

INTERCULTURALIDAD, PLURINACIONALIDAD Y DECOLONIALIDAD: LAS INSURGENCIAS POLÍTICO- EPISTÉMICAS DE REFUNDAR EL ESTADO¹

INTERCULTURALITY, PLURINATIONALITY AND DECOLONIALITY: POLITICAL-EPISTEMIC INSURGENCES TO REFOUND THE STATE

INTERCULTURALIDADE, PLURINACIONALIDADE E DESCOLONIZAÇÃO: AS INSURGÊNCIAS POLÍTICO- EPISTÊMICAS DE RE-FUNDAR O ESTADO

CATHERINE WALSH²

Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador
cwalsh@uasb.edu.ec

Recibido: enero 30 de 2008

Aceptado: junio 23 de 2008

Resumen

Nadie niega que en estos tiempos actuales América del Sur está viviendo cambios, innovaciones y rupturas históricas. Son estas innovaciones y rupturas que nos interesan aquí, las que señalan y perfilan nuevas formaciones, construcciones y articulaciones sociopolíticas y epistémicas de Estado y de sociedad, formaciones, construcciones y articulaciones que son resultado y parte de las estrategias de acción y lucha de los movimientos ancestrales, de su insurgencia política-epistémica que –sin duda– está abriendo camino a la posibilidad de un nuevo horizonte –de un vuelco o giro– de carácter decolonial. Imaginar y a la vez construir una conciencia y una práctica del Estado, sociedad y país en la que quepan todos, un país en donde las diferencias ancestrales no sólo contribuyan sino que sean constitutivas de esta imaginación y construcción –propuesta del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, citada arriba– requiere de este horizonte y vuelco decolonial. Requiere pasar de las resistencias a nuevas insurgencias –de transgredir, interrumpir, incidir e in-surgir–; al poner como meollo del asunto, los patrones del poder colonial que aún perviven para –y desde allí– plantear, cultivar y ejercitar articulaciones y construcciones distintas que alienten un cambio radical y decolonizador que pretende no solo acabar con el Estado colonial y el modelo neoliberal –como dice Evo Morales–, sino también hacer entre todos una patria distinta.

Palabras claves: interculturalidad, plurinacionalidad, decolonialidad.

¹ Este artículo es producto de la investigación realizada por la autora sobre decolonialidad, Estado e interculturalidad. Un estudio más amplio es desarrollado en el libro *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época* (2008).

² Socióloga (B.A.) de la University of Massachusetts – Amherst, (M.Ed) en Educación Intercultural Bilingüe University of Massachusetts – Amherst, (Ph.D/Ed.D) University of Massachusetts – Amherst. Profesora principal y directora del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Profesora en el área de Estudios Sociales y globales.



PERRO ABANDONADO POR SUS DUEÑOS Y LUEGO SACRIFICADO, 2008
Fotografía de Leonardo Montenegro Martínez

Abstract

Nobody denies that in the current times, South America is living through changes, innovations and historical ruptures. Here we are interested in those innovations and ruptures; the ones that signal and profile new sociopolitical and epistemic formations, constructions and articulations that are the result and part of the action and combat strategies of the ancestral movements, of their political-epistemic insurgency that – without a doubt – is opening a path for the possibility of a new horizon –overturning or changing direction – of decolonial character. Imagining and at the same time constructing a conscience and a practice of the State, society and country in which everyone has a place, a country where the ancestral differences not only contribute, but also are constituent of this imagination and constructions – a proposal by the Comité Clandestino Revolucionario Indígena, cited above – requires this horizon and decolonial overturning. It needs to pass from resistance to new insurgencies – that break, interrupt, insist and emerge. At the heart of the matter are the owners of the colonial power that still survive to – and from there – propose, cultivate and exercise different articulations and constructions that alienate a radical and decolonializing change that pretends to not only terminate the colonial State and the neoliberal model – as Evo Morales states –, but also to create a new homeland among everyone.

Key words: interculturality, plurinationality, decoloniality

Resumo

Ninguém nega que atualmente a América do Sul está passando por mudanças, inovações e rupturas históricas. São estas inovações e rupturas, as que nos interessam aqui, as que apontam e mostram novas formações, construções e articulações sócio-políticas e epistêmicas de Estado e de Sociedade, formações, construções e articulações que são resultado e parte das estratégias de ação e luta dos movimentos ancestrais, da sua insurgência político-epistêmica, que sem dúvida, está abrindo caminho a um possível novo horizonte, -de uma virada- de caráter descolonial. Imaginar e ao mesmo tempo construir uma consciência e uma prática do Estado, Sociedade e País aonde cabem todos, um país aonde as diferenças ancestrais não só contribuam, mas que também sejam constitutivas desta imaginação e construção-proposta do Comité Clandestino Revolucionário Indígena, citada anteriormente- requer deste horizonte e virada descolonial. Requer-se passar das resistências às novas insurgências- de transgredir, interromper, incidir e insurgir;-ao expor como tema central, os padrões do poder colonial que ainda persistem, para -desde aí- sugerir, cultivar, e exercitar articulações e construções diferentes que incentivem uma mudança radical e descolonizadora que tem como objetivo, não só acabar com o Estado colonial e o modelo neoliberal -como diz Evo Morales- mas sim também construir entre todos uma pátria diferente.

Palavras chaves: interculturalidade, plurinacionalidade, descolonização.

[...] Solo con la fuerza del pueblo vamos a acabar con el Estado colonial y el modelo neoliberal. La necesitamos para doblar la mano del imperio.

Evo Morales, Discurso inaugural

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

Comité Clandestino Revolucionario Indígena,
2 de enero de 1996 (Ceceña, 2004).

I. Abriendo camino

Desde su formación hasta el presente, los Estados nacionales de nuestra América del Sur han hecho su base en una pretendida homogeneidad y unidad, la cual ha permitido mantener la dominación económica, política, social y cultural y alentar los intereses del capital y mercado. Por eso, los actuales esfuerzos en países como Ecuador y Bolivia de transformar esta estructura institucional, sacudirla de su peso colonial, (neo)liberal e imperial y re-fundarla desde abajo para que realmente refleje y representa, la diversidad de pueblos, de culturas, de procesos históricos (Santos, 2007), y de formas de concebir y ejercer el derecho, la autoridad y la democracia, y para que promueva el «buen vivir» —una nueva vida en sociedad en armonía con el entorno—, son esfuerzos realmente históricos, insurgentes y trascendentales. Históricos, insurgentes y trascendentales no solo para Bolivia y Ecuador sino para América del Sur en su conjunto.

