

Interculturalidad y Plurinacionalidad: Elementos para el debate constituyente

Catherine Walsh
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

La presente tiene el motivo de contribuir a los actuales debates de la Asamblea Constituyente en torno al carácter del Estado, a los sistemas de derechos individuales y colectivos, y al repensar de las instituciones sociales desde una perspectiva crítica y de carácter descolonizador¹. Partiendo de la interculturalidad entendida como proceso y proyecto político, social y ético, los apuntes puestos en consideración a continuación pretenden alentar análisis que van más allá de posiciones gremiales o enunciativos discursivos. Más bien, buscan aportar al entendimiento de los conceptos actualmente en discusión en la coyuntura actual, incluyendo el de la interculturalidad, la plurinacionalidad, el pluralismo jurídico y la educación intercultural, y a su aplicación concreta tanto en la refundación del Estado ecuatoriano como en la construcción de una sociedad donde la diferencia, más que un simple añadido, es un elemento constitutivo.

1. Estado monocultural, neoliberalismo y constitucionalismo multicultural

Bien argumenta el sociólogo boliviano Luís Tapia (2005) cuando dice que “el déficit actual del Estado es que es un Estado monocultural”. Aunque Tapia está hablando del Estado boliviano, su análisis aplica de la misma manera al caso ecuatoriano: 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 las reformas y la inclusión en los años recientes de algunas representantes indígenas y afro en el gobierno ecuatoriano- práctica particularmente evidenciada en el régimen de supuesta alianza militar-indígena de Lucio Gutiérrez- o la adición desde finales de los 80 de instituciones semi-autónomas indígenas y afro dentro del Estado: la Dirección Nacional de Educación Indígena Bilingüe-DINEIB (1988), el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos de Ecuador-CODENPE (1997; 1998)², y la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano-CODAE (2003), ésta monoculturalidad estructural y del poder se mantiene intacta. La diferencia es que hoy los indígenas y afrodescendientes forman parte de estos poderes, un hecho que ha implicado, en muchos casos, una disminución en su fuerza opositora como movimiento social, y un aumento en el individualismo e individualización; en este proceso, estos mismos sujetos frecuentemente terminan actuando en forma no tan distinta a los políticos blanco-mestizos.

¹ Los apuntes y el análisis presentados forman parte de un estudio más amplio de la autora titulado *Interculturalidad, Estado, Sociedad*, de próxima publicación.

² 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, después de la destitución popular de ex presidente Bucaram, para así ganar un espacio autónomo indígena y negro manejado por las organizaciones nacionales de ambos grupos. Su transformación en 1998 por decreto presidencial en CODENPE, representó una quiebra de alianzas indígenas-negras; a la vez permitió un cambio de estructura anteriormente basada en organizaciones de segundo grado (que incluían indígenas, campesinos y negros) a una conformada por representantes de las nacionalidades indígenas. Según algunos líderes indígenas, este cambio fue reflejo de una tendencia al interior del movimiento hacia un indianismo de carácter identitario-fundamentalista que rompía las alianzas anteriores (con los grupos afro y campesinos) centradas en luchas históricas que apuntaban cambios estructurales.

De hecho, la “apertura” a la diversidad étnica y su incorporación limitada dentro del 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 afro y, por el otro lado, de políticas multiculturalistas promovidas por entidades multilaterales y organismos multinacionales no gubernamentales. En el caso de la primera, no se puede ignorar que fueron los grandes levantamientos de la primera mitad de los 90, que logró posicionar a los indígenas como importantes actores políticos-sociales, actores que aquí y en adelante, el Estado y los gobiernos de turno no puedan ignorar. Sus demandas identitarias, territoriales y por un Estado Plurinacional, como también su resistencia y acción propositiva en contra de la privatización y las políticas económicas de neoliberalización- sin duda la resistencia y acción más exitosa en este contexto en todas las Américas-, hizo pensar que la propuesta y promesa del cambio descansaba en la fuerza insurgente del movimiento indígena. De hecho, en este periodo no había otro movimiento social con este dinamismo y potencia, inclusive para animar, junto con otros sectores populares, el derrumbe de varios presidentes.

No obstante, desde los primeros años de la década del noventa cuando el movimiento indígena surgió como un actor social y político importante, y aún antes, el Estado ecuatoriano venía 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 oficializar la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe-DINEIB, elevándola a un nivel semiautónomo y a cargo de un lingüista indígena. El gobierno de Sixto Durán creó la Secretaría de Asuntos Indígenas. Más tarde el gobierno populista de Bucaram mantuvo dicha Secretaría bajo control directo de la Presidencia y creó el Ministerio de Asuntos Étnicos con un enfoque general que pretendía incluir a otros grupos étnicos, especialmente a los negros. Se nombró como ministro al entonces vicepresidente de la CONAIE, un indígena shuar que contaba con un fuerte apoyo de un sector de la región amazónica. Participaron además algunos miembros afroecuatorianos del partido populista del PRE. Es con este gobierno que se puso de manifiesto una clara estrategia de incorporación y división auspiciada por el Estado; logró no sólo fomentar las tensiones entre los dirigentes amazónicos y los dirigentes serranos dentro de la CONAIE sino que además promover una política de división étnica neutralizando una oposición consolidada. Además, al incorporar a los políticos negros de su partido sin ninguna plataforma comunitaria, también se estableció un modelo de representación que ha seguido ocasionando problemas a la unidad afroecuatoriana como también a la formación de una organización afroecuatoriana nacional.

Después de Bucaram, cada gobierno de turno ejercitaba sus políticas étnicas, algunos con más participación indígena y afro que otros. Sin embargo, fue el gobierno de Lucio Gutiérrez que logró la mayor inclusión y así su división. La participación activa del movimiento indígena en la campaña de Gutiérrez y luego, por un periodo de ocho meses, la participación de algunos de sus líderes históricos en altos puestos en el gobierno de la llamada “alianza indígena-militar”, dio el último golpe al movimiento, quebrándolo en forma que hasta el momento no ha podido por todo recuperar.

Cierto es que el propósito de la política de incorporación y división de varios gobiernos desde el inicio de la década de 90 hasta el 2006 no ha sido simplemente diluir la fuerza de oposición sino principalmente hacerlo con el objeto de asegurar la implementación de un modelo neoliberal. A través de estrategias de 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 de la sociedad.

Sin duda, en estos tiempos la política “nacional” demuestra tener claros diseños globales. Como parte de la mundialización del capital y mercado, el Estado también ha venido cediendo protagonismo a los actores del escenario internacional, específicamente a los organismos multilaterales y las corporaciones transnacionales. Por tanto, no es de mera coincidencia que al mismo tiempo que el movimiento indígena ecuatoriano estaba despertando una nueva fuerza nacional y regional que seriamente cuestionaba las estructuras e instituciones del Estado, los bancos multilaterales de desarrollo empezaron a interesarse por el tema indígena, alentando y promoviendo una serie de iniciativas que dieron paso al proceso y proyecto neoliberal.

La iniciativa más primordial provenía del Banco Mundial y su denominada “política indígena”. En septiembre 1991, el Banco publica su directiva operacional 4.20: “Pueblos Indígenas”, una política comprensiva que servía tanto como modelo para la creación de políticas regionales, como guía para la promoción de la participación de pueblos indígenas en planes, proyectos y programas de los miembros estados, 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 financiaron en 1998 con la suma de 50 millones de dólares el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador- Prodepine, este como el primer proyecto en el mundo donde los fondos del Banco iban directamente a una institución administrada por organizaciones indígenas sin el filtro gubernamental-estatal.

Menos que beneficiar los pueblos indígenas y negros, el Prodepine tuvo un rol sumamente estratégica tanto para el Banco Mundial como para el Estado ecuatoriano; logró neutralizar la oposición política de los indios en contra del Banco, al mismo tiempo que comprometió mayores esfuerzos en la reforma estructural de carácter neoliberal del Estado ecuatoriano. Es esta geopolítica estratégica que, según el movimiento, forma parte del neoliberalismo étnico o multicultural; en aquello, el poder de los multilaterales en general, y el Banco Mundial en específico, no debe pasar por alto.

La reforma constitucional de 1998 puede ser comprendida dentro de esta geopolítica estratégica. Pese que fue el movimiento indígena que dio un fuerte impulso para la esta reforma y el otorgamiento de los 15 derechos colectivos indígenas y negros, esta constitución no sólo servía para reconocer las demandas de los movimientos, sino también y a la vez, para abrir camino al proyecto neoliberal de ajuste estructural³, dando reconocimiento e inclusión a la oposición dentro del Estado-nación sin mayor cambio radical o sustancial a su estructura hegemónica-fundante. Este proceso que ocurrió en los 90 en varios países de la región, se conoce como el nuevo “constitucionalismo multicultural”, lo que también daba paso a los debates en torno a la ciudadanía “étnica”, “cultural” o “diferenciada”.

³ Claro es que en gran parte por la misma fuerza y agenciamiento del movimiento indígena, el proyecto neoliberal nunca se dio por completo en el Ecuador; de hecho y en comparación con otros países de la región, los procesos de privatización y ajuste estructural han sido mucho 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, véase Walsh (de próxima publicación).

Ver la reforma constitucional ecuatoriana de 1998 por un lado, como reflejo y resultado de las luchas y demandas del movimiento indígena, de sus procesos del fortalecimiento identitario como actores sociales, políticos y culturales y de su cuestionamiento de los modelos existentes de ciudadanía, democracia, Estado y nación, y por el otro lado, como componente más en la expansión en América Latina del proyecto neoliberal, es reconocer su doble cara. Y es precisamente en esta dupla contradictoria, que los conceptos y los sentidos distintos de lo *multi*, *pluri*, e *interculturalidad* asumen mayor significado.

Los términos multi, pluri e interculturalidad tienen genealogías y significados diferentes. Lo pluricultural y multicultural son términos descriptivos que sirven para caracterizar la situación diversa e indicar la existencia de múltiples culturas en un determinado lugar así planteando su reconocimiento, tolerancia y respeto. El segundo tiene sus raíces en países occidentales, en un relativismo cultural que obvia la dimensión relacional y oculta la permanencia de desigualdades e inequidades sociales. Actualmente es de mayor uso global, orientando políticas estatales y transnacionales de inclusión dentro de un modelo de corte neoliberal. El primero, en cambio, es término de mayor uso en América Latina; refleja la particularidad y realidad de la región donde pueblos indígenas y negros han convivido por siglos con blanco-mestizos y donde el mestizaje ha jugado un papel significativo. Mientras que lo multi apunta una colección de culturas singulares, lo pluri indica una convivencia de culturas en el mismo espacio territorial aunque sin una profunda interrelación equitativa.

La interculturalidad, en cambio, aún no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político que tiene como meta la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida⁴ nuevas y distintas. Por sí, parte del problema de las relaciones y condiciones históricas y actuales, de la dominación, exclusión, desigualdad e inequidad como también de la conflictividad que estas relaciones y condiciones engendran, lo que Aníbal Quijano (2000) se ha referido como la “colonialidad del poder”. Esta es el uso de “raza” como patrón de poder conflictivo y permanente que desde la colonia hasta hoy ha mantenido una escala de identidades sociales con el blanco en la cima y los indios y negros en los peldaños finales, éstas últimas como identidades homogéneas y negativas. Un patrón de poder que ha servido los intereses tanto de la dominación social como de la explotación del trabajo bajo la hegemonía del capital; por tanto, “la ‘racialización’ y la ‘capitalización’ de las relaciones sociales de tal nuevo patrón de poder, y el ‘eurocentramiento’ del su control, están en la base misma de nuestros actuales problemas de identidad”, como país, “nación” y Estado⁵ (Quijano 2006).

