaiz, coord., *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- Pardo, Mauricio, y Manuela Álvarez, "Estado y movimiento negro en el Pacífico colombiano", en Mauricio Pardo, edit., *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, ICANH, 2001.
- Parsons, Talcote, *The Structure of Social Action*, Glencoe, Free Press, 1949.
- Patzi Paco, Félix, "Rebelión indígena contra la colonialidad y la transaccionalización de la economía: Triunfos y vicisitudes del movimiento indígena desde 2000 a 2003", en Forrest Hylton, et al., *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, La Paz, Muela del Diablo, 2005.
- Pérez-Bustillo, Camilo, "De la ciudadanía multicultural a la interculturalidad: intentos recientes de reconstrucción del estado en México, Guatemala y Colombia", ponencia presentada ante el Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos-LASA, Washington DC, 2001.
- PNUD-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, *El estado del Estado en Bolivia. Informe nacional sobre desarrollo humano*, La Paz, PNUD, 2007.
- PIEB-Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, "El mestizaje en tiempos de indigenismo (una conversación con Javier Sanjinés)", en *Temas de Debate. Boletín del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia*, La Paz, PIEB, 2007.
- Prada, Raúl, "La revolución india", en Gustavo Ayala y Luis Tapia, comp., *Amanecer en Bolivia. Los movimientos sociales y el cambio*, Quito, La Tierra, 2007a.
- , "Entrevista a Raúl Prada Alcoreza", en *Asamblea Constituyente Bolivia. Información oficial de recursos naturales renovables, tierra-territorio y medio ambiente*, Sucre, Asamblea Constituyente de Bolivia, 2007b, p. 3-4.
- Quijano, Aníbal, "Estado-nación y 'movimientos indígenas' en la región Andina: cuestiones abiertas", en *Revista del Observatorio Social de América Latina. Movimientos sociales y gobiernos en la región andina. Resistencias y alternativas. Lo político y lo social.*, vol. 8, No. 19, Buenos Aires, CLACSO, 2006, p. 15-24.

- , “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of World Systems Research*, vol. 6, No. 2, Binghamton, State University of New York Binghamton, 2000a, p. 342-386.
- , “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000b.
- , “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides, edit., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Colección Pensar / Centro Editorial Javeriano, 1999.
- Radcliffe, Sarah, y Sallie Westwood, *Remaking the Nation. Place, Identity and Politics in Latin America*, London, Routledge, 1996.
- Ramón, Galo, ¿“Es posible la interculturalidad”? en *Identidades*, No. 21, Quito, IADAP, 2000.
- , “Avances en la propuesta del país plurinacional”, en *Aportes al tema de los derechos indígenas. Mesa de concertación sobre las propuestas del movimiento indígena*, Quito, s.e., 1998, p. 48-64.
- Rengifo Vásquez, Grimaldo, “The Ayllu”, en Frédérique Apffel-Marglin y PRATEC, edit., *The Spirit of Regeneration. Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, London-New York, Zed Books, 1998.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, “La configuración de un Estado multi/intercultural”, en Cuarto Intermedio, *Hacia un nuevo Estado en Bolivia II, Perspectivas para la Asamblea Constituyente*, Cochabamba, Cuarto Intermedio, 2006.
- , “Anotaciones fragmentarias en torno a la interculturalidad”, en M. A. García Blanco, comp., *Encuentro México-Bolivia sobre cultura, identidad y globalización*, La Paz, Uma Phajsi, 1999.
- , *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*, La Paz, HISBOL, 1986.
- Rodas, Raquel, *Crónica de un sueño. Las escuelas indígenas de Dolores Cacungo*, Quito, Proyecto EBI / MEC / GTZ, 1989.
- Roel Mendizábal, Pedro, “De folklore a culturas híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nos/otros”, en Carlos Iván Degregori, edit., *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2000.
- Roig, Arturo Andrés, “Eticidad, conflictividad y categorías sociales en Juan Montalvo”, en *Coloquio internacional sobre Juan Montalvo*, Quito, Fundación Friedrich Naumann, 1989.
- Rojas, Axel, y Elizabeth Castillo, “Multiculturalismo y políticas educativas en Colombia. ¿Interculturalizar la educación?”, en *Educación y pedagogía*, vol. 19, No. 48, mayo-agosto, Medellín, Universidad de Antioquia, 2007.

