

Galo Ramón Valarezo
Coordinador

Territorio, identidad e interculturalidad

Serie Territorios en Debate N° 10



2019

Territorio, identidad e interculturalidad/ coordinado por Galo Ramón Valarezo. Quito :
CONGOPE : Ediciones Abya-Yala : Incidencia Pública Ecuador, 2019

226 páginas : ilustraciones, figuras, mapas, tablas.- (Serie Territorios en Debate ; 10)

Incluye bibliografía

ISBN: 9789942096357

INTERCULTURALIDAD ; IDENTIDAD ; DESARROLLO TERRITORIAL ;
NACIONALIDADES INDÍGENAS ; POLÍTICA SOCIAL ; DIVERSIDAD CULTURAL ;
SALUD ; EDUCACIÓN ; COMUNICACIÓN ; MIGRACIÓN ; ECUADOR

306- CDD

Primera edición: 2019

© **Consortio de Gobiernos Autónomos
Provinciales del Ecuador – CONGOPE**

Wilson E8-166 y Av. 6 de Diciembre

Teléfono: 593 2 3801 750

www.congope.gob.ec

Quito-Ecuador

Ediciones Abya-Yala

Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A

Apartado Postal: 17-12-719

Teléfonos: 593 2 2506 267 / 3962 800

e-mail: editorial@abyayala.org / abyayalaeditorial@gmail.com

Quito-Ecuador

Incidencia Pública Ecuador

Calle San Luis Oe8-78

San Francisco de Pinsha, Cumbayá

Teléfono: 593 999 012 226

e-mail: fenriquezbermeo@yahoo.com

Quito-Ecuador

Coordinador General de la Serie: Francisco Enríquez Bermeo

Edición, corrección e impresión: Ediciones Abya-Yala

Diseño, diagramación: Antonio Mena

ISBN: 978-9942-09-635-7

Derechos de autor No. 055415

Tiraje: 1.000 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, febrero de 2019

Las opiniones de los autores no reflejan la opinión de las instituciones
que patrocinan o auspician la publicación.

Este trabajo se llevó a cabo con una subvención del Consorcio de
Gobiernos Autónomos Provinciales del Ecuador – CONGOPE

Serie Territorios en Debate:

Es un espacio creado por el CONGOPE e Incidencia Pública para debatir entre los gestores de la política pública, la academia y la sociedad civil, sobre el desarrollo desde una perspectiva territorial, que mire a lo urbano y lo rural como un espacio diverso y articulado de construcción social.

Índice

Presentación	7
<i>Gustavo Baroja Narvdez</i>	
Prefacio	9
<i>Francisco Enríquez Bermeo</i>	
Introducción	17
<i>Galo Ramón Valarezo</i>	
Interculturalidad y su aporte para los proyectos de desarrollo	25
<i>Anita Krainer</i>	
Interculturalidad, territorio y conflictos: apuntes en torno al desencuentro entre Estado y nacionalidades indígenas a partir del caso de Pastaza	47
<i>Pablo Ortiz-T.</i>	
La interculturalidad como proyecto de co-responsabilidad: Un contraste de la vida política y social de Jorge Guamán, prefecto de Cotopaxi	103
<i>Estefanía Parra Ortiz</i>	
La construcción de políticas interculturales en los gobiernos provinciales: el caso de Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo y Morona Santiago	125
<i>Fernando García Serrano</i>	

La construcción de la interculturalidad en los gobiernos subnacionales del Ecuador	139
<i>Galo Ramón Valarezo</i>	
Interculturalidad e identidad en Esmeraldas	163
<i>Pablo Minda</i>	
El enfoque intercultural en España Una propuesta para la gestión de la diversidad de los inmigrantes	193
<i>Cristina Soler García</i>	
La diversidad desde una visión crítica. Elementos para el debate	217
<i>Edwin Miño Arcos</i>	

Presentación

El Consorcio de Gobiernos Autónomos Provinciales del Ecuador (CONGOPE) presenta el Volumen 10: “Territorio, identidad e interculturalidad”, por medio del cual se busca generar reflexión en la gestión de los gobiernos autónomos descentralizados provinciales, alrededor de la interculturalidad, que ha sido uno de los debates fundamentales de las últimas décadas en la sociedad civil ecuatoriana.

Para la realización de este libro, existieron momentos previos como las Mesas de Interculturalidad desde los actores nacionales, locales y sociales que se realizaron en el 2017, donde se definió la necesidad de presentar las problemáticas planteadas en un libro que permita el debate alrededor de la concepción de territorio desde la interculturalidad, y con ello el abordaje de conceptos como identidad, cultura, salud, pueblos y nacionalidades, educación, comunicación, migración, entre otros.

A pesar de que los temas sociales no son competencias exclusivas de los gobiernos autónomos descentralizados provinciales, desde la competencia de planificación territorial integral en respeto a la diversidad y la interculturalidad que se señala en el Art. 42 de la COOTAD; y en respuesta al Estado Intercultural y Plurinacional que se plantea en la Constitución del Ecuador del 2008, los GADP han trabajado la interculturalidad de manera transversal y también específica, como es el caso de algunos GADP en la Costa, Sierra y Amazonía ecuatoriana.

En ese contexto, la academia ha sido un actor constante en la promoción de la interculturalidad como una estrategia en la resolución de conflictos culturales referentes a la realidad de la disputa entre las diferencias y la diversidad propia del país. Por lo que se define a la interculturalidad como un concepto inacabado, de construcción colectiva entre todos los actores de la sociedad; como un proyecto de corresponsabilidad social, que

busca superar la visión mono cultural del Estado y multicultural de la sociedad basada en la tolerancia, para trascender del reconocimiento a la interrelación e intrarelación de las culturas originarias y las nuevas culturas, producto de la modernidad y la globalización capitalista.

Es así como los especialistas en interculturalidad y sus aristas, escriben en este libro una propuesta alternativa al proyecto desarrollista tradicional del Estado, desde el involucramiento de los gobiernos autónomos descentralizados como los actores más cercanos al territorio, enfatizando en mecanismos de gestión, ordenanzas y demás instrumentos, que permiten pensar al territorio no solo como un campo de disputa sino como un espacio hegemónico ante el conflicto, como un proyecto de co-responsabilidad, y como lugar de construcción de identidad y cultura del Ecuador.

Gustavo Baroja Narváz
Presidente del CONGOPE
Prefecto Provincial de Pichincha

Prefacio

Francisco Enríquez Bermeo¹

Si bien en Ecuador existe una identidad nacional que viene dada por su historia, sus culturas y su territorio, no cabe duda de que al interior de esa identidad nacional hay otras identidades espaciales, siendo una importante, la identidad provincial.

Las nociones de espacio, territorio y región son básicas para definir la identidad nacional o regional.² El territorio y la región son espacios de poder en donde actúan diversos grupos humanos, entre quienes se dan relaciones de cooperación y también de conflicto, resultado de la interacción entre esos grupos y de su relación con el entorno, con la naturaleza. El territorio no es solo un espacio vacío, estático, donde distintos grupos humanos realizan actividades. El territorio es un elemento activo que impacta en los procesos que allí se realizan y a la vez esos procesos impactan sobre ese espacio. De ahí que el análisis del territorio sea indispensable para comprender la formación socio-espacial y para construir utopías territoriales de los distintos grupos de una sociedad que busca orientar su futuro.

En un mismo espacio concurren y se sobreponen distintas territorialidades que pueden ser locales, provinciales, regionales, nacionales, supranacionales e incluso mundiales; cada una con sus propios intereses, percepciones, valoraciones y actitudes territoriales, que pueden generar, como ya se dijo, relaciones de complementariedad y cooperación o de confrontación y conflicto. Es decir, en un mismo espacio se pueden sobreponer múltiples territorialidades y lealtades.³

1 Coordinador General Serie Territorios en Debate. fenriquez@flacso.edu.ec

2 Se llaman regiones a las subdivisiones del espacio nacional o local, que son funcionales al espacio mayor.

3 La territorialidad tiene que ver con “el grado de control de una determinada porción de espacio geográfico por una persona, un grupo social, un grupo étnico, una compañía multinacional, un Estado o un bloque de estados” (Montañez y Delgado, 1998, p. 198).

Por ello la territorialidad está asociada con la apropiación y ésta con la identidad espacial. El sentido de pertenencia, de identidad, de conciencia regional, como también de ciudadanía y acción ciudadana, solo son reales a partir de la territorialidad.

Pero la territorialidad está asociada también con el regionalismo (Soja, 1989), ya que define quién puede tener presencia y quien debe estar ausente de su espacio; en ese sentido puede ser incluyente y/o excluyente.

La territorialidad regionaliza el territorio, lo divide en espacio-temporales de actividad (Giddens, 1984), en el que se expresa la dinámica del poder entre las regiones. A pesar de que la delimitación de las regiones parece rígida e inmutable, con el paso del tiempo, esa delimitación cambia, tanto en su forma como en su dinámica, dependiendo de la acción que ejercen los diversos actores sobre el territorio.

Celso Furtado (1992) dice que la construcción de un proyecto nacional (se podría decir lo mismo de la construcción de un proyecto provincial, como parte del nacional), exige un doble desafío: “el de reformar las estructuras anacrónicas que pesan sobre la sociedad y comprometen su estabilidad, y el de resistir a las fuerzas que operan en el sentido de la desarticulación de nuestro sistema económico, amenazando la unidad nacional”. El desafío es entonces en esa doble dimensión.

Territorio e identidad están muy asociados y la interculturalidad se relaciona con ellos puesto que en un mismo territorio pueden coexistir varias identidades y de lo que se trata es de que esa diversidad de identidades, que comparten un mismo territorio, puedan convivir en paz y complementarse y con ello originar una nueva identidad, más diversa, conservando cada una su particularidad.

La UNESCO define la interculturalidad como la presencia e interacción equitativa de diversas culturas y la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, adquiridas por medio del diálogo y de una actitud de respeto mutuo (2005, 1998, 1954).

La identidad cultural encierra un sentido de pertenencia a un grupo social, étnico, espacial, religioso u otro, que comparten rasgos culturales, como costumbres, valores y creencias. La identidad no es un concepto fijo, se recrea individual y colectivamente y se alimenta de la influencia exterior, de otros.

La identidad surge ante la necesidad de diferenciarse y a la vez reafirmarse frente al otro, al diferente. Si bien la identidad se asocia con frecuencia a un territorio, hay casos en donde la identidad va más allá de las fronteras, como es el caso de los migrantes, refugiados, desplazados, excluidos que viven en lugares ajenos a su origen, en los que se encuentran y son procedentes de múltiples latitudes.

La identidad cultural de un pueblo viene definida históricamente a través de múltiples aspectos en los que se plasma su cultura, como la lengua, instrumento de comunicación entre los miembros de una comunidad, las relaciones sociales, ritos y ceremonias propias, o los comportamientos colectivos, esto es, los sistemas de valores y creencias (...) Un rasgo propio de estos elementos de identidad cultural es su carácter inmaterial y anónimo, pues son producto de la colectividad (González Varas, 2000, p. 43).

La identidad implica que las personas o grupos de personas se reconozcan históricamente en su propio entorno físico y social y es ese constante reconocimiento el que da el carácter activo a la identidad. La identidad cultural no existe sin la memoria, sin la capacidad de reconocer el pasado, sin elementos simbólicos o referentes que le son propios y que ayudan a construir el futuro.

Los ecuatorianos a más de tener una identidad nacional, tenemos identidades más específicas motivadas desde los diferentes espacios territoriales. Hay identidades regionales, provinciales y también hay identidades de cantones o ciudades. ¿Cuáles son más fuertes? Es difícil determinar, depende de las valoraciones, percepciones e intereses de los distintos grupos, además de que las distintas identidades territoriales en muchos casos son complementarias y no necesariamente contrapuestas entre sí. En todo caso el desarrollo territorial, sea de una provincia, cantón o ciudad, exige una identidad desde la cual se proyecte una utopía, un paradigma que luego se exprese en un plan o un programa de mediano y largo plazo.

Es responsabilidad de los gobiernos provinciales el desarrollo, no solo productivo, también humano, cuya condición básica es la construcción del territorio con todos los actores que le conforman, en clara relación de armonía con el medio ambiente y de respeto a los derechos de la natura-

leza. Como ya se anotó, el territorio no es solo un espacio físico donde se desenvuelve la vida, es más bien una construcción social producto de las formas de vida y relaciones entre las personas, los distintos grupos y de éstos con el ambiente, la naturaleza en donde actúan.

Para la construcción social de territorio es indispensable generar diálogos, acuerdos y una convivencia intercultural que permita reconocer la existencia de tensiones y conflictos entre los diversos grupos que forman parte del territorio, pero respetando al y los diferentes, sea por su condición étnica, cultural, de género, raza, física, generacional, nacionalidad, procedencia regional, religiosa, entre otras. Al ser el territorio una construcción social, debe incluir todas esas manifestaciones de cultura y permitir su desarrollo, respetando a cada una de ellas y a la vez garantizando la sostenibilidad del ambiente o medio natural, parte sustancial del territorio. Dicha construcción constituye la condición básica para el desarrollo humano y territorial sostenible. Importante es anotar que la cultura de cada grupo humano debe estar en permanente transformación, adaptándose a las variables condiciones naturales y materiales que se registran como consecuencia de la acción humana o por la propia dinámica del planeta y el universo.

En ese sentido, el CONGOPE convocó a académicos, gestores políticos, actores sociales y funcionarios institucionales a reflexionar alrededor de las identidades territoriales en Ecuador y en un caso, las de España, y son precisamente sus reflexiones las que contienen el volumen 10 de la Serie Territorios en Debate del CONGOPE, que con el apoyo de la Editorial Abya-Yala e Incidencia Pública, llevan publicados diez volúmenes, cuyas temáticas, centradas siempre en el desarrollo territorial, han abordado varias problemáticas como: 1. Desarrollo territorial en Ecuador. Situación actual y perspectivas; 2. Seguridad alimentaria. Responsabilidad de los GAD provinciales; 3. Extractivismo en debate. Aporte a los GAD; 4. Relaciones y tensiones entre lo urbano y lo rural; 5. Gobiernos intermedios: entre lo local y lo nacional; 6. Alianzas público-privadas y desarrollo territorial; 7. Territorialización de la política pública y gobernanza; 8. Violencia, géneros y derechos en el territorio; 9. Paradiplomacia y desarrollo territorial, y 10. Territorio, identidad e interculturalidad.

La colección Territorios en Debate constituye un aporte importante para el país y sus distintos estamentos, la ciudadanía, la academia y los tomadores de decisiones, principalmente en los gobiernos subnacionales, a quienes se busca proporcionar insumos para la formulación de políticas públicas territoriales.

Se trata de un espacio de pensamiento crítico que busca aportar a las respuestas que el CONGOPE, los GAD provinciales y los gobiernos locales, deben dar a los desafíos que su *qué hacer* en política pública demanda.

Los libros contienen información cuantitativa y cualitativa sobre cada uno de los temas abordados y el análisis desde varias perspectivas, incluidas las de los propios GAD. Por ello los libros circulan en versiones impresa y digital por ferias y librerías del país e incluso del exterior, y son objeto de consulta en bibliotecas y repositorios virtuales, por parte de funcionarios públicos, comunicadores, académicos, estudiantes y políticos, entre otros, por lo que se trata de un material que debe ser tomado en cuenta en la construcción de política pública territorial que compete a los GAD Provinciales y otros niveles de gobierno.

Relación academia, gestores de política o actores sociales

Desde un inicio fue intención del CONGOPE e Incidencia Pública, crear espacios de diálogo y discusión permanentes entre académicos, gestores de la política pública y actores sociales, incluyendo en lo posible visiones externas, de fuera del país o de la cooperación, que den su apreciación de lo que acontece en el país o de otras experiencias sobre los temas abordados en cada uno de los libros.

Han sido tres años de construcción de esta relación y sus resultados son positivos, dado que tomadores/as de decisiones y funcionarios/as de los gobiernos provinciales y del CONGOPE han sostenido un diálogo abierto con la academia y ciudadanía, en el que se ha ido construyendo conocimiento, basado en la experiencia de gobernar los territorios y en la investigación y análisis académico. Conocimiento que se entrega al lector en los 10 volúmenes que forman parte de esta Colección. Diálogo flui-

do y abierto generado en conversatorios, seminarios y mesas de trabajo públicas presenciales y virtuales, a los que han concurrido los cerca de ochenta autores de estos libros, estudiantes, funcionarios, académicos y público en general, en los que se han expuesto y discutido las tesis contenidas en sus artículos.

Este esfuerzo de tres años ha sido posible gracias al compromiso con el desarrollo provincial y territorial del Presidente del CONGOPE y Prefecto Provincial de Pichincha, Gustavo Baroja, quien ha acompañado este proceso con sus opiniones y orientaciones. Gracias también a la constancia del Director Ejecutivo del CONGOPE, Edwin Miño, en su afán de avanzar en la construcción de un pensamiento crítico que aporte a los grandes desafíos que día a día enfrentan los gobiernos provinciales por desarrollar sus territorios y alcanzar el bienestar de sus poblaciones.

Especial reconocimiento merecen los coordinadores de cada uno de los libros y los cerca de ochenta autores que han hecho posible contar con la única colección de libros (10 volúmenes) sobre desarrollo territorial en Ecuador. Es necesario expresar también el agradecimiento a Marcela Andino, Subdirectora del CONGOPE, quien durante todo este proceso ha estado presente para resolver las dificultades propias de este esfuerzo colectivo.

A Editorial Abya-Yala y al equipo de editores comandados por Milagros Aguirre, mi agradecimiento.

Se cierra esta primera fase de la Serie Territorios en Debate del CONGOPE con la satisfacción de haber hecho el mejor esfuerzo, quedando para otros el desafío de continuarlo.

Quito, 27 de diciembre de 2018

Referencias bibliográficas

- Furtado, Celso (1992). *Brasil: a construação interrompida*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society*. Berkeley, Los Ángeles: University of California Press.
- Molano, O. L. (2007). Identidad cultural. Un concepto que evoluciona. *Revista Opera No 7*. Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Montañez Gómez, G. y Delgado Mahecha, O. (1998). Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional. *Cuadernos de Geografía, Revista del Departamento de Geografía de la Universidad Nacional de Colombia*, VII (1-2).
- Soja, E. (1989). *Postmodern geographies. The reassertion of space in critical social theory*. Londres: Verso/New Left Books.
- UNESCO (1954). Convención de la Haya.
- _____ (1998). Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo.
- _____ (2005). Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales.

Introducción

Galo Ramón Valarezo¹

El pasado 28 de septiembre de 2018, se cumplieron diez años del Referéndum que aprobó la Constitución vigente, que definió al Ecuador como un “Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico”, recogiendo en los temas de interculturalidad y plurinacionalidad, una demanda histórica propuesta por los pueblos indígenas desde hacía unos 35 años, en la década del 70. Si bien la Constitución del 2008 no definió de manera explícita lo que debe entenderse por plurinacionalidad e interculturalidad, sin embargo, a lo largo del texto constitucional, los dos conceptos se los entendió de dos maneras: como un reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, afroecuatorianos y montuvios; y como una propuesta de fomento de la interculturalidad en la sociedad y el Estado ecuatoriano. Se intentó una lectura alternativa al concepto de desarrollo a partir de la idea del *sumak kawsay*; en cambio, no es evidente un énfasis en la necesidad de descolonizar de la sociedad y el Estado; tampoco el impulso a las formas de intercultura al interno de las sociedades que podían favorecer el proceso, o la neutralización de los conflictos, prácticas de exclusión o segregación existentes que podían entorpecerlo.