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; por eso, la interculturalidad es eje central de un proyecto histórico alternativo. Efectivamente sin esta transformación radical, la

⁴ Aquí me refiero no sólo a las condiciones económicas sino también a ellas que tiene que ver con la cosmología de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral, y la relación con la naturaleza y la espiritualidad, entre otras.

⁵ 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?”

interculturalidad se mantiene solo en el plano individual, sin afectar en mayor medida, el carácter monocultural, hegemónico y colonial del Estado.

Frente de la Asamblea Nacional Constituyente en 1997-1998, la CONAIE argumentó que la interculturalidad debe ser “eje transversal para todos los actos e instancias de la gestión política” y, adicionalmente, principio fundamental para todas las reformas. Sin embargo, la Constitución de 1998 no asumió 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.

Pese que esta Constitución representa un gran avance: reconociendo por primera vez en la historia republicana a la población afroecuatoriana e incorporando derechos colectivos indígenas y afro, ha servido también como mecanismo para la inclusión de la oposición indígena y afro dentro del aparato estatal, así fortaleciendo, por medio de la “multiculturalización”, el sistema y la estructura dominantes.⁶ Limita la esfera del cambio a la particularidad étnica que supuestamente puede lograrse sin transformaciones sustanciales del Estado-nación monocultural, a la vez que centra el derecho a la diferencia en una particularidad étnica-rural fácilmente descriptible. Deja pasar por alto las comunidades campesinas y montubias y asimismo las amplias comunidades indígenas y afro urbanas, y comunidades migrantes que mantienen sus diferencias y viven la desigualdad dentro de las urbes. No le interesa confrontar y transformar las relaciones del poder que han naturalizado la desigualdad, las asimetrías, inequidades e injusticias sociales, ni tampoco reconcebir el Estado desde un marco de interrelación, convergencia y articulación plural.

Pero también existe otro problema tal vez más peligroso aún. Esta es la manera 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 a incorporar los sectores tradicionalmente excluidos al sistema y al mercado. Con el afán de ensanchar la legitimidad y eficacia del Estado “democrático” y, a la vez, “abrir” la asociación y participación política de estos sectores en el Estado, la nueva política invita reconstituir relaciones entre el Estado y la sociedad por medio de la inclusión, una inclusión que pretende reducir conflictos étnicos, promover una unidad nacional (lo que en la práctica como mencioné al inicio, no ha funcionado) e incrementar la eficiencia económica de la acción estatal dentro de un orden no sólo nacional sino regional y global. Esta movida y política estratégica, en la cual las profundas desigualdades sociales y el racismo estructural/institucional no entran en consideración, forman parte de lo que ha sido nombrado como la nueva lógica multicultural del capitalismo multinacional” (Zizek 1998). Ciertamente el caso de Prodepine anteriormente mencionado es un buen ejemplo.

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 claro es 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 (in)surgen (ellos – los 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

⁶ De toda la región, son sólo Ecuador y Colombia que reconocen y dan derechos a los pueblos de descendencia africana.

radical en ello. Frente de esta práctica y realidad, la monoculturalidad estatal ha logrado mantenerse intacta.

2. Interculturalidad frente al Estado

Mientras que el multiculturalismo sustenta la producción y administración de la diferencia dentro del orden nacional volviéndola funcional a la expansión del neoliberalismo, la interculturalidad entendida desde su significación por el movimiento indígena, apunta cambios radicales a este orden. La meta no es simplemente reconocer, tolerar ni tampoco incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Por el contrario, es implosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es hacer reconceptualizar y re-fundar estructuras que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. 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. Por eso la interculturalidad no es un hecho dado sino algo en permanente camino y construcción.

A la diferencia de otros países de la región en los cuales la interculturalidad ha tenido su sentido principal en la educación, en el Ecuador y a pesar del uso educativo, la interculturalidad ha encontrado su significación, desde mediados de los 80 y, más que todo, a partir del gran levantamiento de 1990, en la lucha socio-político del movimiento indígena. Y es este significado y no el educativo, que en el caso ecuatoriano, ha regido los debates a nivel nacional, siendo el movimiento indígena (y no el Estado, las ONGs, o la academia) quien ha acuñado el término pensando desde su realidad y condición colonial hacia el conjunto de la sociedad⁷. Como decía el ex presidente de la CONAIE y líder histórico Luis Macas, “...Justamente hay que descolonizar, justamente lo que existe es la tara colonial, en nuestros países de la región andina existe desgraciadamente este problema estructural”⁸.

Esta acuñación se encuentra desde los inicios de los 90 en los proyectos políticos de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-CONAIE. Allí se presenta la interculturalidad como uno de nueve principios ideológicos; principio que se integra a las demandas ante un Estado monocultural y hegemónico, a la transformación de las actuales estructuras, instituciones y relaciones, con miras hacia la conformación de una sociedad distinta.

Esta transformación y conformación 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, de

⁷ De hecho, pensar la interculturalidad desde la particularidad de este lugar político de enunciación contrasta con aquel que encierra el concepto de multiculturalidad, la lógica y la significación de aquello que por ser pensados desde “arriba”, tiende a sostener los intereses hegemónico-dominantes y mantener los centros del poder. Además, esto es así precisamente porque es la dominancia de este último pensamiento la que lleva a que la interculturalidad y la multiculturalidad sean empleadas a menudo por el Estado y por los sectores blanco-mestizos como términos sinónimos, que derivan más de las concepciones globales occidentales que de las luchas socio-históricas y de las demandas y propuestas subalternas. En sí, los términos por sí mismos instalan y hacen visible una geopolítica del conocimiento que tiende a hacer despreciar y a oscurecer las historias locales a la vez que autoriza un sentido “universal” de las sociedades multiculturales y del mundo multicultural.

⁸ Entrevista agosto 2001, citada en Walsh (2002).

justicia, de autoridad y de organización (social, cultural, política, económica), por instituciones modernas y por instituciones aún identificadas como tradicionales. Frente de este reto, debemos preguntar: ¿qué tipo de convergencia, articulación y coordinación debería significar el Estado?

Para Albó y Barrios (2006), estas diferencias no deben anularse mutuamente ni subordinarse una a otra, sino coordinarse. De hecho, una coordinación o articulación de lo plural hacia lo intercultural implica considerar la tensión o trilema todavía presente en sociedades como la ecuatoriana entre Estado, ciudadanía individual y, por ende, derecho individual, y comunitariedad colectiva y su elemento relacional que son los derechos colectivos, y las implicaciones que podrían tener para los asuntos, entre otros, de sistemas de justicia, de autoridad y de organización, como también de la “democracia” misma. Pero aquí existe otra problemática más grande aún que realmente está detrás de este trilema, esa es la problemática de pensar desde el Estado a su transformación, en efecto apuntando a “reformular” (o adecuar) el Estado por medio de su pluralización, o más bien romperlo pensando desde la sociedad (en su pluralidad) a la refundación. Con relación a esta última perspectiva, la interculturalidad podría ofrecer una suerte de momento “transicional” que permite la definición de una nueva hegemonía en el contexto de la actual crisis de la modernidad y el capital.

Aquí entra en juego una serie de interrogantes importantes. Por ejemplo, con relación al derecho, punto que analizaré más luego, ¿cómo pensar una articulación o convergencia entre derecho individual y derecho colectivo que no se limite 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 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”, así requiriendo interpretaciones interculturales no sólo del o para el derecho indígena o afro sino también del/para el derecho en general, alentando lo que Albó (2000) se ha referido como *un enriquecimiento y posible convergencia intercultural jurídica* ?

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.? Similarmente y en torno a la organización, ¿qué implica reconocer y coordinar la existencia de otras formas de organización política (comunitarismo, asambleismo 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, como también la existencia de otras estructuras económicas cognitivas y culturales cuyo enfoque no sea solo el 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, ¿sería posible dentro de un Estado conjugar distintas perspectivas de democracia, incluyendo la comunitaria participativa muy distinta a la representativa liberal? Y tal vez más complicado aún para esta articulación sería pensar el Estado como medio y no como fin en sí mismo; es decir, construir el Estado de nuevo 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 a los sectores de poder (la apropiación de la clase oligárquica

y burguesa en la clásica versión marxista). La meta entonces es constituir un nuevo proyecto de sociedad que busca definir una nueva hegemonía interculturalizadora.

Pero mientras que la interculturalidad en el contexto ecuatoriano está entendida como término, concepto y principio de lucha, pensada para el país en su conjunto y no sólo para los pueblos indígenas, esta interpretación crítica no necesariamente se extiende a otros países o a otras entidades con intereses distintos. De hecho, la interculturalidad ahora también es 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 pretende poco más que la inclusión e incorporación de las “minorías”. Esta retórica puede evidenciarse en la misma Constitución Política ecuatoriana de 1998:

- El Art. 62 responsabiliza al Estado en 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.

Aunque estas reformas podían haber dado pauta a la formulación de leyes secundarias y políticas de aplicación (posiblemente tomando pasos hacia la transformación de la sociedad ecuatoriana, sus instituciones y políticas), en la práctica política real, no han promovido ningún cambio a lo establecido. Así es como opera la retórica discursiva de inclusión: suena bien pero no hace mayor cosa. Pero lo que sí efectúa es el debilitamiento del mismo concepto-principio de interculturalidad. En esta retórica la interculturalidad asume una connotación simplemente funcional: busca promover el diálogo y la tolerancia sin tocar las causas de la asimetría social y cultural hoy vigentes (Turbino 2005), siendo así perfectamente compatible con la lógica del modelo neoliberal. Y es allí que entramos en el meollo del asunto: la manera que el término de la interculturalidad podría ser usado tanto para significar y alentar un proceso y proyecto político-social transformador, como y a la vez, para significar y alentar un multiculturalismo incluyente, (neo) liberal e incluso en ocasiones conservador. Ciertamente frente de las demandas y posiciones vistas como más radicales, como es la del Estado Plurinacional, la interculturalidad es considerada como más benigna, menos peligrosa. Como ejemplo cercano, vale la pena brevemente analizar lo sucedido en los debates constitucionales bolivianas.

En Bolivia el planteamiento de la interculturalidad tiene una historia distinta a la del Ecuador, siendo un planteamiento de doble vía. Por un lado, planteamiento de los movimientos indígenas-campesinos con relación a la educación intercultural bilingüe y como ruta de salida al discurso y práctica neoliberal y a la crisis estatal que busca recomponerse mediante formas “modernas” de control territorial. Y por el otro lado, planteamiento de las ONG internacionales con sus afiliados nacionales, incluyendo el mismo Estado, dentro del contexto de la educación indígena (y a partir de la reforma educativa, la educación nacional) y, a la vez, instrumento político-conceptual para dominar las prácticas de control territorial y la insurgencia del movimiento indígena-campesino.

Es en esta coyuntura de la influencia internacional y asistencialista que la interculturalidad ha sido comprendida como asunto de actitudes y relaciones de las personas o los grupos culturales; adicionalmente y cada vez más está utilizada por el Estado y por las agencias multilaterales como un nuevo “artilugio” del mercado. Por eso mismo, a veces está vista, especialmente por las organizaciones indígenas y campesinas, como término de sospecha, término foráneo, término del

sistema y no de la 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. Y es esta diferenciación y tensión presente en el mismo término que referencia, por un lado, su sentido funcional y, por el otro lado, su sentido 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 (y reflejada tanto en la “Propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado” de la Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia- reconocido como el Pacto de Unidad- presentada el 5 de agosto de 2006, como en la nueva Constitución presentada en diciembre 2007), el nuevo Estado debe ser plurinacional, comunitario con autonomías territoriales, incluyendo: autonomías indígenas regionales e interculturales; ciudadanías (indígenas, campesinos, mestizos); 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”, argumenta por:

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 co-existencia de las diferencias en su multiplicidad. De hecho, hay poco desarrollo y conceptualización en esta Constitución nueva presentada por la Asamblea Constituyente de la interculturalidad como principio e instrumento en las bases fundamentales y en los varios componentes centrales de este nuevo Estado. Pero claro, eso es porque el eje central del Estado (tanto en la Constitución presentada como en la propuesta 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 así ir construyendo 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).