Sin duda, estos esfuerzos forman parte de las luchas llevadas a cabo —particularmente durante las últimas dos décadas— de los movimientos sociopolíticos ancestrales. Son reflejo y manifestación de su insurgencia política que es, a la vez, una insurgencia epistémica; epistémica no solo por cuestionar, desafiar y enfrentar las estructuras dominantes del Estado —las que sostienen el capitalismo y los intereses de la oligarquía y del mercado— sino también por poner en escena lógicas, racionalidades y conocimientos distintos que hacen pensar el Estado y la sociedad de manera radicalmente distinta. Es esta insurgencia política y epistémica que está trazando nuevos caminos —tanto para los pueblos indígenas y afros como para el conjunto de la población— que realmente dibujan un horizonte decolonial, haciendo dar la vuelta a lo que hemos entendido como Estado y a las lógicas y significantes que han sostenido tal entendimiento.

Esta insurgencia y vuelco abren una serie de interrogantes. Tal vez el más básico es con relación a qué entendemos por (de)colonialidad y cómo los actuales esfuerzos de repensar y refundar los Estados están contribuyendo a su construcción y significación. ¿Cuál es el vuelco o giro decolonial que marcan y apuntan los actuales esfuerzos de repensar y refundar los Estados, y cuáles son los ejes y sentidos sociales, culturales, epistémicos, existenciales y políticos de este vuelco y de esta lucha de re-fundación? Estos interrogantes parten de la perspectiva de que lo decolonial –y la decolonialidad– no son planteamientos nuevos ni tampoco categorías teórico-abstractas. Han sido, desde la colonialización y esclavización, ejes de lucha de los pueblos sujetos a esta violencia estructural, asumidos como actitud, proyecto y posicionamiento –político, social y epistémico– ante (y a pesar de) las estructuras, instituciones y relaciones de su subyugación. De hecho, su genealogía empieza pero no termina allí.

La (de)colonialidad también tiene relación, importancia y utilidad teórico-analítica. Al respecto, vale la pena considerar, por ejemplo, la manera que la insurgencia o insurgencias decoloniales emergentes en la región –aquí me refiero a ellas que tienen que ver con el refundar del Estado– están contribuyendo a un repensar de las perspectivas y paradigmas teóricas y políticas. ¿Es suficiente recurrir a los referentes teórico-analíticos de las ciencias sociales –incluyendo las categorizaciones de «izquierda» y «derecha»– para explicar los actuales esfuerzos insurgentes, entendiendo que estas ciencias –sus directrices de pensamiento crítico– aún son eurocéntricas y coloniales en su mirada, referente y aparato? ¿O, más bien, es necesario partir de otras herramientas analíticas, herramientas que permiten vislumbrar tanto a la estructuración del poder en las Américas como también a la presencia de otras lógicas y racionalidades –lógicas y racionalidades «otras»– las que actualmente están en juego en el interculturalizar, plurinacionalizar y descolonizar, estos entendidos como luchas, acciones y pedagogías necesariamente entretreídas? Como sugieren estas preguntas, lo decolonial y la decolonialidad también son perspectivas de análisis. Perspectivas que abren camino hacia una radical reconceptualización de la teoría y política en América del Sur, que actualmente está ocurriendo en Ecuador y Bolivia, países envueltos en la labor de re-fundar el Estado e interculturalizar, plurinacionalizar y descolonizar sus estructuras e instituciones.

Ahora bien, si lo decolonial puede ser entendido tanto como eje de lucha como herramienta de análisis, ¿cuál es la estructura o matriz del poder que apunta y que pretende transformar?

II. La matriz colonial

Los movimientos sociopolíticos ancestrales han hecho muy claro que la relación colonial –la que el líder histórico indígena ecuatoriano Luis Macas llama «la tara colonial»– aún pervive. Mientras que hay distintas maneras de analizar a esta tara, la «colonialidad del poder» –perspectiva originalmente acuñada por Aníbal

Quijano— es una de las más claras porque apunta la permanencia conflictiva de la relación y dominio colonial —que iniciaron en 1492— y evidencia una estructura o matriz de poder colonial que parte de los intereses de capitalismo en el marco de la modernidad³ y que cruce prácticamente todos los ámbitos de la vida.

Como argumenta Idón Chivi Vargas (2007), representante presidencial para la Asamblea Constituyente boliviana:

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

Como eje de lucha, perspectiva y herramienta, la colonialidad concentra su potestad en por lo menos cuatro áreas o ejes entrelazados. Aunque los primeros tres han sido ampliamente discutidos en otras partes, vale la pena retomarlos aquí, conjuntamente con un cuarto eje —aún de menos reflexión— con el afán de considerar sus significados con relación al Estado, su refundación y descolonización.

El primer eje —la colonialidad del poder— se refiere al establecimiento de un sistema de clasificación social basada en una jerárquica racial y sexual, y en la formación y distribución de identidades sociales de superior a inferior: blancos, mestizos, indios, negros. Este es el uso de «raza» como patrón de poder conflictivo y permanente que desde la colonia hasta hoy ha mantenido una escala de identidades sociales con el blanco masculino en la cima y los indios y negros en los peldaños finales, éstas últimas como identidades homogéneas y negativas. Este patrón de poder ha servido los intereses tanto de la dominación social como de la explotación del trabajo bajo la hegemonía del capital; por tanto, «la “racialización” y la “capitalistización” de las relaciones sociales de tal nuevo patrón de poder, y el “eurocentramiento” de su control, están en la base misma de nuestros actuales problemas de identidad», como país, «nación» y Estado⁴ (Quijano, 2006).

³ Con la modernidad me refiero al proceso histórico que empezó en los siglos XIV al XVI. La modernidad no empieza con la iluminación de los siglos XVII y XVIII como dice Habermas, ni tampoco con las teorías de Rousseau y Marx como sugiere Lyotard; empieza mucho antes con los nudos o vínculos formados entre la racionalidad formal (a la que Max Weber llamó la racionalidad medio-fin -que es la racionalidad concebida a partir del individuo-), la aspiración de la dominación del mundo y la emergencia del mercado mundial. Son estos vínculos que dan la base para la noción del progreso lineal, la superioridad del hombre (europeo) sobre la naturaleza, y el capitalismo como marco macro para orientar y controlar el pensamiento (el pensamiento único), la humanidad y la vida. Ver Hinkelammert (2006).

⁴ Al respecto de la pervivencia de esta colonialidad, Quijano (2006:18) hace una pregunta interesante: «¿puede la redistribución multi-cultural y/o multi-nacional del Estado ocurrir separadamente de la redistribución del control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, y sin cambios igualmente profundos en los otros ámbitos básicos del patrón del poder?».