En cuanto a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, afroecuatorianos y montuvios, la Constitución recogió y amplió los avances de la Constitución de 1998: reconoce los territorios de los pueblos indígenas cuya propiedad es imprescriptible y exenta de tasas tributarias; el derecho a crear y fusionar circunscripciones territoriales en las jurisdicciones del ordenamiento territorial ecuatoriano (parroquias, cantones y provincias), en las que

¹ Doctor en Historia Latinoamericana por la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador; miembro correspondiente de la Academia de Historia del Ecuador; Director de COMUNIDEC. garaval@yahoo.com

asumirían las mismas competencias de los gobiernos autónomos descentralizados correspondientes, más el ejercicio de los derechos colectivos y el *sumak kawsay*; el derecho a administrar áreas protegidas que se encuentren en territorios ancestrales y el compromiso del Estado a no realizar actividades extractivas en territorios de pueblos en aislamiento voluntario; el reconocimiento a la justicia indígena, en el marco del respeto a los derechos humanos, como una jurisdicción especial; el reconocimiento a las nacionalidades y pueblos como sujetos de derechos; el fortalecimiento de la Educación Intercultural Bilingüe, bajo la rectoría del Estado; el reconocimiento de la nacionalidad ecuatoriana por nacimiento para las personas que pertenecen a una nacionalidad indígena reconocida en el país y que nacieron en las zonas de frontera; y la declaración del castellano, kichwa y el shuar como idiomas oficiales de relación intercultural y de los demás idiomas como oficiales en las zonas en las que habitan las nacionalidades respectivas. También en la normativa, se avanzó de manera significativa en el fortalecimiento y visibilización a los pueblos indígenas, afros y montuvios, especialmente de aquellos organizados en territorios que alcancen el estatuto de circunscripciones territoriales y pertenezcan a un pueblo o nacionalidad.

Por el lado del fomento de la interculturalidad, la Constitución planteó seis ideas centrales: (i) se estableció la posibilidad de crear Circunscripciones Territoriales Pluriculturales para favorecer procesos interculturales; (ii) el fortalecimiento de la interculturalidad en el sistema “hispano” de educación y la enseñanza de los idiomas ancestrales a todos los ecuatorianos; (iii) la participación comunitaria y de los diversos pueblos en el ciclo de las políticas públicas en todas las funciones del Estado y en los Gobiernos Autónomos Descentralizados; (iv) se reconocieron tres formas de democracia, la representativa, la directa y la comunitaria; (v) se estableció el “*Sumak Kawsay*” o Buen Vivir como el objetivo a alcanzar en lugar del desarrollo entendido como crecimiento, que sin lugar a dudas constituyó el planteamiento más intercultural, radical y subversivo de la normativa porque asumió un paradigma indígena ancestral como propuesta contra-hegemónica para lograr la vida plena, la armonía total con la naturaleza, los ancestros y el cosmos, superando la idea del “desarrollo” en cualquiera de sus versiones, para priorizar las relaciones amplias entre los

seres humanos, la naturaleza, la vida comunitaria, los ancestros, el pasado y el futuro; y (vi) se planteó la incorporación de la interculturalidad en todas las funciones del Estado y los GAD, incluido el Plan Nacional de Desarrollo y sus organismos de aprobación. En este punto, se estipuló la creación de los Consejos Nacionales para la igualdad para la formulación, transversalización, observancia y seguimiento de las políticas públicas relacionadas con las temáticas interculturales.

Entre el 2008 y 2016, se dictaron varias leyes en las que se incluyó de manera profusa los términos de plurinacionalidad e interculturalidad, particularmente en la educación, la comunicación, la participación ciudadana, el turismo, el COOTAD, el COIP, entre las principales; para la elaboración de las leyes y las políticas públicas se realizaron varias consultas pre-legislativas para averiguar la opinión de los pueblos y nacionalidades sobre temas de su interés (agua, tierra y parcialmente la minería); se crearon los Consejos de Igualdad adecuando la institucionalidad anterior; y se crearon varias subsecretarías para impulsar la interculturalidad en diversas instancias públicas. En los espacios subnacionales, se impulsaron, tres actividades principales: la participación de la diversidad de actores sociales y culturales en el ciclo de la política pública y la rendición de cuentas de la gestión de los GAD; se buscó transversalizar la interculturalidad en todas las agendas del desarrollo local desde los Consejos de Igualdad y los Consejos Consultivos, que funcionaron básicamente a nivel cantonal; y programas de fomento de la interculturalidad, que han sido interpretados e impulsados de muy diversa manera. Cada GAD debía implementar este mandato normativo y desarrollarlo en las políticas públicas. Aparentemente, se crearon condiciones auspiciosas para la construcción de la interculturalidad y la plurinacionalidad en el país y en los gobiernos subnacionales.

Sin embargo, de los copiosos instrumentos normativos desarrollados, del reguero de políticas públicas y programas producidos tanto por las instituciones del Gobierno central, como en los gobiernos descentralizados, las percepciones de los actores sociales, políticos y académicos, sobre los avances logrados en el período son fuertemente diferenciados. El libro que ponemos a consideración refleja esas miradas controvertidas: en unos casos escepticismo, en otros, avances en medio de limitaciones, y para otros,

realizaciones novedosas que abren algunas perspectivas en los espacios subnacionales. Junto a estas percepciones, un conjunto de expectativas que le atribuyen a la interculturalidad una gran capacidad para articular idearios de cambio, que sin embargo no logran encontrar caminos para su realización. Aunque la intención de este libro no fue realizar una evaluación de los avances producidos en esta década, pues su objetivo fue más modesto, pedir a académicos y políticos que reflexionen sobre los trabajos que en esta materia vienen realizando, inevitablemente, las contribuciones realizadas contienen elementos clave para una evaluación del período. Ello, no solo por la trayectoria y conocimientos de los articulistas, sino por varias circunstancias propicias: el funcionamiento de un laboratorio de investigación permanente sobre esta temática en instituciones académicas como FLACSO, por la realización de encuentros y talleres de reflexión sobre el tema con los actores propiciados por CONGOPE; y por el desarrollo de investigaciones específicas en espacios como Pastaza, Esmeraldas, la Sierra Central y España.

Los autores abordan con diverso grado de interés, cinco aspectos importantes de la interculturalidad: (i) el origen del concepto “interculturalidad” en el contexto mundial, latinoamericano y ecuatoriano; (ii) el concepto, los usos diferenciados en contextos diversos, las diferencias entre multiculturalismo, pluriculturalidad e interculturalidad (funcional y crítica), los peligros de su banalización y sus alcances como utopía para incorporar idearios de cambio que traspasen las fronteras y alimenten transformaciones profundas; (iii) el análisis de las prácticas de construcción de la interculturalidad en los gobiernos subnacionales, en sus diversas comprensiones, condiciones que las hacen posibles, sus alcances y potencialidades, derivadas de los relatos de sus autores, de la investigación comparativa o el estudio de caso; (iv) el análisis de experiencias de “desencuentro, disputas y choques” entre las nacionalidades indígenas y Estado Central que advierten no solo de las condiciones coyunturales producidas por las políticas extractivista o del autoritarismo, sino de limitaciones estructurales, institucionales y jurídicas, de origen colonial que impiden la vigencia de la plurinacionalidad como expresión de una sociedad intercultural; y (v) la gestión de la diversidad cultural como “modelo de integración del otro”

en países, como España, que recibieron migrantes internacionales, entre otros, del Ecuador.

Sin duda, hay otros aspectos importantes de la interculturalidad que no han sido abordados en este libro, como la construcción de las identidades, la complejidad y particularidad de la diversidad cultural en el Ecuador, la gestión de la diversidad cultural antes de la Constitución del 2008; las relaciones de intercultura, conflicto, racialización y discriminación producidos en la historia ecuatoriana, entre otros. Sin embargo, una de las virtudes importantes de este libro, es ofrecer a sus lectores un contraste entre las expectativas utópicas de la interculturalidad y las comprensiones y prácticas en los espacios subnacionales. Esta comparación permite diversas lecturas posibles que como ejercicio político y académico pueden derivarse del estudio de este libro. Llamo la atención sobre tres de estos aspectos a manera de provocación: uno, el contraste radical entre aquellas miradas que encuentran dificultades estructurales del ordenamiento estatal y de las concepciones del desarrollo para reconocer el derecho de la autonomía indígena y sus visiones para administrar sus espacios de vida, sobre todo en zonas de interés extractivista versus aquellos que apuestan por avances progresivos que combinen autodeterminación y co-gobernabilidad entre los diversos, la creación de espacios de diálogo intercultural, la inclusión de normas comunitarias en la administración pública, la resimbolización de las instituciones estatales o en la aplicación de políticas específicas para construir una nueva institucionalidad pública, interculturalizar a la sociedad y visibilizar a los pueblos indígenas, afros y montuvios; dos, el contraste entre los enfoques académicos que proponen una construcción de la interculturalidad crítica de y desde los grupos sociales que han sufrido una historia de sometimiento y subalternización, versus experiencias que plantean avanzar sobre acuerdos específicos de gobernabilidad entre los diversos actores o la creación de puentes de relación entre los diversos para ejecutar propuestas conjuntas innovadoras; y tres, el contraste entre aquellos que encuentran en embrión en las características culturales de los pueblos indígenas y afros elementos sobre los cuales construir la interculturalidad y los procesos de mestización-occidentalización que barren o al menos, corroen tales embriones, que deberán tomarse en cuenta en los

procesos de diálogo intercultural. Estos tres contrastes se evidencian en el libro, permitiendo una lectura compleja del proceso.

El libro está integrado por artículos independientes que pueden ser leídos en cualquier orden, sin embargo se los ha colocado en la siguiente secuencia:

El primer artículo de Anita Krainer, “Interculturalidad y su aporte para los proyectos de desarrollo”, nos familiariza con el origen, los conceptos y las expectativas académicas sobre la potencialidad del proyecto intercultural para realizar transformaciones profundas de la sociedad.

El segundo artículo de Pablo Ortiz-Tirado, “Interculturalidad, territorio y conflictos: apuntes en torno al desencuentro entre estado y nacionalidades indígenas, a partir del caso Pastaza”, muestra las concepciones radicalmente distintas de los pueblos indígenas del Pastaza sobre territorio, territorialidad, interculturalidad, planificación y participación, difíciles de negociar, compatibilizar o incluir en el ordenamiento jurídico y las concepciones de desarrollo del Estado central y una sociedad dominante excluyente.

El tercer artículo de Estefanía Parra, “La interculturalidad como proyecto de co-gobernabilidad: Un contraste de la vida política y social de Jorge Guamán, Prefecto de Cotopaxi”, es un novedoso ejercicio de diálogo entre la experiencia y opiniones del prefecto indígena de Cotopaxi Jorge Guamán en su apuesta por institucionalizar la interculturalidad mediante un trabajo de co-gobernabilidad que involucra a todos los actores de la sociedad local, con las expectativas y explicaciones académicas de la entrevistadora.

El cuarto texto de Fernando García Serrano, “La construcción de políticas interculturales en los gobiernos provinciales: el caso de Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo y Morona Santiago”, reseña el debate entre la academia y los movimientos sociales sobre la noción de interculturalidad y estudia a cuatro gobiernos provinciales sobre la base de los testimonios de sus prefectos.

El quinto texto de Galo Ramón, “La construcción de la interculturalidad en los Gobiernos subnacionales del Ecuador”, sintetiza las reflexiones realizadas por los expositores y participantes a un taller nacional convo-

cado por el CONGOPE para debatir los avances en la construcción de la interculturalidad, al que acudieron cinco Gobiernos Provinciales de Esmeraldas, Tungurahua, Imbabura, Orellana y Zamora Chinchipe; y dos experiencias cantonales, Cayambe y Cañar.

El sexto texto de Pablo Minda, “Territorio, identidad e interculturalidad: el caso de Esmeraldas”, reflexiona sobre las identidades en la provincia de Esmeraldas y la construcción de la interculturalidad desde el GAD Provincial.

El séptimo texto de Cristina Soler, “El enfoque intercultural en la gestión de la diversidad de los inmigrantes en España”, analiza la comprensión de la interculturalidad desde la gestión de la diversidad cultural, como modelo de integración de migrantes internacionales en España, desde finales de los años 90 del siglo XX y las primeras décadas del nuevo milenio.

Interculturalidad y su aporte para los proyectos de desarrollo

Anita Krainer¹

Resumen

El presente artículo apunta a evidenciar las relaciones y la importancia de considerar los aspectos interculturales en los procesos y proyectos de desarrollo para lograr un desarrollo sostenible. Se parte de las comprensiones conceptuales existentes sobre la interculturalidad y de sobrepasar el reconocimiento de lo diverso hacia un proceso de interculturalidad crítica, orientada a la construcción de una sociedad donde las personas, las instituciones y el ambiente se conjuguen para mejorar las condiciones de vida de todos. Se determina que la interculturalidad tiene raíces epistémicas y una intencionalidad política que se refleja en la construcción de proyectos políticos estatales, por lo tanto, en las políticas públicas y los proyectos de desarrollo. Si bien se ha incluido la interculturalidad en las propuestas de desarrollo de algunos países de América Latina como Ecuador y Bolivia, la comprensión y aplicación integral de interculturalidad es aún un proceso en construcción. El trabajo contribuye a repensar las instituciones y aportar a la orientación de los proyectos de desarrollo en su forma de accionar, donde la interculturalidad sea la lente para cuestionar, observar y reconocer los contextos culturales locales, que permitan enfoques integradores en la implementación de proyectos de desarrollo. El artículo se preparó con base en la información de las investigaciones realizadas desde el Laboratorio de Interculturalidad de Flacso-Ecuador.

Palabras clave: América Latina, desarrollo sostenible, educación, interculturalidad.

¹ Tiene un doctorado en Sociolingüística y una maestría en Pedagogía, ambos por la Universidad de Viena, Austria. Es Profesora Investigadora del Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio, FLACSO Sede Ecuador. Desde hace más de 25 años enfoca sus actividades académicas y laborales en la temática intercultural en diferentes países de América Latina. Es coordinadora del Laboratorio de Interculturalidad de FLACSO, un espacio para el debate académico y el acercamiento de saberes y conocimientos en torno a la interculturalidad en América Latina. Ha realizado varias investigaciones y publicaciones en temas de Educación, Interculturalidad, Diversidad Natural y Cultural, Desarrollo Sostenible y Cooperación. akrainer@flacso.edu.ec, interculturalidad@flacso.edu.ec

Introducción

En América Latina, desde hace algunas décadas, se observa una tendencia creciente a revalorizar la diversidad étnico-cultural, entendiendo esa diversidad como una riqueza y oportunidad para promover relaciones positivas entre distintos grupos culturales, con el fin de avanzar con la construcción de sociedades más equitativas. Este interés se dirige al mismo tiempo al esfuerzo para eliminar la discriminación, el racismo y la exclusión presente en las sociedades de la región, y busca encaminar un trabajo conjunto para el desarrollo de sus países apuntando a formar sociedades justas, equitativas, igualitarias y plurales. La interculturalidad se inscribe en este esfuerzo (Walsh, 2010).

Para muchos, la interculturalidad es un concepto que no termina de construirse, que se ha tornado polémico y, mientras para algunos es un simple instrumento del discurso, una posición políticamente correcta o es algo natural, hay quienes ven en ella una verdadera oportunidad para cruzar la frontera a las cosas nuevas.

Las diferentes culturas, la interrelación horizontal, así como el diálogo de saberes entre los diferentes grupos que conforman una sociedad, son parte fundamental del desarrollo; se debe buscar un desarrollo basado en las capacidades y autodeterminación de la gente, por lo que es indispensable, que el horizonte de lo que se piensa como desarrollo, parta de la visión y cualidades culturales de las poblaciones.

En este sentido, el presente artículo apunta a evidenciar las relaciones y la importancia de incluir aspectos interculturales en los proyectos de desarrollo para lograr un desarrollo sostenible.

La construcción de sociedades interculturales requiere también, y sobre todo, la definición e implementación de políticas públicas interculturales, para lograr una verdadera transformación. Desde la academia estamos convocados a apoyar en este proceso de cambio, aportando con investigaciones cuyos resultados arrojen insumos para los tomadores de decisiones, que ayuden a ajustar las políticas públicas en las diferentes áreas y niveles. En este sentido, en el año 2008 se crea el Laboratorio de Interculturalidad de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO Sede Ecuador, que se define como un espacio investigativo, de encuentro para el debate

académico y el acercamiento de saberes y conocimientos en torno a la interculturalidad en América Latina.

El presente artículo se basa en la información obtenida a través de diferentes investigaciones realizadas desde este espacio investigativo,² ya que la investigación académica juega un rol muy importante al aportar con insumos valiosos para la construcción de sociedades interculturales. En la primera parte del artículo se presentan abordajes teóricos conceptuales del término interculturalidad, para pasar en la segunda parte al tema de la Interculturalidad en Ecuador. En la tercera sección de este documento se aborda el concepto de desarrollo con base en sus alternativas surgidas especialmente en Bolivia y Ecuador con el Sumak Kawsay y el Suma Qamaña. En la cuarta y última parte de este artículo se presentan los desafíos para la implementación de proyectos de desarrollo con enfoque intercultural.

Comprensiones conceptuales: ¿Qué se entiende por interculturalidad?

La comprensión de la interculturalidad es compleja, ya que, al mismo tiempo es un concepto, una práctica colectiva y un proyecto social. La interculturalidad surge en América Latina en los años 70, con primeras experiencias en el marco de la Educación Bilingüe (Krainer, 2012a). Es importante, en esta interrelación, fortalecer la cultura de los grupos e individuos, y deben hacerse planteamientos concretos de carácter global e integral para la acción educativa de la sociedad en general, ya que no solamente la educación debe ser intercultural sino que la sociedad debe ser intercultural.³

2 El presente artículo se basa principalmente en los resultados de las siguientes investigaciones: "Construyendo interculturalidad desde el sector educativo en el Ecuador. La importancia de la formación docente" (recogidos en la publicación Krainer, Anita y Martha Guerra (2016); la investigación titulada "La construcción de un espacio de diálogo entre ciencia y sabiduría en el Ecuador. Los casos de la educación, la producción agrícola y la salud" (recogidos en la publicación Krainer, Anita et al. (2017); así como el proyecto de investigación "Interculturalidad, Educación y Salud Nutricional", y en el estudio de pertinencia para la formulación del programa de especialización en "Interculturalidad y Desarrollo" de FLACSO Sede Ecuador.

