

Universidad Andina Simón Bolívar
Subsede Ecuador

Área de Estudios Latinoamericanos

Programa de Maestría
En Estudios Latinoamericanos

Los principales actores sociales en las últimas reformas
constitucionales:
Condiciones y límites de un diálogo intercultural.

Autor: Pablo Sarzosa Játiva

Quito, 2002

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de magister de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o a la biblioteca de la universidad para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial.

También cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar los derechos de publicación de esta tesis, o de partes de ella, manteniendo mis derechos de autor, hasta por un periodo de 30 meses después de su aprobación.

Pablo Fernando Sarzosa Játiva

Fecha: 31 de enero del 2002.

Universidad Andina Simón Bolívar

Subsede Ecuador

Área de Estudios Latinoamericanos

Programa de Maestría

En Estudios Latinoamericanos

**Los principales actores sociales en las últimas reformas
constitucionales:**

Condiciones y límites de un diálogo intercultural.

Autor: Pablo Sarzosa Játiva

Tutor: Dra Catherine Walsh

Quito, 2002

**LOS PRINCIPALES ACTORES SOCIALES EN LAS
ÚLTIMAS REFORMAS CONSTITUCIONALES:
CONDICIONES Y LÍMITES DE UN DIÁLOGO INTERCULTURAL.**

La presente investigación constituye una aproximación a una problemática específica de la realidad social en el campo político: la institucionalización de la interculturalidad en el Ecuador.

Dentro de este campo de estudio se profundizó científicamente, a fin de alcanzar la respuesta a la siguiente pregunta:

¿Los últimos procesos de reforma a la Carta Constitucional Ecuatoriana -en materia de interculturalidad- constituyen un espacio generador del diálogo o polílogo intercultural?

El producto de esta aprehensión al objeto de investigación referido, pretende constituirse en un referente doctrinario válido, fundamentado sobre la base de una sustentación teórica y una aproximación sociológica, a la problemática.

TABLA DE CONTENIDOS.

INTRODUCCIÓN.....	6
 CAPITULO I	
El proceso histórico de la Pluriculturalidad.....	13
1.1. El conflicto intercultural en nuestras sociedades.....	13
1.2. La negentropía y la etnicidad como estrategia.....	20
1.3. La problemática del poder.....	24
1.4. Conclusiones.....	28
 CAPITULO II.	
La conquista de la nueva carta constitucional ecuatoriana.....	30
2.1. Los frutos del proceso de empoderamiento en los 90s.....	31
2.1.1. Visiones y estrategias del sector indígena que desembocaron en las mesas de concertación de 1997 y 1998.....	45
2.1.2. Una explicación política-sociológica de la posición estatal.....	54
2.2. Los actores sociales relevantes que participaron en la elaboración de la Carta Política Fundamental.....	64
2.2.1. El por qué de las reformas.....	64
2.2.2. Criterios de interculturalidad que manejaron en sus decisiones.....	68
2.3. Conclusiones.....	71
 CAPÍTULO III.	
Hacia nuevas relaciones interculturales.....	75

3.1.	¿Cesación del privilegio del logos occidental y comprensión de la limitación monocultural?.....	75
3.2.	Nuevas formas de dialogo entre culturas.....	80
3.3.	Conclusiones.....	84
	CONCLUSIONES GENERALES.....	87
	BIBLIOGRAFIA.....	91
	ANEXOS	97
	Anexo I: Sistematización de las encuestas a varios actores sociales en los procesos de reforma constitucional.	
	Anexo II: Sistematización de las encuestas a comunidades indígenas Kichwas de Pastaza sobre socialización e institucionalización.	
	Anexo III: Sistematización de las encuestas a comunidades indígenas Kichwas de Pastaza sobre la pluriculturalidad jurídica material.	

INTRODUCCIÓN.

En el actual contexto pluricultural andino, más que en ningún otro espacio, la "globalización" no ha constituido un fenómeno homogéneo y uniforme; al contrario, en estas sociedades se han acentuado las tensiones que plagan este proceso. Una de estas tensiones, en términos de Carlos Degregori¹ es la que se da entre la tendencia hacia la uniformización y el resurgimiento de las particularidades, el énfasis de la diferencia: la tensión entre lo global y lo local.

Así nos encontramos que nuestros estados, proyectos de estado-nación, se presentan asediados desde arriba por la globalización y sus modelos económicos y políticos, que provocan el fin de las fronteras nacionales y el ingreso a la era de los estados postnacionales y, desde abajo, por la irrupción de movimientos étnicos, culturales que, como mecanismos de protección, acentúan su diferencia y emprenden una serie de políticas a fin de conseguir del Estado el derecho al ejercicio soberano de su cultura y a redefinir los espacios públicos.

¹ Entrevista realizada a Carlos Iván Degregori por Fredy Rivera Vélez, en Revista Ecuador Debate 43 , CAAP, Quito, 1998.

Nuestro marco de análisis y profundización se ha limitado fundamentalmente al segundo movimiento *negentrópico*², y en éste, a una aproximación interdisciplinar específica sobre los proyectos de institucionalización de la interculturalidad en el Ecuador, a partir de las reformas constitucionales del año de mil novecientos noventa y ocho, que han conllevado, como lo han hecho las últimas reformas latinoamericanas pertinentes en gran parte del área, cambios significativos en la relación entre los pueblos indígenas y el -proyecto de- estado nacional.³

El marco conceptual de la interculturalidad, sobre el cual se va a trabajar en la presente investigación, lo constituye el espacio conflictivo de alianzas de movimientos sociales, y sus estrategias identitarias y de participación ciudadana como actores sociales subalternizados⁴, en la búsqueda de la adopción de sus aspiraciones por parte de la cultura

² El término *negentropía* cultural como efecto equilibrador del fenómeno de homogeneización cultural de la globalización, hacia la heterogeneización cultural, ha sido tomado de José Sánchez-Parga, *Globalización, Gobernabilidad y Cultura*, Quito, ediciones Abya-Yala, 1997, pp. 65 ss.

³ Atrás del discurso jurídico sin embargo, no queda claro cuáles son las posiciones respecto de este cambio aparente, que implicaría nuevas relaciones interculturales, y cesación del privilegio del logos occidental, trascendiendo una limitación monocultural.

⁴ A lo largo de la tesis se emplearán, indistintamente, los términos subalternos, grupos enmarcados en la subalteridad o subalternidad, o subalternización de grupos, sin embargo en todas las ocasiones se intenta proyectar la reflexión crítica de la negación del otro y de su alteridad, de sus prácticas y conocimientos legítimos.

universalista en el campo político jurídico, para buscar el procesamiento de su diversidad y de la conflictividad social existente.

¿Por qué descansa la aproximación sobre la interculturalidad en el campo político jurídico? La razón es dotar de rigor científico a la aprehensión de un tema muy amplio y a momentos referido sólo como contacto entre culturas, y buscar, en el reconocimiento de un régimen jurídico especial para los pueblos indígenas, principios de interculturalidad.

Las reformas constitucionales del año noventa y ocho, en el área en la que nos interesa en esta investigación, o son un paso más adelante en el proceso de institucionalización de la interculturalidad a partir del hecho social, o son en sí mismas un mecanismo de institucionalización formal sin un fundamento o antecedente material, como estrategia para atenuar esas tensiones *glocales*⁵, y en este último caso: ¿quienes son los emisores y quienes los destinatarios de esa propuesta y cuáles son sus posiciones culturales?

La pregunta directriz de esta aproximación teórico-básica es la siguiente:

¿Los últimos procesos de reforma a la Carta Constitucional Ecuatoriana

⁵ El término *glocal*, que proyecta justamente los puntos de contacto y tensiones entre lo global y lo local, ha sido tomado de las reflexiones de Carlos Iván Degregori, Op. cit.

-en materia de interculturalidad- constituyen un espacio generador del diálogo o polílogo intercultural?

Las preguntas guías que orientaron este trabajo fueron:

1. ¿Ha existido un proceso histórico en el Ecuador de diálogo cultural?
2. ¿Qué criterios de entendimiento -intercultural- manejaron los principales actores sociales que participaron en las reformas, y qué posiciones y contando con que disposiciones plantearon sus estrategias?
3. ¿El análisis de estos diálogos ofrece criterios para el entendimiento de la interculturalidad?

La tesis se ha dividido justamente en tres capítulos, en el primero: el proceso histórico de la Pluriculturalidad, se intenta una aprehensión histórica al problema, buscando responder la primera pregunta; en el segundo: la conquista de la nueva carta constitucional ecuatoriana, se abordará sociológicamente el tema del poder cultural, intentando una respuesta para la segunda interrogante; en el último: hacia nuevas relaciones culturales, se intentará mantener una aproximación filosófica y de entendimiento para satisfacer la tercera inquietud.

El título de la tesis: los principales actores sociales en las últimas reformas constitucionales, condiciones y límites del diálogo

intercultural, refleja la investigación específica desarrollada en su totalidad, como queda dicho, en la división del trabajo propuesta. De todos modos no huelga aclarar la enunciación del tema:

¿Quiénes son los principales actores sociales? En una primera aproximación: el estado y quienes conformarán la alianza identitaria de lo que se ha inferido como *identificación étnica*, utilizado durante todo el texto, sobre la base de la indianización mencionada por Luis Macas, y con el contenido y alcance que a esta construcción idiomática le da Ricardo Calla Ortega, no reducidas a la identidad indígena.⁶

¿Que entender por diálogo intercultural y cuáles son sus condiciones y límites, dentro de este contexto? Por diálogo intercultural entenderemos a lo largo de este trabajo un *polílogo cultural*,⁷ aún cuando los mencionemos indistintamente, significando una diversidad (poly) de racionalidades (logo) que entran en contacto, sin la dominación del *logocentrismo*, esto es, sin el absolutismo de la cultura imperante por

⁶ Calla Ortega Ricardo, "Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia: 1973-1991", en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos* [Alberto Adrianzén et al], Serie América Problema # 16, Lima, IEP/EFEA, 1993, p. 57-81)

⁷ Josef Estermann, *Filosofía Andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, editorial Abya Yala, 1998, pp. 9-13

sobre el resto de culturas⁸. Las condiciones y límites están referidos a la institucionalización de ese diálogo formal y no materialmente, aún cuando a futuro la normatividad esencial acogida rija la convivencia de la gente.

Para la aprehensión de la problemática se ha acudido a la interdisciplinariedad como una forma más amplia de conocimiento que busca superar el *logocentrismo* a través de una *deconstrucción*⁹ crítica de las racionalidades y logos culturales; apoyado, básicamente, en los textos de Randall Collins, Jurgen Habermas, Nornert Lechner y Jean-Francois Lyotard; y en la sistematización y análisis de encuestas realizadas a varios actores sociales que participaron en los procesos de reforma constitucional¹⁰, así como a comunidades indígenas Kichwas de Pastaza.

⁸ No obstante aquello, si habría una diferencia entre diálogo y polílogo intercultural, dada por el hecho de que el polílogo implica además la presencia de centro y periferia, de lógicas distintas.

⁹ El término deconstrucción como acción comunicativa fruto de la designificación de la modernidad (deconstruyendo se logra encontrar las causas y razones una realidad actual para así cambiarla), ha sido tomado de Nelly Richard, "Signos culturales y mediaciones académicas" y Walter Mignolo, "Herencias coloniales y teorías postcoloniales", en *Cultura y Tercer Mundo*, editado por Beatriz González Stephan, editorial Nueva Sociedad, 1996, pp. 1-22 y 99-136.

¹⁰ Jorge Loor, representante campesino en las mesas de concertación; Miguel Llucu, exDiputado del Congreso Nacional y exDirector del Movimiento Pachakutik; José Manuel Vega, Asambleista por Pachakutik; Víctor Hugo Jijón, Representante de las ONGs de Derechos Humanos en la Asamblea Nacional; Julio César Trujillo, Asesor del Bloque Pachakutik en la Asamblea Nacional; Ana Bolaños, Asesora del Bloque Pachakutik en la Asamblea Nacional; Iván Narváez, representante de los empleados petroleros en las mesas de

Para aproximarse a estos textos, así como a las compilaciones de los aportes de las Mesa de Concertación sobre las propuestas del Movimiento indígena y al análisis de los resultados de las encuestas, se ha utilizado metodología dogmática inductiva, a través de la inferencia lógica y el razonamiento analógico.

concertación; Cintia Viteri, Asambleista por el Partido Social Cristiabno y representante a las mesas de concertación; René Maugé, Asambleista por el Partido Democracia Popular y participante en las mesas de concertación; Juan Manuel Fuertes, Asambleista y participante en las mesas de concertación; Luis Macas, intelectual indígena; Paulina Palacios, Consultora de ECUARRUNARI y CONAIE.

Capítulo I

EL PROCESO HISTÓRICO DE LA PLURICULTURALIDAD.

¿Ha existido un proceso histórico en el Ecuador, de diálogo cultural?

I. 1 El conflicto intercultural en nuestras sociedades

La discusión del conflicto cultural en América Latina convoca un acercamiento al *mundo de vida*¹¹ colonial, el cual supondría un viaje sin retorno para todos, incluso para las múltiples identidades españolas y portuguesas que arribaron con la idea de una dualidad separatista, que fracasó desde un inicio, cuando la lógica relacional provocó una convivencia sin fronteras entre los diversos contingentes presentes en el nuevo mundo.

Para indoamericanos, africanos y europeos el proyecto de modernidad presente en el imaginario colectivo durante todo el período colonial, significaría una transformación en el *mundo de vida*, a consecuencia del establecimiento de un sinnúmero de estrategias en los diferentes

¹¹ El término mundo de vida, entendido como horizonte en que los agentes comunicativos se mueven, ha sido tomado de Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa, complementos y estudios previos*, México, Red editorial Iberoamericana, 1993, pp.161 ss.

*campos*¹² y por los diversos actores sociales, y el despliegue del juego de poder, dentro de un inicial *campo de fuerza*¹³ que parecía no limitar a los grupos dominantes en la búsqueda de su legitimación, a través de ideologías racistas y discriminaciones étnicas, de clase y de género, que en la América Andina Colonial se construirían en relación unas con otras, mayormente sobre las culturas indias.

Y la emergencia andina y latinoamericana, como esta categoría vivencial que abraza la presencia efectiva en los procesos históricos de determinados grupos humanos que han estado marginados y enmarcados en la *subalternidad*, continuará una vez finalizado el periodo colonial, a través de una etapa postcolonial que no ha cesado, pero que

¹² El término campo, aludiendo a un sistema estructurado de fuerzas objetivas, capaz de imponerse a todos los agentes que penetran en ella y, simultáneamente un espacio de conflictos y competición, ha sido tomado de Pierre Bourdieu, *Respuestas por una antropología reflexiva*, México, editorial Grijalbo S.A., 1995, pp. 63 ss.