El uso de «raza» como instrumento de dominación y control es clave; fue «impuesto sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa» (Quijano) y luego asumido por las elites nacionales. En la región andina es parte constitutiva de lo que Silvia Rivera Cusicanqui (1993) llama la matriz o el horizonte colonial del mestizaje y a lo que Javier Sanjinés (2005) –en forma similar– se refiere como el mestizaje como discurso de poder. Procesos que han permitido –en forma casi naturalizada– la reproducción de la estratificación, la violencia y la segregación dentro de un Estado y sociedad «civilizadamente» excluyentes. El hecho de que hoy este mismo discurso de mestizaje –ahora renovado con los reclamos del hibridismo del mundo globalizado– sirve para sostener los argumentos de que la racialización, el racismo y la injusticia racial no existen –es decir para negar el uso pasado y presente de «raza» como patrón de poder y por ende, de descalificar las luchas en torno a políticas reparativas y de transformación estatal– es evidencia de la operación continua de la colonialidad, inclusive entre intelectuales (blanco-mestizos) de la llamada izquierda.

Un segundo eje es la colonialidad del saber: el posicionamiento del eurocentrismo como la perspectiva única del conocimiento, la que descarta la existencia y viabilidad de otras racionalidades epistémicas y otros conocimientos que no sean los de los hombres blancos europeos o europeizados. Esta colonialidad del saber es particularmente evidente en el sistema educativo (desde la escuela hasta la universidad) donde se eleva el conocimiento y la ciencia europeos como EL marco científico-académico-intelectual. También se evidencia en el mismo modelo eurocentrista de Estado-nación, modelo foráneo que define a partir de una sola lógica y modo de conocer –la que Maldonado-Torres (2007) denomina «razón colonial»– y bajo conceptos impuestos y poco afines con la realidad y pluralidad diversas sudamericanas.

Claro es que, al atravesar el campo del saber, usándolo como dispositivo de dominación, la colonialidad penetra en y organice los marcos epistemológicos, academicistas y disciplinares. Por eso, opera hoy dentro del discurso de muchos intelectuales «progresistas» que se esfuerzan en desacreditar tanto las lógicas y racionalidades del conocer que históricamente (y aún) se encuentran entre muchos pueblos y comunidades ancestrales, como los emergentes intentos de construir y posicionar «pensamientos propios» de carácter decolonial, caracterizando ambos como invenciones fundamentalistas, esencialistas, y racistas. Al argumentar más bien por un nuevo universalismo global de las disciplinas e inter-disciplinas académicas con sus particularidades localizadas o situadas y, a la vez, por la no existencia de «raza» –invocando «la ciencia» para decretar su no existencia y su fabricación (Secretario Especial de Políticas de Promocao da Igualdade Racial, 2008) – ejercen una nueva colonialidad del saber cuyos efectos podrían ser aun más complejos.

La colonialidad del ser, un tercer eje, es la que se ejerce por medio de la inferiorización, subalternización y la deshumanización: a lo que Frantz Fanon (1999) se refiere como el trato de la «no existencia». Apunta la relación entre razón-racionalidad y humanidad: los más humanos son los que forman parte de la racionalidad formal –la racionalidad medio-fin de Weber que es la racionalidad de la modernidad concebida a partir del individuo «civilizado»–. Es a partir de esta racionalidad que se piensa el Estado nacional, históricamente haciendo que los pueblos y comunidades indígenas aparezcan como los bárbaros, no-modernos y no-civilizados, y los pueblos y comunidades negras –más que todo en la región andina– como no existentes o, en el mejor de los casos, extensión de los indígenas⁵.

⁵ Aquí me refiero al hecho de pensar la diferencia afro como no distinta o disimilar de la indígena, hecho que está reflejado en las reformas constitucionales de los 90 tanto en Ecuador como Colombia.

Bajo este diseño racializado, la consideración contemporánea de ambos dentro de las políticas y reformas estatales es como grupos «étnicos» y «especiales» ante la norma (leerse «normalidad») blanco-mestiza.

Esta categoría de «étnico» –que asume la no-etnicidad de los blanco-mestizos– podría ser vista desde dos perspectivas. Una perspectiva es la que parte del derecho de reconocimiento y reparación –la que se refleja en las luchas por derechos colectivos y por la acción afirmativa– luchas que se enraízan en la existencia, la igualdad y la humanización como individuos y colectivos, y en la inclusión. El problema es –y allí va la otra perspectiva– que ser reconocidos como seres «étnicos» e incluidos con una categoría de lo «especial» –así también con derechos específicos– puede perpetuar la colonialidad del ser si no apunta a cambiar las estructuras institucionalizadas que siguen manteniendo y reproduciendo la racionalidad de la modernidad como norma ontológica.

El último eje, uno que ha sido tema de menor reflexión y discusión, es el de la colonialidad de la madre naturaleza y de la vida misma⁶. La que encuentra su base en la división binaria naturaleza/sociedad, descartando lo mágico-espiritual-social, la relación milenaria entre mundos biofísicos, humanos y espirituales, incluyendo el de los ancestros, la que da sustento a los sistemas integrales de vida y a la humanidad misma. En la región andina, como en muchas partes de América

⁶ De hecho, la «colonialidad de la madre naturaleza» no es una categoría considerada por Quijano dentro de sus reflexiones en torno a la colonialidad del poder. Tal vez las reflexiones más cercanas son las de Edgardo Lander, Arturo Escobar y Fernando Coronil que en distintas publicaciones han tomado la problemática de la naturaleza y su destrucción y colonización. Hablar de la colonialidad de la «madre naturaleza», como hago aquí, es llevar al análisis y debate más allá del medio ambiente partiendo del contexto específico de las luchas y filosofías de vida de los pueblos indígenas y afros de América del Sur –las que involucran en manera directa los espíritus, ancestros, dioses y orishas conjuntamente con el territorio y la territorialidad (ver Noboa, 2006)–. Son sus perspectivas, comprensiones y prácticas de vida que, como veremos a continuación, tendrían mucho que ver con los actuales procesos de interculturalizar, plurinacionalizar y decolonizar el Estado. Para una discusión amplia ver Walsh (2008).

del Sur y de Abya Yala⁷, la madre naturaleza –la madre de todos los seres– es la que establece y da orden y sentido al universo y del vivir. Al negar esta relación milenaria, espiritual e integral, explotar y controlar la naturaleza y resaltar el poder del individuo moderno civilizado (que aún se piensa con relación al blanco europeo o norteamericano) sobre el resto, como también los modelos de sociedad «moderna» y «racional» con sus raíces europeo-americanas y cristianas, este eje de la colonialidad ha pretendido acabar con todo la base de vida de los pueblos ancestrales, tanto indígenas como afrodescendientes. Hoy se recrea a partir de las prácticas y políticas, entre otras, del desarrollo, etnoturismo (con su folklorización y exotización) y «ongización», en que prevalecen el individuo y su bienestar individual-neoliberal.

⁷ Término acuñado por los pueblos *kuna* de Panamá para referir a los pueblos indígenas de las Américas que traduce como «tierra en plena madurez». Como argumenta Armando Muyulema (2001), esta forma de nombrar tiene un doble significado: un posicionamiento político y un lugar de enunciación. Es decir, una forma de enfrentar el peso colonial presente en América Latina, cuyo nombre marca nada más que un proyecto cultural de occidentalización articulado ideológicamente en el mestizaje. En este sentido el acto político de renombrar, representa un paso hacia la descolonización, aunque deja fuera de su conceptualización los pueblos de descendencia africana.