3 Ver: Krainer y Sandoval (1999).

El concepto de interculturalidad varía de significado para las culturas dominadas y dominantes, depende del contexto, de un tiempo y un espacio, está atravesado por ideologías, intereses y visiones del mundo diferentes y antagónicas, en las que unas se imponen sobre otras (Torres, 2011). A lo que Tubino (s/f) agrega:

La interculturalidad no es un concepto, es una manera de comportarse. No es una categoría teórica, es una propuesta ética. Más que una idea es una actitud, una manera de ser necesaria en un mundo paradójicamente cada vez más interconectado tecnológicamente y al mismo tiempo más incomunicado interculturalmente. Un mundo en el que los graves conflictos sociales y políticos que las confrontaciones interculturales producen, empiezan a ocupar un lugar central en la agenda pública de las naciones (Tubino s/f, p. 3).

Estas diferentes formas de asumir la interculturalidad han sido plasmadas en formas, igualmente diversas, de ponerla en práctica. Es así como, a partir de la década del 70 a nivel mundial, se han usado diversos enfoques desde el discurso político, que refieren al reconocimiento de otras culturas.

El primer enfoque se denomina *multiculturalismo*, nacido en la década del 70 en países de influencia anglosajona frente a las olas inmigratorias (Garrido, 2012), este comprende la presencia en el territorio de diferentes culturas, que coexisten, pero no necesariamente conviven. En este concepto no existen interrelaciones, por lo cual se pueden generar situaciones de segregación y de negación a la convivencia y transformación social (Bernabé, 2012). El simple hecho de admitir la diversidad de culturas subraya más aún la diferencia y a través del multiculturalismo se proponen políticas relativistas de respeto que a menudo refuerzan la discriminación (García, 2006 citado en Zúñiga, 2011). El multiculturalismo no supone relaciones sociales entre las diferentes culturas y, por lo tanto, elimina el enriquecimiento personal o colectivo a través del contacto social.

El siguiente enfoque se denomina *pluriculturalidad*, su uso se ha extendido sobre todo en América Latina y está en concordancia con el reconocimiento de los derechos colectivos. Se refiere a la presencia simultánea de muchas culturas en un mismo territorio y que pueden tener posibles

interrelaciones. El pluralismo cultural debe ser una categoría en todas las sociedades democráticas, visibilizando la existencia de muchas culturas en un mismo territorio, con el fin de reconocer al otro en igualdad (Bernabé, 2012). Lo pluricultural sugiere una pluralidad histórica y actual, en la que varias culturas conviven en un mismo territorio y juntas hacen la totalidad nacional (Walsh, 2009, p. 44). Este enfoque alude más a la cohabitación de varias culturas regidas por un espacio geográfico común, como elemento aglutinador, lo que no necesariamente significa interrelación entre éstas.

Por su parte, el enfoque *intercultural* emerge desde las demandas de reconocimiento de los movimientos indígenas, especialmente de Sudamérica; surgen bajo el postulado de reconocer las diferentes bases en las identidades, que se fundamentan en el diálogo a través del énfasis en la convivencia (Comboni y Juárez, 2013). Dentro de la concepción de interculturalidad también existen diferentes enfoques para su análisis.

La *interculturalidad funcional* nace de los sistemas neoliberales de poder y su necesidad de crecimiento y desarrollo. Desde estos espacios, el término interculturalidad representa “una estrategia que pretende incluir a los excluidos a una sociedad globalizada que no se rige por la gente, sino por los intereses del mercado” (Walsh, 2009 citado en Comboni y Juárez, 2013, p. 13). Desde estos postulados, el diálogo intercultural no cuestiona las relaciones de poder y dominación existentes entre pueblos y culturas, expresadas en asimetrías sociales. Esta es una noción de interculturalidad que se reduce a la actitud, de abrirse y aceptar al otro, sin cuestionar las condiciones inequitativas en la que estas relaciones se encuentran (Comboni y Juárez, 2013).

Por su parte, la *interculturalidad crítica* se presenta como un paradigma que propone cambios en la ética universal de las culturas, pero sobre todo es una alternativa crítica para producir una transformación de las culturas por medio de la interacción (Castro, 2004 citado en Comboni y Juárez, 2013). De esta forma busca suprimir las causas de la injusticia colonial al enfrentar a los poderes hegemónicos. La interculturalidad crítica no es sólo una disputa o negociación entre pueblos y el Estado, es una lucha que surge a la par de la reivindicación de la autonomía de los pueblos desde leyes, instituciones, principios y prácticas. Es en sí:

[...] un paradigma, que más allá de crear condiciones de equidad en el sistema vigente, lucha por crear un sistema que entienda y asuma la equidad. [...] Una propuesta que transforma las relaciones de poder en un proceso de autoafirmación y reconocimiento del otro, basado en el diálogo. Una interculturalidad que apunta hacia la igualdad, pero con dignidad, asumiendo la diferencia y la diversidad (López, 2009 citado en Comboni y Juárez, 2013, p. 13).

Por lo tanto, la interculturalidad crítica se refiere a la construcción de y desde los grupos sociales que han sufrido una historia de sometimiento y subalternización. Esta construcción desde abajo se evidencia en Ecuador en donde la interculturalidad es “un concepto, apuesta y proyecto acuñado y significado por el movimiento indígena; principio ideológico de su proyecto político que ha buscado la transformación radical de las estructuras, instituciones y relaciones existentes” (Walsh, s/f, p. 9).

Generalmente, sólo se entiende y/o trabaja la interculturalidad desde una de sus dimensiones: la étnica, porque los esfuerzos para implementar acciones interculturales sólo se da en “entornos donde la presencia de población indígena es importante, y una de sus principales limitantes es que invisibilizan otras formas de relacionamiento, como la clase, el género o la religión” (Núñez, Molinari, y Alba, 2016, p. 108).

Entender el concepto de interculturalidad es fundamental para los diseñadores e implementadores de políticas públicas sociales. Esto porque los conceptos definen y orientan “las formas de implementación de la política pública o los procesos pedagógicos” que derivan de ellas (Krainer y Guerra, 2016). Una buena comprensión de este concepto podría “aportar a la deconstrucción de ideas preconcebidas [sobre un área de conocimiento en específico, como el manejo de los servicios infantiles] y apuntalar acciones de reconstrucción de entendimientos en un sentido cada vez más crítico y emancipador” (Krainer y Guerra, 2016).

Por interculturalidad se entiende al conjunto de procesos de relaciones permanentes, comunicación y aprendizaje entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones culturalmente distintas orientadas a generar, construir, propiciar un respeto mutuo, y a un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos por encima de sus diferencias culturales y

sociales (Walsh, 2001). Así mismo, según Dussel (2005), “la única manera de poder crecer desde la propia tradición es efectuar una crítica desde los supuestos de la propia cultura”. Y por lo tanto según este autor es necesario ser autocríticos y localizarse *entre* las dos culturas (la propia y la otra) para originar un pensamiento distinto y crítico.

La interculturalidad se la mira como una “interrelación igualitaria” que implica un reconocimiento y valoración positiva entre diferentes pueblos, personas y prácticas culturales que conviven e interactúan dentro de un mismo territorio. Esta interrelación abarca negociaciones e intercambios culturales en una vía múltiple que permiten la construcción de espacios de encuentro no solo entre personas sino también entre sus saberes, sentidos y distintas prácticas (Torres, 1994 citado en Krainer, 2010; Walsh, 2006, p. 24).

La interculturalidad debe ser vista como un proceso de construcción continuo de modos de pensar, estructuras e instituciones (Walsh, 2006, pp. 25-26) dentro de una sociedad, lo que implica la redefinición del carácter de la comunidad política y social en su conjunto (Bello, 2009) y no solamente desde el sector indígena como comúnmente se ha dado. De esta manera, para muchos autores la interculturalidad adquiere un rol que deber ser crítico, central y prospectivo en todas las instituciones sociales, permitiendo la reconstrucción de estructuras, sistemas y procesos que confronten las desigualdades existentes en los intercambios culturales dentro de una sociedad. Esta reconstrucción social que toma la interculturalidad como eje transversal, incide en varias temáticas y sectores como el educativo (Walsh, 2009, p. 42).

La interculturalidad tiene como objetivo lograr que diferentes grupos lleguen a relacionarse y participar juntos en la vida nacional, sin necesidad de abandonar o esconder su origen cultural. Se trata de un diálogo bien intencionado que busca generar un cambio de actitud en el tratamiento de los conflictos con base al respeto, la tolerancia y la horizontalidad. La interculturalidad busca su plataforma de acción en el conocimiento de las bases culturales (de las culturas), de los códigos, de los valores, de la cosmovisión de los grupos e individuos en relación, por lo que se convierte en una fuente de inmensa riqueza para la interrelación de diferentes grupos socioculturales.

La interculturalidad es algo que concierne a todas las personas y todas las instituciones, atraviesa el plano personal y trasciende a la construcción de programas, proyectos, procesos, modos de gestión y estructura institucional, capaces de articular esfuerzos para lograr condiciones de vida más justas.

Desde esta perspectiva, asumir un enfoque intercultural supone aceptar un proceso que va desde la deconstrucción de la estructura colonial del Estado –marcado por su carácter monocultural y donde predominan las relaciones de dominación y subordinación basadas en diferencias étnicas o raciales–, para construir, en su lugar, un Estado plurinacional e intercultural que no sólo reconozca la diversidad, sino celebre la diversidad cultural y promueva el enriquecimiento recíproco entre varias culturas (De Sousa Santos, 2012).

Por eso, la interculturalidad se entiende como un proceso dinámico que conlleva la toma de conciencia, sobre la existencia de las condiciones de inequidad e injusticia en la sociedad que pueden y deben ser transformadas. No se trata sólo del respeto o reconocimiento de lo diverso, sino que es un llamado a construir una sociedad diferente, en la que la identidad, los conocimientos y las relaciones entre las personas, las instituciones y el ambiente coadyuvan a mejorar las condiciones de vida de todos.

Interculturalidad en Ecuador

Las regiones con alta diversidad biológica como por ejemplo la cuenca amazónica coinciden con ser zonas de alta diversidad cultural (Bolom Ton, 2008). Así, el Ecuador es considerado como un país privilegiado por su diversidad biológica y cultural que actualmente es reconocida como patrimonio a ser preservado y valorado. No obstante, este reconocimiento e importancia, específicamente del tema cultural, ha sido un proceso de construcción cuyos inicios parten con la lucha de los pueblos indígenas. La búsqueda y reconocimiento de sus derechos, así como, una participación más activa dentro de la sociedad inciden en el reconocimiento de un Estado donde conviven distintos grupos culturales, cada uno con su sabiduría

y tradiciones que necesitan ser reconocidos, respetados y tratados en una relación horizontal.

Estas características han sido reconocidas dentro de la noción de interculturalidad, un concepto que puede ser abordado desde una dimensión teórica y política. Por un lado, la interculturalidad surge para responder a la diversidad étnica, social y lingüística de una sociedad, pero también como una “expresión de la tensión étnica y de las relaciones conflictivas entre los grupos, derivadas de los procesos históricos de subordinación social” (Krainer, 2010, p. 23), que en el caso ecuatoriano adquiere una fuerte connotación política de la lucha social del movimiento indígena (Walsh, 2006, p. 20).

La Constitución del Ecuador (2008) reconoce al país como un Estado plurinacional e intercultural. El tránsito desde un Estado monocultural a uno que reconoce la riqueza de la diversidad ha sido el resultado de un largo proceso en el que la lucha reivindicativa de los pueblos indígenas ha jugado un rol fundamental. Sin embargo, el proyecto de un Estado intercultural requiere la participación de la sociedad en su conjunto y la interiorización de que al hablar de interculturalidad no solo nos referimos a pueblos y nacionalidades indígenas, sino a la diversidad en general, que a traviesa el género, la edad, la cultura, la ideología, el entorno, el territorio, entre otros ámbitos que conforman al ser humano.

Respecto a la temática, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador –CONAIE, en su proyecto político (2012) subraya que la interculturalidad no solo comprende el respeto, tolerancia y el reconocimiento de la diversidad, como sucede en el enfoque multicultural, a lo que explica:

La interculturalidad no es multiculturalidad, ya que la segunda describe la existencia de varias culturas en una unidad territorial y que muchas veces conviven involuntariamente, como el caso de inmigrantes. La noción de multiculturalidad es indiferente al tratamiento político de los grupos diversos, es decir promueve la cultura hegemónica y la segregación a la cultura subordinada, oculta las relaciones de desigualdades e inequidades sociales, dejando intactas las estructuras e instituciones que privilegian a unos en relación de otros (CONAIE, 2012).

E identifica el siguiente concepto de interculturalidad como parte de su proyecto político desde la década de los 80:

La interculturalidad propugna un cuestionamiento profundo de la colonialidad del poder, a la vez que promueve el diálogo de saberes, de pensamiento, de conocimiento, epistemologías, y espiritualidad en una ruta de ida y vuelta de mutuo aprendizaje e intercambio. Tiene como meta la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida (no solo económicas, sino cosmología de la vida incluyendo saberes, la memoria ancestral, y la relación con la naturaleza y espiritualidad, entre otras) nuevas y distintas.

La interculturalidad es el principio político-ideológico de reconocimiento y práctica de las personas, comunidades, pueblos y naciones para crear y vivir en relaciones justas, simétricas, equitativas y armónicas entre los pueblos originarios, afroecuatorianos, montuvios y mestizos que nos permita ejercer plenamente los poderes político, económico, social, cultural y espiritual dentro del Estado plurinacional y la sociedad intercultural [...].

[...] La interculturalidad no puede ser cosmética o funcional al sistema de dominación, sino que se debe construir una interculturalidad crítica que cuestione las relaciones de poder económico, político y cultural. En el Estado Plurinacional, las políticas públicas deben ser diseñadas, implementadas y evaluadas con plena participación de los Pueblos y Naciones Originarias considerando las especificidades y diferencias entre pueblos y requerimientos específicos de hombres, mujeres, niños/as, jóvenes y ancianos/as (CONAIE, 2012).

Al pensar el Estado y la sociedad desde las estructuras coloniales, no se atiende integralmente al conjunto de la población. Es en este espacio que la interculturalidad crítica centra su apuesta, a través de herramientas como el diálogo de saberes:

[...] diálogo con otras visiones de vida, otras formas de conocimientos y a otras culturas, a lo que hemos denominado como diálogo de saberes e intercintífico, donde se reconoce a cada saber y sus orígenes, como parte de un todo que interactúa entre sí y donde el conocimiento científico

occidental moderno es uno más, tomando los aportes más destacados para la comprensión e implementación de formas y sistemas de vida más sustentables (Delgado, 2013, p. 8).

Un “diálogo entre seres” contextualizado en la historia cultural, social, económica y política. Por lo tanto, un diálogo de saberes es “un proyecto de reconstrucción social” (Leff, 2006, p. 4), como herramienta que permite tender puentes transdisciplinarios, intercientíficos y epistémicos para ayudar a crear nuevas oportunidades de complementariedad desde la diversidad.

La construcción de un Estado intercultural busca la transformación profunda de los valores de la sociedad y del Estado/gobierno. La educación juega un rol fundamental en la consecución y reproducción del cambio, por lo que es necesario que quienes forman parte de los sectores tomadores de decisiones y constructores de las políticas públicas conozcan y manejen de manera adecuada los conceptos de aquello que se quiere consolidar a través de políticas públicas eficientes, oportunas y sobre todo factibles de llevar a la práctica cotidiana dentro de las instituciones educativas.

Existe una creciente atención por la interculturalidad en razón de permitir nuevos referentes para dar cuenta de los procesos de estos últimos años, en los que se han acentuado el contacto, la convivencia y la relación entre las culturas y grupos sociales. Este nuevo paradigma, esta nueva forma de convivencia entendida como la “comunidad donde nadie puede ganar si su vecino no gana” (Santos, 2010, p. 15) o la experiencia que “recoge lo mejor de las prácticas, de las sabidurías, de los conocimientos de los pueblos y nacionalidades indígenas” (Acosta, 2010, p. 100) no puede conseguirse sin un proceso educativo liberador que sienta las bases del cambio sobre la conciencia misma de cada ser humano.

Una propuesta de interrelación igualitaria en situaciones de contacto se la conoce como “interculturalidad”. Esta supone el reconocimiento y la valoración positiva mutua entre los diferentes grupos étnicos de una sociedad nacional, junto con la vigencia de derechos educativos múltiples de varias culturas y diversos grupos que conviven en el mismo territorio (Torres, 1994 citado en Krainer, 1999).

En sí, la interculturalidad intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera, reforzar las identidades tradicionalmente excluidas para construir, en la vida cotidiana, una convivencia de respeto, y de legitimidad entre todos los grupos de la sociedad (Walsh, 2001, p. 3). De cualquier forma, el objetivo de la interculturalidad es lograr que diferentes grupos lleguen a relacionarse y participar juntos en la vida nacional sin necesidad de abandonar o esconder su origen cultural.

Para Walsh (2006) la interculturalidad, en países de América Latina, con un legado de una estructura colonial de poder que perdura hasta el presente:

Como concepto y práctica, la interculturalidad significa “entre culturas”, pero no simplemente un contacto entre culturas, sino un intercambio que se establece en términos equitativos, en condiciones de igualdad. Además de ser una meta por alcanzar, la interculturalidad debería ser entendida como un proceso permanente de relación, comunicación y aprendizaje entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones distintas, orientada a generar, construir y propiciar un respeto mutuo, y a un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos, por encima de sus diferencias culturales y sociales (Walsh, 2006, p. 24).

“Entre culturas”, pero no simplemente un contacto entre culturas, sino un intercambio que se establece en términos equitativos, en condiciones de igualdad. Además de ser una meta por alcanzar, la interculturalidad debería ser entendida como un proceso permanente de relación, comunicación y aprendizaje entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones distintas, orientada a generar, construir y propiciar un respeto mutuo, y a un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos, por encima de sus diferencias culturales y sociales (Walsh, 2006, p. 24).

El Ecuador, escenario de una gran diversidad étnica y cultural, se constituye como el punto de encuentro de una serie de pueblos e identidades que tienen interrelaciones muy complejas. En torno a esta realidad se han desarrollado varios conflictos, prejuicios, racismo, desigualdades y asimetrías, pero también, desde varias décadas atrás se han puesto los pilares

para la estructuración de una interrelación entre estas culturas sobre los principios de respeto, igualdad, comunicación y aprendizaje mutuo (Ayala Mora, 2004).

En el ámbito educativo, la interculturalidad crítica se entiende como una herramienta pedagógica, que busque cuestionar los patrones de poder existentes y visibilice maneras distintas de ser, vivir y saber. Debe buscar el desarrollo y creación de comprensiones y condiciones que no sólo articulan y hacen dialogar las diferencias culturales en un marco de legitimidad, dignidad, igualdad, equidad y respeto, sino que también, alienten la creación de “otros” modos de pensar, ser, estar, aprender, enseñar, soñar y vivir que cruzan las fronteras establecidas (Walsh, 2010).

La construcción de una sociedad diferente implica considerar el aporte de todos los sectores, particularmente, del educativo en todos sus niveles. En este sentido, los servicios educativos en el Ecuador se constituyen en uno de los espacios para cambiar las “condiciones históricas y actuales de dominación, exclusión, desigualdad e inequidad” vigentes en distintos ámbitos (Walsh, 2012).