¹³ El término campo de fuerza, en la idea de que los grupos dominantes deben hacer ciertas concesiones hacia los grupos dominados en sus relaciones, ha sido tomado de Edward P. Thompson, *Tradicón, revuelta y consciencia de clase*, Barcelona, editorial Grijalbo, 1979, pp. 131 ss.

"forzará" al Estado¹⁴ a llevar adelante una política hegemónica, ya más cercana al concepto de Gramsci¹⁵.

Y esta política hegemónica se enmarca, para la segunda mitad del siglo XIX, en la política indigenista¹⁶, impulsada por el movimiento liberal, y mantenida en las poblaciones de la América indígena hasta fines de la década del setenta, cuando se vuelven más fuertes las denuncias sistemáticas por parte de los concernidos, a estas estrategias integracionistas, aculturacionistas y colonizadoras.

Andrés Guerrero relata gráficamente estos dos momentos históricos en la emergencia organizativa indígena, que proyecta perfectamente el cambio, desde la política indigenista y la ventriloquía política, hacia el liderazgo intelectual indígena:

¹⁴ Siempre que se maneje el término de "Estado" en este trabajo, se hará referencia al conjunto de grupos hegemónicos con capacidad de tomar decisiones de poder dentro de nuestras sociedades, organizaciones humanas éstas que no mantienen una alta institucionalización política, requiriendo por el contrario de una incorporación política de las masas y un fortalecimiento de la sociedad política y la sociedad civil.

¹⁵ No aplicado solo en relación a la clase social, sino además en términos de etnicidad y género, como concepto político más que como cultural, en donde el grupo dominante tiene que dominar y liderar otros grupos sociales interpretando sus aspiraciones, por lo cual el grupo despótico también está contrteñido con su propio proyecto, no implicando un consenso ideológico, sino el establecimiento de un marco dentro del cual todos los argumentos son llevados a cabo.

¹⁶ La política indigenista como respuesta integracionista y aculturizadora de los pueblos indígenas promovida en los dos siglos pasados por los liberales, como los "grandes" denunciantes del conservadorismo continental y de los sectores feudales.

A fines del turbulento año de 1961 las calles de Quito, una todavía apacible y recóndita capital andina (de) 400 mil habitantes, fueron desbordadas un día por una marea humana (de) 15 mil indígenas huasipungueros (que) recorrieron, silenciosos pero amenazantes, todo el largo del centro de la ciudad de aquel entonces... Tres décadas después, el país fue una vez más sorprendido por un levantamiento (indígena que) interrumpió los quehaceres domésticos de la vida política nacional (y) abrió una coyuntura inédita dividida en dos tiempos políticos, un antes y un después.¹⁷

En efecto, el indigenismo, que aparece en el siglo pasado de la mano de los liberales, como los "grandes" denunciadores del conservadurismo continental, fue una iniciativa de sectores no indios sensibilizados por un problema cuya solución se encontraba en la conversión de los siervos en obreros, cortando con su sujeción a los sectores feudales, lo que permitió ciertamente que varios de aquellos alcancen una autonomía de desarrollo, pero al precio de una política de impersonalización.

Pero aparece un discurso totalmente nuevo en la política indigenista, con motivo del VIII Congreso Indigenista Interamericano reunido en Mérida e

¹⁷ Andrés Guerrero, *Hacienda, capital y lucha de clases andina*, Quito, editorial El Conejo, Quito, 1983.

inaugurado por el presidente López Portillo en 1980, el cual constituye el fruto del desarrollo de la organización indígena en la región y establece un quiebre respecto de la visión nacional populista con la cual siempre fue manejada la cuestión india por parte de los partidos políticos, que buscaban una integración y una aculturación de estas nacionalidades.

Este discurso inédito que sugería contar con las organizaciones indígenas, independientes y autónomas, para las acciones acordadas y que se acordaren en el futuro, colisionará¹⁸ con las políticas de los - proyectos de- estados nacionales, hasta cuando éstos adapten nuevamente sus estrategias y percepciones del "otro" en legitimación de sus sistemas.

Revisemos brevemente las críticas que las culturas indias hacen de la política indigenista en la década del setenta, muchas de las cuales sirvieron como antecedente inmediato de las conclusiones del VIII Congreso Indigenista Interamericano¹⁹:

- Denuncia de la política integracionista.
- Denuncia de la política aculturacionista.

¹⁸ VIII Congreso del Instituto Indigenista Interamericano, acta final.

¹⁹ Recojo las reflexiones más significativas que en este punto brinda el texto de Marie-Chantal Barre, *Ideologías Indigenistas y Movimientos Indios*, México, Siglo XXI editores, 1985, pp. 92 ss.)

- Denuncia de la política de colonización.
- Inercia del aparato indigenista y denuncia de la demagogia indigenista del gobierno.
- Rechazo del indigenismo al servicio de la ideología dominante.
- Denuncia del paternalismo y de la falta de participación de los indios en la solución de los problemas que les concierne.

Este rechazo a la política indigenista permitirá la preparación de la intelectualidad indígena autoconsciente de sí misma y de su confrontación con la cultura dominante estatal.

El resultado es la creación de un nuevo agente social que se inicia a principios de la década del setenta con la organización identitaria y con el nacimiento de un movimiento cultural y político que empezará por exigir el reconocimiento de ciertos derechos colectivos.

El VIII Congreso Indigenista Interamericano, que, como quedó mencionado, establece un quiebre histórico con respecto al paternalismo de la política indigenista a inicios de los años ochenta, proyectará, para la década del noventa, a los nuevos actores sociales que se constituirán en fuerzas relevantes y evidenciarán la crisis de una democracia política limitada.

En el Ecuador este movimiento latinoamericano eslabonará e impulsará demandas antes impensables e indecibles por falta de discurso: una reinterpretación de la historia desde el punto de vista indígena, articulada a exigencias de autonomía, autogobierno y autodeterminación... (desbrozará) un espacio de nuevas prácticas de lucha: *el levantamiento nacional* y, luego, los levantamientos regionales; (forzando) al estado a una práctica política imprevista, cargada de simbolismos recién forjados y de connotación expansiva en el sistema político: al llamado diálogo, a la negociación directa entre ciudadanos distintos que exigen un reconocimiento colectivo-étnico (como pueblos) y la cúpula del gobierno de los ciudadanos blanco-mestizos.²⁰

Para 1991 las nacionalidades indígenas y sus intelectuales contaban ya con disposiciones políticas claramente definidas: "nuestra demanda contempla el pedido de reforma al Art. 1167 de la Constitución Política del Estado, *reconociendo el país como Estado Plurinacional* ...Para esta reforma será necesario (...) modificar y crear un nuevo marco jurídico legal y político que contemple nuestros derechos... La reforma a la constitución conllevaría a *la modificación del carácter del Estado*...".²¹

²⁰ Guerrero 1983, op.cit. pp. 100

²¹ Luis Macas, *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*, Quito, Amauta Rupacunapac Yachai-Instituto Científico de Culturas Indígenas, 1991, pp. 11.

De aquí en adelante, la imprevisibilidad del potencial de las posibilidades de las nacionalidades indígenas, o el desarrollo de sus probables expectativas por parte del estado como principal mecanismo social para reducir la previsibilidad del *otro*, se manejarán a partir del ascenso de las culturas subalternas en el campo político, y las nuevas estrategias a desarrollarse en el juego, tendrán nuevas metas a partir de la flamante posición alcanzada por quienes se encuentran ahora en mejores condiciones.

I.2 Negentropía y etnicidad como estrategia

Efectivamente luego de quinientos años de resistencia colonial y poscolonial, el movimiento indígena identitario impulsó una serie de demandas en el orden jurídico, para intentar reconfigurar los espacios públicos, y como reseña Martín von Hildebrand, se comienza a percibir la caída de barreras legales infranqueables y la aparición en las Cartas Políticas, de muchas de las aspiraciones de las nacionalidades y pueblos indígenas de Latinoamérica.²²

Pero, ¿cuál ha sido el camino mantenido por los pueblos indígenas frente

²² Martín von Hildebrand, "Entre la ley y la costumbre", en *Derechos de los pueblos indígenas en las Constituciones de América Latina*, compilado por Enrique Sánchez, Colombia, Disloque editores, 1996, pp. 1-3.

a un estado surgido al amparo de una estrategia fundacional de un sector hegemónico determinado, y no del fruto de un proceso histórico cultural o de la existencia de una embrionaria identidad?.

Resistencia, desobediencia civil y apropiación de resquicios legales, en una primera fase que caminó a la par del indigenismo oficialista, frente a un estado creyente de una corriente aculturizadora que tendía hacia el mestizaje como única vía para apostar al desarrollo. Un estado con una cultura constitucional, universalista, positivista que no admitía fisuras en su total previsión y tipificación de conductas y que consideraba a los indios en tránsito hacia la ciudadanía nacional, previa su feliz adaptación a la sociedad occidental, pacífica, justa, humana: una destrucción cultural en razón de su incorporación a la modernidad.

Afirmación y estrategia identitaria y de movilización social, como práctica reivindicativa del reconocimiento del carácter pluricultural de los países, en una segunda etapa, que como hemos puntualizado, ha avanzado con los años noventa y que mira absorto a los sistemas constitucionales "descubriendo" la existencia de culturas subalternas dentro de sus marcos de aplicación, con una gama de derechos personales, sociales y colectivos.

En el fondo de este mosaico de la última década y presente en las

sociedades pluriculturales, como en el resto del mundo, encontramos al fenómeno de la globalización, como tendencia hacia la uniformización y homogeneidad a través de los modelos económicos y políticos "infranqueables", aceptados por los países en desarrollo más por miedo y temor que por convicción.

Pero esta globalización provoca no sólo una unidireccionalidad en lo político y económico, sino también, en términos de Sánchez-Parga, una *entropía* cultural: una supercultura de la modernidad que busca dominar la formación cultural tradicional de las identidades particulares y transnacionalizar los procesos vivenciales occidentales, coadyuvando para ello el efecto de rozamiento continuo entre sociedades, lo que estimula una aceleración de los cambios y una producción cultural que abandona la reproducción cultural.²³

La homogeneidad cultural resultante en este proceso implica el asedio vertical y constante al estado nacional -de arriba a abajo-, provocando el fin de las fronteras, pero conlleva también, como consecuencia manifiesta de las tensiones de este fenómeno y en términos de Carlos Degregori, el resurgimiento de las particularidades, el énfasis de la diferencia, implicando en aquel además, un asedio vertical alternativo -

²³ José Sánchez Parga, *Globalización, Gobernabilidad y Cultura*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1997, pp. 65-98.

de abajo a arriba-.²⁴

Se complementa así un contexto temporal último, en el que esa irrupción de movimientos étnicos, culturales, adecuan por una dinámica centrípeta su estrategia identitaria a estos mecanismos de protección natural, que acentúan su diferencia étnica, emprendiendo una serie de políticas a fin de conseguir del estado nacional, el derecho al ejercicio soberano de su cultura y a reedificar los espacios públicos.

Estos mecanismos *negentrópicos* tienden a reforzar e integrar aquellos referentes de identificación cultural más arraigados en la tradición de identidades o núcleos más resistentes a los cambios modernos, fracturándose y recomponiéndose nuevas territorialidades culturales o actualizándose antiguos parámetros culturales con diferencias más marcadas.²⁵

En este contexto *de la globalización*, el sujeto indígena estaría llamado a mantener su diferenciación con respecto al sujeto nacional, defendiendo la contingencia y el particularismo como plataforma de lucha para una integración reivindicativa, productiva e igualitaria con las formas de subjetividad colectiva, centrales y

²⁴ Carlos Iván Degregori, *Comunidad y Modernidad*, entrevista realizada por Fredy Rivera Vélez, en *Revista Ecuador Debate número 43*, CAAP, Quito, 1998.

marginales, que se vayan gestando en el nuevo contexto de la globalidad, tan promisorio y amenazante como otros que América Latina ha enfrentado a lo largo de su desarrollo y que hoy solo podemos intuir y expresar a través de las metáforas fraguadas por la imaginación histórica.²⁶

I.3 La problemática del poder y las apuestas en los diálogos interculturales

Que la estrategia identitaria de parte de los movimientos étnicos y culturales, sea la consecuencia de una *dinámica centrípeta*, hacia la búsqueda de mecanismos de protección natural, no implica que éstas sean exclusivamente manifestaciones del *habitus*²⁷ y reproducciones culturales, sino mas bien, actuaciones en el *campo* territorial sobre la base de una elección consciente de la acción colectiva, que tiene como objetivo forzar o defender el acceso a los recursos en la gestación del cambio social. "En este punto la construcción de una identidad 'colectiva' puede desempeñar un papel central para dar cohesión,

²⁵ José Sánchez Parga, Op. cit.

²⁶ Mabel Moraña, "Indigenismo y Globalización", en *Indigenismo hacia el fin del Milenio*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998, pp. 249.

²⁷ El término *habitus*, aludiendo a un conjunto de relaciones históricas depositadas en los cuerpos individuales bajo la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción, ha sido tomado de Pierre

continuidad y legitimidad a la acción estratégica".²⁸

En efecto, la revitalización étnica postindigenista, ha implicado, por lo menos en la década del noventa, una rebelión en contra del sistema, un *contrapoder*, reivindicación que en determinados momentos no ha sido sólo de propiedad de una etnia, sino del género, de la cultura, de la clase y de tantas y tantas otras identidades²⁹, habiendo alcanzado ese 'colectivo' una identidad temporal suficiente como para acceder a los espacios de diálogo de los grupos relevantes y relacionarse con ellos, aún cuando también, en forma temporal.

Ese fenómeno de ser parte de la *governabilidad* e influir a otros dentro del espacio del diálogo, bajo un conjunto de reglas estables y aceptadas, ha implicado para los movimientos étnicos el reconocimiento jurídico formal de su lengua, de sus sistemas de organización política y de gobierno, así como una participación cada vez más amplia en el espacio

Bourdieu, *Respuestas por una antropología reflexiva*, México, editorial Grijalbo S.A., 1995, pp. 79 ss.

²⁸ Michiel Baud y otros, *Etnicidad como estrategia en América Latina y El Caribe*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1996, pp. 22 - 26.

²⁹ No podríamos fácilmente delimitar la identidad social con la diversidad; en verdad, el término "identidad" tiene una problemática aún mayor, pues en principio sería una falacia establecer este concepto únicamente como sinónimo de cultura. Una persona podría moverse perfectamente en cuatro o cinco identidades al mismo tiempo: ser latinoamericano, ser mujer, ser negro, ser obrero, ¿por qué pues deba la identidad de uno reducirse o subsumirse a lo "mestizo" por ejemplo? ¿por qué no puede uno saberse académico, obrero o mujer?. En fin "esta es arena de otro costal".

público, como forma de gestación del cambio social.³⁰

Pero la etnicidad, lejos de ser una sustancia, se aproxima más a los accidentes aristotélicos, en cuanto a los procesos de identificación, describiendo un espacio de relaciones identitarias de diferentes colectivos, donde tiene lugar el juego político, económico o cultural, que se vuelve más complejo y hostil, según las posiciones de cada uno de los grupos, de ahí que los accesos al poder, sean temporales, y el reparto de los recursos, formales.