Es esta matriz de colonialidad en su conjunto que ha estructurado –y sigue estructurando– las sociedades de América del Sur, dando el marco (capitalista, moderno, colonial, cristiano) para la vida en sociedad «nacional»; es desde allí que la ambigüedad fundacional de la nación y su modelo de Estado y sociedad excluyentes asumen base y toman fuerza. Con esta ambigüedad fundacional me refiero al carácter uninacional del Estado –de todos los Estados sudamericanos– y a la naturaleza monocultural de sus estructuras e instituciones sociales y políticas, productos de la complicidad de la modernidad-colonialidad y su modelo «civilizatorio» y universalizante asumido como propio por los grupos dominantes nacionales y luego impuesto sobre «el resto».

Al crear un Estado y sociedad que parten de y dan razón a los grupos y a la cultura dominantes haciendo que lo «nacional» los represente, refleje y privilegie y no al conjunto de la población, se estructura la conflictividad y problemática persistentes y pervivientes de la colonialidad, algo que difícilmente cambia sin transformar de manera radical las mismas estructuras fundacionales y organizativas del Estado y sociedad nacionales (y por ende las condiciones de poder, saber, ser y de la vida misma). Es a este problema a lo que el plurinacional e intercultural realmente apuntan, siendo ambos propuestas, procesos y proyectos de la decolonialidad. Veamos más detenidamente estos nexos o enlaces.

III. Los nexos interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad

Primero partimos del enlace entre la *interculturalidad* y *decolonialidad*, el que requiere primeramente explicitar la diferencia entre interculturalidad y la pluriculturalidad y el multiculturalismo, incluyendo la manera que el último se refleja en las reformas constitucionales de la década pasada, a la diferencia –como veremos a continuación– de la refundación actual que asume la interculturalidad como proyecto céntrico de estado y sociedad.

De hecho, los términos multi, pluri e interculturalidad tienen genealogías y significados diferentes. Lo pluricultural y multicultural son términos descriptivos que sirven para caracterizar la situación diversa e indicar la existencia de múltiples culturas en un determinado lugar planteando así su reconocimiento, tolerancia y respeto. El «multi» tiene sus raíces en países occidentales, en un relativismo cultural que obvia la dimensión relacional y oculta la permanencia de desigualdades e inequidades sociales. Actualmente es de mayor uso global, orientando políticas estatales y transnacionales de inclusión dentro de un modelo de corte neoliberal que busca inclusión dentro del mercado. El «pluri», en cambio, es término de mayor uso en América del Sur; refleja la particularidad y realidad de la región donde pueblos indígenas y negros han convivido por siglos con blanco-mestizos y donde el mestizaje y la mezcla racial han jugado un papel significativo. Mientras que lo «multi» apunta una colección de culturas singulares sin relación entre ellos y en un marco de una cultura dominante, lo «pluri» típicamente indica una convivencia de culturas en el mismo espacio territorial aunque sin una profunda interrelación equitativa. No obstante, hoy en día el uso intercambiado de ambos términos sin distinguir entre ellos es frecuente, inclusive en casi todas las Constituciones de la región en sus reformas de los noventa donde se hacen referencia al carácter diverso del país.

La interculturalidad, en cambio, aún no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas. Aquí me refiero no sólo a las condiciones económicas sino también a ellas que tienen que ver con la cosmología de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral, y la relación con la madre naturaleza y la espiritualidad, entre otras. Por sí, parte del problema de las relaciones y condiciones históricas y actuales, de la dominación, exclusión, desigualdad e inequidad como también de la conflictividad que estas relaciones y condiciones engendran, es decir la «colonialidad» con sus cuatro ejes o potestades ya señalados.

Desde su significación en el seno del movimiento indígena ecuatoriano y como principio ideológico del proyecto político de este movimiento, la interculturalidad se asienta en la necesidad de una transformación radical de las estructuras, instituciones

y relaciones de la sociedad; por eso, es eje central de un proyecto histórico alternativo. Efectivamente, sin esta transformación radical, la interculturalidad se mantiene solo en el plano funcional e individual, sin afectar en mayor medida la colonialidad de la estructuración social y, por ende, el carácter monocultural, hegemónico y colonial del Estado.

Mientras que el multiculturalismo sustenta la producción y administración de la diferencia dentro del orden nacional volviéndola funcional a la expansión del neoliberalismo, la interculturalidad entendida desde su significación por el movimiento indígena, apunta cambios radicales a este orden. Su afán no es simplemente reconocer, tolerar ni tampoco incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Por el contrario, es implosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es hacer reconceptualizar y re-fundar estructuras que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. Así sugiere un proceso activo y permanente de negociación e interrelación donde lo propio y particular no pierdan su diferencia, sino que tengan la oportunidad y capacidad para aportar desde esta diferencia a la creación de nuevas comprensiones, convivencias, colaboraciones y solidaridades. Por eso la interculturalidad no es un hecho dado sino algo en permanente camino, insurgencia y construcción.

De hecho, pensar la interculturalidad desde la particularidad de este lugar político de enunciación –es decir desde un movimiento social-político-epistémico– contrasta con aquel que encierra el concepto de la multiculturalidad, la lógica y la significación de aquello que por ser pensados desde «arriba» (y con el afán descriptivo), tiende a sostener los intereses hegemónico-dominantes y mantener los centros del poder. Además, esto es así precisamente porque es la dominancia de este último pensamiento la que lleva a que la interculturalidad y la multiculturalidad sean empleadas a menudo por el Estado, las ONGs, y los organismos internacionales y multilaterales –me refiero en particular al Banco Mundial, BID, PNUD y UNESCO– como términos sinónimos, que derivan más de las concepciones globales occidentales que de las luchas e insurgencias socio-históricas y de las demandas y propuestas de los pueblos ancestrales. En sí, los términos por sí mismos instalan y hacen visible una geopolítica del conocimiento que tiende a hacer despreciar y a oscurecer las historias locales a la vez que autoriza un sentido «universal» de las sociedades multiculturales y del mundo multicultural. Por tanto, vale la pena, y siguiendo la sugerencia del filósofo peruano Fidel Turbino (2005), distinguir entre un interculturalismo de corte funcional *versus* la interculturalidad que nos referimos aquí: una interculturalidad crítica de carácter decolonial.

Volveremos luego a esta interculturalidad crítica y su papel central en los actuales esfuerzos de decolonializar el Estado. Pero antes de eso, consideramos el otro nodo del nexo: la *plurinacionalidad*.

En su forma más básica y dentro del contexto de América del Sur, la plurinacionalidad es un término que reconoce y describe la realidad de un país en la cual pueblos, naciones o nacionalidades indígenas y negras –cuyas raíces predatan el Estado nacional– conviven con blancos y mestizos. En este sentido prácticamente todos los países de la región son países plurinacionales aunque no se reconocen así.