Dejando a un lado por el momento el análisis más profundo de lo plurinacional, lo que me interesa explorar ahora es la manera que lo “intercultural” lo complementa, sirviendo como componente necesario de lo que Evo Morales ha nombrado en su discurso inaugural 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. Es decir, un Estado plurinacional y una sociedad intercultural. ¿Qué significa eso en concreto? La Constitución presentada solo da algunas pistas.

A partir de este documento de la Constitución, podemos entender que el labor de la interculturalidad como principio e instrumento crítico no es simplemente promover la relación entre grupos o sistemas culturales, sino partir de y hacer ver la diferencia colonial que ha negado

la “existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral” (Nueva Constitución Política, 2). Resaltar esta subjetividad colectiva⁹ 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 inmovible o estática sino como un posicionamiento estratégico de carácter decolonial y en pro de *suma qamaña*- el vivir bien¹⁰, es lo que da la interculturalidad un sentido crítico, un sentido descolonizador.

Y es este sentido que se observa en varios artículos. Por ejemplo, con relación a la educación, artículo 78 hace referencia a una educación “descolonizadora,...liberadora, revolucionaria, crítica y solidaria” y, a la vez, “intracultural, intercultural y plurilingüe” (18). Artículo 91 requiere una relación en la educación superior de los conocimientos universales y los saberes colectivos de las naciones y pueblos indígenas a partir de una educación también intracultural, intercultural y plurilingüe; además requiere que las universidades públicas establezcan “programas de desconcentración académica y de interculturalidad” y centros interculturales de formación y capacitación (21-22).

Pero además y como componente ineludible en la creación de un nuevo orden social de-colonial (un orden que no solo confronta el colonialismo interno sino crea un orden nuevo), la interculturalidad no es algo que el Estado manda o demanda; es un proceso colectivo y accional que viene desde la sociedad (así integrando el campo y las comunidades urbanas e interculturales¹¹) hacia el 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 existente¹².

Esta perspectiva evidenciada en los documentos del Pacto de Unidad y en la propuesta aprobada por el MAS en la Asamblea Constituyente (la misma trabajada por el Pacto durante el tiempo de la Asamblea con algunas modificaciones), no se encuentra 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 incluya empresarios, banqueros y hacendados del departamento de Santa Cruz quienes, conjuntamente con los otros departamentos de Beni, Tarija

⁹ Como dice Artículo 99, “el Estado asumirá con fortaleza la existencia de culturas indígena originario campesinas, depositarias de saberes, conocimientos, valores, espiritualidades y cosmovisiones”. No obstante, podemos preguntar: ¿qué pasa con las culturas afrobolivianas al respecto? ¿A caso que no merezcan la misma consideración?

¹⁰ “Vivir bien”, la propuesta y meta que Evo Morales ha venido hablando desde que asumió la presidencia de Bolivia, es pensar no solo en términos de ingreso per-cápita sino de identidad cultural, de comunidad, de armonía entre nosotros y con nuestra madre tierra.

¹¹ En la propuesta del Pacto de Unidad se planteó lo de las autonomías interculturales entendidas como espacio de interrelación plural de las diversidades, especialmente urbanas. En la Constitución presentada esta noción se amplía, así habla de comunidades interculturales urbanas, como también comunidades campesinas interculturales, estas últimas con derecho también a las autonomías (Artículo 296).

¹² La interculturalidad también se extiende a otros aspectos dentro de la Constitución presentada, incluyendo a la educación en general, haciendo referencia a una educación “descolonizadora, ...liberadora, revolucionaria, crítica y solidaria” y, a la vez, “intracultural, intercultural y plurilingüe” (18), y a las universidades públicas -requiriendo el establecimiento de “programas de desconcentración académica y de interculturalidad” (21)- .

y Pando han conformado la denominada “Media Luna”¹³, el Estado no debe ser plurinacional. Su planteamiento, más bien es para un Estado “unitario nacional, intercultural, descentralizado administrativamente 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 reducen al ámbito de los departamentos y municipios. No considera la redistribución de la totalidad del poder político, el repensar de las estructuras monoculturales y uni (o no) nacionales estatistas, o la operación milenaria de sistemas autonómicos; con relación a la última la propuesta propone simplemente aislar los pueblos y naciones indígenas en reservas territoriales (similar a los modelos estadounidenses y colombianos). En efecto lo que propone 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 que las naciones y pueblos indígenas y campesinas han venido durante milenios ejerciendo su autonomía y autogobierno. De hecho, tampoco acepta el planteamiento del MAS de la existencia en el territorio boliviano de 36 naciones. Mientras para el Pacto de Unidad y MAS¹⁴ la interculturalidad parece operar críticamente a partir de la co-existencia de distintas lógicas y sistemas culturales sin que una de ellas necesariamente asuma una hegemonía sobre las otras, la base de pensar del PODEMOS sigue siendo el Estado (neo)liberal modernizado dentro de un esquema de autonomía, descentralización y multiculturalización, propuesta que queda completamente aliñada con la propuesta reciente del Banco Mundial sobre descentralización, diversidad étnica y autonomía regional para países “en desarrollo”¹⁵. El hecho de que lo intercultural es eje importante en esta formulación (inclusive en sus referencias al “Estado Autónomo e Intercultural”) sirve como muestra clara de la manera de que este término ya se mueve en el medio de un juego de intereses y de visiones de sociedad.

Este uso del concepto de la interculturalidad funcional e integracionista presente en las propuestas del PODEMOS también se evidencia en la reciente publicación (abril 2007) del Proyecto de Desarrollo de Naciones Unidas-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”. En seguida hace referencia al problema de la convivencia

¹³ Para los departamentos más que todo de Santa Cruz y Tarija - los departamentos con 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.

¹⁴ Vale la pena anotar que MAS como movimiento político no tiene documentos al respecto de los cambios constitucionales; ha sido el Pacto de Unidad que agrupa varias organizaciones, naciones y pueblos que ha asumido el timón en esta tarea.

¹⁵ “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 dividida, especialmente en términos geográficos o étnicos, la descentralización provea 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 este y otros documentos del Banco Mundial al respecto de la descentralización y la autonomía regional (documentos que anuncian a partir de 1999-2000 una nueva política/propuesta), quedan muy claros los intereses: controlar el conflicto étnico y, a la vez, fortalecer el proyecto neoliberal (incluyendo la privatización del territorio), la “democracia” y el mercado.

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 permite al país tener una inserción internacional activa, incluyendo en los campos de integración comercial y de cooperación internacional.

Para los autores de este informe, que incluyen intelectuales de la izquierda (blanco-mestiza) boliviana, “El reto central de este periodo histórico es construir un Estado intercultural... [en 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”(120). Al retomar a Weber, se argumenta por la necesidad de “finés 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 del PODEMOS, de carácter multiculturalista.

Sin embargo, 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 tampoco 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” (113) para “salir del laberinto” (119), usando un vocabulario “hecho en Bolivia” para plantear alternativas a la polarización social y política actual... un nuevo Estado para el desarrollo humano”. Cierto, es en este posicionamiento del “desarrollo humano” (el nuevo discurso promovido por los organismos internacionales y asumido no solo por los Estados en sí, sino por los ministerios de educación, cultura y bienestar como también por las universidades), 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 al debate y conflicto vividos durante el año y medio de la Constituyente boliviana, incluyendo en las confrontaciones violentas por parte de los sectores elitistas buscando la autonomía. Es en esta coyuntura sumamente tensa y conflictiva que el PNUD conjuntamente con el Instituto para la Democracia y Ayuda Electoral – Internacional IDEA (Organización inter-gubernamental dedicada al fortalecimiento de democracia sustentable, con oficinas en Suecia, Asia, África y América Latina), producen 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 sobretodo, 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”¹⁶. 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

¹⁶ Presentación del libro por Antonio Molpeceres, representante residente del PNUD en Bolivia y Daniel Zovatto, director regional para América Latina de Internacional IDEA.

intercultural de la democracia- los hallazgos del *Estado de la opinión*”, según el Prólogo del texto, permitieron, por medio de datos cuantitativos de encuestas y datos cualitativos, “vislumbrar el camino que lleva a la salida”. Como este mismo 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, según el Informe, el 70% de la población boliviana y así “tender puentes”, el informe pone 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-, poder elegir las autoridades y otras cualidades que promoverían el crecimiento de las regiones. No obstante, a proseguir con la estructura establecida de departamentos y regiones pensando las autonomías con relación a ella, y a pretender extraer un “sentido común” como algo naturalizado y con verdades que no tienen que entrar en debate o cuestión, es dejar por alto o por lo menos radicalmente simplificar el problema colonial y civilizatorio que el MAS y las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinas han puesto en escena. Dicho de otra manera, es buscar soluciones que parten de y afirman una lógica y racionalidad occidental, obviando el hecho de que lo que realmente está al centro de la disputa es la presencia y persistencia de lógicas y racionalidades “otras” que no cuajen en los marcos de “Estado moderno” y no aseguran los intereses de los elites, sus aliados y el mercado.

Mientras que el documento reconoce que “el debate pone en cuestión el carácter ‘colonial’ y ‘excluyente’ del Estado”, 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” (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 solo étnico-culturales sino coloniales, algo que los documentos del PNUD no hacen. Aquí está en operación el interculturalismo funcional, lo que promueve “el diálogo y la tolerancia sin tocar las causas de la asimetría social y cultural vigentes” (Turbino 2005).

Indudablemente, el interés del PNUD, conjuntamente con otros organismos de carácter internacional, de dedicar tanto tiempo, atención y financiamiento al tema del Estado boliviano es curioso¹⁷. Pero mientras que el deseo de evitar conflictos que fácilmente pueden terminar en una guerra civil podría ser laudable, no podemos descartar la posibilidad que existen, a la vez, otros intereses de por medio, incluyendo intereses ligados al capital y mercado, intereses que conviene asegurar y mantener en América Andina y el continente de Abya Yala, un cierto modelo manejable de “democracia” y de Estado que no pierde sus hilos con el mercado. Es en este contexto que la noción y propuesta de tal Estado Intercultural llegan a ser nefastas¹⁸.

¹⁷ Además de estas dos publicaciones mencionadas, 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*.

¹⁸ 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 estas perspectivas alientan la

Al contrario 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 del Estado y la sociedad parte de y se fundamenta en una lógica sumamente distinta. Es una lógica enraizada en la noción de la plurinacionalidad como manera de refundar el Estado no nacional y construir una sociedad de carácter intercultural y de-colonial, una sociedad radicalmente diferente a la que actualmente existe.

3. Plurinacionalidad e interculturalidad

Frente a los debates actuales, es importante aclarar que la interculturalidad, entendida como proyecto político, social y ético, y la plurinacionalidad son perspectivas complementarias y no opuestas. Mientras que la plurinacionalidad reconoce y describe la realidad del país en la cual distintas nacionalidades indígenas (cuyas raíces predatan el Estado nacional) conviven con pueblos afroecuatorianos, blancos y mestizos, la interculturalidad apunta las relaciones y articulaciones por construir. Es decir, la interculturalidad es una herramienta y un proyecto necesario en la transformación del Estado y de la sociedad, pero para que esta transformación sea realmente trascendental necesita romper con el marco uni-nacional (o mejor dicho no nacional), 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 descolonizadoras de los movimientos indígenas en las últimas tres décadas, empezando con el movimiento katarista en Bolivia y algunos años después tomando forma como elemento importante en las demandas del movimiento indígena ecuatoriano. En ambos contextos, las luchas y demandas partían de la ambigüedad fundacional de la nación (Sanjinés 2005). Es decir, la tensión entre la oligarquía liberal gobernante y el reformismo mestizo que no permitió que desde la élite se establezca una dominación clara y contundente sobre el todo social, lo que “dio lugar a una reinención 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 la población boliviana” (41). Fue el uso del mestizaje como discurso de poder en Bolivia como también en Ecuador que promovió una noción abstracta de inclusión y una práctica concreta de exclusión; “ese mestizaje reductor que uniforma... que impide que lo diverso, lo alternativo, lo múltiple puedan verdaderamente aflorar” (Sanjinés en PIEB 2007). Así fue y así ha sido la ambigüedad fundacional del Estado-nación y de “lo nacional” mismo.