Por eso es que podemos también entender el proceso histórico de la interculturalidad en el área andina de esta manera, como un proyecto de institucionalización de la interculturalidad a partir de la conformación de un espacio de alianzas de los nuevos movimientos sociales, un conjunto heterogéneo de grupos interesados en un movimiento social amplio.

Las reformas constitucionales en el área, más allá de ser un paso adelante en el proceso de institucionalización de la interculturalidad a partir del hecho social, son en sí mismas un mecanismo de institucionalización formal sin un fundamento o antecedente material, a

³⁰ Salomón Nabmad, *Relaciones Interétnicas en América Latina. Presente y Futuro*, La perspectiva de Etnias y Naciones. Los pueblos Indios de América Latina, Abya Yala, 1996.

no ser aquel del escenario del diálogo conformado por las propias identidades agrupadas estratégicamente, hacia ese movimiento social amplio.

Sin embargo, estas identidades en las nuevas sociedades *postnacionales*, agrupadas en torno a una identificación étnica, sobre la base del discurso intercultural, adquieren una importancia central en el debate actual sobre el futuro de nuestra sociedad, en tanto su núcleo aglutinador, las culturas indias, dejan de parecer prescindibles, marginales o, en definitiva, condenadas por la historia y pasan a ocupar un sitio crucial en tanto portadoras de un proyecto civilizatorio alternativo.³¹

En efecto, la respetabilidad de la CONAIE en el Ecuador durante toda la década del noventa se ha fundamentado en el hecho de haber liderado luchas reivindicativas y de cambios antisistema, atacando una base social y económica que no es precisamente la de quienes se han agrupado en torno de la identificación étnica, naciendo Pachakutik en 1995, como expresión alternativa de la organización social y política del pueblo, uniendo a indios y no indios del país alrededor de un proyecto

³¹ Guillermo Bonfil, *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial, 1991. Pp. 71-108.

político nacional nuevo.³²

I.4 Conclusiones

Si ha existido un proceso histórico de diálogo intercultural en el Ecuador, el proceso de identificación étnica que alcanzó el logro de los levantamientos indígenas de 1990 y 1992, la constitución del movimiento Pachakutik en 1995 y las reformas constitucionales en el año de 1998, como ejemplos puntuales válidos, así lo demuestra.

Pero este escenario del diálogo intercultural ha nacido a partir de la conformación de un espacio de alianzas de movimientos sociales de la periferia, dentro de un proyecto de institucionalización de la interculturalidad como estrategia identitaria de un conjunto heterogéneo de grupos interesados en un movimiento político amplio, capaz de gestar el cambio social.³³

Hablar por el contrario de un *polílogo cultural*, significa visualizar un escenario que es el escenario del diálogo sobre la multirealidad de centro

³² Luis Macas, "Los desafíos del movimiento indígena frente a la crisis", Boletín ICCI: publicación Mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, año 1, No. 1, abril de 1999, pp. 2.

³³ Hablaríamos aquí de una necesidad de diálogo intercultural dentro de los grupos subalternizados, en orden a consolidar un espacio. La alianza hacía

y periferia, y no sobre la representación de una realidad atomizadora. Se trata de una diversidad (poly) de racionalidades (logo) que entran en contacto, sin la dominación del logos occidental.³⁴

Hablar de un polílogo cultural, de una interculturalidad en vivo, significa visualizar una dialéctica paradójica en la que cada cultura potencialmente representa una oportunidad en el proceso histórico, no hay integración ni exclusión. El acceso temporal al diálogo no implica una aceptación de la diversidad cultural tanto más que esta constituye en sí misma una amenaza al proyecto unificador de la globalización económica.

indispensable el entendimiento racional de las tesis indígenas por parte de todo el nuevo colectivo, incluso por su aplicación político jurídica.

³⁴ Josef Estermann, *Filosofía Andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, editorial Abya Yala, 1998, pp. 9-13

Capítulo II

LA CONQUISTA DE LA NUEVA CARTA CONSTITUCIONAL ECUATORIANA.

¿Que criterios de entendimiento manejaron los principales actores sociales?

Las reformas a la Constitución Política de la República del Ecuador, aprobadas en la ciudad de Riobamba el 5 de junio de 1998, por la Asamblea Nacional Constituyente, cuya codificación fue publicada en el Registro Oficial número 1 del 11 de agosto de 1998, contó con el acervo constitucional de otros países de la región y con el patrimonio renovado de los instrumentos y discursos de organismos internacionales al respecto.

Es por esta razón que su análisis en el presente capítulo ha sido incluido dentro de una aproximación comparada sobre el nivel de desarrollo de los ordenamientos jurídicos de algunos países de América Latina, entendiendo adicionalmente que la aprehensión de las reformas constitucionales ecuatorianas del año 1998, suponen principios de interculturalidad por la formalización de una pluralidad jurídica

material³⁵, y por el entendimiento racional que pueden provocar en las estructuras mentales de la sociedad ecuatoriana.

II.1 Los frutos del proceso de empoderamiento en la década del noventa

La posibilidad de la conversión de las culturas indias en actores sociales relevantes en los limitados sistemas democráticos andinos, no debió haber formado parte del cúmulo de expectativas atribuidas a las culturas indígenas por parte del estado nacional.³⁶

Parece ser que éste miró en la movilización política india de las dos últimas décadas el factor central destinado a superar las posiciones discursivas folcloristas de la pluralidad cultural y quizá incluso, dentro de sus propias estrategias en el campo político en los años noventa, asumió la contingencia de una futura reforma constitucional, una cesión temporal de poder que en todo caso no pondría en peligro el sistema imperante, atento a la tarea constitucional de un estado que tiende a

³⁵ Ver anexo 3.

³⁶ Para la participantes del diálogo en el campo político, la democracia exige que el sistema político en su conjunto esté en condiciones de atender específicamente las demandas de los grupos relevantes y ofrecer soluciones a las mismas, por lo cual en el escenario del diálogo no se admite la irrupción de otros actores que no sean aquellos capaces de desestabilizar el orden y crear ingobernabilidad, el resto de grupos se vuelven meros espectadores, manteniéndose, aún así, la democracia en el sistema.

funcionalizar los imaginarios que puedan universalizarse.³⁷

En efecto, a finales de la década del ochenta e inicio de la del noventa, el inventario de los grandes temas de orden constitucional plasmado en los pronunciamientos indígenas a nivel regional, recogía los siguientes requerimientos en la configuración política de los estados nacionales:

- Configuración legal del estado como pluriétnico, pluricultural y, en algunos casos, plurinacional.
- Autonomía de los pueblos indígenas en sus territorios, en cuanto a formas de gobierno, organización, autogestión y administración de justicia.
- Respeto efectivo de sus imaginarios colectivos, a través de la garantía y protección de un modelo cultural que refleje y promueva la pluriculturalidad.
- Representación efectiva de los pueblos indígenas en las instituciones y organismos del estado.

³⁷ Esta reflexión se encuentra inferida lógicamente sobre la base de los textos de Randall Collins, que desarrolla el tema del conflicto social; Jürgen Habermas, en el tema del mundo de vida; y Norbert Lechner, sobre las estructuras de expectativas. Op. cit.

- Reconocimiento de la propiedad colectiva y tenencia sobre las tierras que han ocupado por tradición, y sobre sus recursos renovables.
- Reconocimiento del derecho de consulta y participación en todos aquellos planes, programas y proyectos de desarrollo que los afecten, fundamentalmente en referencia a la explotación de los bienes no renovables.

Pero la estrategia indígena no implicaba únicamente la enunciación de los preceptos fundamentales que debían acoger las cartas constitucionales de los estados, la movilización política se encontraba fuertemente vinculada a las ideas de *subalteridad* y *otraedad* que ganaron posición en los espacios público y privado para trastocar la viejas percepciones.³⁸

Una vez que fueron superadas las posiciones indigenistas referidas en el

³⁸ En el Ecuador, por ejemplo, en donde esta vinculación es más profunda, concluye, el 13 de octubre de 1997, la caminata nacional por un estado pluricultural con la instalación de la Asamblea Nacional Constituyente del Pueblo, con la participación de la CONAIE, CONFENIAE, ECUARUNARI y la participación de **cuatro cientos treinta y cinco organizaciones sociales** (Antonio Vargas, en Proyecto de Constitución Política del Estado Plurinacional del Ecuador, Mesa de concertación sobre las propuestas del Movimiento Indígena, compilado por la CONAIE, Quito, marzo de 1999, pp. 2)

capítulo anterior,³⁹ y reformadas en diverso grado las cartas constitucionales de los estados plurinacionales, las identidades indígenas comenzaron a manifestarse como sectores relevantes políticamente, con lo cual se exteriorizan los verdaderos conflictos interculturales de un escenario en el cual se intentan sentar las bases de una nueva sociedad. ⁴⁰

Miremos entonces brevemente, el nivel actual de desarrollo de los ordenamientos jurídicos de algunos de los países de América Latina⁴¹, cuyos pueblos indígenas han tendido al reconocimiento multicultural de los estados, y por lo mismo, al de la existencia dentro aquellos, de pueblos indígenas como culturas diversas y portadores de atributos culturales propios y derechos específicos, habilitados para ejercer ciertos

³⁹ Cf. c. Ampam Karákras, “Las nacionalidades indias y el estado ecuatoriano”, en *Aportes al Tema de los Derechos Indígenas: Mesa de Concertación sobre las propuestas del Movimiento Indígenas*. Quito, marzo de 1999, pp. 12 ss.

⁴⁰ Jorge Loor, representante campesino en las mesas de concertación, manifiesta que el papel político de los indígenas es de continuar con un protagonismo que está siendo visto en buena forma por el conjunto de la sociedad; en igual forma, Miguel Lluco, exDiputado del Congreso Nacional y exDirector del Movimiento Pachakutik, comenta que las organizaciones indígenas se han convertido en el sujeto político y social ideal del país. Juan Manuel Fuertes, Asambleista y participante en las mesas de concertación por la Democracia Popular, dice en cambio, que esa nueva posición de poder puede perderse en cualquier momento justamente por haber adquirido las características propias de los partidos políticos. (encuestas a varios actores sociales que participaron en los procesos de reforma constitucional, aplicadas durante los meses de junio de 1999 a marzo del 2000)

⁴¹ Recojo las reflexiones más significativas que en este punto brinda el texto de Alcides Badillo, Ciro Angarita y otros, “Constitución y Derechos Indígenas, balance de la situación en los diferentes países”, en *Derechos de los pueblos*

niveles de autoridad y autogestión en sus territorios.⁴²

Uno de los avances significativos en la reforma constitucional boliviana del año 1994, es la caracterización del estado como multiétnico y pluricultural, y el reconocimiento del derecho consuetudinario de los pueblos indígenas (Art. 171), aún cuando sus límites se encuentran en su conformidad y acuerdo con la propia carta política y la legislación secundaria.

En los mismos términos, la Constitución mexicana modificada en el año 1992 califica la composición nacional como pluricultural, evocando los elementos culturales de estos pueblos, aún cuando no los reconoce constitucionalmente y los relega mas bien a la legislación secundaria.

La Carta Fundamental del Perú, modificada en el año de 1993, reconoce también la pluralidad étnica y cultural de la nación, reconfigurando los espacios públicos en donde el Quechua, el Aymara y las demás lenguas aborígenes son idiomas oficiales, y facultando a las comunidades a ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial en conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los

indígenas en las Constituciones de América Latina, compilado por Enrique Sánchez, Colombia, Disloque editores, 1996, pp. 22 ss.

⁴² Víctor Hugo Cárdenas, "Cambios en la relación entre los pueblos indígenas y los estados en América Latina", en *Pueblos Indígenas y Estado en América*

derechos fundamentales de las personas.

Las enmiendas constitucionales en el caso del Paraguay (1992), no conceptúan expresamente al estado como pluriétnico, pero reconoce la existencia de los pueblos indígenas definidos como grupos de culturas anteriores a la formación y constitución del estado, adoptando además una posición de vanguardia frente a su desarrollo identitario y su organización política, social, económica y religiosa, siempre sujetos a la norma constitucional.

Colombia reconoce en su Carta Fundamental de 1991 su diversidad étnica y cultural, y fortifica el régimen político de los pueblos indígenas con la incorporación de normas primarias, que constituyen el desarrollo del Convenio 169 de la O.I.T. y referidas básicamente a los resguardos territoriales, espacio en el que se proyecta el ejercicio de la autogestión y autoridad de estos pueblos.

En lo que al Ecuador respecta, su Carta Política presentada por la Asamblea Constituyente en el año 1998, contó con el acervo constitucional de los otros países de la región y con el patrimonio renovado de los recientes instrumentos y discursos de organismos internacionales al respecto.

En ella se reconoce los postulados inherentes a la garantía territorial, organización social, aplicación de los principios de interculturalidad en los ámbitos de administración de justicia, educación y salud, así como la reconfiguración de los espacios públicos.

Su normatividad extiende el uso oficial del quichua, el shuar y los demás idiomas ancestrales para los pueblos indígenas (Art. 1); reconoce el deber primordial del estado de fortalecer la unidad nacional en la diversidad (Art. 3) y de fomentar en sus políticas la interculturalidad (Art. 62); en materia de salud establece la obligación estatal de promoción del desarrollo de las medicinas tradicional y alternativa (Art. 44); en la cuestión educativa garantiza el sistema de educación intercultural bilingüe (Art. 69); en el ámbito de administración de justicia faculta el ejercicio jurisdiccional a las autoridades de los pueblos indígenas en la solución de sus conflictos internos de conformidad con su derecho consuetudinario, siempre que no sean contrarios a la constitución y leyes secundarias. (Art. 199).

Se establece además un capítulo específico atinente a los derechos colectivos de los pueblos indígenas (Arts. 83 al 85), conjunto de principios jurídicos, normas, prácticas y procedimientos reivindicados

por éstos para su libre determinación y atinentes al fortalecimiento identitario, reconocimiento de la propiedad colectiva imprescriptible y la tenencia sobre las tierras ancestrales, organización social y administración de sus espacios acorde con sus prácticas y usos tradicionales, representación efectiva en las instituciones y organismos del estado, participación en los planes, programas y proyectos de desarrollo que los afecten, entre otros.

Finalmente un articulado que rediseña los principios generales del sistema económico y su planificación (Arts. 245, 246, 248, 254), y reconfigura los espacios públicos y la organización territorial del estado, incorporando las circunscripciones territoriales indígenas, como regímenes seccionales especiales (Arts. 224, 228, 241).⁴³

El resultado político de los requerimientos indígenas en el caso ecuatoriano como vemos, ha abarcado la mayoría de las demandas regionales de estas identidades, sin embargo de lo cual ciertos enunciados no lograron pasar por el tamiz institucional occidental.