La plurinacionalidad y la interculturalidad son complementarias. Como hemos mencionado, la interculturalidad apunta las relaciones y articulaciones por construir y por ende es una herramienta y un proyecto necesario en la transformación del Estado y de la sociedad. Pero para que esta transformación sea realmente trascendental necesita romper con el marco uninacional, recalcando lo plural-nacional no como división, sino como estructura más adecuada para unificar e integrar.

La propuesta del Estado Plurinacional ha sido un componente central de las luchas y estrategias descolonizadoras de los movimientos indígenas en las últimas tres décadas, empezando con el movimiento katarista en Bolivia y algunos años después tomando forma como elemento importante en las demandas del movimiento indígena ecuatoriano. En ambos contextos, las luchas y demandas partían de la ambigüedad fundacional de la nación (Sanjinés, 2005). Es decir, la tensión entre la oligarquía liberal gobernante y el reformismo mestizo que no permitió que desde la élite se establezca una dominación clara y contundente sobre el todo social, lo que «dio lugar a una reinvencción del lugar social que debieron ocupar las razas, lo que, a su vez, implicó un cuestionamiento al orden imperante y una propuesta de reacomodo de la población» (Sanjinés, 2005:41). Fue el uso del mestizaje como discurso de poder y horizonte colonial en Bolivia como también en Ecuador (algo que tal vez tiene sus paralelos en el discurso de la democracia racial en Brasil y el proyecto de mestizaje triétnico colombiano) que promovió una noción abstracta de inclusión y una práctica concreta de exclusión; «ese mestizaje reductor que uniforma [...] que impide que lo diverso, lo alternativo, lo múltiple puedan verdaderamente aflorar» (Sanjinés, 2007). Así fue y así ha sido la ambigüedad fundacional del Estado-nación y de «lo nacional» mismo.

No obstante a este discurso de poder, los movimientos indígenas han mantenido sus formas múltiples de concebir y construir identidades, territorialidades y sistemas de vida dentro o en cima de «lo nacional»; cosa que también ha ocurrido con los pueblos afro aunque de manera distinta. Por tanto, el Estado plurinacional pone en el tapete el modo logocéntrico, reductor con que ha sido pensado «lo nacional». Al disputar y contrariar el monopolio del Estado nacional que demanda una lealtad exclusiva y llevar a la consideración la existencia de lealtades múltiples dentro de un social de-centrado, lo plurinacional marca una agenda nacional «otra» pensada desde los sujetos históricamente excluidos en la visión unitaria del Estado, nación y sociedad. Y pese a que son los movimientos indígenas los que

han venido definiendo e impulsando la propuesta en *Abya Yala*, la agenda no es solo indígena sino del país; da lugar a las pertenencias identitarias y territoriales a la vez que propugna nuevas formas de concebir, organizar y administrar el poder, la democracia, el justicia y la gubernamentalidad sin romper el carácter unitario.

La importancia de la plurinacionalidad entonces es su re-pensar y re-fundar de lo uni-nacional, colonial y excluyente dentro de un proyecto de Estado y sociedad que se construye desde la pluralidad y desde las diferencias ancestrales, perspectiva que también argumenta y comparte Boaventura de Sousa Santos (2007). Tal re-pensar y re-fundar requiere, para que lo plurinacional tenga real impacto y sentido y no sea simplemente un anuncio, unas políticas concretas enfocadas en construir la equidad y exigir la justicia social, como bien señala el reciente «Manifesto em defesa da justiça e constitucionalidade das cotas» de Brasil, para que los grupos históricamente excluidos de lo uninacional puedan igualarse en acceso y oportunidad y, a la vez, posicionarse desde su diferencia a la construcción distinta de lo plurinacional. Pero la plurinacionalidad sólo es insuficiente para un proyecto de decolonialidad; he aquí que la interculturalidad tiene que ser dimensión central y constitutiva. Veamos más detenidamente cómo ambas se juntan en las nuevas Constituciones ecuatorianas y bolivianas y las acciones de cambio decolonial que impulsan.

IV. El interculturalizar, plurinacionalizar y descolonializar de las nuevas Constituciones ecuatorianas y bolivianas

Por primera vez en América del Sur, hay dos Estados –Ecuador y Bolivia– que recientemente se definen como plurinacionales e interculturales. Estas nuevas autodefiniciones son resultado de los procesos plurales y participativos de las Asambleas Constituyentes, procesos que han tomado con seriedad las propuestas y el pensar de los movimientos, los pueblos y las comunidades ancestrales buscando que ellas ayuden a la construcción de una nueva articulación y convergencia de sociedad y Estado para todos los ecuatorianos y bolivianos.

Como se puede imaginar, en el Ecuador, y más aún en Bolivia, los debates sobre el carácter del Estado –iniciado con las Asambleas Constituyentes (2006-2007 en Bolivia y 2007-2008 en el Ecuador) y continuado con las presentaciones de las nuevas Cartas Políticas (aprobada en Ecuador en referendo nacional el 28 de septiembre de 2008 pero no aún en Bolivia)– ha sido uno de lo más polémicos y difíciles a resolver. Ciertamente eso es por la naturaleza misma de la Carta en discusión, por las memorias e historias que despiertan, por los nacionalismos que provocan, por los miedos que alientan y por las amenazas que presentan a la estructura institucional y poder corrientes.

Pero además de todo eso, es por la manera en que ambas Cartas desestabilizan la hegemonía de la lógica, dominio y racionalidad occidentales. Es decir, la manera en que ponen al centro del repensar y refundar, otras lógicas y racionalidades

—no unas lógicas y racionalidades más sino lógicas y racionalidades «otras»— que parten de la diferencia y dan un giro total a la monoculturalidad y uninacionalidad fundantes y aún vigentes, a la vez que inician caminos hacen un interculturalizar, plurinacionalizar y descolonizar.

Son estos caminos, como veremos a continuación, que no solo superan el multiculturalismo y las políticas de inclusión⁸ anteriormente vigentes —parte del «constitucionalismo multicultural» y la nueva lógica multicultural del capitalismo multi/trans/nacional con su perspectiva de re-forma basada en lo que podría hacer el Estado *para* los pueblos y nacionalidades indígenas y, en menor medida *para* los

⁸ Las políticas de acción afirmativa podrían caer en esta «inclusión» si no también apuntan la transformación de las estructuras e instituciones —incluyendo las del Estado mismo— que históricamente han perpetuado la exclusión. Sin este enfoque, fácilmente se convertirían en políticas que pretenden «incluir» dentro de las actuales estructuras modernas-coloniales-racistas, como si esta inclusión podría transformar o radicalmente cambiar estas estructuras y el peso vigente de la colonialidad.

afrodescendientes dentro de la actual estructura uninacional—, sino que también construyen otros referentes radicalmente distintos para pensar y construir Estado y sociedad para el país en su conjunto. He allí su importancia y controversia: a asumir las propuestas, demandas y perspectivas de estos pueblos como parte central de la labor de repensar el Estado para el conjunto, incluyendo para los sectores que históricamente han estado en el poder.