No obstante a este discurso de poder, los movimientos indígenas-campesinos en ambos países han mantenido sus formas múltiples de concebir y construir identidades, territorialidades y sistemas de vida dentro o encima de “lo nacional”; cosa que también ha ocurrido con los pueblos afros aunque de manera distinta. Por tanto, el Estado plurinacional pone en tapete 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 de-centrado, lo plurinacional marca una agenda nacional “otra” pensada desde los sujetos históricamente excluidos en la visión unitaria del Estado, de la nación y de la sociedad. Y pese que son los movimientos indígenas que han venido definiendo e impulsando la propuesta en América Latina, la agenda no es solo indígena sino del país; da lugar a las pertenencias identitarias y territoriales a la vez que propugna nuevas formas de concebir,

transformación y refundación estructural, y no simplemente sirvan para promover el multiculturalismo y las políticas de inclusión.

organizar y administrar el poder, la democracia, el justicia y la gubernamentalidad sin romper el carácter unitario.

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

“El estado plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos [...], que deseche para siempre 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 el 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 80 por la CONAIE y ampliamente discutida por esta organización durante los 90, pero con poco entendimiento y cogida por la sociedad dominante blanco-mestiza. Las organizaciones indígenas conjuntamente con varios intelectuales no indígenas hacían claro que el planteamiento de la plurinacionalidad no implica una política de aislamiento o separatismo, sino el reconocimiento de su existencia propia como pueblos y nacionalidades dentro del Estado ecuatoriano, así aclarando que no existe una sola forma nacional sino varias históricamente establecidas (Ayala Mora 1992). Sin embargo, los sectores dominantes apoyados en la prensa expresaron su oposición desde eso entonces bajo la bandera de “patria” y “unidad”¹⁹.

Existen cuatro momentos en la historia reciente en los cuales la propuesta del Estado Plurinacional ha sido presentada públicamente. El primero fue al inicio de los 90 cuando la CONAIE incluyó la plurinacionalidad en sus 16 demandas al Estado. Con esta demanda reclamaba que los indígenas sean reconocidos en igualdad de condiciones a la “nacionalidad” mestiza. De esta manera estableció el significado de “nacionalidades 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. El hecho de que el conjunto de estas demandas partían de un posicionamiento étnico-identitario al frente del Estado y la sociedad excluyentes, marcó una polémica vigente aún, que tiene que ver con el imaginario y el carácter mismo del Estado y sociedad ecuatorianos.

El segundo momento de la discusión pública de la plurinacionalidad fue en el contexto de la Asamblea Nacional Constituyente de 1997-1998 y la Asamblea Popular que la anticipó. Este momento se diferencia del anterior por el hecho de que la plurinacionalidad no era solo una demanda del movimiento indígena desde un lugar “propio” de resistencia, insurgencia y oposición. Esta vez partía de la participación del movimiento en la vida política a través de elecciones legislativas en 1996 (con la formación del movimiento político Pachakutik); partía también de las alianzas y relaciones sociales establecidas con otros grupos sociales y culturales con miras hacia la reforma constitucional y la construcción de un Estado distinto. En los debates al respecto, se

¹⁹ En 1992 Ayala Mora argumentaba que, “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”, posición distinta de la que expresó en la actual coyuntura: “Reconocer como corporaciones específicas, con derechos políticos dentro del Estado, a los pueblos o nacionalidades indígenas sería un retroceso. Significaría que hemos segmentado la democracia y renunciado a un sistema democrático en que la ciudadanía es una sola” (entrevista en *Vanguardia*, 25 a 31 de marzo del 2008, 24).

argumentó que la formación de un nuevo Estado Plurinacional requería una amplia comunicación entre los diversos sectores como también una amplia colaboración para reformar e “interculturalizar” las diversas estructuras e instancias que conforman el mismo Estado. Y es esta ligazón entre la propuesta del Estado Plurinacional y la interculturalidad que permitió avanzar, articulando un proyecto social, político y ético de carácter descolonizador, ya no pensado solo para los indígenas sino para todos.

Los planteamientos de la CONAIE a la Asamblea Nacional Constituyente en 1997-1998, posicionaban la interculturalidad como principio importante en los procesos de construir el 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).

Pero a pesar de los argumentos presentados, la propuesta de la plurinacionalidad fue rechazada. Las razones del rechazo fueron varias, centradas, más que todo, en la falta de claridad de la propuesta y la percepción de la mayoría mestiza de que iba a fragmentar y dividir el país. No obstante y en comparación con las Constituciones anteriores, ésta reconoció a los pueblos indígenas, autodefinidos como nacionalidades, y a los pueblos negros o afroecuatorianos, incorporando también sus derechos colectivos²⁰.

El tercer momento de introducción de la propuesta del Estado plurinacional fue dentro de la coyuntura del gobierno de Lucio Gutiérrez, en la mal denominada “gobierno de alianza indígena-militar”. A partir de la alianza establecida entre Gutiérrez y Pachakutik y con varios líderes históricos en altos puestos del gobierno, la CONAIE con el propósito de incidir en las políticas del gobierno trajo a la mesa nuevamente su misión de construir una sociedad más justa y un Estado Plurinacional.

En sus *Políticas para el Plan de Gobierno Nacional* (2003), la CONAIE va avanzando 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 principios esenciales como la autodeterminación, la democracia plurinacional- entendida como un proceso de abajo hacia arriba con la participación de los pueblos y sus bases en los diferentes niveles de gestión, planificación y decisión-, y la interculturalidad. Aquí la interculturalidad es descrita como un

²⁰ A pesar de esta inclusión del 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 contribuyó a la neoliberalización del Estado, a las políticas de privatización, y a la explotación por compañías extranjeras de los recursos naturales 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, hidroeléctrica, 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 este reconocimiento de los derechos colectivos tiene que ver con su conceptualización misma: fueron concebidos como derechos ancestrales indígenas, con una aplicabilidad que podría extender a los pueblos afroecuatorianos. La diferencia afro en esta conceptualización no tuvo consideración ninguna.

proceso basado en el derecho a la coexistencia pacífica, el reconocimiento y respeto mutuo entre todas las nacionalidades, pueblos y demás sectores sociales, en el cual el Estado se constituye en un garante social, político y jurídico con el fin de que podamos convivir en igualdad de derechos, en justicia social y en condiciones de paz y armonía.

Partiendo de sus documentos anteriores en los cuales la interculturalidad es vista como un principio ideológico (uno de los nueve que constituyen y dirigen su proyecto político), clave en la construcción de “una nueva democracia” – “anticolonialista, anticapitalista, antiimperialista y antisegregacionista”- que garantiza “la máxima y permanente participación de los pueblos y nacionalidades (indígenas) en las tomas de decisión y en el ejercicio de poder político en el Estado Plurinacional” (CONAIE 1997, 11), esta propuesta de 2003 señala la urgencia de un proceso de transición,

[...] Desde 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)

Claro es y como ocurrió en los otros momentos del planteamiento público del Estado Plurinacional, esta propuesta no logró tener consideración dentro del gobierno y Estado establecidos, en parte porque la alianza falsa apenas duró ocho meses y por otra parte porque, como han sido los casos anteriores, el Estado Plurinacional todavía estaba visto como un proyecto divisionista indígena. Fue durante este periodo, más que en cualquier otro de la historia reciente, que el racismo floreció, dando fuego tanto a nuevos racismos como de “mesticismos”, es decir la exaltación de la “nación mestiza”.

Finalmente y a la cara de la Asamblea Constituyente actual (2007-2008), la CONAIE lanza nuevamente y por cuarta vez su propuesta del Estado Plurinacional; en julio de 2007 la CONAIE presentó un comunicado adelantando su intención de reintroducir el tema de la plurinacionalidad, y en octubre de 2007 presentó un documento más detallado al respecto (*Constitución del Estado Plurinacional de la República del Ecuador*).

Desde sus primeros pronunciamientos sobre el Estado Plurinacional en los 90, la CONAIE ha argumentado que la diferencia de los pueblos y nacionalidades indígenas no es solo cultural sino, y más importante aún, histórica, política y económica; es decir, es una diferencia a la vez colonial. Por ende, la propuesta de la plurinacionalidad cada vez más pone en escena una lucha basada en las formas estructurales de exclusión que es de-colonial por naturaleza. Es decir, una lucha que no sólo pretende dejar atrás el legado colonial sino que, y a la vez, 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 solo representa 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”, 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, así como 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. Referir a la organización gubernamental que representa la unión del poder político, económico y social de todos los pueblos y nacionalidades, unidas bajo el mismo gobierno y dirigido por una Constitución, esta última propuesta retoma elementos de las otras a la vez que plantea un “sistema plurinacional de Estado” que está “en función del bienestar de los pueblos y no de la rentabilidad economista del mercado”. Sin entrar con profundidad en análisis de esta última propuesta, se puede señalar cinco áreas de intervención, brevemente mencionando algunos de los ejes centrales que se proponen²¹.

1. **Lo político:** declarar el carácter plurinacional del Estado, reconocer los gobiernos comunitarios como forma de organización histórico-jurídico-político, cambiar la nominación del Congreso Nacional por Asamblea Plurinacional Legislativa, dando las nacionalidades indígenas y afro ecuatorianas representación directa.
2. **Lo económico:** 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 efectuar una serie de artículos específicos con relación al agua, las tierras, los páramos y los territorios, incluyendo con relación al último la división política-administrativa: provincial, cantonal, parroquia; y gobierno territorial comunitario. El objetivo y los principios centrales aquí no son la rentabilidad sino en bienestar humano: el *sumak kawsay* o “vivir bien”.
3. **Lo social:** garantizar 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 la desconcentración y democratización de los medios de comunicación y dar atención especial a una agenda de niñez indígena.
4. **Relaciones internacionales:** garantizar el no involucramiento en planes bélicos internacionales, rescindir todo convenio que implique concesión de soberanía jurídica política y del territorio nacional a potencias extranjeras, proteger los migrantes en el país de residencia y promover la unidad de la región.
5. **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 la autonomía, libre determinación, territorio, administración de justicia, salud y educación.

Como se puede presenciar 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 que recoge las propuestas de otros sectores sociales como las mujeres, los ambientalistas, los juntos de agua, los pueblos negros, organizaciones de emigrantes, de los grupos GLBT, de los trabajadores, de los intelectuales, académicos, de los niños, niñas y adolescentes, sigue siendo, en esencia, una propuesta indígena kichwa-serrana. Asumir nuevamente el proyecto de Estado Plurinacional desde una perspectiva hegemónica indígena, perspectiva que a diferencia de Bolivia no se construye en Ecuador desde la mayoría, es obviar la

²¹ Síntesis a partir del documento de ECUARUNARI-CONAIE 2007, y de CONAIE 2007b.

realidad. Además, es exigir que lo plurinacional 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.