- , *Educación a los otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*, Popayán, Universidad del Cauca, 2005.
- Sacoto, Antonio, “Montalvo y el pensamiento latinoamericano del siglo XIX”, en *Coloquio internacional sobre Juan Montalvo*, Quito, Fundación Friedrich Naumann, 1989.
- Sandoval Rodríguez, Isaac, coord., *Hacia la Bolivia autonómica e intercultural del siglo XXI*, Santa Cruz, Centro de Investigación Regional en Ciencia Política y Ciencias Sociales-Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, 2007.
- Santos, Boaventura de Sousa, “La reinención del Estado y el Estado plurinacional”, Santa Cruz, documento inédito, 2007 (versión editada en *OSAL. Observatorio Social de América Latina*, año VIII, No. 22, Buenos Aires, CLACSO, 2007).
- , *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid, Trotta, 2005.
- , “The World Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalization”, ponencia presentada ante el Congreso Internacional de LASA, Dallas, 27-29 de marzo 2003, <http://www.ces.fe.uc.pt/bss/fsm.php>.
- , *La globalización del derecho: Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1998.
- Sanjinés, Javier, *El espejismo del mestizaje*. La Paz, PIEB, 2005.
- Santacruz, Lucy, “La Revolución Ciudadana: entre el desarrollo humano y la plurinacionalidad. Ecuador. Asamblea Constituyente 2007-2008”, documento inédito, 2007.
- SENPLADES-Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010*, Quito, Presidencia de la República, 2007.
- SIISE-Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador, *Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador*, Quito, SIISE, 2002.
- SIISE/SISPAE-Sistema de Indicadores Sociales del Pueblo Afroecuatoriano, *El estado de los derechos colectivos del pueblo afroecuatoriano. Una mirada desde las organizaciones sobre el derecho al territorio ancestral*, Quito, Secretaría Técnica de del Ministerio de Coordinación de Desarrollo Social, 2007.
- Silva, Erika, “El terrigenismo: opción y militancia en la cultura ecuatoriana”, en selección de Fernando Tinajero, *Teoría de la cultura nacional*, Quito, Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional, 1989.
- Sverdlick, Ingrid, “Reseña de *Educación en tiempos de neoliberalismo* de Jurjo Torres (Madrid, Morata, 2001)”, en *Education Review*, 2002, <http://edrev.asu.edu/reviews/revs18.htm>.
- Tapia, Luis, “Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional”, en *OSAL. Observatorio Social de América Latina*, año VIII, No. 22, Buenos Aires, CLACSO, 2007.

- , “Dimensión multicultural en la reforma del Estado”, en Cuarto Intermedio, *Hacia un nuevo Estado en Bolivia II, Perspectivas para la Asamblea Constituyente*, Cochabamba, Cuarto Intermedio, 2005.
- Temples, Placide, *Bantu Philosophy*, Paris, Présence Africaine, 1959, 2a. ed.
- Ticona, Esteban, “El katarismo e indianismo o el ‘movimiento descolonizador’ en Bolivia”, monografía preparada para el Programa del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2006.
- , “El Estado, el poder y la dominación en el pensamiento occidental. Una crítica desde *Abya Yala-América*”, monografía preparada para el Programa del Doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2005.
- Ticona, Esteban, comp., *Los Andes desde los Andes*, La Paz, Yachaywasi, 2003.
- Torréz, Yuri, “Vuelta de tuerca: Insurgencia política y epistémica de los movimientos sociales en Bolivia”, en *Comentario Internacional*, No. 7, Quito, CAEI-Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 2007, p. 93-107.
- Touraine, Alain, *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Trujillo, Julio Cesar, Agustín Grijalva y Ximena Endara, *Justicia indígena en el Ecuador*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2001.
- Tubino, Fidel, “La interculturalidad crítica como proyecto ético-político”, en Encuentro Continental de Educadores Agustinos, Lima, enero de 2005, <http://oala.villanova.edu/congresos/educación/lima-ponen-02.html>.
- , “La interculturalidad: primera obligación para una real democracia”, en *Tafos, Fotografía y Prensa*, Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú, s.f.
- Van Cott, Donna Lee, *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh, 2000.
- Vélez, Catalina, *La interculturalidad en la educación. Reformas curriculares de Ecuador, Perú y Bolivia*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala / Corporación Editora Nacional, 2006.
- Vera Herrera, Ramón, “La noche estrellada. (La formación de constelaciones de saber)”, en *Chiapas*, No. 5, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 75-95.
- Viteri Gualinga, Carlos, “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”, 2004, en Indymedia, <http://colombia.indymedia.org/mail.php?id=14295>.
- Wade, Peter, *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá, Uniandes / Universidad de Antioquia / Siglo del Hombre, 1997.