En el caso de la nueva Carta Política boliviana, el accionar de este cambio se centra primeramente en la plurinacionalización, en un refundar concebido desde y con relación a la mayoría indígena que pretende hacer resaltar y respetar la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural y reorganizar la estructura institucional desde y con relación a elementos que dan una nueva centralidad —pero no exclusividad— a los pueblos originarios. Para la ecuatoriana, en cambio, el motor de cambio se basa en la interculturalización, siendo lo plurinacional enunciado sin mayor elaboración en la Carta Política, en parte por los conflictos mismos que la designación de «Estado plurinacional» presenta a la sociedad de mayoría mestiza. No obstante y aunque se contempla la posibilidad de darle concreción en las leyes de aplicación, es en el mismo proceso del interculturalizar que lo plurinacional podría también posicionarse.

Aunque el espacio aquí no permite un análisis mayor⁹, veamos en breve algunos de los elementos claves que orientan esta refundación, poniendo atención mayor en el interculturalizar como herramienta necesaria para el plurinacionalizar y por las implicaciones que lleva para construir una nueva estructura institucional para

⁹ Para este análisis mayor, véase Walsh (2008a).

todos, lo que abre paso, por primera vez, a la consideración del Estado como lugar posible para construir y alentar la decolonialidad.

El interculturalizar de la refundación

Analizar el interculturalizar implica dar atención a la manera en que las nuevas Constituciones resaltan lógicas, racionalidades y modos socioculturales de vivir históricamente negadas y subordinadas; la manera en que hacen que estas lógicas, racionalidades y modos de vivir contribuyen en forma clave y substancial, a una nueva construcción y articulación –a una transformación– social y estatal de orientación decolonial. Exploramos este interculturalizar con relación a tres ejemplos concretos de la nueva Constitución ecuatoriana, haciendo puntos de comparación y conexión con la propuesta de la nueva Carta boliviana. Estos ejemplos son: 1) la pluralización de la ciencia y el conocimiento, 2) los derechos de la naturaleza, y 3) el *sumak kawsay* o buen vivir.

1. Ciencia(s) y conocimiento(s)

La ciencia y el conocimiento no son típicamente áreas de mayor preocupación o interés en las Cartas Magnas. Más bien, son temas relegados a las políticas educativas, las que perpetúan la idea que el conocimiento es singular, que parte de una sola racionalidad y que tiene género y color: es masculino y es blanco. La que también da razón al control epistémico, ontológico, social y existencial de la sociedad y la naturaleza.

La nueva Constitución ecuatoriana hace un cambio de lógica importante no sólo en dar un lugar céntrico a la ciencia y conocimiento, sino también en reconocer que la ciencia y el conocimiento no son singulares y únicos. Al hablar de conocimientos científicos y tecnológicos y sus enlaces con conocimientos ancestrales –haciendo que los ancestrales también son entendidos como tecnológicos y científicos– la Constitución pretende superar el monismo en la definición de «la ciencia» enfrentando así la colonialidad del saber. De esta manera, da las bases para un sistema educativo distinto –desde la escuela hasta la universidad– un sistema educativo (gratuito) que podría desafiar y pluralizar la actual geopolítica dominante del conocimiento con sus orientaciones occidentales y euro-usa-céntricas.

Aquí los saberes ancestrales tienen el estatus de «conocimiento». Su relevancia e importancia no son sólo para los pueblos indígenas o afroecuatorianos sino para todos, parte de una nueva construcción articuladora e interculturalizadora de conocimientos en plural, que da concreción y sentido al plurinacionalizar.

Además, al vincular los conocimientos con el *sumak kawsay* o el buen vivir («Será responsabilidad del Estado [...] potenciar los saberes ancestrales para así contribuir a la realización del buen vivir, al *sumak kawsay*» según el artículo 387), la Constitución asume y pone en consideración una lógica de vida integral donde el conocer se entretiene con el vivir. Tal lógica permite situar los conocimientos y los actos de conocer más allá de la racionalidad medio-fin, individual e instrumental. Permite

construir supuestos epistemológicos abiertos no cerrados, que no ponen límites al conocimiento y a la razón sino que involucran la totalidad de aptitudes y sentidos. Abre y desafía así la epistemología moderna –la que nos hace pensar que *se llega al mundo desde el conocimiento*–, alentando otra lógica epistemológica, la que rige y tiene sentido para la gran mayoría. Esa es: que *se llega al conocimiento desde el mundo* –lo que apunta a lo que he referido en otros lugares como una epistemología y pedagogía decolonial– (ver, Walsh, 2006, 2008b). De esta manera, muestra que el «buen vivir» –principio que analizaremos a continuación– no es sólo social y económico (como suele ser el caso con el «vivir bien» de la Constitución boliviana) sino que también es epistémico.

La Constitución boliviana también se refiere a conocimientos en plural y a su generación y divulgación orientadas al desarrollo integral de la sociedad. Sin embargo, establece una distinción de orden epistémico entre «los conocimientos universales y los saberes colectivos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos», dando así la impresión de la superioridad científica de los primeros sobre los segundos.

En cambio, con relación a la educación, la boliviana ofrece algunos puntos críticos de interculturalización que no hace la ecuatoriana. Por ejemplo, asume la educación intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo (algo que la ecuatoriana propone con mucho menos afán y rigurosidad). También señale la descolonización, «la conciencia social crítica en la vida y para la vida» (en el artículo 80) y el desarrollo de la conciencia plurinacional como objetivos educativos, entendiendo que el cambio de conciencia es fundamental en los proyectos de interculturalización y plurinacionalización y a la refundación misma.

2. *Los derechos de la naturaleza*

Para los Estados, la naturaleza, históricamente, ha sido considerada como bien de uso controlado por seres humanos como superiores a ella (la lógica cartesiana). Al posicionar la madre naturaleza o *Pachamama* como sujeto de derechos, la nueva Constitución ecuatoriana hace una vuelta total de esta conceptualización moderna-occidental. Además, reconoce el derecho de la naturaleza a existir:

La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos (Artículo 71).

[...] La naturaleza tiene el derecho a la restauración (Artículo 72).

Tales reconocimientos hacen interculturalizar y descolonizar la lógica y racionalidad dominantes, abriéndolas a modos otros de concebir y vivir, modos que encuentran sus fundamentos en el pensamiento, los principios y las prácticas de los pueblos

ancestrales. Desde la filosofía o cosmovisión indígena, la *Pachamama* o madre naturaleza es un ser vivo –con inteligencia, sentimientos, espiritualidad–, y los seres humanos son elementos de ella. La naturaleza, tanto en el concepto del «buen vivir» como en el «bien estar colectivo» de los afrodescendientes (conceptos similares pero no iguales por sus mismas diferencias históricas), forma parte de visiones ancestrales enraizadas en la armonía integral, una armonía que la sociedad occidentalizada y el sistema de capitalismo –ahora neoliberal– ha hecho no solo perder, sino destruir.