En el Ecuador, actualmente existen esfuerzos por incluir la interculturalidad en los sistemas educativos nacionales cuya puesta en marcha debe partir de propuestas que aborden la interculturalidad desde una visión más integral como la interrelación de saberes de culturas originarias y occidentales o “interculturalidad epistémica”. Este concepto propone el “enfrentar y transformar los diseños coloniales que han posicionado el conocimiento de los pueblos indígenas como saber no-moderno y local, al frente de la universidad y no temporalidad del conocimiento occidental”, desembocando en una nueva condición social del saber (Walsh, 2006, p. 20). No obstante, la propuesta de una educación intercultural a nivel nacional, se convierte en un proceso donde el cambio y reestructuración debe nacer desde el mismo Estado, con la puesta en marcha de procesos formativos colectivos por medio de políticas nuevas, prácticas, valores y acciones sociales concretas que permitan una interrelación entre miembros de culturas diversas, sus maneras de ser y actuar.

Desarrollo y sus alternativas: Sumak Kawsay y Suma Qamaña

Las nuevas constituciones de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009) han incluido en su carta magna el concepto de Sumak Kawsay (Buen Vivir, en idioma kichwa) y Suma Qamaña (Vivir bien, en idioma aymara), como alternativa al desarrollo que desplaza el paradigma desarrollista e incorpora al debate el concepto del sumak kawsay y suma qamaña como parte de la epistemología y cosmovisión de los pueblos indígenas andinos y amazónicos. Desaloja las “ideas dominantes de progreso y desarrollo que han generado crisis sociales, ambientales, culturales, económicas, políticas, alimenticias y energéticas; además, ha invisibilizando “la experiencia histórica de los diversos pueblos que son parte fundante y constitutiva de nuestras sociedades” (PNBV, 2009, p. 32).

La nueva Constitución del Ecuador (CRE, 2008) indica en su preámbulo “decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay”; y el Artículo 1 de la Constitución define el Ecuador como “... un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico” (Constitución del Ecuador 2008). “El buen vivir [requiere] que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza” (Constitución, 2008, Art. 275); es decir, recurre a la idea de “un nosotros”, cuyos principios son: la vida en comunidad, el reconocimiento de las diversidades, la garantía de derechos universales, la igualdad, la integración y la cohesión social, la convivencia solidaria, fraterna y cooperativa, y una relación armónica con la naturaleza. (PNBV, 2009, p. 42).

El Estado señala que la propuesta del buen vivir viene desde los pueblos indígenas andinos como parte de su epistemología y cosmovisión, y manifiesta las reivindicaciones de igualdad y justicia (PNBV, 2009, p. 43). La conceptualización del Sumak Kawsay- Buen Vivir está en un proceso de construcción y consolidación desde diferentes enfoques, espacios y actores sociales:

Esta nueva conceptualización [...] responde a la urgencia de un contrato social radicalmente diferente, que plantee alternativas al capitalismo y a la cultura de la muerte que ha sido su proyecto neoliberal. Así da la vuelta a la geopolítica colonial e imperial y a sus intentos de moldear el Estado y la sociedad a la imagen usa-eurocéntrica; una geopolítica que asegura un desarrollismo tercermundista enraizado en la dependencia y en la inferioridad político-económica de países que, como Ecuador y Bolivia, siempre tendrán en relación al Norte global [...] El asunto es el deterioro no sólo de las estructuras institucionales sino de la calidad de vida, de la posibilidad de llegar a una vida digna que valore a todos los seres humanos y al entorno social, cultural, natural y ancestral en el que se desenvuelven. Más que al deterioro económico que se funda en “el tener”, aquí se refiere al que tiene su base en “el ser”, en la paz, la quietud interior y los lazos del ser humano con la historia, la sociedad y la naturaleza, como la totalidad espacio-temporal y cosmogónica de la existencia que hace pensar la vida no individualmente sino en relación a un todo (Walsh, 2009, pp. 213-214).

Para Boaventura de Sousa Santos: el buen vivir es “un concepto de comunidad donde nadie puede ganar si su vecino no gana. La concepción capitalista es exactamente lo opuesto: para que yo gane, el resto del mundo tiene que perder” (Santos, 2010, p. 15). Según Tortosa: “buen vivir [es] una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en una convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la naturaleza, a partir del conocimiento de los diversos pueblos culturales existentes en el país y el mundo” (Tortosa, 2011, p. 14).

En ese sentido, según Acosta (2010):

El buen vivir recoge lo mejor de las prácticas, de las sabidurías, de los conocimientos de los pueblos y nacionalidades indígenas [...]. El buen vivir es entendido como una vida en armonía de los seres humanos consigo mismos, con sus congéneres y con la naturaleza (Acosta, 2010, p. 100).

Esto significa que, el:

Sumak kawsay de las tradiciones indígenas se aleja de concepciones occidentales que conciben el surgimiento de la vida política a partir de una

ruptura inicial o separación ontológica respecto a la naturaleza. Dicho de otra manera, el “buen vivir” no se acoge al principio de la desnaturalización de las realidades humanas como base del ordenamiento político (Cortez y Wagner, 2010, p. 171).

Siguiendo esta línea, uno de los matices planteados por Albó (2009) es que:

El suma qamaña [sumak kawsay] en realidad no es ‘vivir bien sino ‘el saber convivir y apoyarnos los unos a los otros’. Y el suma qamiri pasa a ser el que vive y convive bien porque es acogido por todos y sabe acoger y colaborar a todos con lo poco o mucho que tiene (Albó, 2009, p. 3).

Desafíos para un desarrollo con enfoque intercultural

Tanto la interculturalidad como el sumak kawsay o suma qamaña son conceptos que requieren de un real diálogo de saberes, una comunicación e interacción de forma horizontal y equitativo, un aprendizaje mutuo, con el fin de poder lograr un desarrollo alternativo y un desarrollo con identidad. La inclusión y el respeto a los saberes locales es la clave para cumplir con la agenda del desarrollo con identidad.

En las últimas décadas, empezó a observarse un cambio en la acción de desarrollo, ya que en el marco de la introducción de elementos como empoderamiento y participación, se descubrió el gran potencial al integrar los saberes locales en el ámbito del desarrollo. Es más, ignorar los saberes locales no solamente lleva a tensiones y resistencia sino al fracaso de la acción de desarrollo; cuando existe una falta de respeto en cuanto a otras maneras de pensar, trabajar y/o producir conocimiento. El Berr (2009) afirma que: “Una ventaja de la inclusión de sabiduría local en proyectos o procesos al desarrollo es que causa una forma de familiaridad y una amplia aceptación en cuanto a la solución o aclaración de diferentes problemas por parte del grupo destinatario de la acción del desarrollo” (p. 10).

Con todo, se debe conocer y tomar en cuenta los contextos culturales locales, sus sistemas de conocimiento y saberes así como reconocer los

sistemas de poder y dominación a nivel familiar, comunitaria o institucionales, para lograr enfoques más participativos en la implementación de proyectos al desarrollo.

En la acción de desarrollo, los saberes locales deben entrar en diálogo horizontal con los conocimientos occidentales, es decir, lograr una valoración de los saberes locales, y no trabajar con el sistema de instalar la ciencia occidental y su técnica como única forma de desarrollo, en el sentido de que los portadores de los saberes locales deben ser “desarrollados”.

Los aportes desde la cooperación deben enmarcarse en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 y coordinarse con las instituciones encargadas de la aplicación de las políticas interculturales.

Si bien la interculturalidad ha surgido como un tema de interés para responder a la diversidad social y lingüística en la sociedad, debe tomársela como expresión de la tensión étnica y de las relaciones conflictivas entre los grupos, derivadas de los procesos históricos de subordinación social y que se reproducen actualmente, como es el caso del racismo. La interculturalidad es un diálogo con buena intención, que busca generar un cambio de actitud a nivel de los grupos en contacto, la interculturalidad es considerada como una de las estrategias más eficientes para reducir conflictos.

La interculturalidad representa una posibilidad para avanzar en un cambio de actitud en las personas y grupos sociales, y la formación de valores y de una cultura respetuosa del otro. La interculturalidad puede construirse identificando y aprendiendo valores comunes y trascendentales para la relación entre los grupos y personas. Es importante subrayar que debe surgir de las actitudes, del interior de los individuos, de la capacidad de transformarse uno mismo para transformar a los otros.

En la temática de la interculturalidad, es urgente implementar acciones dirigidas a todos los grupos de la sociedad, no solamente a pueblos indígenas y al área rural, como ha sido –y aún es– el caso, por una comprensión incompleta del concepto. Es fundamental, comprender que la construcción de la interculturalidad no es un proceso lineal o estandarizado que puede aplicarse de manera homóloga en todos los territorios o en cualquier contexto cultural.

Desde las concepciones de la interculturalidad abordadas en los anteriores apartados, es fundamental adecuar las actividades de los diferentes proyectos de desarrollo –sean nacionales o internacionales– a las reales necesidades y particularidades de las regiones, con profesionales con un sentido amplio y crítico sobre las interrelaciones de las diversidades que habitan en los territorios latinoamericanos.

En este sentido, se requiere de investigaciones para conocer las particularidades de las diferentes regiones, culturas, cosmovisiones de las poblaciones beneficiarias de proyectos de desarrollo. Como ya se mencionó anteriormente, la realización de investigaciones cualitativas, con trabajo en campo, proporciona resultados e interacciones fructíferas que posibilitan avanzar en interrelaciones interculturales.

Las actividades de desarrollo, tanto de la cooperación internacional como nacional, ONG y del propio Estado, deben coordinar las acciones de desarrollo que permiten canalizar el logro de varios de los objetivos del Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021, especialmente el “Objetivo 2: Afirmar la interculturalidad y la plurinacionalidad, revalorizando las identidades diversas”.

A la par, la academia está convocada a trabajar en campos de estudio que aporten en la formación de profesionales que comprendan el desarrollo desde una perspectiva intercultural, lo cual permite formas alternas de relación y al mismo tiempo consolidar desde el conocimiento profesional al Ecuador como Estado intercultural y plurinacional, por lo que se requiere, en las diferentes instituciones, áreas y niveles, un trabajo más profundo para interculturalizar los servicios y permitir un real diálogo de saberes.

Bibliografía

- Acosta, A. (2010). Respuestas regionales para problemas globales. En Irene León (Coord.), *Sumak Kawsay/buen vivir y cambios civilizatorios* (pp. 89-104). Quito: FEDAEPS.
- Albó, X. (2009). Suma qamaña = el buen convivir. Disponible en: <https://goo.gl/oD79fq> (10-11-2014).

- Ayala Mora, E. (2004). Ecuador. Unidad en la diversidad. En *Ecuador, Patria de todos* (pp. 23-106). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Corporación Editora Nacional.
- Bello, Á. (2009). Derechos indígenas y ciudadanías diferenciadas en América Latina y el Caribe: Implicaciones para la educación. En Luis Enrique López (Ed.), *Interculturalidad, educación y ciudadanía* (pp. 95-128). La Paz: FUNPROEIB Andes.
- Bernabé, M. del M. (2012). Pluriculturalidad, multiculturalidad e interculturalidad, conocimientos necesarios para la labor docente. *Revista Educativa Hekademos*, 11, 67-76.
- Bolom Ton, F. (2008). Indígenas y pérdida de biodiversidad: estereotipos, papeles y responsabilidades ante la crisis ambiental. En Joseph S. Weiss y Teodoro Bustamante (Eds.), *Ajedrez ambiental: manejo de recursos naturales, comunidades, conflictos y cooperación* (pp. 27-42). Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura.
- Comboni Salinas, S. y Juárez Núñez, J. M. (2013). Las interculturalidades, identidad-es y el diálogo de saberes. *Reencuentro*, 66, 10-23.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-CONAIE (2012). Proyecto Política de la CONAIE. Disponible en: <https://goo.gl/977DPB>
- Constitución de la República del Ecuador (2008).
- Cortez, D. y Wagner, H. (2010). Zur Genealogie des indigenen “guten Lebens” (“sumak kawsay”) in Ecuador. En Leo Gabriel, Herbert Berger (Hg.), *Lateinamerikas Demokratien im Umbruch*, mandelbaum verlag, 167-200.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el poder, reinventar el saber*. Montevideo: Ediciones Trilce extensión universitaria.
- _____. (2012). Cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Quito: Abya-Yala.
- Dussel, E. (2005). Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación. *Erasmus, Revista para el Diálogo Intercultural*, 1-2.

- El Berr, S. (2009). Wer sind hier die Experten? Lokales Wissen und interkulturelle Kommunikation in Entwicklungsprojekten mit Indigenen Ecuadors. Friedrich-Wilhelms-Universitaet: Bonn. <https://goo.gl/A3pn6h> [Versión electrónica].
- Garrido, P. (2012). *Inmigración y diversidad cultural en España. Un análisis histórico desde la perspectiva de los Derechos Humanos*. España: Universidad de Salamanca.
- Krainer, A. (1999). *El rol de la Educación Intercultural Bilingüe y el mantenimiento de las lenguas indígenas en Ecuador*. Tesis de doctorado, Universidad de Viena, Austria.
- _____. (2010). La educación intercultural en Ecuador: logros, desafíos y situación actual. En: *Construyendo Interculturalidad: Pueblos indígenas, educación y políticas de identidad en América Latina*. Frankfurt, Alemania: GTZ-ZIF.
- _____. (2012a). Introducción. En: *Interculturalidad, un acercamiento desde la investigación* (pp. 9-14). Quito: FLACSO.
- Krainer A. y Guerra, M. (2016). *Interculturalidad y educación. Desafíos en la formación docente*. Quito: FLACSO.
- Krainer, A. et al. (2017). Educación superior intercultural y diálogo de saberes: el caso de la Amawtay Wasi en Ecuador. *Revista de la Educación Superior*. <https://doi.org/10.1016/j.resu.2017.11.002>
- Krainer, A. y Sandoval, P. (1999). Principios y valores que animan a la educación intercultural bilingüe. DINEIB, *Memorias del III Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe* (pp. 31-34). 16 a 20 de Noviembre de 1998, Quito.
- Leff, E. (2006). Complejidad, racionalidad ambiental y diálogo de saberes. Ponencia en el *I Congreso internacional interdisciplinar de participación, animación e intervención socioeducativa*. Barcelona, 2005.
- Núñez, K., Molinari, C. y Alba, C. (2016). Infancias indígenas. Los Centros de Atención a la Niñez en Chiapas y el reto de la educación intercultural frente a la diversidad. *Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos XIV*(1), 106-120.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (2017). *Plan Nacional del Desarrollo 2017-2021*. Quito: SENPLADES.

- Torres, V. H. (1994). *Interculturalidad y Educación Bilingüe. Encuentros y desafíos*. Quito: COMUNIDEC, Fundación Interamericana.
- _____. (2011). Políticas públicas, interculturalidad y conflictos socioambientales. Una aproximación. En Pablo Ortiz-T. (Ed.), *Conflictos socioambientales, políticas públicas y derechos. Aproximación a un debate* (pp. 19-56). Ecuador: Universidad Salesiana.
- Tortosa, J. M. (2011). *Mal desarrollo y Mal vivir: Pobreza y violencia a escala mundial*. Quito: Abya-Yala, Colección Debate Constituyente. Disponible en: <https://goo.gl/qxBLV6>
- Tubino, F. (s/f). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. En *Red Internacional de Estudios Interculturales*. Disponible en: <https://goo.gl/4RTbEC> (08-2017).
- Walsh, C. (2001). *Interculturalidad en la educación*. Programa FORTE-PE Lima: Ministerio de Educación.
- _____. (2006). Interculturalidad, conocimientos y (de)colonialidad. En Tomás Almorín Oropa et al. (Eds.), *Política e interculturalidad en la educación. Memoria del II encuentro multidisciplinario de educación intercultural CEFIA-UIC-CGEIB*, México DF: Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, Instituto Internacional de Filosofía.
- _____. (2009). *Interculturalidad, Estado y Sociedad, luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- _____. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: III-CAB.
- _____. (2012). Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial: refundares político-epistémicos en marcha. En Ramón Grosfoguel y Roberto Almanza (Eds.), *Lugares descoloniales*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- _____. (s/f). *Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir*. Disponible en: <https://goo.gl/Gq5f6a> (08-2017).
- Zúñiga, X. (2011). La interculturalidad como relación imaginada y práctica social: experiencias con y desde los pueblos indígenas en América Latina. *Cuadernos Inter.c.a.mbio*, 8(9), 85-103.

Interculturalidad, territorio y conflictos: apuntes en torno al desencuentro entre Estado y nacionalidades indígenas a partir del caso de Pastaza

Pablo Ortiz-T.¹

Resumen

El conocimiento local y las capacidades de las comunidades y familias de los distintos pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador frecuentemente han sido soslayados tanto en el discurso del desarrollo y de la planificación como en los procesos de gestión ambiental y ordenamiento territorial, y ha sido recurrente que la dimensión cultural sea ampliamente excluida. A pesar de que el país se reconociera en su Constitución del 2008 como un Estado “constitucional de derechos y justicia social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico...” (Art.1), las prácticas tradicionales y los conocimientos de manejo integrado del territorio no forman parte del ciclo de política pública alguna. Aún en el siglo XXI se sigue gobernando desde arriba y desde afuera, en clave etnocéntrica y monocultural. ¿De qué manera la perspectiva cultural dominante en los procesos de planificación y gestión del desarrollo local y territorial han sido funcionales a la expansión del desarrollo capitalista y a la consolidación del proyecto criollo de Estado-nación? ¿de qué manera se verían modificadas las perspectivas hegemónicas de ordenamiento y gestión territorial si se incorporase una mirada y una relación intercultural? son las interrogantes que el texto procura responder, en una primera aproximación crítica a esta temática, buscando explorar posibles líneas de investigación para profundizar el conocimiento en torno a esta problemática central del Ecuador y su derrotero como formación económico-social.

Palabras clave: Interculturalidad, Estado, políticas públicas, gobernanza territorial, manejo comunitario de recursos naturales, derechos territoriales, autonomía, régimen especial autónomo, planificación.

¹ Profesor investigador de la Universidad Politécnica Salesiana. portiz@ups.edu.ec

Introducción

Mediados de los años ochenta, era estudiante universitario cuando visité por vez primera Sarayaku, en la cuenca media del río Bobonaza y establecí una relación cercana con los Kichwa de esta parte de la Amazonía. Posteriormente acompañé a la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) en distintos momentos: la Campaña “*Tunguy*”, la Marcha “*Allpamanda, Causaimanda, Jatarishum*”. Más tarde laboré algunos años para el Programa de Manejo del Territorio Indígena de Pastaza de la misma organización.

Tal experiencia significó mucho en des-aprendizaje en torno a aquellas nociones centrales de los discursos de la modernidad, el desarrollo y la democracia. Total, era uno más que había interiorizado en las aulas universitarias la ideología occidental en torno a economía y progreso, ciudadanía y bienestar, Estado y nación. Los kichwa me mostraron desde entonces un reverso frente a lo que occidente –su economía (capitalista) y su cultura (etnocéntrica y depredadora)– había impuesto a lo largo y ancho del mundo y en la Amazonía desde la época colonial hasta el presente.