El fortalecimiento formal de lo indígena ha sido una constatación fáctica en el ámbito regional, en el derecho estatal de los diversos países

⁴³ Constitución Política de la República del Ecuador, aprobada en Riobamba el 5 de junio de 1998, por la Asamblea Nacional Constituyente. Reformas y Codificación, Registro Oficial número 1 del 11 de agosto de 1998.

multiétnicos, como acabamos de revisar a través de esta breve aproximación jurídica comparada.

Pero precisamente como base de apoyo y promoción a los cambios constitucionales de la región, aquel derecho encontró competencia por la internacionalización jurídica en el caso de los pueblos y nacionalidades indígenas y tribales, a través del desarrollo de una normatividad que persigue superar las tendencias integracionistas prevalecientes hasta la década del ochenta.

Así lo demuestra la adopción de determinaciones como la Declaratoria del Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo y el aporte que representa el proyecto de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas, instrumentos que buscan además establecer un estatuto de derechos de los pueblos indígenas a través de leyes extraterritoriales de efecto personal y no territorial, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), o el Convenio Constitutivo del Fondo para el desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe.⁴⁴

Justamente y como manifiesta Catherine Walsh, la aprobación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)

representa una de las políticas de estado con capacidad para promover nuevas relaciones interculturales sociales, políticas y jurídicas en la sociedad, Convenio que por lo demás ha sido aprobado por la gran mayoría de los países latinoamericanos.⁴⁵

La OIT tuvo su apego inicial por la problemática de los grupos rurales marginados, vinculación que no evitó el que se resaltara otro tipo de discriminación diferente, derivada de problemas particulares de grupos diferenciados. Pero no fue sino hasta 1957 que la OIT formula normas vinculantes y obligatorias respecto de problemas indígenas, aún cuando seguía reflejando la corriente paternalista de aquella época, que consideraba a estos grupos en tránsito hacia la ciudadanía y sin un futuro de permanencia.⁴⁶

El Convenio 169 aprobado por la 76ta Reunión de la Conferencia de la OIT en 1989, reflejó el estado de la situación indígena, no de las máximas pretensiones culturales de estos pueblos y nacionalidades, pero si de la apertura de los organismos internacionales en el nuevo tratamiento jurídico para con aquellos y en la presión que para las

⁴⁴Victor Hugo Cárdenas, Op. cit.

⁴⁵ Catherine Walsh, "La Interculturalidad en el Ecuador: Visión, principio, y estrategia indígena para un nuevo país", en Revista Identidades, Quito, IADAP, 1999.

políticas internas y externas de nuestros países, representaría este proceso direccional de los organismos multinacionales.

Específicamente el Convenio 169 está basado en tres principios básicos: el respeto a las culturas, formas de vida y de organización tradicionales de los pueblos indígenas, incluyendo la relación especial que tienen con las tierras que ocupan y los espacios colectivos de esta relación; la participación efectiva de estas culturas en las decisiones que les afectan; y, el establecimiento de mecanismos y procedimientos adecuados para dar cumplimiento al Convenio de acuerdo a las condiciones de cada país.⁴⁷

Este instrumento busca "garantizar a los pueblos indígenas el mejoramiento de sus condiciones de vida a partir de la afirmación y fortalecimiento de sus propios valores sociales y culturales y explícitamente se orienta hacia el reconocimiento de las aspiraciones de los pueblos indígenas (en cuanto a autogestión y reconfiguración de espacios públicos) ... buscando erradicar lo que pueda subsistir de hecho

⁴⁶ M. Gómez, *Derechos Indígenas: Lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1995, pp. 11.

⁴⁷ Catherine Walsh, Op. cit.

o de facto en contra de los pueblos indígenas"⁴⁸

Normativamente el Convenio maneja una parte propositiva de responsabilidad gubernamental y declarativa del respeto que se debe a las culturas indígenas, desarrollándose en sus apartados las disposiciones relativas al derecho de consulta y participación, aplicación del sistema de justicia tradicional, vinculación y relación con la tierra y sus recursos naturales, educación, comunicación y salud intercultural, y claro, principios fundamentales del trabajo.

Varios autores han dado además, particular importancia a la adopción del término "pueblos" por parte del Convenio 169 de la OIT, aún cuando el mismo instrumento deja en claro en su artículo primero, que la palabra pueblo no debe interpretarse en sentido alguno que implique atribuciones o facultades que puedan conferirse a dicho término en el Derecho Internacional.⁴⁹

Esta conquista de la normativa fundamental ha merecido, sin embargo, ciertas críticas, como por ejemplo las formuladas por el Ministerio del

⁴⁸ Alberto Wray, "El Convenio 169 de la OIT", en *Aportes al Tema de los Derechos Indígenas: Mesa de Concertación sobre las propuestas del Movimiento Indígenas*. Quito, marzo de 1999, pp. 68-71.

⁴⁹ Efectivamente el Convenio no otorga a los pueblos indígenas y tribales el ejercicio de poder al margen de la política de los estados en donde aquellos se encuentran, pero sí deja en claro la identidad específica de estos colectivos.

Trabajo ecuatoriano en el proceso de ratificación del Convenio 169 de la OIT por parte del Ecuador, en el sentido de que se trataría de derechos diferenciados, y por lo mismo atentatorios con el principio de derecho universal de la igualdad ante la ley y la prohibición de discriminación alguna.

Si la discusión acerca o no de la existencia de principios de interculturalidad en las reformas constitucionales ecuatorianas, así como en el resto del área andina y amerindia, dependiera de una vieja discusión de la Teoría Constitucional, “la relativa a la subsistencia de un tratamiento jurídico desigual para cierto género de individuos en el marco del principio constitucional de igualdad ante la ley” la respuesta se encontraría en la misma parte de la teoría: lo que constitucionalmente no se admite es el tratamiento desigual orientado hacia la subordinación de un colectivo, mas no hacia la corrección de desigualdades sociales históricamente establecidas.⁵⁰

En efecto, como explica Alberto Wray, el principio de igualdad no impide lo anterior, mas bien, ese tipo de distinciones son el fundamento jurídico de algunas ramas del Derecho, como el Derecho Laboral o Social.

⁵⁰ Alberto Wray, “El Convenio 169 de la OIT”, en *Aportes al Tema de los Derechos Indígenas: Mesa de Concertación sobre las propuestas del Movimiento Indígenas*. Quito, marzo de 1999, pp. 70 ss.

No hay entonces una exclusión cultural, sobre la base del establecimiento de derechos diferenciados, al contrario, hay una formalización de conductas materiales, que por no haber estado reconocidas por el estado, supusieron siempre una discriminación cultural de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador y del continente.

Más allá de este recorrido formal, cuya conquista ha sido fruto del proceso de *empoderamiento* de las nacionalidades y pueblos indígenas, vale la pena cuestionarse, en cómo a partir de estos avances constitucionales y de esta internacionalización del derecho en temas interculturales, se lograrán modificaciones reales en la sociedad y en el modelo neoliberal⁵¹, y descubrir, a partir del estudio de las estrategias utilizadas por los actores intervinientes en el campo de la "interculturalidad", si estamos o no frente a la maniobra del indigenismo etnófago, que busca, a través del relajamiento del momento de crisis, funcionalizar⁵² a nuevos actores relevantes que ponen en peligro la

⁵¹ No olvidemos que precisamente uno de los puntos de álgida discusión en las mesas de concertación y en los debates de la Asamblea Nacional, fue el del modelo neoliberal (resultados analizados de la encuesta a los actores sociales que participaron en los procesos de reforma constitucional ecuatoriana)

⁵² Las crisis actuales de "nuestros" estados, son crisis continuas, fundamentadas o complementadas en crisis de identidad que no pueden ser "sometidas" por una serie de técnicas estatales como los servicios, o políticas tradicionales como el clientelismo, **sino que requieren de una represión de las normas generalizables y la imposición de estructuras simbólicas, que tienden a impedir la universalización de imaginarios sociales y hacerlos funcionales al sistema, para de este modo, disolverlas.** (García Canclini,

organización estatal y la distribución del poder.⁵³

De esto nos ocuparemos en los siguientes apartados.

II.1.1 Visiones y estrategias del sector indígena que desembocaron en las mesas de concertación de 1997 y 1998:

Roberto Santana mira en la evolución interna del movimiento indígena ECUARRUNARI una experiencia que permite apreciar la visión política indígena y el proceso de empoderamiento de estas nacionalidades, ligados a la etnicidad⁵⁴ como estrategia identitaria y de identificación social subalterna.⁵⁵

Culturas Híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad, Buenos Aires, editorial Sudamericana, 1995, pp. 304)

⁵³ Antonio Rodríguez et al, *Neoindigenismo, interculturalidad y desarrollo local*, artículo en publicación.

⁵⁴ La etnicidad puede ser entendida como una condición *primordial* o como una condición *situacional*. El enfoque situacional lo podemos observar en Fredrik Barth (*The Pathans. Identity and Conservation, en Ethnic Groups and Boundaries, The Social Organization of Culture Difference*, F Barth editor. Universitetsforlaget. Oslo). La ubicación de las fronteras grupales depende precisamente de factores como "atracción personal, necesidad táctica, intereses comunes u obligación moral contraída. Los rasgos étnicos dados se convierten en recursos a los cuales los individuos pueden recurrir con el fin de satisfacer necesidades tácticas. Barth añade que las fronteras o límites del grupo pueden depender no sólo de cómo sus miembros se definen ellos mismos, sino de cómo son definidos por otros. (Carlos Iván Degregori, "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú" en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos* -Alberto Adrián et al- Lima, Serie América Problema # 16, Lima, IEP/EFEA, 1993, pp. 114-133.)

⁵⁵ Roberto Santana, *Ciudadanos en la etnicidad: los indios en la política o la política en los indios*, Quito, ediciones Abya6Yala, 1995, pp. 141 ss.

El deslizamiento hacia lo étnico, como estrategia identitaria hacia la gestación del cambio social, como posición de esta organización nacida en 1968, va a confirmarse en la primera fase del movimiento, cuando para 1972 el control pasa, de manos de los sectores religiosos y laicos inmersos en el sindicalismo de clase, a los campesinos indígenas.

En su nueva posición en el campo político, el ECUARRUNARI pasa a convertirse, con su pretensión de autonomía y gran capacidad movilizadora de masas indígenas, en un riesgo para la conservación de las clientelas indígenas por parte de sus primeros dirigentes e intelectuales, lo que desembocará en la reducción manifiesta de esta organización desde 1977 y hasta 1982 inclusive.

Santana ubica justamente en los inicios de la década del ochenta, la nueva dinámica organizacional de los pueblos indígenas, fruto de las estrategias locales y regionales de los años previos, que darán lugar primero a una coordinación nacional de nacionalidades indígenas (CONACNIE) y posteriormente (1984) a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), como necesidad urgente de un órgano de representación nacional.

En efecto, la primera organización que se funda desde y para los indígenas es la CONACNIE y posteriormente la CONAIE a inicios de la

década del ochenta, debidamente estructurada a diferentes niveles territoriales, demostrando que la reivindicación étnica identitaria tenía una fuerza política y una base social autónoma.

Los años previos forman pues la etapa fundamental del RICCHARISHUM⁵⁶: el "levantémonos", como símbolo identitario al cual incluso los negros de Esmeraldas se unen, compartiendo una pertenencia a una identidad no reconocida por el estado, una visión identitaria en cuanto excluidos. En esta etapa, la figura clave la constituye Luis Macas quien marcó un ciclo en el movimiento indígena, reivindicando lo indio en este periodo y proclamando incluso una *identificación étnica*⁵⁷ al plantear una *indianización* del Ecuador.⁵⁸

⁵⁶ ECUARRUNARI es una construcción inventiva de los términos ECUADOR - RUNACUNAPAC - RICCHARISHUM: Indio del Ecuador levántate.

⁵⁷ El término *identificación étnica* lo utilizamos, como en todo el texto, con el contenido y alcance que a esta construcción idiomática le da Ricardo Calla Ortega, aludiendo a prácticas de adscripción discursiva y activa que, referidas a las luchas emergentes de la problemática étnica en una realidad determinada, "no se reducen ni son equivalentes a la identidad étnica, aunque obviamente se relacionan con ella", sirviendo como base para la acción política. (Calla Ortega Ricardo, "Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia: 1973-1991", en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos* [Alberto Adrianzén et al], Serie América Problema # 16, Lima, IEP/EFEA, 1993, p. 57-81)

⁵⁸ Cuando Roberto Santana hace referencia a los procesos étnicos, asimila políticamente los años setentas como "la toma de conciencia colectiva donde los diferentes grupos étnicos plantean múltiples estrategias identitarias, creando así un medioambiente local o regional de 'revitalización étnica' que no puede pasar por desapercibido a nivel nacional" El resultado se proyecta en los ochentas, en el desafío indígena de buscar una identidad política nacional que materialice su presencia como movimiento social relativamente unificado a la búsqueda de un programa político común, pasándose a una estrategia nacional

La búsqueda de esa identificación étnica⁵⁹ como identidad política nacional que materialice su presencia como movimiento social relativamente unificado a la búsqueda de un programa político común, es el desafío indígena de los años ochenta, pasándose a una estrategia nacional de revitalización étnica local y regional, y de adopción por parte de las élites indígenas, desde la segunda mitad de la década de ochenta, de la forma identitaria de "nacionalidades indias".⁶⁰

Para fines de la década del ochenta, es esta la posición con la que, en el campo político, cuentan los indígenas para desplegar sus estrategias en los años venideros, o mejor dicho, para cosechar los productos de esta

que tiene su carta de triunfo en ese proceso de revitalización étnica local y regional. (Roberto Santana, Op. cit.)

⁵⁹ Víctor Hugo Jijón, representante de las ONGs de Derechos Humanos, comenta que son quince años de trabajo organizativo lo que ha permitido al movimiento indígena pasar a convertirse de un referente indígena a un referente nacional. En igual sentido se manifiesta Ana Bolaños, Asesora del Bloque Pachakutik en la Asamblea Nacional Constituyente, e Iván Narváez, representante de los trabajadores petroleros en las mesas de concertación: los pueblos indígenas juegan ahora un rol de carácter histórico, habiendo demandado cambios estructurales del estado y alcanzado una representación más amplia y no excluyente. (encuestas a varios actores sociales que participaron en los procesos de reforma constitucional, aplicadas durante los meses de junio de 1999 a marzo del 2000)

⁶⁰ Galo Ramón descubre también la irrupción de este fenómeno nuevo de identificación y cuestionamiento del Estado-Nación en la última década: el levantamiento del noventa causó estupor básicamente por la propuesta del reconocimiento a los indios como nacionalidades "en igualdad de condiciones a la nacionalidad ecuatoriana o mestiza y la tentativa de que se declare al país como un Estado multinacional o pluricultural" (Galo Ramón, *¿Hay nacionalidades Indias en el Ecuador?. Sismo étnico en el Ecuador*, CEDIME/Abya-Yala, 1.996.

estrategia identitaria y de *identificación étnica*⁶¹, una ubicación si se quiere privilegiada en tanto ha sido fruto de un fortalecimiento identitario local, que va a servir de base y puntal legítimo para que la intelectualidad indígena que se encuentra en la dirigencia, haga sus elecciones⁶².