- Wallerstein, Immanuel, coord., *Abrir las ciencias sociales. Reporte de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1996.
- Walsh, Catherine, "The (De)Coloniality of Knowledge, Life, and Nature: The N.A.-Andean FTA, Indigenous Movements, and Regional Alternatives", en Jon Shefner y Patricia Fernandez-Kelley, edit., *Alternative Perspectives on Globalization: Status, Regions, and Movements*, University Park, Pennsylvania State University, en prensa.
- , "Interculturalidad crítica / pedagogía decolonial", en Arturo Grueso Bonilla y Wilmer Villa, edit., *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, Bogotá, Alcaldía Mayor de Bogotá / Universidad Pedagógica Nacional, 2008.
- , "Lo Afro en América andina: reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento", Dossier, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 12, No. 1, Berkeley, University of California, 2007, p. 200-253.
- , "Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial", en Catherine Walsh, Álvaro García Linera y Walter Dignolo, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento. El desprendimiento, pensamiento crítico y giro des-colonial*, Buenos Aires, Signo, 2006.
- , "Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: Construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad", en Eduardo Restrepo y Axel Rojas, edit., *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, Popayán, Universidad del Cauca, 2004.
- , "¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter)culturales desde América Andina", en Catherine Walsh, edit., *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2003.
- , "La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: Reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento", en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, edit., *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2002a.
- , "(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador", en Norma Fuller, edit., *Interculturalidad y política*, Lima, Red de Apoyo de las Ciencias Sociales, 2002b.

- , “Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo”, en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, edit., *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2002c.
- , *La interculturalidad en la educación*, Lima, Ministerio de Educación, 2001.
- , “Significados y políticas conflictivas”, en *Nueva Sociedad*, No. 165, enero-febrero, Caracas, Nueva Sociedad, 2000, p. 121-133.
- , “El desarrollo sociopolítico de la educación intercultural bilingüe en el Ecuador: un análisis de perspectivas y posiciones”, en *Pueblos Indígenas y Educación*, No. 31-32, julio-diciembre, Quito, Abya-Yala, 1994, p. 99-164.
- Walsh, Catherine, y Juan García, “El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso”, en Daniel Mato, coord., *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanos en cultura y poder*, Buenos Aires, CLACSO, 2002.
- Walsh, Catherine, y Edizon León, “Afro Andean Thought and Diasporic Ancestrality”, en Marina Banchetti y Clevis Headley, edit., *Shifting the Geography of Reason: Gender, Science, and Religion*, London, Cambridge Scholars, 2007.
- , “Procesos afro-etnoeducativos colombianos y ecuatorianos e interculturalidad: Alianzas y estrategias entre comunidades y universidades. Hacia una integración distinta”, en *Cátedras de integración. Convenio Andrés Bello*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2006.
- Walsh, Catherine, Edizon León y Eduardo Restrepo, “Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador”, en Convenio Andrés Bello, *Siete cátedras para la integración. La universidad y los procesos de investigación social*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2005.
- Walsh, Catherine, y Lucy Santacruz, “Procesos afro-etnoeducativos en la frontera ecuatoriano-colombiano”, en *Cátedras de Integración Convenio Andrés Bello 3*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2007.
- , “Cruzando la raya: dinámicas socioeducativas e integración fronteriza. El caso del Ecuador con Colombia y Perú”, en Convenio Andrés Bello, *La integración y el desarrollo social fronterizo*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2006.
- Yampara, Simón, “Cosmovisión ‘indígena’ y el *Qhathu* 16 de Julio de la Ciudad de El Alto”, documento inédito, La Paz, 2007.
- , “Asamblea constituyente: ¿camino de cambio o de la continuidad de las estructuras y pensamiento colonial”, en varios autores, *Asamblea Constituyente y Pueblos Originarios*, La Paz, Jach’a Uru, 2006.