“*Rukuna Wiñay Kawsana Pachamama. Ñukanchik Wiñay Kawsana Pachamama*”, la tierra donde vivieron nuestros ancestros. La tierra donde viviremos siempre, escuché decir más de una vez a doña Bertha Gualinga, quien lideró la Marcha hasta Quito en mayo de 1992 y quien junto a otros marchantes como Tito Merino Gayas, Andrés Malaver, Tito Machoa, entre tantos otros, interpelaron la manera de entender la lucha social desde una perspectiva propia, histórica, de largo aliento, basada en las enseñanzas y espiritualidad de los ancestros y orientada a defender a las presentes y futuras generaciones y a las otras formas de vida que allí habitan.

“*Ñukanchik Sumak Allpa Mama*” es lo que implica un espacio vital heredado de los mayores y antepasados, el espacio de vida donde vivieron los *tayac*, los antiguos guerreros, los abuelos, abuelas, padres, madres y donde vive la nacionalidad Kichwa, donde vivirán los hijos y todas las familias, conforme lo explicó Leonardo Viteri Gualinga.² Tales perspectivas hasta entonces no las había encontrado en otros espacios fuera de la órbita del

2 Exdirector del Instituto Amazanga y antiguo dirigente de territorios de OPIP y exvicepresidente de la CONFENIAE.

mundo kichwa de Pastaza. Tiempo después cuando trabajé en Madre de Dios, en la Amazonía del Perú, había encontrado perspectivas afines en otros pueblos como los Ese'ejja del río Tambopata y Heath o los Harakmbut-Amarakaeri del río Madre de Dios.

Y es que los problemas de articulación de los espacios donde viven las nacionalidades indígenas del Ecuador y sus economías locales con el sistema nacional, no solo se manifiestan en lo económico. La relación de los pueblos indígenas con el sistema nacional ha dado lugar a una compleja estructura político-ideológica con disputas por diferencias políticas, culturales y religiosas entremezcladas, en las que se pone en juego el sentido de la autoridad tradicional, depositaria de la ideología ancestral y árbitro en los asuntos referentes a la pertenencia a la comunidad como parentesco, acceso a la tierra, control territorial, entre otros. Dicho sistema cultural ha entrado en conflicto con la institucionalidad, el marco jurídico y las autoridades estatales, que han tratado recurrentemente de obtener un mayor control sobre los territorios y sus poblaciones.

El conocimiento local y las capacidades de las comunidades y familias de los distintos pueblos y nacionalidades indígenas frecuentemente han sido soslayados tanto en el discurso del desarrollo y de la planificación como en los procesos de gestión ambiental y ordenamiento territorial, y ha sido recurrente que la dimensión cultural sea ampliamente excluida y a lo mucho reducida a simple retórica de ocasión.

Aún después que Ecuador se reconociera en su Constitución del 2008 como un Estado “constitucional de derechos y justicia social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico...” (Art.1), las prácticas tradicionales y los conocimientos de manejo integrado del territorio que poseen sus pueblos y nacionalidades, parecerían ser materia de interés únicamente de algunos etnógrafos, antropólogos e investigadores especializados, no así de economistas, geógrafos, sociólogos, arquitectos y demás responsables de la definición de políticas públicas y planes de desarrollo, quienes aún están inscritos en perspectivas más tradicionales, etnocéntricas y propias del proyecto criollo de “Estado-nación” que deriva en una visión “desde afuera” y “desde arriba” (que con frecuencia resultan inadecuados para los intereses de las comunidades locales).

En ese contexto, el presente texto pretende aportar al debate en torno a la gestión pública, el ordenamiento y gobernanza territorial la problemática relación entre cultura, territorios y conflictos en el caso ecuatoriano. ¿De qué manera la perspectiva cultural dominante en los procesos de planificación y gestión del desarrollo local y territorial han sido funcionales a la expansión del desarrollo capitalista y a la consolidación del proyecto criollo de Estado-nación? O dicho de otra manera, ¿cómo tales procesos de planificación y gestión del desarrollo territorial –especialmente en el nivel subnacional– han estado marcados por la impronta etnocéntrica y desarrollista? Y al contrario, ¿de qué manera se verían modificadas las perspectivas hegemónicas de ordenamiento y gestión territorial si se incorporase una mirada y una relación intercultural?

Para esbozar algunas líneas de investigación y formular algunas hipótesis preliminares frente a estas interrogantes, el presente capítulo inicia revisando algunos conceptos básicos en esta materia, como territorio, territorialidad, interculturalidad, planificación y participación, para luego sintetizar una experiencia importante en la Amazonía central de Ecuador, en la provincia de Pastaza, donde viven siete nacionalidades indígenas en lo que son –hasta ahora– los mayores territorios ancestrales existentes en el país. Aquello implica recorrer el proceso de planificación territorial de los Kichwa de Pastaza durante casi dos décadas (aproximadamente entre 1993 hasta el 2012), apuntando varios desencuentros y conflictos dados con el Estado central, cuya planificación y decisiones han ido a la par de la expansión del capital, principalmente de la industria extractiva de petróleo.

Interculturalidad, territorios y conflictos

Apuntes conceptuales

La relación territorios y culturas, y más aún la incorporación de la variable intercultural –en tanto refiere a un proceso de construcción de identidades y reconocimiento del otro– implica la interrelación de varias territorialidades y culturas, no necesariamente complementarias y afines sino frecuentemente disímiles, incompatibles y en disputa asimétrica y abierta.

Un ejemplo histórico lo vivió América Latina, cuando la conquista europea iniciada en el siglo XVI implicó el aniquilamiento de las sociedades originarias. “América, la modernidad y el capitalismo nacieron el mismo día” lo señala Aníbal Quijano (1991). El despojo no solo fue de las tierras que poseían u ocupaban estos pueblos, sino de sus identidades, creencias, valores, instituciones, normas y sistemas de vida. Los colonizadores definieron así un nuevo orden político-territorial, jurídico e institucional marcado por un patrón de clasificación racial: los vencidos ya no tendrían más sus lenguas e identidades originales, sino que serían incluidos en el genérico de “indios”, “nativos” o “naturales” (Dussel, 1994; Bonilla, Blackburn y Quijano, 1992).

Tal proceso de dominación y despojo tuvo su correlato en la configuración de los espacios geográficos y territorios, en función del poder colonial. La dinámica de tal territorialidad se asocia directamente con la de apropiación y control de minerales metálicos (oro y plata), piedras preciosas y maderas finas, así como en general la administración burocrática de las poblaciones en función de dicha sobre-explotación. La naturaleza dejó desde entonces de ser sujeto, para convertirse en objeto, en mercancía, en fuente de riquezas y acumulación en el pleno apogeo del mercantilismo europeo (Vilar, 1972; Sempat Assadourian, 1982; Phelan, 1995).

Esos elementos configuran el núcleo de la colonialidad del poder, del saber y del espacio. La diferencia cultural y de piel, no sería sino convertido en criterio central de jerarquización. La naturaleza dejaría de ser tal, para estar marcada por la compartimentalización de sus distintos elementos, según la función que cumpla en torno a los procesos de reproducción y acumulación de capital, y el surgimiento de lo que Wallerstein denomina “el moderno sistema mundial” (Castro-Gómez, 2010; Terán Najas, 1988; Velasco, 1983a; Wallerstein, 2010).

Y dicha colonialidad no quedaría circunscrita al período colonial, sino que tendría su correlato en el proyecto criollo de Estado-nación. La república y el denominado Estado-nacional (en el marco de su proyecto decimonónico) también impuso un orden territorial, espacial y ambiental funcional a los intereses del capital y su progresiva expansión (Kedding, 2005; Saint-Geours y Demélas, 1988; Lynch, 1976; Radcliffe y Westwood, 1999; Arcos Cabrera, 1986). En la segunda mitad del siglo XIX Perú giró

en torno al guano, Chile alrededor del salitre, Ecuador lo hizo con el cacao y Colombia lo propio con el café. Las zonas de extracción y/o producción de tales bienes en alguna medida se constituyeron en el nuevo centro geográfico y de germinación del capitalismo periférico en estas nacientes repúblicas. Esta necesaria referencia histórica de la configuración de los órdenes colonial y republicano permite aludir a los conceptos de territorio y territorialidad (Furtado, 2001; Bonilla, 1994; González Miranda, 2013; Ortiz Crespo, 1981; Moncada, 1983; Chiriboga, 1980; Mallon, 1995).

Al elaborar y plantear la noción de territorialidad Félix Guattari (2005) lo hace en un sentido muy amplio, y “...puede ser relativo a un espacio vivido, así como a un sistema percibido en cuyo seno un sujeto se siente “en su casa”. El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación encerrada en sí misma. El territorio puede desterritorializarse, esto es, abrirse y emprender líneas de fuga e incluso desmoronarse y destruirse. La desterritorialización consistirá en un intento de recomposición de un territorio empeñado en un proceso de reterritorialización. El capitalismo es un buen ejemplo de sistema permanente de desterritorialización: las clases capitalistas intentan constantemente “recuperar” los procesos de desterritorialización en el orden de la producción y de las relaciones sociales. De esta suerte, intenta dominar todas las pulsiones procesuales (o *phylum maquínico*) que labran la sociedad” (Guattari y Rolnik, 2005, p. 323).

En esta idea está implícita la idea de Marx que entendió al capitalismo como una máquina devoradora, que de manera gradual y sostenida se apropia de “territorios” como la industria, el campo, la agricultura, la educación, hasta expropiar a esos sectores de sus territorios. Aquella idea sería un primer sustrato que refiere a la dialéctica de la territorialización y desterritorialización (Deleuze y Guattari, 1985). Plantean la figura de la máquina devoradora y salvaje del capitalismo que posibilita explicar la relación sistema-psyque. El capitalismo sería entendido así como un sistema en permanente proceso de re-territorialización, que intenta adueñarse (desterritorializar) de las múltiples formas de interacción existentes dentro de las sociedades. Aquello implica desplazamiento y transformación en la pérdida de territorio. Esto tanto en sentido literal, tangible, material, físico como figurado, intangible, simbólico.

La territorialidad como concepción más amplia de territorio, engloba tanto una propiedad de territorios efectivamente contruidos como la condición simbólica para su efectivización. Implica un dominio de aspectos intangibles, no materiales, que aluden a la identidad, y al dominio de lo vivido (Santos, 1999a; Haesbaert, 2013).

En ese sentido, la territorialidad más allá de una dimensión política alude a las relaciones económicas y culturales, pues está íntimamente ligada al modo cómo las personas utilizan la tierra, como se apropian del espacio y cómo dan significado a un lugar.

Las comunidades campesino-indígenas en las zonas andinas, por ejemplo, afectadas por la pérdida de identidad cultural, lengua y valores comunitarios, y conectadas a los circuitos mercantiles, transforman sus territorios tradicionales. Junto con la desintegración de prácticas y normas tradicionales de gestión del espacio-territorio comunitario, se da la re-articulación que da como resultado territorialidades con características nuevas y diferentes.

Territorio en ese sentido –como lo apunta Haesbaert– (2014, pp. 60 y ss.) es también funcional y simbólico. Funcional por su papel en cuanto convierte a la naturaleza en “recurso”, vincula “recursos naturales” y “materias primas”, como un factor dentro de los procesos de acumulación y reproducción ampliada del capital. Recuérdese que el capitalismo, desde la fase mercantilista en el siglo XVI cuando financió los viajes de exploración y conquista de África y América hasta la etapa de industrialización, siempre optó por el control de los territorios, aniquilando la diferencia, desplazando y destruyendo otras sociedades, culturas y territorialidades. Dominación y apropiación caminan juntas, aunque la segunda prevalece sobre la primera.

El territorio y las dinámicas de des-territorialización siempre deben ser distinguidos a través de sujetos que efectivamente ejercen poder, que de facto controlan esos espacios y consecuentemente, los procesos sociales que los componen. Así, el punto crucial a ser enfatizado se refiere a las relaciones sociales en cuanto relaciones de poder (Haesbaert, 2014, p. 58).

Ejemplos ilustrativos al respecto los encontramos en muchas localidades del país, en las que hay el desplazamiento de las economías campesinas y el des-

pojo de sus territorios, a cargo de la producción agroexportable o la agroindustria como Cayambe, Paute, Shushufindi o Vinces. Estos últimos casos permiten visualizar al menos dos cosas: por un lado, la mediación técnica del Estado, al dotar de infraestructuras más favorables al capital (sistema vial de primer orden articulado al sector agroexportador); y por otro, la diferenciación de espacios y la asimetría de territorios. Los territorios del capital marcan la pauta del orden espacial-territorial rural de la zona y de sus dinámicas, mientras que los productores medianos y pequeños, son gradualmente desplazados y viven un proceso de desterritorialización.

Estos procesos vinculados a la relación de lo local con lo global plantean una creciente demanda de datos espaciales de alto valor agregado, relacionados con la localización y distribución de fenómenos sobre la superficie terrestre, y de ahí que hay una tendencia de expertos de muchas disciplinas a espacializar sus datos y relacionarlos con otros datos especializados. Es clara la evidencia de que las concepciones y las prácticas científicas basadas en las ideas de espacio objetivo absoluto y relacional mantienen plena vigencia) (Arroyo, 1998; Santos, 1999b). Este nuevo discurso “desnaturaliza” el espacio, pues asume que éste no es un ente natural, sino un subproducto social del modo de producción, y que su comprensión solo es posible a partir de una geo-historia, lo que implica el conocimiento de los procesos involucrados en su producción, lo que hará de la geografía una especie de “economía política” de la producción de espacio (Santos, 1999b; Harvey, 1996; Soja, 1989).

En esa dirección, Harvey (2007) propone que espacio y tiempo sean entendidos como construcciones sociales profundamente arraigadas en la materialidad del mundo, pues son producto de las distintas formas de espacio y tiempo que los seres humanos encuentran en su lucha por la supervivencia material. El descubrimiento de las características variables de tiempo y espacio (a través de la física, la ecología, la biología, etc.) es fundamental para comprender la elección social de los procesos usados para la construcción social del espacio y del tiempo.

Esas concepciones de espacio y tiempo dependen además de variables culturales, políticas y organizativas de los distintos grupos sociales. Si bien tiempo y espacio son hechos de la naturaleza y del universo, no se pueden

conocer por fuera del entramado cultural simbólico que incluye el lenguaje y los sistemas de creencias. En tal sentido, la construcción social del espacio y del tiempo operan con la fuerza total de los hechos objetivos a los que todos los individuos y las instituciones responden necesariamente. En las definiciones sociales de espacio objetivo y tiempo objetivo están implicados los procesos de reproducción social, de manera que una forma particular de representación del espacio y del tiempo orienta la práctica social en un sentido que asegura el orden social.

La producción de espacialidades distintas en las diferentes fases de la historia humana, pone de manifiesto la ocurrencia de lógicas cambiantes en la construcción del espacio. Estas lógicas han sido el resultado de la convergencia en cada momento histórico de ideas y materialidades originadas en la dinámica de la organización social y productiva, en la oferta y demanda ambiental, en las formas de consumo social y en los sistemas culturales (Harvey, 1996; Soja, 1989; Haesbaert, 2002; Harvey, 2007).

Hoy, el capitalismo llamado por algunos “global”, tiene un contenido espacial en la medida en que expresa un intenso afán de ensanchar sus mercados en el mundo (Haesbaert, 2001; Mignolo, 2003). Este capitalismo de predominio financiero y especulativo, el que está al mando en la promoción de las formas particulares de producción y reproducción del espacio geográfico (Arroyo, 1998). Lo fundamental en ese proceso es el surgimiento y consolidación de un sistema de relaciones de producción mundiales. Entran a dominar las condiciones de producción global y cambian las estructuras nacionales y los procesos característicos de la era del capitalismo monopolístico (Ingham, 2010; Coronil, 2002; Lander, 2002).

En ese contexto, la geografía humana como ciencia espacial fue aislada de las ciencias sociales en general, que tuvo dificultades para reconocer la significancia de “toda esta teoría acerca del espacio” (Harvey, 1996). La denominada revolución espacial también produjo un dualismo entre espacio y ambiente, irónicamente cuando los problemas ambientales ganaban importancia (Leff, 1994; Mires, 1992). Michel Foucault en su tratamiento espacial de la microfísica del poder y el panoptismo, implicó un análisis de las redes formada por los poderes que se difunden en la sociedad, periféricos al poder centralizado o estatal.

A través del panoptismo apunto a un conjunto de mecanismos que operan en el interior de todas las redes de procedimientos de los que se sirve el poder, como la máquina de vapor en el orden de la producción. Esta invención tiene esto de particular: que ha sido utilizada en un principio en niveles locales: escuelas, cuarteles, hospitales. En ellos se ha hecho la experimentación de la vigilancia integral. Se ha aprendido a confeccionar historias, a establecer anotaciones y clasificaciones, a hacer la contabilidad integral de estos datos individuales (...) de tal modo que si se quiere captar los mecanismos del poder en su complejidad y en detalle, no se puede uno limitar al análisis de los aparatos de Estado solamente (Foucault, 1992, pp. 118-119).

Al respecto Milton Benítez (2002) apuntaba que:

...el cuerpo del mundo es múltiple y diverso, infinito, una pluralidad de formas y sentidos, una efervescencia universal que late en sí misma. El poder, para construir orden, ha de jerarquizarlo. La operación corre a cargo de un proceso que se llama definición. Definir es producir lo finito, separar la parte del todo, reconocerla y nombrarla en su singularidad, darle existencia dentro de un orden de clarificación, que es primero orden mental antes de ser orden del mundo (Benítez, 2002, p. 51).

En otras palabras, definir significa construir, otorgar un sentido a lo real.

Este tipo de procesos remiten a un debate que Rogerio Haesbaert (2013, 2014) y Doreen Massey (1994) plantean con claridad: hay distintos tipos de territorialización, unos político-funcionales más tradicionales, otros que son más flexibles y unos terceros que son múltiples.

- La primera es rígida y no admite pluralidad de poderes. El Estado capitalista, en determinadas circunstancias, impone una territorialidad a todos, tratando de homogeneizar (Harvey, 2007).
- La segunda, acepta la sobreposición o el traslape territorial, sea de forma sucesiva, como en las grandes ciudades, o de forma simultánea, con el entrecruzamiento de roles y competencias de territorialidades político-administrativas relativamente autónomas (como sucede entre Gobierno central y gobiernos autónomos descentralizados GAD).

- Y la tercera, la multiterritorialidad en sentido estricto, es construida por grupos que se territorializan en conexión flexible de territorios-red multifuncionales, multi-gestionarios y multi-identitarios, como por ejemplo, en el caso de los grupos de migrantes (Haesbaert, 2013).

En resumen, la multiterritorialidad refiere a un concepto que intenta superar la simplificación y la perspectiva “fatalista” de la desterritorialización. Basados en un argumento ya planteado por Henri Lefebvre, en medio de la territorialidad impuesta por el capital, que genera un “espacio abstracto”, surgen cosas, eventos y situaciones de lucha y resistencia, en cuyo seno se articulan las contradicciones socio-políticas. Tales contradicciones podrían resultar finalmente en un “espacio diferenciado” o en “otro territorio” o “territorios alternativos” (Porto Gonçalves, 2001; Haesbaert, 2002; Brunet, 2013; Santos, 1996; Escobar, 2008).