Caminar desde una propuesta de Plurinacionalidad del Estado (lo que la propuesta actual parece ser) hacia una propuesta del Estado Plurinacional, requiere, a mi manera de ver, partir más ampliamente del problema vigente de lo uni- o no-nacional. Problema que ineludiblemente encuentra sus raíces en la dominación y exclusión histórica, económica, política y social indígena como también afroecuatoriana 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 Estado “nacionales”. Pero es un problema, creo yo, que no quede únicamente en el reconocimiento o reparación de esta dominación y exclusión por medio de la inclusión de derechos nuevos (aunque no pierdan urgencia este reconocimiento y reparación o estos derechos). Más bien, envuelve la necesidad también de comprender las diferencias múltiples que se han sido construidas en el marco de la colonialidad y desigualdad- ellas 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 es decir, que para que un “sistema plurinacional” sea realmente revolucionario, descolonizador y abarcador como la misma CONAIE propone, debe juntar las fuerzas sociales vivas en su diferencia y diversidad, dar cabida a maneras “otras” de concebir y edificar no solo lo propio indígena sino también lo (pluri)nacional, 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 propone eso (aunque en el documento de propuesta constitucional no se lo evidencia tan claramente); enfatiza su proyecto intercultural-descolonizador a la vez que se distancia de las propuestas autonómicas-regionalistas:

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 solo 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 país²².

Esta perspectiva, central también a los debates actuales bolivianos, pone en escena la necesidad de una reforma profunda que permite, 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”.

Similarmente, alienta la necesidad a reinventar el Estado bajo una geometría variable que busca formas de unificación sin uniformidad, formas de convivencia plurinacional, lo que es por sí misma difícil; “exige sociedades descentralizadas y una convivencia democrática, que empieza con alguna tensión y que en mejores casos se va adaptando a sí misma” (Santos 2007). Entendida de esta

²² CONAIE Boletín de prensa, 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 que habla de “naciones” y pueblos.

manera, el concepto y la propuesta de lo plurinacional es más que una reacción indígena a la historia de un nacionalismo colonialista enraizada en la narrativa mestiza, es un re-pensar y re-fundar de lo uni-nacional, colonial y excluyente, dentro de un proyecto de Estado y sociedad que se construye 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 socio-políticos colectivos) es criterio necesario para realizar un cambio profundo. Pero mientras que esta diferencia ancestral es clave, el Estado plurinacional no se construye solo 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 Estado²³. En este sentido, la nueva propuesta parece retroceder.

Cierto es que las propuestas presentadas por la CONAIE durante los últimos 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. 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, la matriz colonial que ha permitido que esta diversidad se convierte 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 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 viene de los pueblos históricamente excluidos del Estado monocultural, se asume que ocasionará la división, suposición que no ocurre, por lo menos de la misma manera, con las propuestas que sugieren la descentralización, las autonomías regionales o la interculturalidad de corte funcionalista (propuestas que excluyen la plurinacionalidad y, como ocurre en el caso boliviano, promueven la diversidad sin cuestionar la base monocultural del Estado). Empero la oposición no es sólo en término 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 es, en el fondo, componente central del peligro y problema de la plurinacionalidad. Por eso, su oposición es (trans) nacional.

²³ En su intervención en el Encuentro Internacional “Pueblos Indígenas, Estados Plurinacionales y Derecho al Agua”, el día 14 de marzo de 2008, de Sousa 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 ideológica y política. Pero en el contexto ecuatoriano, hace pasar por alto la manera que la interculturalidad y plurinacionalidad han sido principios entretnejidos del proyecto político de la CONAIE desde 1990; uno siempre ha requerido el otro para ponerse 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.

Además de los intereses económicos y políticos en juego, el concepto de la plurinacionalidad y su construcción compleja como proyecto estatal y nacional tiene poca comprensión. En parte eso es porque la sociedad blanco-mestiza continúe definiendo los pueblos indígenas como bloque homogéneo, borrando las diferencias socio-históricas y manteniendo las categorías racializadas y coloniales del poder. Por otra parte, es 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 solo entre indígenas y la sociedad dominante blanco-mestiza, sino también entre perspectivas organizativas indígenas. Por ejemplo, la propuesta de la FENOCIN- La Federación Nacional de Campesinos, Indígenas y Negros a la Asamblea no se funde en la plurinacionalidad sino en lo intercultural: “El Ecuador debe ser reconocido como un Estado social de derecho, soberano, justo, unitario, independiente, democrático, intercultural, participativo y multiétnico”²⁴. Aunque esta propuesta de la FENOCIN introduce elementos nuevos importantes, como por ejemplo los derechos colectivos de comunidades campesinas y montubias, no se aparta en gran medida del modelo estatal monocultural, uninacional e inclusionista. Tampoco pretende cuestionar las estructuras y los sistemas que permiten que este modelo se quede intacto.

Para 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 social²⁵. Todavía queda por ver la manera que esta propuesta podría contribuir a re-fundar el Estado, en vez de simplemente re-formarlo. Pero claro es, dejar al lado la noción y planteamiento del Estado Plurinacional y así mostrar su diferencia y desacuerdo con la CONAIE (un desacuerdo y diferencia históricas), la FENOCIN indudablemente contribuye a la división y debilitamiento del movimiento, como también y a la vez, a la consideración dentro de la Asamblea de reformas de corte multicultural, insuficientes en enfrentar el horizonte todavía colonial del Estado y sociedad ecuatorianos.

Poco contemplado en los debates tanto de Ecuador como de la región, es la diversidad de experiencias relacionadas a la plurinacionalidad como también los significados heterogéneos que se asocia con ella. El hecho, por ejemplo, de que la plurinacionalidad se refleja en varios países del mundo, incluyendo en países recientemente descolonizados como India, Malasia, Nigeria y Sudáfrica, como países altamente industrializados como Canadá, Bélgica y Suiza, muestra que no es sólo un planteamiento reivindicativo indígena, aunque las lógicas civilizatorias/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” que señalan²⁶.

²⁴ Ver http://asambleaconstituyente.gov.ec/index2.php?option=com_content&task=view&id

²⁵ <http://www.fenocin.org/documentosp.php?nd=221>

²⁶ Visto en su sentido más general, la plurinacionalidad en sí no es necesariamente una propuesta radical; también puede ser calificada eurocéntrica y, a la vez, (neo)liberal, ligada en algunos otros contextos del mundo a la democracia incluyente (neo)liberal-multiculturalista.

Entender que lo plurinacional no tiene un solo contexto o significado es importante para la discusión aquí; en este sentido 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 solo en el contexto ecuatoriano sino también en los recientes debates bolivianos.

Ciertamente, es la experiencia reciente boliviana 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 de la nueva constitución (conjuntamente con lo comunitario y las autonomías), lo plurinacional tiene que ver con la descolonización, con la participación étnica y un pluralismo jurídico, con la inserción en el espacio político de identidades colectivas para reconfigurar el mapa político (Prada 2007). El nuevo modelo del 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” (en *Comisión de recursos naturales renovables, tierra-territorio y medio ambiente*, 2007, 3).

Parte de la idea de “la nación”. “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”²⁷. Lo interesante aquí es la amplitud semántica del concepto de “nación”, haciéndolo posible hablar de tipos de naciones, dependiendo del nivel del modo de producción, las estructuras de autoridad, y los espacios y formas políticas existentes, 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”.

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 piensa. La propuesta indígena/campesina (principalmente aymara), por ejemplo, considerada la más radical, parte de la condición colonial vivida y, por ende del problema de la descolonización. Cuestiona la idea de nación como “comunidad imaginada” y su carácter colonial y homogeneizante, así considerando la reconstitución de naciones originarias y la transformación del Estado con base en un modelo indígena y desde una perspectiva anticolonial y anticapitalista.

Las propuestas cívicas/regionales, en cambio, reconocen la existencia de distintas nacionalidades (como una suerte de multiculturalismo incluyente), pero no consideran (tampoco le interesan) la construcción nacional a partir de ellas; por tanto, la plurinacionalidad en estas propuestas no tiene mayor cabida o sentido. Como mencioné anteriormente, esta propuesta se centra en las autonomías departamentales y regionales, pensando tanto en la descentralización administrativa como la autonomía política, así distanciándose de las autonomías indígenas. Su interés es más que todo económico y político: el control de los recursos y del capital. Pretende 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,

²⁷ Fernando Garcés, asesor del Pacto de Unidad, comunicación personal, febrero 2008.

129). Pero claro es, la noción de las diferencias y del carácter plural del país todavía está cargada de esta colonialidad del poder que arriba mencioné; 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 nueva propuesta de Constitución, en cambio, encuentra su sustento y sentido en la plurinacionalidad y la descolonización del Estado, éstas entendidas 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 a 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 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)

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

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

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. (en Walsh 2002)

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 de-colonial en el cual necesariamente estamos implicados e incluidos todos. El hecho de que los sectores dominantes blanco-mestizos siguen 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 propuestas de autonomía y descentralización en Ecuador), proponen desestructurar el Estado para su propio beneficio, es muestra de la perseverancia del condicionamiento de la arquitectura del Estado y de la sociedad sentada en este entrelazo de colonialidad y capitalismo que he nombrado.

Resaltar la relación entre lo intercultural y lo plurinacional proponerlos no simplemente como sustantivos sino como verbos de acción, tiene un doble motivo. Primero, asociar lo intercultural y plurinacional permite aclarar el sentido crítico, social y político del primero (tomando así distancia con el interculturalismo funcional); pone de relieve su construcción y función dentro de procesos y prácticas que necesariamente son oposicionales, contra-hegemónicas, insurgentes, transformadoras y descolonizadoras. Este sentido también se marca en el accionar, en el *interculturalizar* como proceso y proyecto dinámico, conflictivo y continuo. Segundo, es hacer ver lo plurinacional no estrictamente como proyecto de y para los indígenas, sino como proyecto de reconcebir y refundar lo nacional a partir de la pluralidad histórica y presente, *plurinacionalizando* lo uni-nacional 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 solo el reconocimiento propio e iniciativas propias sino también una relación con y entre las otras naciones/nacionalidades.

Por eso mismo y al frente de 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 este término) y la sociedad y buscar articulaciones entre ellas, vemos que lo “pluri” en sí no es por todo suficiente. Tal vez de más utilidad es usar la fuerza del “inter” en esta construcción, considerando de esta manera una nueva *inter-nacionalidad* o *inter-nacionalización* del Estado: un Estado intercultural e inter-nacional²⁸. 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 mencionadas y pensando hacia la construcción de una interculturalidad política, ética, crítica y de carácter descolonizador, es necesario considerar la manera que las comunidades y pueblos afro de la región construyen y representan una diferencia vivida que, dentro de la misma matriz colonial, queda aún más subalternizada y racializada. Su perspectiva, a pesar de una presencia centenaria y una organización política, permanece generalmente a los márgenes con relación a la mestiza e indígena en esta tarea de refundar e interculturalizar el Estado.

4. Diferencia afro

²⁸ Quijano (2006) también hace referencia de esta idea de la inter-nacionalidad del Estado, aunque sin mayor desarrollo del concepto.

En América Andina, el referente principal para pensar la relación Estado e interculturalidad ha sido en mayor medida lo indígena. Por eso mismo y como argumenta el maestro y líder del proceso de comunidades negras en el Ecuador Juan García “ahora más que nunca, los pueblos negros del Ecuador necesitan ser Diferentes” (2003, 13).