La nueva Constitución boliviana no parece asumir este mismo distanciamiento de la lógica occidental que tiene y asume la ecuatoriana. Aunque ambas consideran el agua como derecho humano –siendo esto un cambio de racionalidad significativo–, no tienen la misma paridad en sus conceptualizaciones de la naturaleza. Mientras que para la ecuatoriana la naturaleza es ser vivo con sus propios derechos, la boliviana da responsabilidad al Estado y la población a proteger y conservar los recursos naturales y el medio ambiente, permitiendo que el hombre siga siendo el guardián de ella.

De hecho, no existe otra constitución que pretende «pensar con» las conceptualizaciones indígenas y afro de la madre naturaleza, como hace la ecuatoriana. Ahí mismo está su controversia. Para los sectores dominantes (y sus aliados transnacionales), tener que «pensar con» lógicas ancestrales es inconcebible; es una amenaza a la óptica racionalista, a la estabilidad económica y al control social. Vienen las acusaciones de que ésta es una Constitución foránea e indigenista, un peligro y obstáculo en el camino del desarrollo, progreso y modernidad.

3. *El sumak kawsay* o «buen vivir»

El último ejemplo es el del *sumak kawsay* o «buen vivir», lo que se refiere en Bolivia como «vivir bien» o en aymara *suma qamaña*. El concepto del *sumak kawsay* o buen vivir es eje transversal de la Constitución ecuatoriana y, sin duda, su hito trascendental. Como dice el preámbulo, «decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*». De esta manera, la nueva Carta cuestiona y transgrede los modelos y las prácticas fundadores del Estado y los modelos y prácticas más recientes de la política neoliberal, incluyendo el «bienestar neoliberal» cuyo enfoque es el individuo y el individualismo alienante de «tener», lo que hace cada vez más fragmentada y débil la relación social y de sociedad.

El buen vivir está asumido con relación a varios ejes claves: el agua y la alimentación, la cultura y ciencia, la educación, la hábitat y vivienda, la salud, el trabajo, los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades, los derechos de la naturaleza, la economía, la participación y control social, la integración latinoamericana y el ordenamiento territorial, entre otros. Es el concepto articulador e integrador de prácticamente toda la Constitución que también

consta con su propio régimen de 75 artículos. Al enlazar los seres humanos con su entorno y buscar construir una nueva forma de convivencia ciudadana en diversidad y armonía, mueve y sustenta el interculturalizar en un país que ha negado su carácter plurinacional hasta ahora.

El buen vivir abre las posibilidades de concebir y agenciar la vida de una manera «otra», una manera distinta concebida desde la diferencia ancestral y sus principios pero pensada para el conjunto de la sociedad. Plantea la posibilidad de un nuevo contrato social enraizado en la relación y convivencia ética entre humanos y su entorno, con el afán de retar la fragmentación y promover la articulación e interculturalización. Pues abre la posibilidad para tejer una nueva identificación social, política y cultural de país que acepte las particularidades histórico-ancestrales a la vez que tome distancia del capitalismo y su arquetipo de sociedad eurocéntrico-norteamericano. Así apunta la necesidad cada vez más urgente y crítica no de simplemente sobrevivir sino de con-vivir.

Ciertamente la Carta boliviana tiene intenciones similares con su incorporación del concepto de «vivir bien». Como dice el preámbulo:

Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos.

Dentro de esta Carta boliviana, el vivir bien se desarrolla principalmente con relación a la organización económica del Estado, sirviendo como base para descolonizar y refundar el sistema vigente enraizado en el capitalismo y el proyecto neoliberal. Y aunque el vivir bien no aparece en forma explícita como eje transversal y abarcador que ayuda redefinir y a partir de una nueva interculturalización- aspectos no solo económicos sino también sociales, políticos y epistémicos del Estado y de la sociedad como hace la ecuatoriana, profundiza mucho más la tarea de descolonizar desde un ataque frontal al corazón de la matriz colonial, que es el capitalismo.

Juntas y cada una en su contexto de país distinto, estas Cartas construyen y establezcan éticas otras de vivir, labor que ninguna otra constitución del continente o del mundo ha asumido como labor estatal. Por eso mismo, ponen en tapete una nueva posibilidad y rol del Estado con conciencia y compromiso.

Sin duda y como suele ser el caso en ambas constituciones, hay avances anteriormente inconcebibles, que abren camino hacia la transformación profunda tanto del Estado como de la sociedad, transformaciones que no pretenden

sobreponer una lógica distinta –aunque con el afán de plurinacionalizar la boliviana podría ser interpretada como más fuerte en este sentido–, sino hacer que las lógicas, prácticas y modos de vivir se interrelacionan y se inter-piensen.

No obstante y con relación a estos grandes avances, permanece un problema que ninguna de las dos Cartas logra superar, y esto es la subordinación de la diferencia afro.

La diferencia afro

Al pensar la labor del interculturalizar desde la base central de la diferencia y relación indígena y blanco-mestiza –como también de las filosofías y prácticas de vida indígena-ancestrales *versus* y con relación a las occidentales– las nuevas Constituciones contribuyen a lo que Franz Fanon nombró hace más de medio siglo: el tratamiento de no existencia de los hijos y naciones de la diáspora africana. Es más que evidente que las diferencias afroecuatorianas y afrobolivianas permanecen en las nuevas Cartas al margen del actuar y de la construcción de la interculturalización. En la Carta boliviana, hay sólo tres artículos que explícitamente reconocen a los afrobolivianos¹⁰.

La Carta ecuatoriana, sin duda, tiene más reconocimiento de lo afro que la boliviana;

¹⁰El artículo 3 reconoce a los afrobolivianos como «comunidades» (no como pueblos o naciones). El 32 si habla del «pueblo afroboliviano», diciendo que éste goza de «los derechos económicos, sociales, políticos y culturales reconocidos en la Constitución para las naciones y pueblos indígena originario campesinos», subordinado así sus derechos a los de los indígenas. Finalmente, el 102 protege los saberes y conocimientos mediante el registro de la propiedad intelectual, salvaguardando los derechos intangibles indígenas, campesinos y afrobolivianos; no hay otra referencia a la existencia de los pueblos afros, de sus saberes ancestrales o de su diferencia con relación a los pueblos y naciones indígenas.

inclusive incorpora la acción afirmativa, demanda central de las organizaciones afroecuatorianas. Sin embargo, repite el error de la Carta de 1998. Esto es, al concebir los derechos colectivos como derechos de «las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas» permitiendo su aplicación a los afroecuatorianos. La nueva Carta así incluye como artículo a parte el siguiente anunciado: «para fortalecer su identidad, cultura, tradiciones y derechos, se reconocen al pueblo afroecuatoriano los derechos colectivos establecidos en la Constitución [...]».