La interculturalidad como proceso y utopía

Al hablar de interculturalidad, es necesario situarla frente a otros conceptos con los cuales usualmente se le asocian, sea por confusión o por complementariedad. En el primer caso, la necesaria diferencia que se debe establecer entre interculturalidad y multiculturalismo. Y en el segundo la indispensable complementariedad de interculturalidad con el concepto de plurinacionalidad.

En el primer caso, el multiculturalismo nace en Europa en un marco de problemas asociados a la oleada de inmigrantes provenientes de Turquía, Marruecos, el África subsahariana o el Medio Oriente. Se trata de una perspectiva integrada al discurso oficial de la mayoría de Estados nacionales, postula el diálogo y omite los procesos de asimetría, exclusión y desigual distribución del poder (Parekh, 2001; Žižek, 1998; Vertovec y Wessendorf, 2010; Jameson, 1998).

Debe recordarse que la perspectiva multicultural fue trabajada por autores como Habermas, Bobbio o Kymlicka, y formularon sus tesis tomando como referencia los procesos europeo o norteamericano. En el caso de

Habermas (2002) parte de la constatación de la multitud de Estados que se han conformado a la caída de la ex Unión Soviética (URSS). Dice que muchos especialistas utilizan la expresión “etnonacionalismo” para comprender estos procesos y fenómenos políticos. Sin embargo, Habermas considera que dicho término es poco inocente, ya que confunde y encubre cuestiones disímiles. Aclara que los términos originales son *ethos* y *demos*. Lo que buscan definir como etnonacionalismo es un origen común y una misma pertenencia, ligada esencialmente por lazos de sangre. El problema es que obvia por completo la historia política, al orden jurídico y al Estado de derecho, además de las dinámicas propias de la comunicación de masas. Lo que debe tenerse en cuenta es que la nación no es algo dado o previo a la modernidad. Todo lo contrario: es algo que surge con ella y que busca unificar algo que no estaba unificado a través de una serie de creaciones, como los mitos nacionales, es algo enraizado de un pasado ficticio.

Habermas resume el enlace de los términos señalados de la siguiente manera:

La idea de nación apunta al supuesto de que el *demos* de los ciudadanos tiene que estar enraizado en el *ethos* de los miembros de un pueblo para poder estabilizarse como asociación política de miembros libres e iguales de una comunidad jurídica. Supuestamente, la fuerza vinculante de la comunidad republicana no resulta suficiente (Habermas, 2002, p. 110).

Adicionalmente sostiene que es el status de ciudadano, el que debe ahora fungir de fuente secular de legitimación, debe ser el nuevo plano para la integración social que es mediada por el derecho. Es una propuesta que examina para entender las tensiones entre el Estado y la nación.

Y es que autores como Bobbio (1989, 1997) consideran que la homogeneidad sustancial es una condición necesaria para el ejercicio democrático del poder político. Sin embargo, para Habermas es importante pensar el tema de la intersubjetividad, que tiene que ver con el entendimiento común que los ciudadanos logran entre sí, reconociéndose recíprocamente como libres e iguales.

Kymlicka por su parte apunta en referencia a las democracias liberales (2009, p. 20): “¿Qué perspectiva tienen las minorías étnicas y los

inmigrantes frente a un Estado que ha iniciado un proceso de construcción nacional?” Desde la postura de este autor, las minorías no tienen otra opción que integrarse o vivir en una situación de aislamiento voluntario. Pero ¿integrarse a qué? Su respuesta es clara y directa: “a una cultura societal, entendida como (...) necesaria para la libertad e igualdad liberales” (Kymlicka, 2009, p. 79).

Siguiendo esa ruta de razonamiento, el autor reconoce que en el caso de los inmigrantes el proceso de integración es más viable que en el caso de las minorías étnicas, puesto que al dejar sus países de origen han optado por integrarse a una nueva sociedad. De no darse esta integración los grupos inmigrantes correrían el riesgo de quedar en situaciones de marginalidad. En este sentido el rol del Estado consiste en promocionar la integración y reformar las instituciones de manera que sean espacios de tolerancia y práctica étnico cultural (Kymlicka, 1989).

En cambio, “esperar que los miembros de las minorías nacionales se integren en las instituciones de la cultura dominante no es ni necesario ni justo” porque “la libertad de los miembros de las minorías nacionales implica la capacidad de vivir y trabajar en su propia cultura societal” (Kymlicka, 2009, p. 81). En cuyo caso sostiene el autor que el objetivo “no debería ser la asimilación de la cultura minoritaria, sino más bien liberalizarla de modo que pueda convertirse en el tipo de sociedad de ciudadanos libres e iguales que el liberalismo se propone lograr” (p. 82).

Kymlicka reconoce que “en todo el mundo, los Estados multinacionales tienen problemas” (2009, p. 129) frente a los cuales “muchos se han mostrado incapaces de crear o conservar un sólido sentido de solidaridad entre las filas etnonacionales” (p. 129) y para que esas crisis no desemboken en secesiones, hay que desarrollar “medios eficaces para acomodar a las minorías nacionales”.

Una de esas formas de acomodación en sociedades modernas, occidentales y de democracia liberal, según el autor al que hacemos referencia, es el “federalismo democrático”. Recuerda bien que el proceso de reconocimiento de derechos colectivos, en el marco del liberalismo tiene una larga historia, que se clarifica en el marco de la Convención 107 de la Organización Internacional del Trabajo, adoptada en 1957. Dicho convenio

respaldaba ciertas medidas especiales para los pueblos indígenas, pero únicamente a modo de protección temporal y paternalista de una población vulnerable —a la que se consideraba incapaz de enfrentarse a los retos de la vida moderna— hasta que sus miembros estuvieran completamente preparados para formar parte, en pie de igualdad, de la ciudadanía nacional respectiva (Kymlicka, 1989).

En ningún caso sugiere a los Estados —como los latinoamericanos— que deban reconocer a los pueblos indígenas como sujetos plenos de derechos, es decir sociedades históricamente constituidas y comunidades autogobernadas, o que deban dar acomodo a sus instituciones y tradiciones culturales, jurídicas y políticas pre-existentes. El objetivo debe ser más bien, promover la adaptación y la asimilación de los pueblos indígenas respecto a las instituciones pre-existentes del Estado-nación (Kymlicka, 2009, p. 46).

En otras palabras, las propuestas inspiradas en el paradigma multicultural están más relacionadas con el reconocimiento de la diversidad demográfica y cultural de las sociedades humanas y se han mostrado funcionales a los intereses estatales, alrededor de los cuales son cooptadas políticamente, y adicionalmente se han convertido en un enmascaramiento del sistema capitalista y su reproducción.

El multiculturalismo —dentro de algunas variantes de corte (neo) liberal— llegó a América Latina a través de los primeros reconocimientos de derechos colectivos y de la incorporación de las políticas sociales neoliberales, es decir asociadas a la desregulación del Estado y a la privatización o transferencia de algunas de competencias y responsabilidades a entes privados como corporaciones, fundaciones, iglesias y organismos no gubernamentales.

Un ejemplo específico se lo encuentra en la Constitución del Ecuador de 1998 aprobada en un cuartel militar en Sangolquí. En general, se planteó como una estrategia válida para dar respuestas a las demandas de los movimientos sociales, y particularmente de los distintos movimientos indígenas, que exigían respuestas desde una “política de la diferencia”, basadas en las reformas constitucionales, legislación político-jurídica y el derecho de autodeterminación, aunque el resultado al final haya estado lejos de traducir tales reconocimientos en reformas profundas de la ins-

titucionalidad o procedimientos viables para la vigencia de tales derechos (Puig, 2004, 2007; Van Cott, 2004; Yashar, 1999).

Tomando distancias con el multiculturalismo, por su orientación funcional al orden capitalista y a los proyectos liberales de Estado nacional, la interculturalidad marca rupturas con las antiguas perspectivas etnocéntricas de la relación Estado-pueblos ancestrales, como el indigenismo o el asimilacionismo, que buscaban la eliminación política y cultural del otro, hasta reducirlo a su condición mínima, “folklórica”, vaciando su condición de sujeto colectivo, con historia, con territorios, con valores, con conocimientos, con formas vivas y vigentes de organización y economías. Asimilación a la cultura blanco-mestiza dominante (Mato, 2009; Walsh, 2008).

La interculturalidad como lo señalan Xavier Albó (2002) y Daniel Mato (2009) tiene diferentes grados, y va desde la simple y burda “tolerancia” planteada por los liberales, lo cual no implica aceptación ni reconocimiento pleno del otro, hasta una actitud de entendimiento y de intercambio que lleva al enriquecimiento cultural de todas las partes. Refieren fundamentalmente a construir relaciones complejas e intercambios culturales, desarrollando relaciones sociales, a partir de las asimetrías de poder y de las condiciones institucionales, que limitan las posibilidades de los subalternos de ser sujetos con identidad y capacidad de acción pública.

Como proyecto de nuevo Estado y nueva sociedad, lo intercultural/plurinacional implica establecer relaciones, comunicación y aprendizajes permanentes, entre personas, grupos, conocimientos, valores, tradiciones, lógicas y racionalidades distintas, orientadas a generar, construir y propiciar un respeto mutuo y un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos y colectivos, por encima de sus diferencias culturales y sociales (Mato, 2009; Walsh, 2008).

La interculturalidad constituye un punto de correlación, de articulación social entre colectivos sociales, entre grupos socio-cultural y económicamente diferentes.

Según Fidel Tubino (2016) el concepto de interculturalidad se entiende como la revalorización y el fortalecimiento de las identidades, y en el caso de pueblos indígenas, ligado al derecho al territorio y a la lengua. En

otras palabras, el interculturalismo es fundamentalmente una propuesta práctica de cambio sustancial, que puede implicar algunos elementos:

- No busca ni trata de desaparecer las diferencias culturales o de formar híbridos, o identidades mezcladas.
- Establece una interacción clara entre la pertenencia y la diferencia, entre pueblos y nacionalidades, incluyendo los distintos mestizajes y demás comunidades culturales.
- Plantea una interacción entre el pasado, el presente y el futuro. El futuro se define y orienta a partir de la experiencia y de los principios que establecieron los antepasados originarios.
- Señala claramente la importancia de la diferencia entre igualdad, equidad, inclusión y exclusión.
- El orden y el sistema político no solo están para asegurar mayor igualdad y redistribución de la riqueza, sino para asegurar unidad en la diversidad, sin racismo ni discriminación, es decir garantizar procesos plenos de inclusión.
- Reconoce las relaciones de poder y de hegemonía heredadas históricamente en los actuales Estado-nación, y propone que el Estado plurinacional imponga condiciones de mayor equidad y vigencia de los derechos individuales, colectivos y de la naturaleza.

Aquello posibilitaría una profunda interpelación del sistema político y democracia liberal y del Estado decimonónico. Un Estado plurinacional debe contener y sustentarse en una sociedad intercultural, y ésta a su vez debe respaldarse en un Estado plurinacional. La interculturalidad y el Estado plurinacional abren la posibilidad de existencia de otro tipo de democracia, como lo apunta Boaventura de Sousa Santos:

Se entiende por democracia intercultural la coexistencia de dos o más formas de deliberación democrática, del voto individual al consenso, de las elecciones a la rotación o al acto de mandar obedeciendo, de la lucha por asumir los cargos a la obligación-responsabilidad de asumirlos (Sousa Santos, 2010, p. 98).

En ese contexto, la inclusión se refiere a la participación democrática del sistema político; es decir, conlleva a un tipo de democracia deliberativa y participativa. En dicho modelo, una decisión democrática es normativamente legítima sólo si todos los afectados por ella están incluidos en el proceso de discusión y toma de decisiones (Young, 2000, 1998).

La planificación como construcción de hegemonía: una panorámica desde el contexto nacional

Antes de abordar la problemática de la planificación territorial en un caso como el de Pastaza, es importante recordar que la planificación —al menos en términos contemporáneos— dio legitimidad al proyecto civilizatorio capitalista dependiente, mejor conocido como desarrollo a mediados del siglo XX (Escobar, 1993). Sin embargo, en Ecuador hay dos ejemplos que anticipan los procesos de institucionalización de esos conceptos y prácticas de planificación. El uno, correspondiente a una iniciativa de Víctor Emilio Estrada, que a solicitud del presidente José María Velasco Ibarra en 1934 preparó lo que llamó un “Plan de Reconstrucción Económica Nacional” en un contexto de crisis económica derivada tanto del colapso de las exportaciones cacaoteras como del impacto de la crisis del capitalismo mundial. El otro ejemplo, es el denominado “Plan del Ecuador” escrito por Benjamín Carrión, que pretendía “sacar al país del atolladero al que lo habían conducido los grupos de poder, sobre todo después de lo que significó la debacle de 1942 con la firma del Tratado de Río de Janeiro (Cueva Dávila, 1988; De la Torre, 1993; Maiguashca y North, 1991).

En el caso del “Plan Estrada” —que no prosperó—, se planteó fundamentalmente la necesidad de ordenar acciones de política económica, elaborar planes y racionalizar la gestión gubernamental en materia económica y social, a fin de concretar acciones coherentes y congruentes y obviar las generalizaciones para hacer viable la aplicación de los planes.

Por su parte, el “Plan del Ecuador” de Carrión tenía como premisa restaurar valores fundamentales como cultura, justicia y libertad, y sobre todo la fe de las gentes en su destino como nación, lo que Ayala Mora denomi-

naría el “proyecto nacional mestizo” (2004, pp. 123-127), mejor conocido como la “teoría de la nación pequeña” que no fue sino la síntesis de las tendencias ideológicas desarrolladas en las décadas del veinte y cuarenta del siglo XX. Una muestra de aquello es la percepción que tenía Carrión frente a la Amazonía, de la cual decía:

De esto, muy poco se sabe (...) la región oriental en plan de descubrimiento y colonización, no ha podido aportar ninguna característica esencial al modo de ser ecuatoriano: ni una palabra, ni un sonido, ni una anécdota. En la contemplación que nos estamos planteando, la región oriental no tiene palabra sustancial que pronunciar (Carrión, 2010, p. 185).

La llamada “teoría de la nación pequeña” de Carrión, en realidad formulaba un nuevo deseo: ser como los modelos greco-romanos y las formas que adquirieron los países del primer capitalismo como Bélgica –por cierto Carrión pasa por alto el hecho de que la prosperidad belga fue posible a partir de uno de los genocidios más brutales de la historia como el que ocurrió con el Congo Belga hace más de un siglo en manos del rey Leopoldo II– (Žižek, 2013, p. 26). Fernando Tinajero señala al respecto que la propuesta de Carrión supone la creación de un mito de grandeza cultural, y aquello:

...supone perogrullescamente, la creación de un espacio mítico en el cual, desde luego, no hay lugar para la historia. Pero como la historia es el ámbito en el cual necesariamente habían de inscribirse, las búsquedas de la literatura que el mismo Carrión auspiciaba fervorosamente, la historia tenía que devenir forzosamente en otro mito –un mito que se va articulando mediante la repetición insistente de alusiones a determinadas glorias o escándalos del pasado, cuya función consiste precisamente en eludir los procesos reales que bajo ellos se esconden (...) este recurso de alusión-ilusión de los procesos históricos tiene por objeto crear la ilusión de la posibilidad de una gran cultura sin necesidad de resolver previamente los problemas estructurales de la sociedad (Tinajero, 1986, p. 68).

Aquella visión según Erika Silva “era un eco del sentimiento de frustración e impotencia prevaleciente en la sociedad (...) encontramos implícita una

idea central que aparece como una predicción: lo que no seremos por destino, por fatalidad, por ser “pequeños”. Según esta visión, nunca seremos potencia económica o potencia bélica. Nuevamente entonces, al medirnos en el tiempo, la geografía aparece como un obstáculo de nuestra realización histórica. (...) derrumbado el mito del señorío sobre el suelo, lo que interesaba entonces era fortalecer la idea de la “nación mestiza”, subyacente en la idea de la “nación pequeña” (Silva Charvet, 2004, p. 103).

Ya en la segunda mitad del siglo XX junto con la idea de desarrollo impulsada con fuerza por la “Alianza para el Progreso” el concepto de planificación encarna la creencia de que el cambio social puede ser manipulado y dirigido, producido a voluntad. Como lo señala Escobar, “cuando se desplegó en el Tercer Mundo, la planificación no sólo portaba esta herencia histórica, sino que contribuyó grandemente a la producción de la configuración socioeconómica y cultural que hoy describimos como subdesarrollo” (Escobar, 1993, p. 132; Kay, 2010).

Para planificar era necesario establecer ciertas condiciones estructurales y conductuales, usualmente a expensas de los conceptos de acción y cambio social existentes en la gente. Frente al imperativo de la “sociedad moderna”, la planificación involucraba la superación o erradicación de las “tradiciones”, “obstáculos” e “irracionalidades”, es decir, la modificación general de las estructuras humanas y sociales existentes y su reemplazo por nuevas estructuras racionales (Bebbington y Graham, 2005; Kay, 2010).

En los años cincuenta, misiones enviadas por el Banco Mundial a América Latina –incluido Ecuador– tenían como propósito la formulación de un “programa global de desarrollo”. Fue la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) la encargada de preparar un documento denominado “El Desarrollo Económico en el Ecuador” de octubre de 1953, en el que se establecía que reúne características de todo país insuficientemente desarrollado, alta proporción de gente ocupada en actividades primarias, empleo de procedimientos primitivos, baja productividad, elevada tasa de crecimiento demográfico, a la que se agrega otras propias del país relativa a su división en regiones diferenciadas en cuanto clima, ecología, recursos naturales y densidad de población. Una serie de obstáculos sociales y psicológicos para el desarrollo económico en general, que también fueron

identificadas por la llamada “Misión Andina” (Bretón Solo de Zaldívar, 1997, 2001; Martínez, 2002; Vicuña, 1987, p. 30).

En esa línea, la vida de países como el nuestro simplemente había sido reducida a condición de “pobreza” y de “miseria” sin considerar sus tradiciones, sus historias, sus valores y estilos de vida diferentes, así como sus procesos de autogestión, como en el caso de los pueblos indígenas (Braig, Costa, y Göbel, 2015; Ferrín Schettini, 1980; Gow, 2000).

Al decir de Escobar, “a los ojos de los planificadores y desarrolladores, las moradas de la gente aparecían nada más como “chozas” miserables y sus vidas, eran caracterizadas por la subsistencia y la autosuficiencia, como marcadas por una “pobreza” inaceptable” (Escobar, 1993, p. 137).

Los diferentes planes de desarrollo que se diseñaron durante los últimos cuarenta años (entre finales del siglo XX e inicios del siglo XXI) no hacían sino enfatizar en el desarrollismo —de corte capitalista dependiente—,³ en una trama compuesta de cuatro grandes momentos:

- *Primer momento*, la transición de un modelo primario exportador tradicional a un modelo [restringido] de industrialización por sustitución de importaciones (ISI) bajo influjo de la CEPAL, con el respectivo énfasis en la planificación centralizada del Estado y un tibio fomento para el desarrollo de una industria nacional (Velasco, 1983b; Acosta, 1982; Hidrobo Estrada, 1980).