Hasta el momento, las consideraciones estatales-constitucionales en torno a lo afro han sido, tanto en Ecuador como en Bolivia, en mayor medida desde el marco conceptual y ancestral de los pueblos indígenas. Dentro de la Asamblea Constituyente y el Pacto de Unidad en Bolivia, no hubo representación o participación afroboliviana, hecho que el movimiento afro describe como exclusión. Durante la Asamblea Constituyente hubo discusión leve sobre la posibilidad de sumar a los afros como una nación más a las 36 naciones propuestas, algo que no sucedió. En el documento final de la Constitución el reconocimiento de los afrobolivianos aparece en solo tres de los 408 artículos. Entre ellos, el Art. 3 reconoce los afrobolivianos como “comunidades” (no como pueblos o naciones) mientras que el Art. 32 habla del “pueblo afroboliviano” que goce de “los derechos económicos, sociales, políticos y culturales reconocidos en la Constitución para las naciones y pueblos indígena originario campesinos”. Finalmente el Art. 102 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 base en lo indígena (particularmente aymara y qhwechua); los afrobolivianos, quienes ascienden más o menos 35 mil personas (Abi 2008), aparecen como añadidos. Y mientras que las culturas indígena originario campesinas son vistas como “depositarias de saberes, conocimientos, valores, espiritualidad y cosmovisiones”, patrimonio que forma parte de la expresión e identidad del Estado (Constitución 2007, 23), los saberes y conocimientos de los afrobolivianos tienen importancia y reconocimiento sólo con relación a la propiedad intelectual.

Tanto en Bolivia como ha sido el caso histórico en el Ecuador, la refundación del Estado, incluyendo la propuesta del Estado plurinacional, ha estado comprendido a partir de la relación blanca, mestiza, indígena, dejando fuera o en los márgenes de discusión, la presencia y diferencia histórica, ancestral y actual afrodescendiente y, en sí, el problema del racismo y de la racialización. Este olvido y silenciamiento se encuentran enraizados en la memoria histórica y en la visión del país; las identidades afros, la contribución de los afrodescendientes a la construcción de la patria y sus luchas actuales para ser tomados en cuenta en la refundación, permanecen al margen de la historia social y los debates promovidos por y con relación a los movimientos indígenas. La conceptualización de los derechos colectivos en la Constitución de 1998 es un buen ejemplo; son derechos indígenas aplicados a la vez a los afroecuatorianos²⁹. Por eso, podemos decir que los pueblos afro sufren una doble subalternización – la subalternización ejercida por la sociedad dominante blanco-mestiza y la ejercida por los pueblos y movimientos indígenas.

Claro es que desde el cimarronaje de los siglos XVIII y XIX hasta el cimarronaje actual, los pueblos afrodescendientes de la región andina han resistido y desafiado este orden. Y es con relación a esta resistencia y este desafío que deberían entrar en discusión otros elementos no previamente considerados, también importantes para la refundación e interculturalización del Estado.

²⁹ El establecimiento en esta Constitución de los afroecuatorianos como “pueblo” es importante por sus implicaciones jurídicas. Esta misma designación no está clara en la nueva Constitución boliviana.

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 social de los afrodescendientes, de los seres humanos de la diáspora africana. Estas “memorias de la esclavitud” y las demandas de reparaciones históricas y contemporáneas que van acompañándolas, 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). Buscan actitudes más allá de la inclusión y la democracia racial (caso de Brasil) para la transformación del Estado en aras de solución a la desigualdad social y racial, no desde un posicionamiento de diferencia cultural como intervención, sino desde la diferencia del ser cultural deshumanizado, diferencia entendida como proceso histórico. Frente a esta realidad, la refundación del Estado va mucho más allá del reconocimiento del carácter pluriétnico y multi o pluricultural del espacio nacional. Requiere 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. Y, claro es, esta noción de justicia reparativa plantea otro elemento político-jurídico conceptual a la construcción de un nuevo ordenamiento estatal.

El segundo elemento tiene que ver con las identidades territoriales. Como es el caso del norte de Ecuador y del sur de Colombia, especialmente en la zona Esmeraldas-Tumaco, 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, desde la selva de Darién en Panamá hasta el norte de Esmeraldas, cruzando en efecto la autoridad y delimitaciones territoriales de tres Estados. Recientemente esta propuesta ha sido retomada y reelaborada por el Consejo de Organizaciones de Afroecuatorianos del Norte de Esmeraldas-CANE, y la Red de Concejos Comunitarios del Pacífico Sur Nariñense-RedCompas en Colombia desde la realidad compartida de estas poblaciones del sur pacífico en la cual “la raya” (la denominación que utilizan los abuelos para referirse al límite de la frontera) impuesta en 1835 ha sido elemento y factor estratégico de desintegración.

Al reconocer y refortalecer estructuras y mecanismos propios 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 efectuando prácticas y conceptualizaciones que no sólo subvierten el Estado, sino que demuestran su no funcionalidad frente a una realidad vivida histórica y actual (ver Walsh y Santacruz 2006). Mientras que el término bi-nacional 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, por las cercanías parentales y por las relaciones y territorialidades construidas; es decir por los flujos y reflujos de sangre y de los ríos³⁰. Tomar en serio este contexto y realidad implica complejizar mucho más aún el debate en torno al Estado y la interculturalidad, como también los temas de soberanía y autonomía. También complejiza la tarea de pensar y actuar 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.

Frente a los debates actuales de la Asamblea Constituyente, los afroecuatorianos también han presentado su propuesta en torno a la nueva Constitución Política, buscando concretar “el modelo

³⁰ De hecho, situaciones similares ocurren para los pueblos indígenas awa quienes tampoco reconocen la designación “ecuatoriana” o “colombiana”.

de nación multiétnica, intercultural e incluyente”, un cambio que debe ser radical y de cambio estructural.

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”, esta propuesta avanza más allá de una reforma del Estado actual. No obstante, en esta propuesta conjuntamente con la FENOCIN anteriormente mencionada, entra en duda 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 pidiendo un pluralismo que no rompe con este Estado, sino que lo reforma o adecua. La interculturalidad aquí, como también en otras partes de la propuesta donde se menciona “la democracia intercultural” y “la nación intercultural”, da la impresión de ser término retórico y discusivo sin claros fundamentos significativos. Y eso es parte del peligro; la interculturalidad podría así convertirse en poco más que la multiculturalización que hemos criticado. 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. (4-5).

Sin menospreciar la importancia de la participación y representación, incluyendo la incorporación de políticas de acción positiva como hace la actual propuesta en varios artículos e incisos, podríamos preguntar en qué medida tal inclusión e incorporación transformarán las estructuras y matrices coloniales que componen el Estado y la sociedad ecuatoriana. ¿Acaso que el Estado radicalmente cambiará con una cuota de participación y representación de “minorías étnicas”³¹? ¿Es suficiente una política de “inclusión”, y no es ésta lo que está proponiendo en distintas formas los mismos partidarios del multiculturalismo de corte (neo) liberal? ¿Esta política y este modelo no apuntan a simplemente reformar el Estado, lo que es precisamente lo que se está criticando?

La propuesta de la CODAE da varias pautas para ampliar y pluralizar la Constitución Política, incluyendo en el campo de la educación por medio de la inclusión de programas de etnoeducación afro y de “modelos educativos que fomentan la interculturalidad, el conocimiento y respeto a los procesos sociohistóricos y culturales de la Nación ecuatoriana” (8). Asume la problemática de identidades fronterizas anteriormente mencionadas pero en la misma manera que las tratan en la Constitución actual; esa es desde la lógica actual del Estado moderno que requiere una identificación/identidad nacional.

³¹ 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.

Con relación a las administraciones autónomas y de las circunscripciones territoriales indígenas y afroecuatorianas, la propuesta no se diferencia en mayor medida con la propuesta presentada por la CONAIE. Pero por eso mismo, debemos poner en consideración las diferencias históricas entre ambos grupos. Para la CONAIE, la distinción de “nacionalidades” indígenas está enraizada en asuntos de territorio, lengua, costumbres, historia e identidad, cuya existencia predata la invasión española y la formación de la república; la nacionalidad es la que históricamente une los pueblos indígenas más allá o a pesar de la “nación ecuatoriana”. En cambio, la identificación como “pueblo afroecuatoriano” parte de la situación y condición vividas históricas y raciales dentro de la nación ecuatoriana misma. Los afros no están 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 social-étnico racial y colonial vigente. Esta distinción es clave porque hace ver porque para los afros la inclusión como ciudadanos (la que también implica la “humanización”) es eje céntrico, un eje que si marca divergencias con las propuestas indígenas y sus conceptos de territorio, autonomía y nacionalidad.

En suma, lo que queda evidente tanto en la propuesta afroecuatoriana como también en la afroboliviana, es el peso de la historia vivida que le hace difícil pensar fuera de la lógica y racionalidad de la modernidad. El sentido que asume lo intercultural en sus propuestas, más que todo en la afroecuatoriana, es incluir, abrir y pluralizar a todo nivel, alentando la esperanza que así puede edificar una democracia y nación interculturales dentro de un Estado social de derecho. El problema como he intentado señalar acá es que la política de inclusión, aunque puede transmitir la densidad histórica de las prácticas de dominación del Estado, podría también traducirse fácilmente en prácticas de cooptación, incorporación y articulación que llevan a la ingenuidad de que se puede “transformar” la sociedad desde el Estado, un Estado “reformado” todavía de modelo, lógica, racionalidad y estructura uni- o no nacional y moderno-occidental. Y en este proceso, la interculturalidad llega ser poco más que un instrumento o herramienta discursiva de multiculturalización, que permite que las bases históricas, sociales, culturales se flexibilicen sin que necesariamente implicar su refundación.

5. Pluralismo jurídico e interculturalidad

El reconocimiento del derecho indígena tanto en las constituciones de la región como en tratados y convenios internacionales y el reconocimiento aun emergente del derecho colectivo afro, han logrado abrir discusiones sobre las posibilidades e implicaciones del *pluralismo* jurídico: la coexistencia (supuestamente en términos de igualdad y equidad) de diversas órdenes normativas³². El hecho de que este reconocimiento apunta la relación entre derecho y sistemas colectivos de vida es importante por la diferenciación que hace con el derecho occidental-positivista. Tal reconocimiento se evidencia en la reciente Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (septiembre 2007) 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

³² Entendemos los sistemas de derecho indígena y afro en el sentido que sugiere Yrigoyen: “una instancia social y política que tiene poder reconocido por administrar justicia, que posee las normas y los medios para crearlas o cambiarlas, autoridades y mecanismos para escogerlas, procedimientos para arreglar disputas, y un conjunto de sanciones para corregirlas” (en Chávez y García 2004, 17).

historia y de su concepción de la vida, especialmente los derechos a sus tierras, territorios y recursos”.

Sin duda, estos nuevos reconocimientos abren una serie de interrogantes sobre el constitucionalismo político como también sobre la manera de concebir estos derechos con relación a los derechos individuales y “universales-nacionales”. ¿Son los derechos de los pueblos indígenas y afros simples añadidos de carácter “especial” al sistema normativo establecido, 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, haciendo las diferencias socio-históricas y culturales partes constitutivas de ellos? Y si es así, ¿qué ofrecen estos derechos para el derecho ya establecido, lo que ha sido el derecho “nacional” blanco-mestizo? ¿No debería ser este también 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? Y desde esta perspectiva, además de impulsar una pluralidad jurídica que permite el funcionamiento en términos igualitarios y equitativos de distintos sistemas normativos cada uno con sus filosofías, lógicas, racionalidades y prácticas de vida, ¿cómo también relacionar, articular y hacer converger los derechos indígenas y afros con el derecho “nacional” reconstituyendo este último e impulsando, a la vez, la construcción de una nueva interculturalidad jurídica para todos? Estas preguntas, de mi manera de ver, son centrales a los debates actualmente en curso.

En el Ecuador, la declaración en el Artículo 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”. Conjunto con otros artículos (191 inciso 4to, 84 numeral 7) se hace claro que las normas, costumbres y autoridades indígenas “constituyen y generan un Derecho diverso y autónomo del Derecho estatal, aunque articulando a éste en los términos que la Constitución establece” (Trujillo, Grijalva y Endara 2001, 36, 39). El problema, sin embargo, es que estos derechos colectivos son tratados como régimen especial; tienen un desarrollo parcial sin las mismas garantías constitucionales que tienen los derechos individuales. Este pluralismo jurídico “subordinado”, también se evidencia en la propuesta de minoría en el caso boliviano, ésta bajo un uso nefasto del emblema de la interculturalidad, “subordinando los derechos colectivos en el marco liberal, no en el marco del reconocimiento de la diversidad de instituciones culturales que son las que codifican los comportamientos sociales, [...] un reconocimiento manejado y subordinado desde una perspectiva de la administración de un Estado central uninacional” (Prada 2007, 4).