Y la elección de la acción social, por parte del movimiento indígena, tuvo sus problemas.

Hablamos del escogimiento de la participación política, aún cuando sea como contrapoder en términos de algunos de los intelectuales indígenas, pues si bien es evidente el triunfo en 1996 del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP), liderado como propuesta por la organización indígena, y cuyo triunfo fue efectivamente resultado de la estrategia identitaria; en cambio, la iniciativa de jugar

⁶¹ La identificación étnica en el caso ecuatoriano se habría desarrollado desde la identidad indígena hacia fuera de sí, implicando alianzas y operaciones ideológicas con los movimientos sociales que finalmente se agruparían en la Coordinadora de Movimientos Sociales, fortalecida en 1996 con la creación del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP).

⁶² Juan Manuel Fuertes, Asambleista y participante en las mesas de concertación por la Democracia Popular, manifiesta, con respecto a la elección política de los pueblos indígenas, que la autenticidad de la lucha indígena empezará a perder peso en gran parte porque sus objetivos han sido transgredidos. Cuando un movimiento con la transparencia con la que apareció el movimiento indígena empieza a contagiarse y a adquirir las características propias de los partidos políticos, no puede dejar de quedar contaminado. (encuestas a varios actores sociales que participaron en los procesos de reforma constitucional, aplicadas durante los meses de junio de 1999 a marzo del 2000).

dentro del campo político criticado en su esencia misma, fue objeto de mucha polémica.⁶³

En efecto, la participación política dentro del movimiento electoral MUPP-NP que agrupaba a diversas organizaciones sociales⁶⁴, fue fruto de una primera decisión de consenso entre los indígenas, muchos de los cuales fueron reticentes a este cambio que suponía dejar atrás una conducta contestataria frente a la política ecuatoriana.

La discusión sobre el tema de la participación política, fue forzada por parte de las nacionalidades amazónicas, aquellas cuya memoria histórica y *habitus* no proyectaba toda la adversidad contra la cual habían batallado los indígenas de la costa y de la sierra, y por lo mismo se encontraban más dispuestas a pelear con las propias armas de los grupos hegemónicos y dentro del campo político, demandando una democratización de la sociedad ecuatoriana.⁶⁵

⁶³ Entrevista a Paulina Palacios, Consultora de ECUARRUNARI y CONAIE.

⁶⁴ Movimiento que tuvo tanta acogida, que terminó incluso trasladando a los finalistas la propuesta nacional de una convocatoria a la Asamblea Constituyente, finalmente aceptada y llevada a la práctica por el Gobierno electo.

⁶⁵ Juan Manuel Fuertes, comentario citado. (encuestas a varios actores sociales que participaron en los procesos de reforma constitucional, aplicadas durante los meses de junio de 1999 a marzo del 2000)

Con el respaldo de la CONFENIAE, los amazónicos lograron el consenso requerido para la participación electoral de la identidad colectiva, finalmente aceptada bajo el lema de que se trataba de una intervención contestataria a través de un movimiento electoral, un contrapoder antes que un mando político tradicional.⁶⁶

Ciertamente, para 1995, entre los dirigentes de la CONAIE, con Luis Macas como Presidente, y los amazónicos de la CONFENIAE se produce un fuerte debate respecto de la posición que debía adoptar el movimiento indígena frente a las elecciones del próximo año. Luego de reuniones entre la dirigencia de la CONAIE Y CONFENIAE, en enero de 1996 se decidirá, conjuntamente con las bases, la participación indígena en el proceso político, en unión estratégica con la Coordinadora de Movimientos Sociales, organización que ciertamente saldrá fortalecida y consolidada con tal resolución.⁶⁷

Pero ante los ojos de los sectores críticos de las estrategias de los grupos subalternizados del Tercer Mundo, no existe nada de contestatario en esta conducta y pareciera por el contrario, que fue ésta la única estrategia de las nacionalidades indígenas en estas últimas décadas:

⁶⁶ Entrevista realizada en el mes de enero del 2000 a Paulina Palacios, Consultora de ECUARRUNARI y CONAIE.

⁶⁷ Entrevista realizada en el mes de enero del 2000 a Paulina Palacios, Consultora de ECUARRUNARI y CONAIE.

insertarse en el sistema político, como elección consciente cuando desplegaron las estrategias sociales o colectivas en defensa de su acceso a los recursos políticos.⁶⁸

No compartimos esta afirmación, pues la simple inserción del movimiento indígena dentro del sistema político, no aparece en el contexto histórico como exclusiva estrategia de estas identidades colectivas, y si no recordemos que la postura de las nacionalidades indígenas de 1990 "ni una hacienda más", -pretensión específica de un colectivo- se enriquece dos años más tarde cuando formalmente se incluye la demanda nacional de una Asamblea Constituyente, petición cuyo origen incluso se remonta a 1987 con la fundación de la CONAIE.

Sea como fuere, la elección si supuso forzar el acceso de las pretensiones indígenas al sistema político, el cual deberá estar ahora en condiciones de atender sus demandas como grupo relevante y ofrecer soluciones a las

⁶⁸ La capacidad de actuar colectivamente contra 'otros' es decisiva para el éxito de las estrategias. En este punto la construcción de una identidad colectiva puede desempeñar un papel central para dar cohesión, continuidad y legitimidad a la acción estratégica. Ciertamente tales marcos colectivos están basados en un fondo de elementos existentes o estructurales del que se sirven los involucrados, sin embargo estos elementos se vuelven a (re)construir, seleccionar, ordenar o completar de forma continua. Los movimiento étnicos a menudo contienen elementos sociales y económicos, que no llaman la atención a primera vista, por eso existen muchas razones para utilizar un conjunto más complejo de marcos colectivos, en el que de ante mano no se de prioridad ni a la clase, ni a la etnicidad ni al género. (Michiel Baud y otros. *Etnicidad como estrategia en América Latina y El Caribe*, Quito, ediciones Abya Yala, 1996, pp. 17-24)

mismas, en tanto la dirigencia ha entendido que en un modelo de democracia pluralista, el poder se comparte entre las varias fuerzas relevantes.

El resultado de su nuevo estatus, es ya conocido: la presencia de las nacionalidades indígenas en las mesas de concertación de 1997 y 1998, a las que concurrieron con su propia agenda de diálogo, permitió la atención de los grupos hegemónicos a las pretensiones de estas identidades colectivas, lo que desembocará en las reformas constitucionales en materia pluricultural, sobre la base de las propuestas del movimiento indígena.⁶⁹

Efectivamente, para 1997 y 1998 los grupos hegemónicos que conforman políticamente el estado ecuatoriano, se sentaron a las mesas de concertación a negociar espacios de poder con la dirigencia e intelectualidad indígena, pero ¿cuáles fueron los factores que desencadenaron una conducta no concebida por un estado que se maneja apenas y a penas con una democracia política limitada?

⁶⁹ Víctor Hugo Jijón, representante de las ONGs de Derechos Humanos, manifiesta que son quince años de trabajo organizativo lo que ha permitido al movimiento indígena ser un referente no sólo indígena sino nacional y ostentar un nuevo estatus jurídico (encuestas a varios actores sociales que participaron en los procesos de reforma constitucional, aplicadas durante los meses de junio de 1999 a marzo del 2000)

II.1.2 Un intento de explicación política-sociológica de la posición estatal.-

La legitimidad estatal reside, en términos de Habermas, no tanto en los subsistemas político económicos, cuanto en el sistema cultural o en las propias relaciones que el sujeto tenga con el mundo objetivo, social, cultural, esto es, en el *mundo de la vida*.⁷⁰

Esta legitimidad, para el mismo autor, implica que ningún poder se contenta para persistir, con motivos solo materiales, solo afectivos o solo racionales respecto de los valores. Más bien, se procura suscitar y cultivar la creencia en su legitimidad, sobre la consideración de dos supuestos: las motivaciones se construyen a través de la interiorización de las estructuras de expectativas representadas simbólicamente y, las normas y valores configuradores de los motivos, poseen una referencia inmanente a la verdad.⁷¹

⁷⁰ Jürgen Habermas, Op. Cit, 161 ss.

⁷¹ Para muchos actores que participaron en los procesos de reformas constitucionales ecuatorianas, la organización de talleres y mesas de discusión por parte del CORDES y el Partido Social Cristiano tuvieron justamente el objetivo motivador referido. En este sentido se manifestaron algunos actores como Miguel Lluco, exDiputado del Congreso Nacional y exDirector del Movimiento Pachakutik. (encuestas a varios actores sociales que participaron en los procesos de reforma constitucional, aplicadas durante los meses de junio de 1999 a marzo del 2000)

Quizá recurriendo a las Ciencias Sociales, el funcionamiento de la hegemonía, en términos de Thompson⁷², resulte más claro:

Norbert Lechner desarrolla bastante bien el tema de las estructuras de expectativas. Afirma que si bien es cierto que el "otro" es libre de actuar y es imprevisible cómo usará su potencial de posibilidades en las distintas situaciones posibles, sin embargo si existe la posibilidad de reducir su imprevisibilidad respetando la libertad del otro.⁷³

El proceso de interiorización de las estructuras fundadas en esta diferencia, resulta no sólo menor en complejidad sino funcional al sistema, manteniendo además aquella inmanencia a la verdad, que termina por disolver las iniciales expectativas de los sujetos enmarcados en la "subalternidad".

"El principal mecanismo social para reducir la previsibilidad del *otro* es el desarrollo de expectativas"⁷⁴. A partir de nuestra experiencia personal en el *mundo de la vida*, de una confrontación consciente entre *habitus* y *campo* a nivel normativo y valorativo, de esa "lógica de la situación", nos formamos expectativas acerca del comportamiento futuro del *otro*,

⁷² Edward P. Thompson, Op. Cit, pp. 131 ss.

⁷³ Norbert Lechner, *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política*, Chile, Fondo de Cultura económica, 1995, pp. 71 y 72.

⁷⁴ Norbert Lechner. Op. cit, pp. 72 ss.

reduciendo un conjunto limitado de posibilidades a un marco de probabilidades.

Resulta claro entonces, que nos estamos aproximando a la idea de hegemonía, como concepto político donde el grupo dominante tiene que dominar y liderar otros grupos sociales interpretando sus aspiraciones, y por lo mismo, constriñiendo su propio proyecto o su estrategia de acción social.

Efectivamente, la expectativa imputa al otro determinada pauta de conducta, pero no le obliga a cumplirla. "El otro conserva su libertad de acción y no renunciará a innovaciones posibles, salvo que reciba a su vez una seguridad relativa. Es decir, la eficiencia de las expectativas requiere cierto ajuste recíproco."⁷⁵

Si alguien quisiera graficar estas ideas, no le resultaría difícil enfocarlas en relación con la problemática indígena en los noventa. Intentemos entonces esta proyección.

Para el estado ecuatoriano, la cosecha del movimiento indígena en el último decenio del siglo, resultó inicialmente impredecible por la irrupción de un fenómeno nuevo de impugnación de la realidad, que

habría forzado a las élites a una práctica política, igualmente imprevista. Nos referimos al cuestionamiento del estado nacional⁷⁶.

Cuestionamiento directo planteado en los levantamientos nacionales y regionales, que fue sin embargo recibido por las élites con una significación distinta y desafiante, atentatorio de la unidad nacional, y por lo mismo, del supuesto sistema político imperante en América Latina: el Estado-Nación.

La verdad es que con la posición del movimiento indígena respecto de la impugnación del estado nacional, lo que se produjo no es una crisis sistémica, pero al contrario, la evidencia de una crisis de configuración del estado ecuatoriano, que salió a relucir como producto del conflicto social cuya posibilidad de creación demostró tener la cultura indígena, en tanto identidades que normativamente se encontraban integrando una organización sociopolítica, y que sin embargo, -por una realidad

⁷⁵ Norbert Lechner. Op. cit, pp. 72 ss.

⁷⁶ El levantamiento del 90 (Galo Ramón, *¿Hay nacionalidades Indias en el Ecuador?. Sismo étnico en el Ecuador*, CEDIME/Abya-Yala, 1.996) causó estupor básicamente por la propuesta del reconocimiento a los indios como nacionalidades y no como etnias solamente, en igualdad de condiciones a la nacionalidad ecuatoriana o mestiza y la tentativa de que se declare al país como un Estado multinacional o pluricultural. La idea de "etnia" se diferencia de la idea de "nacionalidad" en tanto que esta última aparece como un salto cualitativo en el que la problemática indígena deja de ser un planteamiento reducido a reivindicaciones locales o regionales, para convertirse en un problema nacional que pone en cuestionamiento de manera radical, los fundamentos básicos de la nacionalidad ecuatoriana, de la concepción

radicalmente opuesta- levantaron discursos contestatarios en cuanto a las bases estructurales justamente de esa organización.

Colocando el acento en el conflicto social, como lo suelen hacer los sociólogos del conflicto, lo que se produjo en esta lógica de la situación, fue un periodo temporal en el cual se interrumpió el proceso de dominación de las élites⁷⁷.

Con estas posiciones en los campos social y político, y por qué no decirlo cultural, al estado le correspondió ejecutar sus distintas estrategias en los diferentes campos, para cerrar estos conflictos abiertos. Los grupos relevantes se vuelven entonces aliados hasta que el momento de crisis se debilita y los enemigos, como potenciales, desaparezcan, entonces si aquellos pueden volver a participar del juego aparente de antagonismos, para la distribución de sus privilegios y el reparto del poder.

¿Cómo entonces actuaron los grupos hegemónicos para mantener el control mental de los sectores enmarcados en la subalternidad?

occidental de "democracia" y de "desarrollo", pasando a cuestionar de manera frontal a la constitución y legitimidad del Estado nacional en su conjunto.

⁷⁷ c.f. con Randall Collins, *La Tradición del Conflicto* en Cuatro Tradiciones Sociológicas, México, UNAM, 1996, pp. 51 a 126.

Como seguramente lo explicarían Marx y Engels si confrontaran tal cinismo: definiendo a su modo en qué consiste la revolución y quién es el enemigo.

Recordemos que la consigna general que permitió a los indígenas concentrarse como colectivo, fue la de identificarse como nacionalidades, adoptando esta coalición como interés general del grupo, interés malinterpretado por los grupos hegemónicos⁷⁸, que vieron justamente en esta posición el punto más frágil para la supervivencia del sistema, y el más fuerte para la persistencia o permanencia del momento de crisis⁷⁹.