3 Se pueden mencionar casi cronológicamente el surgimiento de planes e instancias de planificación en el país, que van de la siguiente manera: en 1943 se crea el Consejo Nacional de Economía; en 1945 la Comisión Técnica de Economía encargada de “coordinar y planificar la política económica del Estado”, la misma que sería reconocida en la Constitución de ese año. En 1948 el Ministerio de Economía proyectó un “Plan de Fomento de la Producción” y en 1953 la CEPAL aprueba el Informe Desarrollo Económico del Ecuador. En 1954 se crea mediante un Decreto Ley de Emergencia la Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica (JUNAPLA), que durante 30 años elaboró planes de desarrollo como el “Plan General de Desarrollo Económico y Social para el período 1964-1973; el Plan de Desarrollo del Ecuador 1970-73; el Plan Integral de Transformación y Desarrollo 1973-1977; el Programa de Desarrollo del Consejo Supremo de Gobierno. Luego en 1978 al aprobarse la Nueva Constitución Política se crea el Consejo Nacional de Desarrollo (CONADE), el cual elaboraría un Programa de Coyuntura para la situación de 1980 y posteriormente el Plan Nacional de Desarrollo 1980-1984, planes operativos durante esos años hasta llegar al Plan Nacional de Desarrollo Económico y Social 1988-1992. Luego de la Constituyente del 2008 se retoma la tarea de planificación a cargo de la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES) con los conocidos Planes Nacionales del Buen Vivir en tres versiones (2007-2009; 2009-2013; 2013-2014) y el más reciente denominado Plan Nacional para el Buen Vivir 2017-2021.

- *Segundo momento*, ya bajo la tutela de los organismos multilaterales, el giro hacia una política neoliberal, que provocaría un retorno drástico al esquema de dependencia basado en la sobre-explotación y exportación de bienes primarios (Kay, 2010; Salgado, 1999; Correa, 2012; Freund, 1996; Redclift, 2002; Larrea, 1996).
- *Tercer momento*, marcado por el “retorno del Estado”, elementos post-cepalinos y un nuevo intento por impulsar un esquema combinado de ISI y explotación primario-exportadora, particularmente alrededor del impulso a la industria extractiva minera a gran escala (Ray y Sara, 2016; Martín-Mayoral, 2009; Conaghan, 2015).
- *Cuarto momento*, desde el 2017 a la presente, que presenta un nuevo giro al neoliberalismo basado en la desregulación estatal y el retorno al viejo esquema primario-exportador (Arias, 2017; Díaz Parra y Romano, 2018).⁴

La Amazonía y el modelo extractivo: el caso de Pastaza

Pastaza representa la cuarta parte de la Región Amazónica Ecuatoriana, que posee algo más de 120 mil km². De sus cuencas hidrográficas, tres son afluentes indirectos del río Amazonas (Curaray, Corrientes, Tigre) y una, la del río Pastaza con sus 643 kilómetros de longitud lo hace directamente en el río Marañón, en el departamento de Loreto en Perú (Villamarin, Prat, y Rieradevall, 2014).

Desde el punto de vista ecológico, este amplio territorio incluye tres pisos ecológicos desigualmente distribuidos: a) pie de monte andino-amazónico (1500-66 msnm), ubicado hacia el oeste, con un área aproximada del 5% de la superficie (1360 km² aproximados) y que congrega al 55% de la población; b) zona intermedia de selva alta (600-300 msnm) equivalente al 30% de la superficie (8165 km²); y c) la llanura amazónica de bosque húmedo tropical (menos de 300 msnm) con una extensión de 17 692 km² correspondiente al 65% del territorio provincial. La temperatura media

⁴ Cf. También el texto de CELAG “La bicicleta de Lenin Moreno y el nuevo equilibrio neoliberal en Ecuador”, 2018 Unidad de Debates Económicos, disponible en <https://goo.gl/N1CRqf>

anual fluctúa entre 24 y 25 grados centígrados. Las selvas de Pastaza son fundamentalmente lluviosas durante todo el año, y registran precipitaciones que fluctúan entre los 2600-3200 mm (López, Beard, y Sierra, 2013).

En esta región, solo una pequeña porción de 350 mil hectáreas, forma parte del Parque Nacional Yasuní y que corresponde al territorio Kichwa del Curaray. El resto del espacio ha sido administrado y gestionado por las propias organizaciones locales, existentes desde las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX, que se formaron para neutralizar los afanes de colonización impulsados por el Estado ecuatoriano en el contexto de la reforma agraria (Sierra, 2006; Jácome-Negrete, 2014).

La población de Pastaza actualmente bordea los 86 mil habitantes, con un 56% de población rural y un 44% de población urbana. Conforme los datos de INEC (2010) según la autoidentificación étnica, el 48.5% pertenecen a una de las siete nacionalidades ancestrales: Zapara (650 hab., 0,76%); Andoas (1600 hab., 1.86%); Shiwiar (700 hab., 0.81%); Shuar (5600 hab., 6.51%); Waorani (1200 hab., 1.40%) y Kichwa (25 000 hab., 29.07%) (INEC, 2011).⁵

Históricamente Pastaza fue escenario de antiguas guerras, intentos de conquista y cooptación desde el período colonial hasta la república (Trujillo, 2001; Taylor, 1994; Esvertit Cobes, 1998, 2008). Al igual que el resto de la Cuenca Amazónica, como lo apunta Stephen Bunker (1985), espacios como éstos han sido territorios donde durante más de cuatro siglos se han desarrollado actividades de saqueo, sobre-explotación y extracción de recursos, para responder a la función que el capitalismo central –desde sus tempranas fases mercantilistas– asignó a este tipo de regiones: abastecedoras permanentes de materias primas y energía, para sostener un sistema global altamente depredador y acumulador de riqueza. Lo cual significa un enclave bloqueado para promover comunidades estables, acumulación local de capital y aglomeración económica. Al contrario, sus territorios han sido permanentemente despojados, empobrecidos –sea en su base ambiental, social, cultural, económica y política–.

⁵ Comisión Nacional de Estadística de los Pueblos Indígenas, Afroecuatoriano y Montubio (CONEPIA) <https://goo.gl/j1ZqCQ>

Es más, el capitalismo extractivo lo ha hecho provocando una ruptura entre las comunidades humanas y el ambiente natural. Esta ruptura es precisamente una de las causas por las cuales se crea el empobrecimiento crónico de este tipo de regiones, que han perdido la capacidad de definir por sí mismos su propio destino (Bunker, 2006; Porto Gonçalves, 2001; Hecht y Cockburn, 1993).

La presencia petrolera en esta región es la más antigua de la Amazonía ecuatoriana y data de 1921, cuando ingresó la Leonard Exploration Co., seguida de la empresa holandesa Shell en 1936. Aquella presencia desató interés del Estado por ampliar la frontera vial y ferroviaria que no prosperó, debido a la precaria situación económica fiscal y a los negativos resultados de la exploración petrolera de aquellos años. Sin embargo, lograron abrir la única vía de acceso a la región desde la Sierra: la carretera Baños-Puyo, que se estableció como el principal centro de llegada de los colonos, y posterior capital provincial (Ortiz-T., 2016; Esvertit Cobes, 1995).

En décadas más recientes, en 1970 ingresó la petrolera norteamericana Amoco, hacia la zona de Boberas y Montalvo, en la parte baja del río Bobonaza. Pero las más importantes concesiones corresponden a mediados de los años ochenta, en la denominada V Ronda de Licitación Petrolera y que significó la concesión de 800 mil hectáreas a 4 compañías: el consorcio Arco (EE.UU)-Agip (Italia) al denominado bloque 10; la petrolera británica British Gas (Inglaterra); la empresa Braspetro (Brasil); y la petrolera Tripetrol (Ecuador). De todas esas solo prosperó el proyecto denominado “Villano” derivada del río del mismo nombre, ubicado en el bloque 10 y a cargo del consorcio Arco/Agip (Ortiz-T., 2005; McCreary, 1992; Guzmán-Gallegos, 2012).

Años más tarde, en 1997 se concesionaron dos bloques petroleros adicionales: el denominado bloque 23 a la Argentina Compañía General de Combustibles (CGC) y el bloque 24 concesionado a la empresa Arco, la cual vendería sus acciones a otra empresa norteamericana Burlington.

En este marco se desatarían tres conflictos, entre 1989 y el 2003, derivados sucesivamente del ingreso inconsulto y arbitrario de los operadores de dichas empresas, de la ausencia total de procesos información a las organizaciones y a las poblaciones locales, la ausencia de procedimientos

de consulta previa, e incluso el manejo represivo de la situación por parte de las autoridades gubernamentales en este período que incluyó la militarización de la zona, represión sobre líderes indígenas y acoso violento a las poblaciones (Korovkin, 2002; Guzmán-Gallegos, 2012; Arcos Hervas, 2016; Melo, 2014).

Se trata de un modelo que acentúa la incapacidad estatal e institucional de generar un desarrollo autónomo o autosostenido, pues el flujo del capital transnacional exige que se incorporen al mercado nuevos bienes convertidos en mercancías, como ha sucedido con las concesiones mineras, forestales e hidrocarburíferas en toda la Cuenca Amazónica durante décadas (Harvey, 2007; Burchardt y Dietz, 2014; Bunker, 2006; North, Clark, y Patroni, 2006).

El precepto entonces es que ‘hay que alimentar al mercado [global]’, tal como ha ocurrido en los casos amazónicos de Ecuador, Perú o Bolivia, donde no basta con las mercancías que ya circulan de manera libre y globalizada desde hace años, sino que se requiere más y pronto: tierras, minerales, petróleo, agua dulce, bosques, conocimientos etnobotánicos, alimentos, germoplasma, carbono, biomasa. Con tal fin, se han elaborado sistemáticamente normas que facilitan la extracción y comercialización en el mercado de una gran variedad de recursos de la naturaleza.⁶

La lógica del capitalismo extractivo, más allá que la simple descripción de una economía de enclave (que carece de *linkages* hacia atrás y hacia adelante) refiere más bien a los procesos de desarticulación y desestructuración social y local de las periferias extractivas, que dejan un vacío que es ocu-

6 La frontera extractiva es expansiva. Por lo pronto las concesiones giran en torno a recursos hidrocarburíferos y minerales (ambos en el subsuelo). En Perú, 64 bloques de hidrocarburos (áreas en las que las empresas adquieren derechos a explorar y, finalmente, explotar petróleo y gas) incluyen más del 80% del territorio amazónico peruano. Once bloques se traslapan con áreas protegidas, 17 incluyen reservas de pueblos indígenas en “aislamiento voluntario” y 58 se extienden sobre tierras tituladas (colectivamente) de pueblos indígenas. En Ecuador, 23 bloques de hidrocarburos operan y están activos a nivel nacional. El 86% están en la Amazonía y cubren —hasta la fecha aproximadamente el 17% de su territorio—, de los cuales 9 se traslapan con áreas protegidas, 2 incluye áreas declaradas “intangibles” donde habitan pueblos “ocultos” o “no contactados” y 18 están en territorios indígenas. A esa cifra, el Estado ecuatoriano planea incorporar los mayores territorios indígenas del Centro Sur. En Bolivia, el área concesionada es menor, pero se considera un 55% del territorio boliviano como de interés potencial. De hecho bajo el gobierno del presidente Evo Morales, se han extendido en las regiones de Beni y de Pando (norte de la cuenca amazónica boliviana). Para ampliar: Cf. Anthony Bebbington (2009); Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador SHE, disponible en: <https://goo.gl/h94C4K>

pado por intereses extranjeros o incluso por los propios estados centrales. Dichos modelos son irrelevantes para lidiar con las dinámicas internas de las economías locales, a pesar de que han sido desarrollados a partir de la explotación y mercadeo de materias primas. Se trata en suma, de un esquema que posibilita la exportación de *commodities*, en un proceso en el cual la materia y la energía extraídas, hacen que la organización social local, así como el ambiente natural desde el que estos flujos son transferidos se simplifiquen y desarticulen (Bebbington, 2009; Harvey, 2007; Bunker, 2006; Göbel y Ulloa, 2014; Burchardt y Dietz, 2014).

Desde una perspectiva territorial, el modelo extractivo –al menos de corte depredador– ha significado un desplazamiento continuo del Estado en sus tareas de ordenar el territorio y fijar los criterios con los que se organiza la explotación de la naturaleza. Tales competencias en buena medida han sido asumidas por entes no estatales, incluyendo las empresas transnacionales (Porto-Gonçalves, 2001).

Aquello ocurre en un marco de acción del Estado y sus instituciones –marcadamente etnocéntricas y excluyentes– que oscila entre su ausencia o una presencia intermitente en los últimos cincuenta años, donde destaca su carácter marcadamente funcional a los requerimientos del capital extractivo: establecen marcos normativos que socializan pérdidas y privatizan ganancias, aparte de asegurar la transferencia de la mayor parte de ganancias hacia el exterior; ejercen roles de facilitadores técnicos para el capital, en tanto construyen infraestructura mínima que facilita la transferencia de mercancías y de información y organizan en alguna medida las relaciones sociales; o asumen un papel de mediación jurídica, que a través del derecho asegure el control y la propiedad sobre determinados recursos naturales, así como preserve los intereses de las empresas (nacionales o extranjeras, públicas o privadas); a esos roles se agrega algo que le es consustancial: el control del territorio y las poblaciones mediante el ejercicio del monopolio de la violencia, el uso de la coacción y el despliegue de tareas permanentes de vigilancia y represión. En suma, el Estado tradicionalmente ha producido infraestructuras y transformado el espacio jurídico para permitir el despliegue del capitalismo extractivo en sus territorios, así como la producción monopolista del espacio social, y un sistema eficaz de derechos de

propiedad que garantiza a individuos y empresas alcanzar el control de los valores de uso mediante la propiedad o el intercambio (Bebbington, 2009; Bunker, 1985; Chirif y García-Hierro, 2007).

En otros términos, el caso Pastaza muestra cómo sus instituciones están diseñadas y organizadas para sostener la relación básica existente entre capital y trabajo, desempeñar la importante función de mediación técnica, proporcionando “bienes públicos” e infraestructuras sociales y físicas que constituyen prerequisites básicos para la producción e intercambio capitalista, e inevitablemente participa —a su manera— en la gestión de las crisis, el procesamiento de los conflictos y el soporte del caso para contrarrestar la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Algo que en Ecuador y en otros países de América Latina adquiere matices particulares, dadas las características de sus formaciones económico-sociales y su posición en el sistema-mundo capitalista, de limitada capacidad para gobernar todo el territorio que está bajo su jurisdicción (Oszlak, 1997; Conaghan y Malloy, 1995; Oszlak y Gantman, 2006; Segura-Ubiergo, 2007).

El rol histórico y convencional de los Estados en estos contextos de predominio de capitalismo dependiente y extractivo, restringe sus capacidades y competencias para procesar las múltiples demandas de las poblaciones locales y en particular de los pueblos indígenas. Solo a manera de ejemplo: el bloque 10 que fue concesionado en Pastaza al consorcio ítalo-estadounidense Arco Oriente Inc.-Agip en el Gobierno del presidente Febres Cordero, ha extraído petróleo desde el campo Villano en los últimos veinte años en alrededor de 17 millones de barriles anuales. Su proyecto significó una inversión superior a los 500 millones de dólares. Luego de dos décadas de explotación petrolera cada dólar invertido se multiplicó por ocho. Se estima que las ganancias de las transnacionales operadoras de este bloque oscilan en algo más de 2500 millones de dólares, considerando las modalidades contractuales aplicadas y sin contar las remisiones tributarias. Otros beneficiarios directos fueron agroexportadores no tradicionales de la Sierra en más de 100 millones, al igual que el Estado central y otros indirectos como los más de 40 gobiernos seccionales amazónicos en alrededor de 1300 millones de dólares durante el período señalado. En otras palabras, de todo ese flujo de capital extraído, Pastaza no logró retener para

sí ni impuestos ni regalías mayores. Apenas si lo pudo hacer en dos décadas con algo menor al 2 por ciento, entre corrupción y negociaciones clientelares entre dichas empresas operadoras, intermediarios y distintos grupos de interés local (Mendez, Parnell, y Wasserstrom, 1998; Korovkin, 2002; Guzmán-Gallegos, 2012).

El modelo extractivo depredador, como el que ha imperado en toda la región —a través de su recurrente promesa de alcanzar progreso, generar empleo, superar pobreza e integrar a dichas regiones periféricas o de frontera a la nación— ha sido fuente permanente de frustraciones y conflictos. Algo que en otras partes del mundo ha estado asociado a las dificultades de los Estados para alcanzar arreglos sobre la gestión de los territorios y el uso, aprovechamiento y explotación de recursos naturales, tal como lo explica en un modelo multi-causal Thomas Homer-Dixon (2010, 1994).

La planificación desde arriba en el entorno subnacional (Pastaza)

Con un historial marcado por la desidia y tenue presencia del Estado central, la Amazonía ha mirado a sus gobiernos subnacionales con una rara mezcla de expectativa, complacencia y frustración. Su rol en el contexto regional marcado por la trama central de la ampliación de las fronteras de colonización y explotación petrolera ha sido más bien secundario. La periferia amazónica se ha caracterizado por la presencia protagónica de dos actores no estatales en la consolidación de la frontera y en la extensión del proyecto civilizatorio del Estado-nación: por un lado, las misiones religiosas —cuya presencia se remonta a inicios del siglo XVII—, y por otro lado, las empresas petroleras, que establecieron sus campamentos base para ejecutar sus proyectos exploratorios en las primeras décadas del siglo XX precisamente en Pastaza (Esvertit Cobes, 1995; Guzmán-Gallegos, 2012; Ortiz-T., 2016).

A raíz de diversas disputas y movilizaciones provinciales entre mediados de los ochenta e inicios de los noventa, el Estado central decidió establecer gradualmente mecanismos de asignación de recursos, principalmente provenientes de la explotación petrolera. Primero fue el Fondo de

Desarrollo Comunitario de la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE) y después el Fondo del Ecodesarrollo Amazónico. Aquellas disposiciones sin embargo, no alterarían en lo fundamental el ejercicio de una gestión de gobierno local de carácter clientelar y corto-placista, condicionada fuertemente por las dinámicas electorales (Bustamante, 1995; Ortiz-T., Guerrero, López, y Trujillo, 2000; Navarro, 1995).

En ningún caso, los gobiernos locales lograron desarrollar capacidades institucionales para la planificación, el ordenamiento territorial o la gestión financiera. Su debilidad era proporcional a la fuerte cooptación ejercida por agentes externos, sean cacicazgos locales o en algunos casos, como en las jurisdicciones del nororiente amazónico, empresas petroleras.

En el marco de las políticas neoliberales y de la descentralización impulsada —especialmente en los noventa—, los gobiernos locales amazónicos no lograron superar sus problemas estructurales. Apenas iniciado el nuevo siglo, y en un marco de la profunda crisis económica derivada de crisis bancaria de 1999 y el colapso del sistema político, los intentos de definir una política de descentralización y un sistema de competencias sucumbieron en medio de un gran desorden y fragmentación (Barrera Guarderas, 2015; Vázquez, 2015).