Y es en esta práctica de subordinación que se encuentra una contradicción preocupante: mientras que la legalización del pluralismo jurídico ayuda fortalecer la jurisdicción indígena con sus autoridades y competencias propias, también y a la vez, puede fortalecer a 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. Tampoco necesariamente implica o asegura la igualdad o la equidad. El mero hecho que existe más que un sistema jurídico, no asegura que siempre existiría la justicia adecuada y apropiada. No asegura que

la supuesta superioridad del derecho positivo y estatal no se regiría sobre el otro, que los derechos individuales y los derechos colectivos no entrarían en contradicción, o que el problema de las relaciones del poder y de los conflictos interculturales desaparecería. Tampoco asegura una consideración de la real complejidad de la diversidad- tanto étnica como de género, clase social, ubicación geográfica, etc., ni un cambio inmediato en las creencias y actitudes de la gente. De hecho, demasiadas veces complica la situación previa.

Eso se puede evidenciar, por ejemplo, en el concepto y aplicación contradictoria del “territorio” de los mismos derechos colectivos ecuatorianos. Al otorgar títulos de propiedad colectiva, el Estado reconoce los dueños ancestrales, pero a dar concesiones territoriales a compañías 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 el agua, el subsuelo y 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, poniendo al mismo tiempo en cuestión la soberanía y dignidad nacional frente a las compañías transnacionales y el modelo neoliberal. Este ejemplo hace ver las potenciales trampas y limitaciones de lo “plural” concebido y legislado sin un rehacer crítico también del orden normativo dominante³³, él que se fija en el derecho “positivo y ordinario” (denominación que supone irónicamente, que el otro derecho – consuetudinario, propio, colectivo- es “negativo y no-ordinario”).

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 basado en el 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. Y mientras que esta atención ayuda ver la diferencia negada en el sistema “nacional”, también generaliza e homogeneiza la interpretación del “deber ser” (Albó 2000); la habilidad y práctica que existen en muchas comunidades de moverse *entre* sistemas y esquemas de administración de justicia, normalmente quedan afuera de la codificación. Y por eso, el “deber ser” escrito puede convertirse en otra imposición e impedimento.

Al respecto, podemos señalar algunas de las problemáticas presentes en el pluralismo jurídico introducido en la Constitución de 1998:

- Reduce la lucha por los derechos de los pueblos a una lucha indianista e indigenista, una lucha por derechos *aparte* y no, complementariamente, también por derechos ciudadanos;
- Restringe a los derechos colectivos al espacio rural y territorial, así excluyendo las realidades multiétnicas y urbanas;
- Asume que el indígena o afroecuatoriano que vive 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;

³³ Aquí el ejemplo de Bolivia es instructivo por los esfuerzos hechos en la nueva constitución a 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: derechos fundamentalísimos, derechos fundamentales y civiles, derechos políticos, derechos de las minorías, pueblos indígenas, originarios y campesinos, derechos ambientales y derechos económicos, sociales y culturales.

- Traslade las prácticas y lógicas culturales indígenas y afros a la racionalidad estatal, creando serias contradicciones no siempre visibles (como es el caso de territorio anteriormente mencionado);
- Simplifique desde las categorías amplias de “indígena” o “negro” la complejidad y multiplicidad de estas comunidades, incluyendo las diferencias reales entre zonas, regiones geográficas (sierra, costa, 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 tengan una clara definición o que exista una relación entre ellos. Pero si la interpretación *pluricultural* es la que generalmente sugiere este pluralismo jurídico, ¿cuál sería la base y perspectiva distinta que puede ofrecer la interpretación *intercultural*, ésta pensada con el afán de no sólo interrelacionar sino también de descolonizar?

Una interpretación jurídica intercultural o, si se prefiere, la *interculturalidad jurídica*, debe ser entendida como complementaria al pluralismo jurídico en su versión no subordinada sino crítica-equitativa; no lo reemplaza sino lo profundiza, permitiendo que sirva como criterio para también pensar y pluralizar el derecho general “nacional”. Al respecto, podemos señalar tres aspectos claves para su consideración.

El primero aspecto parte de la dimensión histórico-colonial, es decir de los intentos de imponer desde la cultura, ideología y poder dominantes una normativa jurídica-política como forma de control de la sociedad, subalternizando o negando por completo la existencia de formas originarias, ancestrales y culturalmente distintas a ejercer la autoridad, la justicia y al salvaguardar la armonía social. Es esta dimensión histórica-colonial (la que predata y trasciende el Estado como también las varias generaciones de derechos humanos) que evidencia y mantiene presente el conflicto intercultural que está al fondo del tema de los derechos, conflicto que demanda más que un simple reconocimiento de otros sistemas normativos, demanda la creación de nuevas estructuras jurídicas y una transformación constitucional integral.

El segundo aspecto que parte 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 e inter-sistémicos. Aquí me refiero a la necesidad de reconstruir “casa adentro” los sistemas jurídicos de manera que permiten converger los tiempos históricos con los elementos centrales de/para la (sobre) vivencia de los pueblos indígenas o afros hoy. Eso implica considerar las varias maneras (ancestrales-contemporáneas) de pertenencia y de convivencia incluyendo con respecto a la naturaleza y madre tierra, la territorialidad, las soberanías y las autonomías, la institucionalidad, y los saberes, valores y normas que rigen y cementan lo social-cultural-colectivo tanto en espacios rurales como espacios urbanos. Más que sólo fortalecer lo propio, esta reconstrucción y consideración permitiría vislumbrar el impacto e influencia del modelo neoliberal capitalista en fragmentar, alentando la posibilidad de sistemas a la vez propios y contrahegemónicos³⁴.

³⁴ Por ser arraigados a la vida, los sistemas de justicia indígenas y afros siempre han partido de la relación armónica y la integración con la naturaleza. Por ende, expresa una posición muy distinta a la del derecho positivista que parte del ciudadano como individuo y 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

El tercer aspecto tiene que ver con los esfuerzos de conciliar y articular con miras hacia una posible convergencia que admite la creación de nuevas estructuras y una nueva institucionalidad jurídica plurinacional e intercultural. Aquí la idea no es reemplazar o sintetizar la pluralidad, ni tampoco simplemente incluirla en el sistema “nacional” pluralizándolo como una suerte de derechos en paralelo. Más bien es buscar un reconocimiento e incorporación integral como también una relación entre estos órdenes distintos. Es decir, se busca una *interculturalización* entre los tipos y formas de comprender y ejercer los derechos, una transversalización de lo intercultural que permite transformar a la vez, el curso jurídico político para todos.

Aquí y en forma concreta, una interpretación intercultural podría posibilitar la utilización de manera estratégica de los recursos del derecho colectivo o propio para asegurar la función de justicia para el sujeto indígena o afro fuera de su comunidad y dentro de la jurisdicción del derecho individual. Además podría abrir la posibilidad de jueces que hablan kichwa y otras lenguas indígenas, jueces competentes en término de la juridicidad indígena y afro, y el establecimiento de prácticas de ejercer la justicia dentro de tribunales que involucran además de jueces estatales, autoridades indígenas y/o afros³⁵. Adicionalmente, demandaría que la justicia en su conjunto tuviera un sentido intercultural, propiciando el análisis de delitos desde los contextos culturales en que se cometen y alentando una consideración de las diferencias culturales y una conciliación en torno a ellas. La aplicabilidad de este análisis y consideración se extiende al blanco, mestizo o 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 como también entre ellos y pueblos afroecuatorianos con su lógica distinta del derecho colectivo), como entre la colectividad y el individuo desafiando la polarización tan común en el derecho positivo entre un derecho absolutamente individual o absolutamente colectivo como existe, por ejemplo, con relación a la propiedad.

La interculturalidad jurídica no desplaza el pluralismo jurídico; hace profundizar su práctica y comprensión más allá de los sistemas propios. Requiere que el sistema “nacional” y su lógica-razón también se pluralizan e interculturalizan dentro de un marco de justicia que parte de la realidad ecuatoriana y no sólo del modelo del derecho moderno-universal-occidental-individual. Es este modelo que, sin duda, ha venido perpetuando la colonialidad; la autoridad pública monocultural, excluyente y clientelar es manifestación clara de ella. La interpretación intercultural, especialmente en sus aspectos delineados aquí, busca un enriquecimiento y posible convergencia intercultural jurídica, que permite incorporar de abajo hacia arriba, algunos principios subyacentes en el derecho indígena al derecho estatal y, a la vez, construir una convivencia social donde la diferencia e igualdad pueden empezar a entretenerse. Este proceso se puede entender como estrategia para enfrentar la colonialidad aun viviente, como herramienta crítica en el camino de-colonial hacia la construcción de una propuesta civilizatoria alternativa y de un Estado y sociedad radicalmente distintos.

6. Interculturalidad en la educación

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.

³⁵ Este involucramiento de autoridades propias conjuntamente con jueces del Estado refleja la práctica denominada “círculos de justicia” en el caso canadiense.

Sin duda, el sistema educativo es una de las instituciones sociales más importantes para desarrollar y promover la interculturalidad, ya que es la base de la formación humana y un instrumento no sólo de mantenimiento de una sociedad, sino de desarrollo, crecimiento, transformación y liberación de esa sociedad y de todas sus potencialidades humanas.

Incluir la interculturalidad como elemento básico del sistema educativo implica asumir las diferencias culturales desde una perspectiva de respeto y equidad social, una perspectiva que todos los sectores de la sociedad tienen que asumir hacia los otros. Esta perspectiva tiene que partir de 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 saber tradicional, ni exigir que sean solamente los pueblos indígenas y afros que estén en la obligación de conocer la cultura, lenguas y conocimientos de los grupos dominantes. Más bien, es asegurar

Que todas las culturas implicadas en el proceso educativo se den a conocer y se difundan en términos equitativos: con maestros indios, afros, 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)

Hasta el momento, esta manera de pensar, organizar y operativizar la interculturalidad en el sistema educativa, desde la educación básica hasta la universidad, no ha tenido mayor aplicación, eso a pesar de que el Artículo 66 de la Constitución de 1998 atribuye a la educación la función de impulsar la interculturalidad y de que la Reforma Curricular de 1996 identificó la interculturalidad como eje transversal. Y cuando sí tiene consideración, es típicamente desde la relación individual, actitudinal y personal; pasa por alto la necesidad de entenderla y trabajarla como proceso social y político, y como proceso cognitivo y procedimental –de capacidades conceptuales y de habilidades y destrezas específicas- orientado hacia un nuevo compromiso, conciencia y solidaridad en el cual se conjugan lo propio, lo ajeno y lo social (ver Walsh 2001).

De esta manera, la interculturalidad educativa también requiere una consideración de los tres aspectos presentados con relación a la interculturalidad jurídica. Es decir, parte de la problemática histórico-colonial, apunta el reconocimiento y fortalecimiento de lo propio, y busca alentar la creación de nuevas estructuras y una nueva institucionalidad educativa plurinacional e intercultural. Por eso mismo, es importante que la nueva Constitución refuerce la educación intercultural bilingüe-EIB, contribuyendo a la vez a su desarrollo tanto en término de lo propio como de lo intercultural; también debe dar reconocimiento y apoyo a la “etnoeducación afroecuatoriana”, ya garantizada en la ley de los derechos colectivos de los pueblos negros o afroecuatorianos (codificación 2006-46, R.O. No. 275 del 22 de mayo de 2006) pero aun no oficializada. Tal reconocimiento y apoyo implica ir más allá de lo enunciativo, considerando la formación y capacitación docente, la producción de materiales, y el establecimiento de sistemas de monitoreo y evaluación, como también el desarrollo pleno de componentes de carácter intercultural, pensados como parte de una innovación pedagógica y curricular.