¿En qué consiste la revolución y quién es el enemigo? En la concertación social y la unidad nacional para enfrentar al enemigo

⁷⁸ Cintya Viteri, Asambleista por el Partido Social Cristiano, manifiesta que no pasó el pedido de declaratoria del estado como plurinacional, porque se partía del punto de que el Ecuador es uno solo y no puede ser dividido. Juan Manuel Fuertes, Asambleista de la Democracia Popular y participante en las mesas de concertación, comenta, en el mismo sentido, malinterpretando el concepto de nación con nacionalidad, que históricamente toda nación en definitiva busca convertirse en Estado. René Maugé, Asambleista de la Democracia Popular y participante de las mesas de concertación, indica por su parte que no existieron debates ni explicitaciones claras de lo que se entiende por plurinacionalidad. (encuestas a varios actores sociales que participaron en los procesos de reforma constitucional, aplicadas durante los meses de junio de 1999 a marzo del 2000).

⁷⁹ ¿Cuál es la propuesta indígena en torno a la plurinacionalidad? "Lo que queremos es que también se valore, al igual que otras culturas, nuestra cultura, que se universalicen nuestros conocimientos ... Nuestra reivindicación abarca el reconocimiento del estado ecuatoriano como plurinacional, no pretendiendo construir un Estado aparte". (Luis Macas, *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*, Quito, Amauta Rupacunapac Yachai-Instituto Científico de Culturas Indígenas, 1991, pp. 11)

común, llámese corrupción, ingobernabilidad, crisis internacional, fenómenos naturales, todo y todos, menos el sistema o los grupos que lo conforman.

En el campo político, considerado como fundamental por el estado, su estrategia tendió hacia la funcionalización de las culturas indígenas a la estructura normativa del estado moderno.

Efectivamente, la participación del movimiento indígena, que nunca antes lo había hecho, en un proceso de forjamiento de la norma fundamental, a través de su intervención activa en la Asamblea Constitucional convocada para el efecto, condujo por primera vez al reconocimiento y aceptación por parte de un fuerte grupo emergente del nuevo contrato social: las reformas constitucionales de 1998, que no permitieron la institucionalización de un estado plurinacional.

El ajuste recíproco en materia política, en la práctica no resultó mayor según el criterio de las élites: una declaración de principios de interculturalidad en los ámbitos territoriales, de administración de justicia, educación y salud, a través de una garantía constitucional, efectiva en tanto y cuanto esos reconocimientos se encuentren delimitados y por lo mismo sojuzgados dentro de los lineamientos esenciales del estado occidental, y -hasta cuando puedan aprobarse los

proyectos de legislación secundaria- sujetos además a las leyes vigentes ecuatorianas.

Un ejemplo:

El Art. 191 inciso cuarto de la Constitución Política del Estado, textualmente dice:

"Título VIII.- DE LA FUNCIÓN JUDICIAL.- CAPÍTULO I.- DE LOS PRINCIPIOS GENERALES: Art. 191 ... Las autoridades de los pueblos indígenas ejercerán funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios para la solución de conflictos internos, de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario, **siempre que no sean contrarios a la Constitución y a las leyes ...**"

Esta reforma aprobada en la Asamblea Constituyente de 1998, -al parecer todo cambia para seguir igual- revive, irónicamente y luego de ciento setenta años, disposición similar contenida dentro de las normas protectivas incluidas en la Recopilación de las Leyes de las Indias de 1680 y que supervivieron durante siglo y medio hasta cuando fueron abolidas y derogadas por parte de los próceres independencistas en su camino al intento de configuración de los primeros estados nacionales.

La disposición garantizaba el respeto a la vigencia de las costumbres jurídicas de los indígenas, **en tanto no estén en contradicción insalvable con los principios básicos de la Corona ni constituyan un peligro para la seguridad y soberanía del nuevo Estado.**⁸⁰

Una vez expedida la codificación de la Constitución Política del Estado el 11 de agosto de 1998, el discurso del poder hegemónico buscó ahora, como estrategia, mayores bases de legitimación para la definición oficial de la revolución pertinente que debía considerar la sociedad ecuatoriana, la concertación y el consenso, para enfrentar a su enemigo común: la corrupción y la ingobernabilidad, como pecado original y realidad atávica, y la crisis económica internacional, como culpa externa.

Reprimida la malinterpretada consigna general de la identidad indígena e incorporadas nuevas estructuras simbólicas, el sistema supervive y el momento de crisis, fundamental para todo cambio trascendental, se debilita.

De lo que hemos visto hasta aquí, pareciera que los participantes jugaron sus estrategias en todos los campos, pero apostaron a ganar,

⁸⁰ José María Ots y Capdequi, *Instituciones*, Salvat Editores S.A., Barcelona, 1959, pp. 233.

dependiendo de sus posiciones y disposiciones en aquellos, en el que consideraron más importante para sus aspiraciones futuras, malinterpretando en ocasiones las expectativas de sus contendientes.

Así, si bien en el campo político una revisión rápida parecería dar la razón a los grupos hegemónicos; en cambio, en el campo cultural o social, al cual cierto sector de la intelectualidad indígena parece haberlo considerado fundamental, se puede percibir fácilmente los resultados de una identificación étnica en el nivel de los sectores subalternos o movimientos sociales y el apareamiento de una nueva forma de mirar a la cultura indígena, reconocida ahora por parte del sector mestizo, hablamos especialmente de la clase media.⁸¹

Para las nacionalidades indígenas por tanto, lo que se está produciendo es un proceso hacia el entendimiento racional de la sociedad sobre el tema de la interculturalidad, como política, vivencia o utopía.

Más allá de lo anterior, si vale la pena cuestionarse, como lo hace Mario Roberto Morales, si una vez que la identidad cultural ha sido escuchada

⁸¹ Víctor Hugo Jijón, representante de las ONGs de Derechos Humanos en las mesas de concertación, manifiesta que son quince años de trabajo organizativo lo que ha permitido al movimiento indígena ser un referente no sólo indígena sino nacional y ostentar un nuevo estatus jurídico en el cual se ha ganado la confianza de las clases medias (encuestas a varios actores sociales que participaron en los procesos de reforma constitucional, aplicadas durante los meses de junio de 1999 a marzo del 2000)

y reconocida, sea lo valedero y legítimo para los grupos étnicos el reclamar ahora, no la destrucción de la nación burguesa y el cambio de estructuras económicas, sino su ingreso como grupo relevante en el mundo de privilegios hasta ahora negado a ellos por parte de los clanes hegemónicos: la subalternidad étnica parecería querer pues, una tajada del pastel del poder hegemónico.⁸²

II.2 Los actores sociales relevantes que participaron en la elaboración de la Carta Política Fundamental

II.2.1 El por qué de las reformas:

La discusión en el campo de la política siempre da lugar a equivocaciones porque se presenta como un género dialéctico y retórico, en el cual la deliberación se desarrolla con los argumentos del juego y de los campos de poder, a través de la utilización de las más variadas falacias de atinencia lógica; por lo cual, el resultado, no siempre es producto de una reproducción social y *entendimiento racional*.⁸³

⁸² Mario Roberto Morales, "Cuestión étnica y debate interétnico" en *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Mabel Moraña, ed. Pittsburgh, 1998, pp. 299-328.

⁸³ El término entendimiento racional, aludiendo a un intercambio legítimo en el lenguaje, ha sido tomado de Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa, complementos y estudios previos*.

En cuanto a los participantes del diálogo en el campo político, la democracia exige que el sistema político en su conjunto esté en condiciones de atender específicamente las demandas de los grupos relevantes y ofrecer soluciones a las mismas, por lo cual en el escenario del diálogo no se admite la irrupción de otros actores que no sean aquellos capaces de desestabilizar el orden y crear ingobernabilidad, el resto de grupos se vuelven meros espectadores, manteniéndose, aún así, la democracia en el sistema.⁸⁴

La inserción temporal⁸⁵ dentro del campo político del movimiento indígena en el país, con ocasión del momento de crisis y bajo la concepción de las estrategias de identificación étnica manejada a lo largo de este estudio, hizo que el sistema político ecuatoriano modifique el escenario del juego durante el proceso de diálogo de los actores poderosos, incorporando momentáneamente y hasta que se debilita el período de crisis, al movimiento indígena como grupo relevante.

Las dos fases formales del proceso de reforma constitucional impulsado por la Asamblea Nacional fueron las mesas de concertación de 1997 y

⁸⁴ Esta reflexión se encuentra inferida lógicamente sobre la base de los textos de Randall Collins, que desarrolla el tema del conflicto social; Jürgen Habermas, en el tema del mundo de vida; y Norbert Lechner, sobre las estructuras de expectativas. Op. cit.

1998, y los debates para la expedición de las normas por parte de los asambleístas en el año 1998. Las primeras conformadas por representantes de los partidos políticos y movimientos sociales, y las segundas conformadas por los asambleístas electos.

La argumentación básica en las mesas de concertación procedió del criterio justo/injusto como proposición axiológica del movimiento indígena, soportada sobre la base de quinientos años de resistencia a la aculturación occidental; pero también del criterio legal/ilegal, fundamentada justamente en las disposiciones del Convenio 169 de la OIT, y por lo mismo en el discurso jurídico, en tanto dicha normatividad contempla derechos fundamentales, válidos, vigentes y justos en la legislación ecuatoriana.

Aún así, el movimiento indígena en alianza con las agrupaciones sociales, tuvo que liderar, sobre la base de la respetabilidad y credibilidad, la direccionalidad del diálogo en las mesas de concertación, para lo cual coadyuvó además la falta de comprensión de los demás interlocutores en el diálogo. Quizás no hubo en esta fase un entendimiento racional del discurso de la interculturalidad que sustentaba las propuestas indígenas, tanto más que el punto de

⁸⁵ Hablamos de inserción temporal, no en el sentido de participación formal en las instituciones del estado, sino de incursión política, económica y social, como capacidad para sentarse y dialogar como actores poderosos o relevantes.

discordia siempre fue el tema de la plurinacionalidad del estado ecuatoriano.

Posteriormente en los debates de la Asamblea Constituyente, los logros alcanzados fueron una negociación estratégica, bajo presión identitaria indígena y de *identificación étnica*, con los demás grupos emergentes⁸⁶, en los que se incluyeron una aceptable proporción de las clases medias ecuatorianas, que aceptaron ciertos enunciados básicos del planteamiento indígena. Y aquí si se acudió, en el diálogo, al discurso axiológico, pues se trataba de una justicia a la que se apelaba contra la justicia del propio juzgador: los grupos hegemónicos que conforman el estado ecuatoriano.⁸⁷

Por todo esto es que Luis Macas resalta el hecho de que las conquistas constitucionales sean fruto de un discurso y práctica del movimiento

⁸⁶ En este sentido se manifiestan Víctor Hugo Jijón, representante de las ONGs de Derechos Humanos; Jorge Loor, representante campesino en las mesas de concertación; Miguel Lluco, asambleista de Pachakutik; Ana Bolaños, Asesora del Bloque Pachakutik en la Asamblea Nacional Constituyente, e Iván Narváez, representante de los trabajadores petroleros en las mesas de concertación. Julio César Trujillo, Asesor del Bloque Pachakutik en la Asamblea Nacional Constituyente, en cambio, manifiesta que las sesiones hacia los acuerdos fueron laboriosas tratando de persuadir hasta conseguir el respaldo suficiente de votos como para que las propuestas fueran aprobadas, lo cual tomó algún tiempo de trabajo y paciencia. (encuestas a varios actores sociales que participaron en los procesos de reforma constitucional, aplicadas durante los meses de junio de 1999 a marzo del 2000)

⁸⁷ Esta reflexión se encuentra inferida sobre el texto de Jean-Francois Lyotard que desarrolla el tema del diálogo en los conflictos y diferencias.

indígena, y de algunos sectores sociales no indígenas, generalmente enmarcados dentro de la subalternidad; no así del Estado ni de sus actores relevantes tradicionales, pues si bien es cierto que una buena parte de los postulados indígenas integraron la Carta Fundamental, jamás en la práctica parlamentaria y en el ejercicio político de esos partidos se sospechó la importancia que este proyecto tenía en la legislación ecuatoriana.⁸⁸

II.2.2 Criterios de interculturalidad que manejaron en sus decisiones:

De lo anterior convenimos en que, en el escenario del diálogo implementado en las mesas de concertación así como en los debates de la Asamblea Nacional Constituyente, no ha existido ese desprendimiento del *logocentrismo* que conlleva un discurso intercultural, fundamentados además en parte de la teoría conceptual de Marcuse, pues los grupos hegemónicos que ostentan el poder, no pueden apartarse de un sistema de pensamiento que contribuye a "reforzar el dominio de lo que es sobre lo que puede ser y sobre lo que debe ser".⁸⁹

El estado, a través de sus grupos relevantes, cedió sí, como ajuste recíproco en materia política, en la incorporación constitucional de

⁸⁸ Entrevista a Luis Macas realizada el 22 de junio de 1999.

principios de interculturalidad en los ámbitos territoriales, de administración de justicia, educación y salud, a través de una garantía constitucional, efectiva en tanto y cuanto esos reconocimientos se encuentren delimitados en los lineamientos esenciales del estado occidental, pero no permitió siquiera la consideración del tema de plurinacionalidad, consigna general de las identidades indígenas, que implicaban para los grupos relevantes tradicionales un cuestionamiento al sistema político imperante.

Prefirió mitigar el momento de crisis, que estaba convocando a más actores sociales bajo la estrategia de *identificación étnica*, e intentar reducir las expectativas indígenas a las reformas constitucionales que efectivamente se dieron, negociando a cambio una pérdida por parte de estas culturas, en materia de plurinacionalidad.

Verdaderamente la incomodidad del estado hubiera sido más aguda el momento en que este 'colectivo', conformado sobre la base de la etnicidad como estrategia hacia la gestación del cambio social, cuestionaba la filosofía y el proyecto de construcción nacional ecuatoriana, así como el funcionamiento del sistema republicano y democrático en vigor. El

⁸⁹ Marcuse Herbert Marcuse, *Ensayos sobre política y cultura*, Barcelona, Planeta/Agostini, 1986, pp. 62.

estado hubiese estado desprovisto de medios eficaces para afrontar esa nueva realidad.⁹⁰

Pero preceptos como plurinacionalidad, que no ingresaron a formar parte de la Carta Fundamental ecuatoriana, para Paulina Palacios no constituyeron pérdidas en la negociación, si por ejemplo miramos la nueva posición y los nuevos espacios de las nacionalidades indígenas, que supondrán a futuro la enarbolación de nuevos planteamientos, pues a los cambios constitucionales del noventa y ocho se espera una contraréplica social.⁹¹

Lo que queda claro nuevamente en este segundo capítulo, es la inexistencia de un diálogo y una reflexión sobre lo común, una primera intención de trascender el universo particular de los principales involucrados; al contrario, parecería que la discusión no giró en torno a la incorporación de elementos culturales creados por las culturas indígenas o la discusión sobre la existencia de un proyecto civilizatorio alternativo no occidental.

⁹⁰ Roberto Santana, *Ciudadanos en la etnicidad.- Los indios en la poética o la política de los indios*. Ediciones Abya-Yala, 1995, pp. 331-335.