- , “Cosmovisión, Uruq-Oacha, desarrollo y/o qamaña andino”, en Freddy Delgado y Juan Carlos Mariscal, edit., *Educación intra e intercultural. Alternativas a la reforma educativa neocolonizadora*, La Paz, Plural, 2006b.
- , “Territorio, cosmovisión el/la qamaña de los pueblos andinos”, en *Inti-Pacha*, No. 1-7, La Paz, Fundación Suma Qamaña, 2005.
- Zambrano, Carlos Vladimir, “La nación en transición. Dinámicas sociopolíticas del reconocimiento de la diversidad”, en Jaime Arrocha, comp., *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- Zapata Olivella, Manuel, *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*, Bogotá, Altamir, 1997.
- , *Las claves mágicas de América*, Bogotá, Plaza y Janés, 1989.
- Zavaleta, René, *El Estado en América Latina*, Cochabamba-La Paz, Los Amigos del Libro, 1990.
- Zea, Leopoldo, *Negritud e indigenismo*, México, UNAM, 1979.
- Zegada, María Teresa, Yuri Tórrez y Patricia Salinas, *En nombre de las autonomías. Crisis estatal y procesos discursivos en Bolivia*, La Paz, PIEB, 2007.
- Zizek, Slavoj, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Frederic Jameson y Slavoj Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona, Paidós, 1998.

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR

SEDE ECUADOR

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica internacional autónoma. Se dedica a la enseñanza superior, la investigación y la prestación de servicios, especialmente para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos. Es un centro académico destinado a fomentar el espíritu de integración dentro de la Comunidad Andina, y a promover las relaciones y la cooperación con otros países de América Latina y el mundo.

Sus objetivos fundamentales son: coadyuvar al proceso de integración andina desde la perspectiva científica, académica y cultural; contribuir a la capacitación científica, técnica y profesional de recursos humanos en los países andinos; fomentar y difundir los valores culturales que expresen los ideales y las tradiciones nacionales y andina de los pueblos de la subregión; y, prestar servicios a las universidades, instituciones, gobiernos, unidades productivas y comunidad andina en general, a través de la transferencia de conocimientos científicos, tecnológicos y culturales.

La universidad fue creada por el Parlamento Andino en 1985. Es un organismo del Sistema Andino de Integración. Tiene su Sede Central en Sucre, Bolivia, sedes nacionales en Quito y Caracas, y oficinas en La Paz y Bogotá.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. Ese año suscribió con el gobierno de la república el convenio de sede en que se reconoce su estatus de organismo académico internacional. También suscribió un convenio de cooperación con el Ministerio de Educación. En 1997, mediante ley, el Congreso incorporó plenamente a la universidad al sistema de educación superior del Ecuador, lo que fue ratificado por la Constitución vigente desde 1998.

La Sede Ecuador realiza actividades, con alcance nacional y proyección internacional a la Comunidad Andina, América Latina y otros ámbitos del mundo, en el marco de áreas y programas de Letras, Estudios Culturales, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Integración y Comercio, Estudios Latinoamericanos, Historia, Estudios sobre Democracia, Educación, Salud y Medicinas Tradicionales, Medio Ambiente, Derechos Humanos, Gestión Pública, Dirección de Empresas, Economía y Finanzas, Estudios Interculturales, Indígenas y Afroecuatorianos.