Como también consta en la ley de los derechos colectivos de los pueblos negros o afroecuatorianos, “el conocimiento de las culturas negras o afroecuatorianas del país” debe constar como eje transversal en los planes y programas educativos. No obstante y partiendo de la práctica real y actual, el reconocimiento de ejes transversales en la educación “nacional” nunca ha tenido mayor incidencia o repercusión; más bien han permitido que estos quedan como simples

enunciativos. Por eso mismo y siguiendo los puntos de debate anteriormente discutidos, una refundación de la educación del país no partiría de más reformas, sino de cambios estructurales que permitan que las diferencias culturales sean elementos constitutivos de una educación intercultural de carácter plurinacional, y no simples adiciones de la diversidad cultural a las estructuras establecidas.

Desde esta perspectiva, podemos identificar cinco fines amplios y generales:

- Fortalecer y legitimar desde la educación básica hasta la universidad, las identidades culturales de todos los estudiantes en la forma que ellos, sus familias y comunidades las definen, haciendo ver los patrones del poder que han subalternizado algunas identidades y superiorizado otras.
- Asumir una perspectiva y praxis educativa crítica que parte del colonialismo y racismo como estructuras que militan contra la humanidad, alentando ámbitos, prácticas, metodologías y pedagogías de humanización y liberación, en los cuales todos los estudiantes puedan expresarse, comunicarse y pensar *desde* su propia identidad, práctica, cosmovisión y sistema de conocimiento/sabiduría cultural, y enriquecerse mutuamente *con* las experiencias y perspectivas de unos y otros.
- Desarrollar capacidades de comunicación, diálogo, investigación, acción e interrelación y fomentar la comunicación, diálogo e interrelación equitativa entre personas (estudiantes y docentes), grupos (pueblos, nacionalidades, comunidades, etc.) y saberes y conocimientos culturalmente distintos, incluyendo aquellos considerados “universales” que también provienen de lugares culturales específicos.
- Contribuir a la búsqueda de la equidad social y de mejores condiciones de vida – del “vivir bien” o *sumak kawsay*, entendido no solo en términos de ingreso per-cápita sino de identidad cultural, de comunidad, de armonía entre todos y con nuestra madre tierra³⁶.
- Aceptar y respetar la diferencia como ventaja comparativa y como recurso social, cultural y epistémico para transformar y descolonizar tanto el sistema educativo como la sociedad (pluri) nacional.

Comentarios finales

Sin duda, los debates actuales en torno al carácter del Estado y al cómo refundarlo asumiendo como uno de los elementos constitutivos de esta refundación la diferencia histórica social, cultural y colonial, son debates necesarios y urgentes tanto para la Asamblea Constituyente como para el conjunto de la sociedad ecuatoriana. Sin embargo, la diversidad de posiciones al respecto, una diversidad que se extiende a los mismos significados de la terminología a emplear, es causa de polémica, confusión y división.

Como hemos visto en los mandatos y propuestas presentadas en los últimos meses de la Asamblea, en los reportajes periodísticos y hasta en los comentarios de algunos asambleístas y miembros del gobierno, existe una pugna entre la designación del Estado Plurinacional y del Estado Intercultural, entre los sentidos sociales-políticos y los avances o retrocesos que cada uno supuestamente apunta. El propósito de este documento ha sido aportar a estas discusiones actualmente en curso, ayudando a aclarar y contextualizar los términos y las perspectivas detrás de ellos, haciendo ver la manera que estas discusiones sobrepasan lo étnico-cultural yendo al

³⁶ Concepto planteado por Evo Morales que guía la nueva Constitución boliviana y retomado como planteamiento indígena en el Ecuador.

corazón de la problemática: esa es la pervivencia de unos sistemas de dominación y exclusión que sirven y alientan el Estado monocultural, el capitalismo global y su actual proyecto neoliberal que busca incluir a todos dentro del mercado.

Abrir el Estado a la diversidad actual a partir de políticas de “inclusión” es el camino, por cierto, menos tajante; es el camino más aceptable para la mayoría porque no requiere refundar las bases estructurales e institucionales, aceptar la persistencia y coexistencia dentro del país de lógicas, racionalidades, cosmovisiones y sistemas de vida radicalmente divergentes, o reconocer que hasta el momento no existe realmente una cohesión profunda que permite hablar de lo “nacional” en sentido unitario. Pero mientras que la ruta de la inclusión podría marcar un avance sobre la exclusión existente, al mismo tiempo contribuiría al fortalecer el mismo sistema del poder hegemónico que combate, él que ahora funcione bajo una lógica multicultural.

La interculturalidad entendida como proyecto político, social y ético que visibilice y enfrente la colonialidad y sus patrones del poder racializado ofrece una perspectiva y camino distinto. Más que una nueva política del Estado, la interculturalidad representa un proceso, proyecto, herramienta y meta de acción e intervención dirigida a las estructuras, instituciones y relaciones que componen el Estado y la sociedad, buscando su transformación y re-creación bajo criterios fundados en la equidad, la igualdad, la diferencia histórico-ancestral, y la de-colonialidad, en nuevas maneras de interrelacionar, articular, coordinar, complementar, con-vivir y ser solidario. De esta forma, la interculturalidad no pretende promover la inclusión de “minorías” dentro de lo establecido, sino reconstruirlo a partir de la conjunción de lógicas, saberes, prácticas, perspectivas, seres y sistemas de vivir distintos.

A pesar de las posiciones que hacen pensar que el debate es entre un modelo del Estado que debe ser intercultural o debe ser plurinacional requiriendo la elección de uno sobre el otro, la perspectiva asumida aquí es que ambos son necesarios, complementarios y parte de procesos continuos. Mientras que lo plurinacional permite romper con el marco uni- o no nacional, recalando lo plural-nacional no como división sino como estructura más adecuada para unificar e integrar, la interculturalidad apunta las relaciones y articulaciones por construir, así delineando la agenda de un arduo trabajo, el cual necesariamente involucra y responsabilice a todos.

Referencias

Abi- Agencia Boliviana de Información. 2008. "Comunidad afroboliviana destaca su inclusión en nuevo texto constitucional", marzo.

http://evonobel.org/index.php?option=com_content&task=view&id=471&Itemid=1

Albó, Xavier. 2000. "Derecho consuetudinario, posibilidades y límites". Documento inédito.

Albó, Xavier y Barrios, Franz. 2006. *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*. Cuaderno de trabajo. La Paz: IDH Bolivia.

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

Asamblea nacional de organizaciones indígenas, originarias, campesinas y de colonizadores de Bolivia. 2006. "Propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado". Sucre, agosto.

Assies, Willem. 2000. "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, Arica, Chile.

Ayala Mora, Enrique. 1992. "Estado nacional, soberanía, Estado Plurinacional", en *Pueblos indios, Estado y derecho*, varios autores. Quito: Corporación editora nacional/Abya Yala.

Buhl, Cindy. 1994. *A Citizen's Guide to the Multilateral Development Banks and Indigenous Peoples*. Washington, DC: The Bank Information Center.

Chávez, Gina y García, Fernando. 2004. *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica indígena y afroecuatoriana*. Quito: FLACSO/Petroecuador.

CONAIE. 2007. *Propuesta del Estado Plurinacional de la República del Ecuador*. Quito: CONAIE, octubre.

CONAIE. 2007b. *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador*. Quito: CONAIE.

CONAIE. 2003. *Políticas para el Plan de Gobierno Nacional. El mandato de la CONAIE*. Quito: CONAIE.

CONAIE. 1998. *Las nacionalidades indígenas y el Estado Plurinacional*. Quito, CONAIE.

CONAIE. 1997. *Proyecto político*. Quito: CONAIE.

ECUARUNARI-CONAIE. 2007. "Los Kichwas somos hijos de la Rebeldía". Propuesta para la Asamblea Constituyente. Quito, noviembre.

García, Juan. 2003. *Los guardianes de la tradición*. Esmeraldas: Prodepine.

García Linera, Álvaro. 2006. "Democracia liberal vs. Democracia comunitaria", en *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Catherine Walsh, Álvaro García Linera y Walter Mignolo. Buenos Aires: Ediciones del signo.

Haro, H. y Vélez, Catalina. 1997. "La interculturalidad en la reforma curricular", en *De la protesta a la propuesta*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.

Mosquera, Claudia. 2007. "Introducción" y "Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como *rescatados* de la Trata Negra Transatlántica y *desterrados*", en Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos (eds.). *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional.

Quijano, Aníbal. 2006. "Estado-nación y 'movimientos indígenas' en la región Andina" cuestiones abiertas", en *Movimientos sociales y gobiernos en la región andina. Resistencias y alternativas, Lo político y lo social. Revista del Observatorio Social de América Latina* (Buenos Aires: CLACSO), 8 (19), 15-24.

Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World Systems Research*, VI, 2, 342-386.

PNUD. 2007. *El estado del Estado en Bolivia. Informe nacional sobre desarrollo humano*. La Paz: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

PIEB. 2007. "El mestizaje en tiempos de indigenismo" (una conversación con Javier Sanjinés), *Temas de debate. Boletín del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia*, La Paz: PIEB.

Prada, Raúl. 2007b. "Entrevista a Raúl Prada Alcoreza", en *Asamblea Constituyente Bolivia. Información oficial de recursos naturales renovables, tierra-territorio y medio ambiente*. Sucre: Asamblea Constituyente, 3-4.

Sandoval Rodríguez, Isaac (coord.). 2007. *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".

Santos, Boaventura de Sousa. 2007. *La reinención del estado y el Estado Plurinacional*. Santa Cruz, Bolivia, documento inédito. (versión editada en *OSAL. Observatorio Social de América Latina* (Buenos Aires: Clacso), año VIII No. 22.

Sanjinés, Javier. 2005. *El espejismo del mestizaje*. La Paz: PIEB.

Tapia, Luis. 2005. "Dimensión multicultural en la reforma del Estado", en *Hacia un nuevo Estado en Bolivia II, Perspectivas para la Asamblea Constituyente*, Cochabamba: Cuarto Intermedio.

Turbino, Fidel. 2005. "La interculturalidad crítica como proyecto ético-político", Encuentro continental de educadores agustinos, Lima, enero 24-28. <http://oala.villanova.edu/congresos/educación/lima-ponen-02.html>

Walsh, Catherine. De próxima publicación. "The (De)Coloniality of Knowledge, Life, and Nature: The N.A.-Andean FTA, Indigenous Movements, and Regional Alternatives," en *Alternative Perspectives on Globalization: Status, Regions, and Movements*, Jon Shefner y Patricia Fernandez-Kelley (eds.). University of Pennsylvania Press.

Walsh, Catherine. 2002. "(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador, en *Interculturalidad y Política*, Norma Fuller (ed.). Lima, Red de Apoyo de las Ciencias Sociales.

Walsh, Catherine. 2001. *La interculturalidad en la educación*. Lima: Ministerio de Educación.

Walsh, Catherine y Santacruz, Lucy. 2006. "Cruzando *la raya*: dinámicas socioeducativas e integración fronteriza. El caso del Ecuador con Colombia y Perú", Serie Integración Social y Fronteras, *La integración y el desarrollo social fronterizo*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.

Zegada, Maria Teresa, Tórrez, Yuri y Salinas, Patricia. 2007. *En nombre de las autonomías. Crisis estatal y procesos discursivos en Bolivia*. La Paz: PIEB.

Fuente: Instituto Científico de Culturas Indígenas [en línea)

icci.nativeweb.org/yachaikuna/RevistaYachaikuna8.doc