⁹¹ Entrevistas y conversaciones informales mantenidas en los meses de enero a marzo del 2000, con esta Consultora de ECUARRUNARI y CONAIE. En igual sentido, José Manuel Vega, Asambleista de Pachakutik, se pronuncia, indicando que la existencia pluricultural en la práctica se aprobó sobre la base de los derechos colectivos. (encuestas a varios actores sociales que participaron en los procesos de reforma constitucional, aplicadas durante los meses de junio de 1999 a marzo del 2000)

El estado nunca pensó en la posibilidad siquiera de que la existencia y la lucha de los pueblos indios podía hacer posible una alternativa, tal vez la única, para pensar en el desarrollo de nuestro propio proyecto civilizatorio. No hubo pues, esa interrelación con beneficio recíproco entre el estado y las identidades emergentes de la que habla Guillermo Bonfil, quizás porque en nuestro sistemas cerrados, hay escasos espacios de acceso por fuera de los sectores de poder tradicionales.⁹²

II. 3 Conclusiones.

¿Qué criterios de entendimiento manejaron los principales actores relevantes que participaron en las mesas de concertación y en los debates de la Asamblea Nacional?

La conformación de un 'colectivo' sobre la base de una *identificación étnica*, en un determinado momento histórico (la década del noventa), posibilitó una reproducción cultural al interior de ese grupo *multiidentitario*, de los enunciados fundamentales de su núcleo

⁹² Jorge Loor, representante campesino en las mesas de concertación manifiesta que los espacios de acceso para la disolución de posiciones es muy cerrado, por muchas causas entre las cuales menciona el acceso a los recursos políticos a través del voto, el cual depende ciertamente del poder simbólico para llegar al votante y éste claro del poder económico (encuestas a varios actores sociales que participaron en los procesos de reforma constitucional, aplicadas durante los meses de junio de 1999 a marzo del 2000)

fundamental aglutinador: la identidad indígena. Esa comunidad hasta cierto punto inventada, fruto de las estrategias sociales, culturales y políticas hacia la conformación de una propuesta alternativa del sistema político imperante, allanó el camino para el *entendimiento racional* de lo que la interculturalidad propugna.

Este fue el vínculo primordial: una necesidad táctica de cultura, género, clase y otras identidades hasta entonces invisibles, como la clase media ecuatoriana, hacia un interés común, como es el del planteamiento de un proyecto civilizatorio distinto al neoliberal, con su arrogancia homogeneizadora de la cultura mundial.⁹³

La fijación de la frontera étnica, entrelazada con otros conceptos como el de clase, género y raza, la determinó la imposibilidad, dentro del régimen político imperante, del control de los principales recursos económicos, en manos de los grupos poderosos. Esta toma de autoconsciencia de sí mismos, como grupo, propició un intento de emancipación del sistema social, intento que se diluyó luego, con la funcionalización del movimiento indígena en el propio sistema político, que ahora los

⁹³ Iván Narváez, representante de los trabajadores petroleros en las mesas de concertación expresa que los pueblos indígenas juegan ahora un rol de carácter histórico, habiendo demandado cambios estructurales contra el modelo neoliberal del estado, y por lo mismo ha alcanzado una representación más amplia y no excluyente. (encuestas a varios actores sociales que participaron en los procesos de reforma constitucional, aplicadas durante los meses de junio de 1999 a marzo del 2000)

reconocía formalmente.

Pero el escenario del diálogo intercultural nacido a partir de la conformación de un espacio de alianzas de movimientos sociales de la periferia, hacia la gestación del cambio social, no incluyó la conformación de un escenario del diálogo sobre la multirealidad de centro y periferia: el *polílogo intercultural*, la diversidad de racionalidades universalizables, no se dio.

El estado no parece haber entendido el discurso de la interculturalidad, ni por lo mismo, haber abandonado su etnocentrismo ni sus pretensiones supraculturales.

El criterio de entendimiento que manejó, es el de supervivencia del sistema y de *funcionalización* de lo potencialmente universalizable, en tanto la ideología supracultural presupone que la "supercultura", por su superioridad, no solamente tiene que ser árbitro o *agón* entre las culturas, sino además la meta y el ideal para todos los pueblos. ⁹⁴

Lo que resta saber, es si ese entendimiento de la interculturalidad que propició la conformación de aquella *identificación étnica*, hacia la propuesta de reforma constitucional, podrá reproducirse culturalmente

para superar su enfoque situacional después de terminado el momento de crisis; y si el reconocimiento constitucional de la pluriculturalidad jurídica material⁹⁵, que por no haber estado reconocida por el estado estimuló siempre una discriminación cultural de los pueblos indígenas, provocará a futuro un entendimiento racional en las estructuras mentales de la sociedad ecuatoriana.

⁹⁴ Josef Estermann, Op. cit.

⁹⁵ Ver anexo 3.

Capítulo III

HACIA NUEVAS RELACIONES INTERCULTURALES.

¿El análisis de la experiencia de los procesos de reforma constitucional ofrece criterios de entendimiento de la interculturalidad?

III.1 ¿Cesación del privilegio del logos occidental y comprensión de la limitación monocultural?

Las culturas indígenas se han constituido en portadores de un discurso y práctica que puede cambiar la concepción de los proyectos de desarrollo de nuestros países, aún cuando no lo haya entendido así, un estado que continúa cargando su limitación monocultural, que lo impulsó en la época colonial a desplegar una política de opresión en contra del indio, como objeto legítimo de dominación, dentro de una ideología separatista; y que desencadenó, en el periodo postcolonial, una política aculturizadora, en razón de la incorporación nacional a una modernidad contemporánea, civilizada, occidental.⁹⁶

⁹⁶ Recordemos que las razones para la exclusión de las culturas indígenas en la Colonia radicaron en la ideología separatista con la que se fundaban las nuevas ciudades, la estrategia hegemónica buscaba la configuración de dos repúblicas: una de indios y otra española, ideal que si bien estuvo presente en las estructuras mentales y ciertamente influyó de manera violenta la

En este sentido, esa reflexión sobre lo común, entre centro y periferia, no se ha dado, siendo indispensable para superar una visión reducida de la problemática y trascender el universo aparente de los involucrados en ella: "lo que está en juego es el futuro, no de todos y cada uno de los pueblos indios, sino del conjunto de la sociedad nacional, en tanto la existencia de un proyecto civilizatorio alternativo no occidental, podría guiar y enmarcar la elaboración de estrategias nacionales como hasta ahora lo ha hecho el proyecto civilizatorio de occidente".⁹⁷

La tesis de plurinacionalidad llevaba implícito este tema contestatario y no el de separatismo, que fue el objeto que sirvió a las élites como punto de referencia y consigna común para impedir su incorporación a la carta fundamental ecuatoriana. No se buscaba, como no se lo hace

relación del sujeto con su entorno, no obstante fracasó en la convivencia diaria y en la experiencia vivencial en plazas, mercados y hogares donde la mezcla de facto se dio. El cambio de estrategia frente a los pueblos indígenas en el periodo postcolonial, va de la mano con las nuevas expectativas de los primeros estados modernos: la existencia institucional de una cultura constitucional, legítima una política aculturizadora en razón de la incorporación nacional a aquella modernidad. No son dos las sociedades que deben reconocerse en la nación, la nación es una sólo: la contemporánea, la civilizada, la constitucional, la de los ciudadanos. Contribuirá a este proceso ideológico republicano, la inmensa fuerza política que desplegaron algunos pensadores latinoamericanos que ubicaron la incidencia de esta negación, en la estructura económica de las sociedades nacionales, llegando a afirmar que el pluralismo cultural obedecía en forma exclusiva a la desigualdad económica y social, consustancial al sistema político y orden económico imperante, y desconociendo que en América Latina existía no sólo la desigualdad, pero también la diferencia (Guillermo Bonfil Batalla, *El estudio de los problemas culturales en América Latina, Identidad y Pluralismo Cultural en América Latina*, Puerto Rico, editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992.)

actualmente por parte de las nacionalidades indígenas, crear un estado dentro de otro, no iba por ese sendero la carga ideológica de esta estrategia de *identificación étnica*.

La no incorporación en la Carta Fundamental de la plurinacionalidad como esencia del Estado ecuatoriano, sólo demuestra que la incorporación constitucional de principios básicos para una convivencia intercultural se han dado en el Ecuador gracias al aporte intelectual indígena y las experiencias de la región y no a un *polílogo cultural* entre lógicas distintas.⁹⁸

La plurinacionalidad no pasó por el tamiz constitucional precisamente por ese *logos occidental* que impone la existencia de una identidad nacional, fundada obviamente en una nación natural, eterna y única, a través de un proceso ideológico que desconoce por completo que en América Latina existía no sólo la desigualdad, sino también la diferencia.

⁹⁷ Guillermo Bonfil, Op. cit.

⁹⁸ Aún así no podemos decir que el proceso de cesación del privilegio del logos occidental se haya dado, como incorporación simbólica en las estructuras mentales de los grupos hegemónicos de latinoamérica, en los procesos de reforma constitucional; sin embargo, a partir de la institucionalización jurídica de normativa pluricultural, ese entendimiento racional del que habla Habermas y aquella incorporación simbólica en las estructuras mentales, puede empezar a mitigar el logocentrismo y el etnocentrismo, en virtud de que la norma fundamental rije la convivencia de la gente.

La plurinacionalidad fue vista por el estado, dentro de este contexto, como un enunciado que vendría a concluir el proyecto inacabado del estado nacional, proyecto de las élites de la cultura dominante, como supuesto de cohesión social y cultural de todos habitantes del Ecuador, proyecto que se reconstituye y se retroalimenta en tanto el sistema sobre el que descansa no sea puesto a discusión.

Y el sistema si fue interpelado por el movimiento indígena a través de la tesis de la plurinacionalidad, pero no en cuanto a la unidad estatal sino a la ideología estatal⁹⁹, por eso siempre se atacó al sistema, independientemente de quienes se encontraban aumiendo el gobierno en los distintos periodos, entendiendo que siempre ha existido por parte del sistema una búsqueda de legitimación a través de las ideologías racistas y discriminaciones étnicas, de clase y de género.

De ahí que valga la pena en este momento, cuestionar la errónea interpretación que los grupos hegemónicos dieron al tema de la plurinacionalidad, cuestionarla como percepción inocente o incosciente, y denunciarla como delimitación estratégica del problema y definición como el objeto adversario común de los ecuatorianos, pues es poco

⁹⁹ Un planteamiento reivindicativo local, a una observación nacional que cuestiona de manera radical, la constitución y legitimidad del Estado en su conjunto.

probable que las élites hayan malentendido la implicación de la demanda de plurinacionalidad.

Como vemos, la aproximación al problema de investigación planteado, ha servido para aprehender el fenómeno de la interculturalidad en la región, donde el logocentrismo pervive en el sistema político ecuatoriano, que no ha podido trascender su limitación monocultural, no obstante la existencia histórica una *identificación étnica* de la periferia, que ha surgido como estrategia de la etnicidad hacia la gestación de un proyecto intercultural.

Como podemos apreciar, para llegar a un entendimiento del proceso de la interculturalidad, tenemos que vincularlo a un espacio de alianzas de movimientos sociales, y a la interdisciplinariedad como una forma más amplia de conocimiento que busca superar el *logocentrismo* a través de una *deconstrucción* crítica de las racionalidades y logos culturales, que es precisamente hacia lo que ha tendido también este trabajo.

La interculturalidad se convertirá así en una herramienta de participación ciudadana, ahora parte del proceso de fortalecimiento de la identidad del hombre, que buscaría el procesamiento de su diversidad y conflictividad social, conjuntamente con los otros sectores de la

población, y de manera especial, con la sociedad civil, para promover un desarrollo identitario comunal inspirado en los valores culturales.¹⁰⁰

La interculturalidad se constituirá en una experiencia vivida y una oportunidad de llegar al entendimiento racional entre los ciudadanos de una identidad más englobante, y no una discusión esnobista y vacía.

III. 2 Nuevas formas de dialogo entre culturas

Como vemos, la interculturalidad es un tema que ha cobrado mucha vigencia en la década del noventa, y son las nacionalidades y pueblos indígenas quienes lo han venido manejando, discursivamente, para ampliar políticamente su posición ante una comunidad de blancos y mestizos poco abierta a cambios institucionales; y vivencialmente, como práctica cultural en los espacios locales de los gobiernos alternativos y como estrategia de identificación étnica hacia los movimientos enmarcados en la *subalternidad*.

En este último sentido hemos revisado a la interculturalidad como espacio de conflicto, como estrategia de los actores sociales subalternos, adjunto a su proyecto identitario, en la búsqueda de la adopción de sus

¹⁰⁰ C. Moreno, "Interculturalidad, políticas culturales y participación ciudadana", ponencia para el *Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada: Diálogo Intercultural*, Quito, 1998.

aspiraciones por parte de la cultura universalista en los diversos campos en los que estas tácticas se han utilizado.

La nueva propuesta de la interculturalidad, sin embargo, tiene que ver con esa vivencia alternativa, como reforzamiento de una filosofía andina que pretende desplegarse de parte de las nacionalidades o pueblos indígenas en su relación con los demás pueblos que habitan en estas sociedades pluriculturales.

Por eso se ha manejado el discurso de la unidad desde la diferencia, un espacio de negociación que se hace cargo de los riesgos de la totalización imperialista como de los peligros de un fundamentalismo que se encierre dentro de sus propios parámetros.¹⁰¹

En todo el desarrollo de esta tesis se ha intentado realizar un acercamiento a este abigarrado y complejo *mundo de vida* de las nacionalidades indígenas y sus estrategias identitarias con una cultura occidental que apenas está tratando de comprenderse a sí mismo, para relacionarse con las culturas subalternas que conviven dentro de un estado, que por el contrario busca desplegar nuevas estrategias para mantener el estatu quo.

¹⁰¹ MORAÑA, Mabel, Indigenismo y Globalización, en Indigenismo hacia el fin del Milenio, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998, pág. 243-252.

Las nuevas relaciones interculturales, que requieren de una cesación del privilegio del *logos occidental*, de una comprensión de la limitación monocultural, y de nuevas formas de dialogo entre culturas, deben empezar por aceptar nociones tan obvias como las enunciadas por Josef Estermann:¹⁰²

Que las culturas no son esencias ideales, sino personas y sus expresiones que están en constante interrelación con otras; que lo andino es un fenómeno multicultural y multiétnico, y hasta se podría decir, sincrético; que ninguna cultura es "pura" en sus formas cotidianas de la experiencia humana pues consiste de personas que evolucionan, interpretan y adaptan su universo simbólico, de acuerdo a las necesidades existentes.