De esta manera, ambas constituciones aun perpetúan lo que Felix Patzi se refiere como la estructuración social-colonial, lo que Silvia Rivera Cusicanqui describe como colonialismo interno, y lo que Aníbal Quijano nombra como la colonialidad del poder. Es decir, una estructura o matriz de poder que permite la clasificación jerárquica de identidades sociales (con los negros en el peldaño más bajo) y la subyugación sistémica de unos grupos sobre otros. Dentro del mundo andino, esta estructura o matriz históricamente ha hecho silenciar e invisibilizar los pueblos

afro. Y aunque ahora podemos atestiguar y presenciar su voz y visibilización, es una voz —o más bien voces— y una visibilización que todavía permanece subordinadas ante los pueblos, nacionalidades o naciones originarias indígenas.

Avances y desafíos decoloniales por venir

De todas las luchas ejercidas en los últimos años por los movimientos sociopolíticos ancestrales de América del Sur, tal vez las más trascendentales son las que apuntan la refundación y descolonización del Estado. Acabar con el Estado aún colonial y el modelo neoliberal, como dice el Presidente boliviano Evo Morales —lo que el Presidente ecuatoriano Rafael Correa se refiere como «la larga noche neoliberal»— es trazar y asumir iniciativas que pasan de la resistencia a la insurgencia, es decir, de la posición defensiva a procesos de carácter ofensiva que pretenden in-surgir y re-construir. Allí está la parte trascendental: transformar el Estado entendido como estructura-institución de exclusión y dominación de modelo impuesto a una entidad re-concebida a partir de realidades y pluralidades propias. Por ende, lo realmente novedoso de las nuevas constituciones ecuatoriana y boliviana no es la introducción de nuevos elementos, sino su intento de construir unas nuevas lógicas y formas de conocer, pensar, ser y vivir bajo parámetros radicalmente distintos. Por eso mismo, son constituciones —a mi manera de ver— que reflejan y representan nuevas insurgencias «ciudadanas» (permitiendo la resignificación misma del término), que pretenden hacer lo plural de lo nacional, punto constitutivo por primera vez de una articulación y convergencia de sociedad, iniciando así el decolonizar del Estado pero también de la lógica, racionalidad y poder estructural de lo blanco-mestizo.

Como señalé anteriormente, mientras la Constitución boliviana parece centrarse más en el esfuerzo de la plurinacionalización, la ecuatoriana le apuesta en mayor medida a la interculturalización, haciendo que lo plurinacional quede poco más que un mero anunciado. Esa es, sin duda, una de las debilidades de la ecuatoriana y eje de futura lucha que el movimiento indígena recientemente ha señalado. Sin una práctica y política concretas, lo plurinacional pierde fuerza ante la uninacionalidad establecida. Además, sin el establecimiento y desarrollo estructural de lo plurinacional, lo intercultural fácilmente quedará en el campo relacional sin la transformación social y política que apunte el concepto en su significación por el movimiento indígena. Por eso, ambos son complementos necesarios, cómplices en la re-imaginación y refundación que caminan hacia una nueva forma de con-vivencia para alcanzar el *sumak kawsay* o buen vivir —el deber ser del nuevo Estado Plurinacional e Intercultural que requiere un arduo proceso y labor continuos de descolonización—.

Es decir, un proceso y labor que pretenden quebrar, transgredir e intervenir en la matriz colonial aún vigente; crear otras condiciones del poder, saber, ser y vivir; desplazar y transformar el corazón de esta matriz que ha sido el capitalismo, haciendo que la vida asuma el centro encaminando hacia la decolonialidad. Sin duda,

ese es el desafío enorme que Ecuador y Bolivia enfrentan, especialmente ante los intereses y el poder económico de las elites y sus cómplices multi-transnacionales, europeos y norteamericanos. Pero claro es, y frente a la actual crisis financiera, podría ser que los nuevos modelos de Estado que pretenden construir ambos países desde la gente sirvan como pautas primordiales y trascendentes para toda América del Sur, para un repensar desde y hacia un vuelco decolonial, un vuelco que, como he intentando mostrar aquí, ya está en marcha.

Referencias

- Chivi Vargas, Idón M. 2007. «Bolivia constitucionalismo: máscara del colonialismo», en *Prensa Indígena*, La Paz, 14 de abril de 2007. www.bolpress.com/art.php?Cod=2007041107.
- Fanon, Frantz. 1999. *Los condenados de la tierra*. México DF., Fondo de Cultura Económica.
- Hinkelammert, Franz. 2006. *El Sujeto y la Ley. El retorno del sujeto reprimido*. Caracas, Ministerio de Cultura; Fundación editorial el perro y la rana.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. «La descolonización y el giro des-colonial», en *Comentario Internacional*, No.7, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Secretario Especial de Políticas de Promocao da Igualdade Racial. 2008. *Manifesto em defesa da justiça e constitucionalidade das cotas*, Brasília.
- Noboa, Patricio. «Representaciones del corpus de la naturaleza. De la pre a la postmodernidad», en Adolfo Albán (comp.), *Tejiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la Interculturalidad*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2006.
- Quijano, Anibal. «¿Qué tal raza!», en <http://ALAIAmérica> Latina en movimiento2htm.
- Quijano, Anibal. 2000. «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World Systems Research* VI(2): 342-386.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1993. «La raíz: colonizadores y colonizados», en Xavier Albó y Raúl Barrios (coords.), *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz, CIPCA – ARUWIYIRI.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1986. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz, Hisbol.
- Sanjinés, Javier. 2007. «El mestizaje en tiempos de indigenismo». *Temas de debate. Boletín del Programa de Investigación estratégica en Bolivia-PIEB*. La Paz.
- Sanjinés, Javier. 2005. *El espejismo del mestizaje*. La Paz, PIEB.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2007. *La reinención del estado y el Estado Plurinacional*. Santa Cruz, Bolivia, documento inédito. Versión editada en *OSAL. Observatorio Social de América Latina*. Buenos Aires, Clacso, año VIII No. 22.

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

Walsh, Catherine. 2008a. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas decoloniales de nuestra época*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar; Abya Yala.

Walsh, Catherine. «Interculturalidad crítica / pedagogía decolonial», en Arturo Grueso Bonilla y Wilmer Villa (eds.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá, Alcaldía Mayor de Bogotá; Universidad Pedagógica Nacional.

Walsh, Catherine. «Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial», en Catherine Walsh, Álvaro García Linera y Walter D. Mignolo (comps.), *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento, serie El desprendimiento, pensamiento crítico y giro des-colonial*. Buenos Aires, Editorial signo.