Sólo así puede la lógica comunitaria coexistir pacíficamente con la modernidad y el estado nacional, pues lo que hace falta es que la modernidad y el estado la dejen existir como tal: que no vean su telos como la destrucción de esa lógica comunal, que reconozcan su derecho y negocien su autonomía cultural y territorial. Pero esto requiere un "estado débil", fundado a su vez sobre un "pensamiento débil", es decir,

¹⁰² Josef Estermann, Op. cit, pp. 9 ss.

una redifinición de los discursos e intereses que construyen el estado-nación como sujeto de la historia.¹⁰³

El verdadero diálogo o *polílogo intercultural* obliga vivir una multirealidad, dejando de lado la ideología occidental reproducida fielmente por el estado, entendido siempre en esta investigación, desde una aproximación sociológica, como aquellos grupos hegemónicos con capacidad de tomar decisiones de poder dentro de nuestras sociedades, que no cuentan con una incorporación política de las masas y que requieren de un fortalecimiento de la sociedad política y sociedad civil.

Pero a los grupos hegemónicos no les es factible pensar en un *polílogo intercultural*, en tanto reproductores fieles del discurso de la globalización neoliberal, proyecto supracultural, hegemónico y expansivo, que tiende justamente a la totalidad, y en donde el reconocimiento del *otro* sólo es un reconocimiento entre desiguales.

El enfoque intercultural quiere llamar la atención justamente sobre este contexto socioeconómico y político totalizante, que imposibilita la expresión auténtica de un pensamiento filosófico culturalmente distinto al dominante de occidente. Por eso es que la verdadera diversidad

¹⁰³ John Beverley. Siete aproximaciones al problema indígena. en Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar. Mabel Moraña, ed. Pittsburgh, 1998. pags. 269-283.

cultural amenaza al proyecto unificador de la globalización económica.¹⁰⁴

Sólo así podemos entender la posición crítica de algunos intelectuales indígenas,¹⁰⁵ para quienes se estaría expropiando el carácter alternativo e insurgente de la propuesta indígena, al darle su puesto en los espacios en los que tradicionalmente se negó a aceptarle, matándolo con la indiferencia y la exclusión, ahora, contradictoriamente, al aceptarle, lo mata por una suerte de inclusión desidentizada (y descontextualizada).¹⁰⁶

III. 3 Conclusiones

Como vemos, la aproximación al problema de investigación planteado en esta tesis, verdaderamente ha servido para aprehender el fenómeno de la interculturalidad en la región, y particularmente en el estado ecuatoriano.

¹⁰⁴ Josef Estermann, Ob. Cit, pp. 9 ss.

¹⁰⁵ Antonio Rodríguez y María José Martínez, *Neoindigenismo, interculturalidad y desarrollo local*.

¹⁰⁶ Para proyectar una imagen de sociedad incluyente, se recurre a una parodia de inclusión pero despojada de su razón identitaria. ¿O acaso la identidad está en el poncho y el sombrero? Es la etnofagia de un indigenismo que ya no excluye sino que incorpora, que se come sujetos sociales para

Ha servido para afirmar, fundamentalmente, que el logocentrismo y el etnocentrismo perviven en el sistema político ecuatoriano, a través de diversos mecanismos sociales implementados por los grupos relevantes tradicionales, que tienden a reducir la previsibilidad del *otro* en el desarrollo de sus expectativas, aún cuando, temporalmente, sean invitados al escenario del diálogo y reparto del poder.

Ha servido además, para ratificar una primera hipótesis de la que partía esta investigación: que no ha existido una comprensión de la limitación monocultural por parte del 'colectivo' hegemónico que dirige el país. No se ha podido trascender la limitación monocultural como proceso histórico a posteriori de un *polílogo intercultural*, porque esa multidireccionalidad en el encuentro de culturas centrales y periféricas no se ha dado.

Ha servido por último, para proyectar el logro que en este sentido, ha tenido la conformación de otro "colectivo" sobre la base de una *identificación étnica* de grupos enmarcados en la subalteridad de género, raza, clase y cultura, que ha surgido como estrategia de la etnicidad

hacia la gestación de un proyecto alternativo al neoliberal, cada vez más asfixiante y hogogeneizante.¹⁰⁷

El análisis de la experiencia de los procesos de reforma constitucional, nos ha brindado ciertamente la oportunidad de aprehender los criterios de entendimiento de la interculturalidad en lo jurídico, en tanto las propias reformas constitucionales ecuatorianas del año 1998, supusieron principios de interculturalidad por la formalización de una pluralidad jurídica material¹⁰⁸, y por el entendimiento racional que pueden provocar en las estructuras mentales de la sociedad ecuatoriana a futuro.

¹⁰⁷ La identificación siempre va a suponer un estado emergente, una enmarcación dentro de la subalteridad, es ésta *lógica de la situación* la que permite a determinados grupos fortalecer su etnicidad común y desplegar estrategias más amplias en torno a consignas alternativas comunes.

¹⁰⁸ Ver anexo 3.

Conclusiones Generales

El escenario del diálogo intercultural ha nacido a partir de la conformación de un espacio de alianzas de movimientos sociales de la periferia, dentro de un proyecto pragmático de institucionalización de la interculturalidad como estrategia identitaria de un conjunto heterogéneo de grupos interesados en un movimiento político amplio, capaz de gestar el cambio social.

Este espacio de alianzas ha sido edificado sobre la base de una *identificación étnica*, en un determinado momento histórico (la década del noventa), posibilitó una reproducción cultural al interior de ese grupo *multiidentitario*, de los enunciados fundamentales de su núcleo fundamental aglutinador: la identidad indígena. Esa comunidad allanó el camino para el entendimiento racional de lo que la interculturalidad propugna.

Hablar por el contrario de un *polílogo cultural*, significa visualizar un escenario que es el escenario del diálogo sobre la multirealidad de centro y periferia, y no sobre la representación de una realidad atomizadora. Se trata de una diversidad (poly) de racionalidades (logo) que entran en contacto, sin la dominación del logos occidental, a través de una

dialéctica paradójica en la que cada cultura potencialmente representa una oportunidad en el proceso histórico. El *polílogo intercultural*, la diversidad de racionalidades universalizables, no se dio.

Sobre la base del análisis de las encuestas aplicadas a los actores que participaron en los procesos de reforma constitucional, podemos concluir que el estado no entendió nunca el discurso de la interculturalidad, ni por lo mismo, abandonó su etnocentrismo ni sus pretensiones supraculturales. El criterio de entendimiento que manejó, es el de supervivencia del sistema y de *funcionalización* de lo potencialmente universalizable. El acceso temporal al diálogo, que permitió a los movimientos emergentes, no implica una aceptación de la diversidad cultural tanto más que esta constituye en sí misma una amenaza al proyecto unificador de la globalización económica.

El logocentrismo y el etnocentrismo perviven en el sistema político ecuatoriano, a través de diversos mecanismos sociales implementados por los grupos relevantes tradicionales, que tienden a reducir la previsibilidad del *otro* en el desarrollo de sus expectativas, aún cuando, temporalmente, sean invitados al escenario del diálogo y reparto del poder.

Las reformas constitucionales ecuatorianas del año 1998, en materia de

pluriculturalidad, no conllevan un tratamiento jurídico desigual para las nacionalidades indígenas ni una exclusión cultural por la aprobación de normas diferenciadas. Por el contrario, suponen principios de interculturalidad tanto por la formalización de conductas materiales, que por no haber estado reconocidas por el estado, traslucieron siempre una discriminación cultural de los pueblos y nacionalidades indígenas, cuanto por el entendimiento racional que pueden provocar en las estructuras mentales de la sociedad ecuatoriana.

A futuro entonces, los últimos procesos de reforma a la Carta Constitucional Ecuatoriana -en materia de interculturalidad- constituirán un espacio generador del diálogo o polílogo intercultural.

Quedan sin embargo algunas preguntas pendientes:

¿Se mantendrá esa *identificación étnica* hasta dotar de eficacia a la norma fundamental, a través de la legislación de los principios constitucionales?

¿Se podrá identificar en esa legislación, los puntos jurídicos de contacto entre culturas que manejan lógicas distintas y que conforman nuestra sociedad?

¿En lo político, se gestará un proyecto alternativo al modelo neoliberal ecuatoriano, suficiente para aglutinar alrededor de él, a un mayor número de identidades?

Bibliografía

- Badillo, Alcides. Ciro Angarita y otros, "Constitución y Derechos Indígenas: balance de la situación en los diferentes países", en *Derechos de los pueblos indígenas en las Constituciones de América Latina*, compilado por Enrique Sánchez. Colombia, Disloque editores, 1996.
- Barre, Marie-Chantal. *Ideologías Indigenistas y Movimientos Indios*. México, Siglo XXI editores, 1985.
- Barth, Fredrik. *The Pathans, Identity and Conservation, en Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo, The Social Organization of Culture Difference, F Barth editor, Universitetsforlaget.
- Baud, Michiel y otros. *Etnicidad como estrategia en América Latina y El Caribe*. Quito, ediciones Abya-Yala, 1996.
- Ber Borjov, Ver. "Nacionalismos y luchas de clase" en Cuadernos Pasado y Presente, número 83. Siglo XXI Editores.
- Beverley, John. "Siete aproximaciones al problema indígena", en *Indigenismo hacia el fin del milenio, Homenagja a Antonio Cornejo Polar*. Mabel Moraña, ed. Pittsburgh, 1998.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *Pensar nuestra cultura*. México, Alianza Editorial, 1991.

- Bonfil Batalla, Guillermo. *El estudio de los problemas culturales en América Latina, Identidad y Pluralismo Cultural en América Latina*. Puerto Rico, editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992.
- Bourdieu, Pierre. *Respuestas por una antropología reflexiva*. México, editorial Grijalbo S.A., 1995.
- Calla Ortega, Ricardo. "Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia: 1973-1991", en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos* [Alberto Adrián et al]. Serie América Problema # 16, Lima, IEP/EFEA, 1993.
- Canclini, García. *Culturas Híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires, editorial Sudamericana, 1995.
- Cárdenas, Víctor Hugo. "Cambios en la relación entre los pueblos indígenas y los estados en América Latina", en *Pueblos Indígenas y Estado en América Latina*, compilado por Virginia Alta, Diego Iturralde y M. A. López. Quito, editorial Abya-Yala, 1998.
- Collins, Randall. *La Tradición del Conflicto en Cuatro Tradiciones Sociológicas*. México, UNAM, 1996.
- Congreso del Instituto Indigenista Interamericano, VIII Congreso. Actas de las Asambleas.
- Degregori, Carlos Iván. *Comunidad y Modernidad*, entrevista realizada por Fredy Rivera Vélez, en *Revista Ecuador Debate número 43*. Quito, CAAP, 1998.

- Degregori, Carlos Iván. "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú" en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos* [Alberto Adrianzén et al]. Lima, Serie América Problema # 16, IEP/EFEA, 1993.
- Estermann, Josef. *Filosofía Andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, editorial Abya Yala, 1998.
- Geertz, Clifford. *The interpretation of Cultures*. New York, Basic Books, 1973.
- Gómez, M. *Derechos Indígenas: Lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1995.
- Guerrero, Andrés. *Hacienda, capital y lucha de clases andina*. Quito, editorial El Conejo, 1983.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa, complementos y estudios previos*. México, Red editorial Iberoamericana, 1993.
- Karákras, Ampam. "Las nacionalidades indias y el estado ecuatoriano", en *Aportes al Tema de los Derechos Indígenas: Mesa de Concertación sobre las propuestas del Movimiento Indígenas*. Quito, marzo de 1999.
- Lechner, Norbert. *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política*. Chile, Fondo de Cultura económica, 1995.

- Macas, Luis. *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*. Quito, Amauta Rupacunapac Yachai-Instituto Científico de Culturas Indígenas, 1991.
- Macas, Luis. "Los desafíos del movimiento indígena frente a la crisis", Boletín ICCI: publicación Mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, año 1, No. 1. Quito, abril de 1999.
- Maldonado, Luis. "El Estado Plurinacional", en *Aportes al Tema de los Derechos Indígenas, Mesa de Concertación sobre las propuestas del Movimiento Indígena*. Quito, marzo, 1998.
- Marcuse, Herbert. *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona, Planeta/Agostini, 1986.
- Mignolo, Walter. "Herencias coloniales y teorías postcoloniales", en *Cultura y Tercer Mundo*, editado por Beatriz González Stephan. Editorial Nueva Sociedad, 1996.
- Morales, Mario Roberto. "Cuestión étnica y debate interétnico" en *Indigenismo hacia el fin del milenio, Homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Mabel Moraña, ed. Pittsburgh, 1998.
- Moraña, Mabel. "Indigenismo y Globalización", en *Indigenismo hacia el fin del Milenio*. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998.
- Moreno, Carlos. "Interculturalidad, políticas culturales y participación ciudadana", ponencia para el *Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada: Diálogo Intercultural*. Quito, 1998.

- Nabmad, Salomón. *Relaciones Interétnicas en América Latina. Presente y Futuro: la perspectiva de Etnias y Naciones, los pueblos Indios de América Latina*. Quito, Abya Yala, 1996.
- Ots y Capdequi. José María. *Instituciones*. Barcelona, Salvat Editores S.A., 1959.
- Ramón, Galo. *¿Hay nacionalidades Indias en el Ecuador?. Sismo étnico en el Ecuador*. CEDIME/Abya-Yala, 1.996.
- Ramón, Galo. "Avances en la propuesta del país plurinacional" en *Aportes al Tema de los Derechos Indígenas, Mesa de Concertación sobre las propuestas del Movimiento Indígena*. Quito, marzo, 1998.
- Richard, Nelly. "Signos culturales y mediaciones académicas" en *Cultura y Tercer Mundo*, editado por Beatriz González Stephan. Editorial Nueva Sociedad, 1996.
- Rodríguez, Antonio y otros. *Neoindigenismo, interculturalidad y desarrollo local*, artículo en publicación.
- Sánchez Parga, José. *Globalización, Gobernabilidad y Cultura*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 1997.
- Santana, Roberto. *Ciudadanos en la etnicidad: los indios en la política o la política en los indios*. Quito, ediciones Abya-Yala, 1995.
- Thompson, Edward P. *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Barcelona, editorial Grijalbo, 1979.
- Vargas, Antonio. en *Proyecto de Constitución Política del Estado Plurinacional del Ecuador, Mesa de concertación sobre las propuestas*

del Movimiento Indígena, compilado por la CONAIE. Quito, marzo de 1999.

- Von Hildebrand, Martín. "Entre la ley y la costumbre", en *Derechos de los pueblos indígenas en las Constituciones de América Latina*, compilado por Enrique Sánchez. Colombia, Disloque editores, 1996.
- Walsh, Catherine. "La Interculturalidad en el Ecuador: Visión, principio, y estrategia indígena para un nuevo país", en *Revista Identidades*. Quito, IADAP, 1999.
- Wray, Alberto. "El Convenio 169 de la OIT", en *Aportes al Tema de los Derechos Indígenas: Mesa de Concertación sobre las propuestas del Movimiento Indígenas*. Quito, marzo de 1999.