Es luego de la aprobación de la Constitución del 2008 que se logra establecer un nuevo escenario para proseguir el proceso de descentralización territorial y establecer un sistema de competencias, incluyendo plazos, procedimientos para el cálculo y distribución anual de los fondos de los gobiernos autónomos descentralizados. Se logra avanzar hacia un modelo que sustituye el proceso voluntario-discrecional por otro con competencias por nivel de gobierno. Tal dinámica hacía indispensable mecanismos técnicos y jurídicos como la aprobación del Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (COOTAD) y el Código de Planificación y Finanzas Públicas (COPEP) (Ecuador Asamblea Nacional, 2015; Vázquez, 2015).

Dicha normativa además fija de manera clara las competencias y atribuciones que podrían ser asumidas en el marco de la descentralización. A partir de la vigencia del COOTAD, existen once competencias que han sido ya asumidas por los distintos niveles de gobierno (provincial, munici-

pal y parroquial rural). En el caso de los gobiernos provinciales se señalan competencias en torno a; riego y drenaje; cooperación no reembolsable; dragado, relleno hidráulico, limpieza de ríos, presas, embalses y esteros; forestación y reforestación; tránsito, transporte terrestre y seguridad vial; gestión ambiental; vialidad y fomento de actividades productivas.⁷

Con la redefinición de las reglas del juego, la relación Estado central-gobiernos locales posibilitó transferir varias de las competencias señaladas y los recursos correspondientes. Solo a manera de ejemplo, en el 2014 las transferencias a favor de los GAD alcanzaron un monto de USD 2977,23 millones, de los cuales 10.3% (USD 307,41 millones) se transfirió a los GAD de la Región Amazónica del Ecuador.⁸

Tabla 1
Transferencias a Gobiernos subnacionales (2010-2015)

Tipo de GAD	2010 en millones USD	2015 en millones USD	Crecimiento
Provinciales (27%)	553	878	37,2
Municipales (67%)	1464	2179	32,8
Parroquiales (6%)	106	195	45,1
Total GAD	2123	3252	34,7

Fuente: Ministerio de Finanzas, 2016
Elaboración: propia

7 Art. 271 de la Constitución establece que se transfiera a los GAD “al menos el quince por ciento de ingresos permanentes y de un monto no inferior al cinco por ciento de los no permanentes correspondientes al Estado central, excepto los de endeudamiento público”. Posteriormente el COOTAD y el COPEP determinaron dos fuentes de ingresos de los GAD: ingresos propios y lo que proviene de transferencia del Presupuesto General del Estado (PGE). Para ampliar ver en (Díaz Cassou, Carpizo, y Viscarra, 2016; Barrera Guarderas, 2015; Vázquez, 2015).

8 Cf. Ministerio de Economía y Finanzas. Ejecución Presupuestaria 2014. Disponible en: <https://goo.gl/L1pPZ2>

Las transferencias dirigidas a los GAD provinciales en el mismo año fueron de USD 109 580 000 (3.7%); a los GAD municipales y metropolitanos se les transfirió USD 167 540 000 (5.6%) y a los GAD parroquiales rurales se les transfirió USD 30 280 000 (el 1%). Eso significa que tales transferencias crecieron en un 8.34% del 2011 al 2012, mientras que del 2012 al 2013 es de 12.02%, y entre el 2013 y el 2014 el crecimiento es de 7.55%; es decir, las transferencias crecieron anualmente, incrementando de manera notable los recursos disponibles por parte de estas instituciones.⁹

Sin embargo, en el caso amazónico, la dotación de mayores recursos económicos no significó ni se tradujo en un cambio relevante en la manera de pensar y de trabajar de los gobiernos locales. Carentes de una visión propia, amazónica, plurinacional e intercultural, se han limitado a reproducir las premisas convencionales del viejo desarrollismo y del capitalismo dependiente, que ha mirado a la Amazonía como simple proveedora de *commodities* (petróleo, minerales o madera).

En otras palabras, un mayor flujo de recursos económicos parece haber agravado la incompatibilidad entre dicha visión y práctica de desarrollo y los entornos en los cuales intervienen, ecológicamente ricos, biodiversos y frágiles, y territorios culturalmente diversos y vulnerables.

Esa praxis del desarrollo subnacional se expresa, por ejemplo, en las estrategias y metodologías de planificación aplicadas. En el caso del Gobierno Provincial de Pastaza,¹⁰ su esquema no ha variado en lo sustancial en un lapso de 20 años y que se reduce a cuatro pasos centrales, ejecutados en su mayor parte por equipos consultores externos (en particular en los planes de los años ochenta y noventa) y más tarde por técnicos propios de la institución (en los últimos planes provinciales de desarrollo) (Larenas, 2016):

- Levantamiento de información de línea base, con debilidades empíricas y cuantitativas, incluyendo cartografía generalmente poco actualizada y genérica.

9 Cf. Ministerio de Economía y Finanzas. Ejecución Presupuestaria 2016. Disponible en: <https://goo.gl/95CoQh>

10 Cf. Prefectura de Pastaza. Disponible en: <https://goo.gl/G3MUzk>

- Diagnóstico territorial, con información agregada y con frecuentes extrapolaciones, que dificultan una comprensión de la diversidad y complejidad de la realidad provincial (en particular las zonas fronterizas con Perú y las cuencas medias y bajas de los ríos, así como de las distintas territorialidades indígenas);
- Diseño de propuestas de gestión territorial, basadas en una perspectiva etnocéntrica –que prioriza el enfoque colono-mestizo y estatal central– y economicista, omitiendo otras dimensiones culturales, simbólicas y biocéntricas, presentes en las nacionalidades indígenas.
- Mecanismos de coordinación que giran alrededor de un enfoque parcial y basado en la perspectiva de las instituciones estatales (tanto de gobierno central como subnacionales) y grupos hegemónicos, asentados en Puyo, la capital provincial.

En todos los casos, de estos planes, los objetivos se centraron en fomento del desarrollo, fortalecimiento del sistema financiero enfocado al agro, dotación de infraestructura, particularmente vial, y servicios básicos, y asegurar un nivel de vida decente para la mayoría de la población, a partir del concepto de “necesidades humanas básicas” o “necesidad básicas insatisfechas” (Chauzá Samboní, 2016).¹¹

¿Cuánto varió de tal trama de planificación con la nueva Constitución aprobada el 2008 y que reconoció a Ecuador como un Estado plurinacional, intercultural, de derechos y justicia? Lo que se puede colegir de los procesos de planificación presentes entre 2007 al 2017 en realidad muy poco. Metodológicamente se introdujeron pautas obligatorias exigidas por la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (Senplades), que en lo concreto no pudieron impedir que en las distintas Agendas Zonales y Planes de Desarrollo Provincial aquellos objetivos centrales delineados en los Planes Nacionales de Desarrollo (del Buen Vivir) relacionados a pueblos y nacionalidades, quedaran relegados a un segundo plano o simplemente fueron omitidos: lograr una mayor equidad territorial, combate a la pobreza, im-

11 Memorando N°103-PRESU-GADPPz-2017 Gobierno Autónomo Descentralizado Provincial de Pastaza. Programas y proyectos POA 2016. (Gobierno Provincial de Pastaza, 2017).

pulso a la conservación del patrimonio natural, el fortalecimiento de un Estado Constitucional de Derechos y de las culturas, o mayores niveles de participación social, hasta el apuntalamiento de economías locales y específicamente de economía social y solidaria, entre otros.

En otros términos, de los lineamientos técnicos generales, establecidos a nivel macro, en la instancia subnacional no se reflejan en estrategias específicas, cronogramas, determinación de metas, girando siempre –de manera sectorial y fragmentada– en inversiones en infraestructura de algunas zonas y fomentos de algunos proyectos productivos, de los cuales casi ninguno genera un impacto relevante en la vida de las nacionalidades indígenas, lo que anula la expectativa frente al accionar de los gobiernos subnacionales, y reafirma la necesidad de buscar otras opciones para acceder a recursos y procesar sus demandas.

La constante en las intervenciones del gobierno provincial, parece ser la dotación de infraestructura (particularmente vial), identificación de potenciales emplazamientos para el impulso al desarrollo de actividades industriales y turísticas. Las estrategias territoriales ligadas a la producción de las economías indígenas, conservación del patrimonio cultural y natural, o impulsos a la identidad cultural y a las relaciones interculturales, incluyendo el fortalecimiento de las organizaciones indígenas han quedado relegadas y no forman parte de las agendas ni prioridades de la política pública provincial.

Sin duda se trata de una perspectiva monocromática de la realidad social y cultural de la provincia, donde las características derivadas de las categorías de clase, raza, género y cultura son relativas, y la mejor muestra de eso fueron los llamados programas de desarrollo rural integral y atención primaria de salud, particularmente desde la década de los ochenta en adelante.

Así, las percepciones normales de los planificadores estarían plagadas de prejuicios o estereotipos en torno al pobre, al campesino, al desempleado y al indígena, etc., sin entender que muchas veces, esas intervenciones técnicas y planificadas, han contribuido a mayores niveles de exclusión y ocultamiento de estos grupos, pueblos y nacionalidades.

Tales planes de desarrollo provincial, en ningún caso han contemplado alternativas a la expansión de la frontera extractiva. Ésta ni siquiera ha sido

motivo de preocupación, amenaza o redefinición. Se parte de aquella variable en tanto significa la posibilidad de que el Estado central cumpla con la asignación de recursos económicos a los gobiernos locales y la posibilidad de participar como proveedores de servicios a otros actores económicos.¹²

La planificación desde abajo. Imaginación moral y acción participativa

En las últimas tres décadas, la nacionalidad Kichwa de Pastaza jugó un papel preponderante dentro del movimiento indígena ecuatoriano en la construcción de demanda por el reconocimiento de su condición de nación, sujeto colectivo de derechos, y en particular aquel que refiere a su derecho a la autodeterminación en el marco de un Estado plurinacional.

A través de Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) cuyo origen se remonta a 1977, no solo planteó la tesis de la legalización de territorios de sus territorios en Pastaza, sino de todas las nacionalidades de la Amazonía y la Costa ecuatoriana, a más de exigir la paralización de los programas de colonización, las reformas a la Constitución Política del Estado, incluyendo el reconocimiento de Ecuador como un Estado plurinacional, la aprobación de la Ley de Nacionalidades Indígenas del Ecuador así como la paralización de las actividades petroleras (Guzmán-Gallegos, 2012; Ortiz-T, 1997).

OPIP hizo pública su demanda y la presentó el 22 de agosto de 1990 en el Palacio de Carondelet, a través del “Acuerdo Territorial de los Pueblos Kichwa, Shiwiar y Achuar de la provincia de Pastaza a suscribirse con el Estado ecuatoriano”, y dos años después en mayo de 1992, la organiza-

¹² Desde el 1998 al 2007 se establecieron una serie de fondos para tratar de evitar el impacto de las oscilaciones del precio internacional del petróleo como el Fondo de Estabilización Petrolera (FEP), el Fondo de Estabilización, Inversión Social y Productiva y Reducción del Endeudamiento Público (FEIREP) y el Fondo Ecuatoriano de Inversión en los Sectores Energético e Hidrocarburífero (FEISEH). Posteriormente en el 2008 se aprobó la Ley Orgánica para la Recuperación del Uso Público de Recursos Petroleros del Estado, que eliminó los fondos de reserva e incorporó todos los recursos al Presupuesto General del Estado. Cf. Registro Oficial No. 308, del 3 de abril de 2008.

ción coordinó una marcha desde Pastaza hacia la capital Quito —de cerca de 400 km de distancia— cuya consigna central era: *Allpamanda, Causaimanda, Jatarishum*. Atrás había quedado la etapa de autolinderación, que fue al mismo tiempo un proceso de re-descubrimiento del espacio global, del desarrollo de un sentido de construir territorios, de otorgarle sentido y significado.

Según Alfredo Viteri Gualinga, expresidente y fundador de OPIP:

Nuestro territorio no es una cosa, ni un conjunto de cosas utilizables, explotables, ni tampoco un conjunto de recursos. Nuestro territorio, con sus selvas, sus lagunas, sus humedales, con sus lugares sagrados donde viven los *Supay*, con sus tierras negras, rojas y arenosas y sus arcillas, es un ente vivo que nos da vida, nos provee agua y aire; nos cuida, nos da alimentos y salud; nos da conocimientos y energía; nos da generaciones y una historia, un presente y un futuro; nos da identidad y cultura; nos da autonomía y libertad. Entonces, junto con el territorio está la vida, y junto a la vida está la dignidad; junto al territorio está nuestra autodeterminación como pueblos (Viteri, 2004, p. 30).

Para Blanca Calapucha, de la Asociación Kichwa de Arajuno, “*ñukanchik sumak allpa mama. Allpa mamamy tukuy kawsayta kun*”, el territorio se lo entiende fundamentalmente como una madre, puesto que ella “es la que nos da todas las vidas” (Citado en Ortiz-T., 2016, p. 19).

Según Philippe Descola “el referencial común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre en cuanto a especie, sino la humanidad en cuanto condición” (1996, p. 120) De esta forma, la condición inicial de todo ser es cultural, no natural. Tito Merino Gayas, otrora presidente de la OPIP complementa el argumento:

...desde nuestra visión el territorio constituye el espacio natural de vida, concebido como una unidad ecológica fundamental, donde se desarrolla la vida en sus múltiples expresiones y formas; para nuestros pueblos este espacio natural de vida, es fuente de saberes y conocimientos, de cultura, identidad, tradiciones y derecho. En este lugar esencial se desarrolla nuestra vida como pueblos, nos reproducimos de manera permanente como sociedades diferenciadas en lo social, económico, político y cultural de

generación en generación. Por tanto, la visión de territorio está íntimamente ligada al ejercicio de nuestros derechos colectivos y la autodeterminación como pueblos (Citado en Ortiz-T., 2016, p. 69).

La perspectiva que traducen y sintetizan de los/las líderes y lideresas de la nacionalidad kichwa de Pastaza reflejan de manera plena y clara la perspectiva local y culturalmente construida a lo largo de su proceso de constitución como pueblo.

Tal visión responde a un proceso histórico conformado por las prácticas del ser, hacer y conocer de quienes conforman esta nacionalidad, que en sus múltiples interacciones económicas, culturales, políticas y religiosas, establece y fija sistemas de producción y modelos locales de naturaleza, y una comprensión sofisticada del proceso de habitar en el territorio, y de la geografía regional que intentan defender y mantener política y culturalmente, incluyendo la integración entre humanos y no humanos. En otras palabras, articular metas ambientales, políticas, económicas, culturales y sociales como un todo integrado (Chirif, García Hierro, y Chase Smith, 1991).

Esta región-territorio sin duda es una construcción política, ligada a la defensa de los territorios y que articula el proyecto de vida de las nacionalidades de esta parte de la Amazonía con el proyecto político del conjunto del movimiento indígena nacional, y que apunta a la construcción de modelos de vida y societales alternativos (Criollo, 2007; Silva Charvet, 2002).

Como lo señala Edgardo Lander:

A partir de las muchas voces en busca de formas alternativas de conocer que se han venido dando en América Latina en las últimas décadas, es posible hablar de la existencia de un “modo de ver el mundo, de interpretarlo y de actuar sobre él”, que constituye propiamente un *episteme* con el cual América Latina está ejerciendo su capacidad de ver y hacer desde una perspectiva Otra, colocada al fin en el lugar de Nosotros (Lander, 1993, p. 27).

La visión de los kichwa de Pastaza, nos remite según Escobar, Álvarez y Dagnino (2001):

A la irrupción de lo biológico —la continuidad de la vida como la conocemos— como problema global. Por otra parte la irrupción de lo cultural y lo étnico (...) esta doble irrupción tiene lugar en los contextos cambiantes del capitalismo y la modernidad, que los académicos han buscado explicar en términos de globalización, postfordismo o etnopaisaje, y en los cuales las múltiples intersecciones entre lo local y lo global ya no se analizan en términos de categorías polarizadas de espacio y tiempo —como tradición y modernidad, centro y periferia—, sino en términos de hibridación cultural, procesamiento local de condiciones globales, modernidades alternativas y postdesarrollo (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2001, p. 236).

Es en este contexto, de amenazas directas a la territorialidad indígena, que se promovió la histórica marcha de 1992 logrando la titulación parcial de los territorios, y no así las otras demandas de reconocimiento del autogobierno ni la paralización de las operaciones petroleras, que constaban en su pliego de peticiones al gobierno del presidente Borja. Eran épocas donde el Estado brillaba por su ausencia casi total (Ortiz-T, 1997).

Posterior a la entrega de los títulos de propiedad colectiva, se inició un largo proceso de planificación y autogestión del territorio indígena de Pastaza, que incluyó tres momentos relevantes: a) la elaboración del Plan Amazanga (1993-1996) que posibilitó en lo fundamental, la creación de iniciativas económicas propias, a través de empresas de la propia organización, tales como el Departamento de Aviación de OPIP; Atakapi Tours organizada con el propósito promover ecoturismo comunitario; Cooperativa de Ahorro y Crédito Palati, orientada al fomento de la producción de las economías familiares; el Centro de Zoocrianza Fátima y el Instituto Amazanga, éstos últimos concentrados en tareas de investigación, conservación y educación; b) el Plan de Autodesarrollo de OPIP (1996-1999) que se ejecutó en el marco del Proyecto “Samay” financiado por la Unión Europea y ejecutado en convenio con la organización Ibis de Dinamarca, que incluía componentes de educación, infraestructura comunitaria, comunicación y proyectos productivos de distinta índole; c) el Plan de Vida de OPIP (1999-2012) que incluyó ejes centrales como la consolidación del proceso de autogestión territorial y actualización cartográfica a nivel

de Asociaciones de base; el fortalecimiento de las capacidades locales; el impulso a proyectos productivos sostenibles a nivel de economía familiar; y el establecimiento de alianzas estratégicas en torno al autogobierno de las nacionalidades. (Ortiz-T., 2016; Silva Charvet, 2002; Chirif, García Hierro, y Chase Smith, 1991).

Tales procesos de planeación implicaron una simbiosis de gestión integral comunitaria del territorio o de gobernanza indígena del territorio, con elementos propios de la planificación participativa y el uso de elementos técnico-científicos como la información geográfica. Todas esas herramientas —en ese contexto— fueron utilizados como instrumentos del contra-poder, utilitarios en la construcción de ese “contra-territorio” o “territorio alternativo”. Hay que remarcar que los métodos de planificación participativa están orientados fundamentalmente al impulso de proceso donde las familias y habitantes del territorio son protagonistas de la toma de decisiones, y para ello comparten sus conocimientos del entorno en el cual vive, identifican sus problemáticas y reflexionan sus posibles alternativas planteadas de manera colectiva (Chirif y García-Hierro, 2007; Ortiz-T., 2016; Silva Charvet, 2002).

Para Alfredo Viteri Gualinga, el espacio territorial kichwa de su pueblo en la Amazonía central:

Está integrado por los elementos de la vida en toda su diversidad natural y espiritual; la tierra con su diversidad de suelos, ecosistemas y bosques, la diversidad de los animales y las plantas, los ríos, lagunas y esteros. Los ecosistemas naturales los consideramos como hábitat de los dioses protectores de la diversidad de la vida y gracias a ellos podemos mantener la integridad y el equilibrio del bosque, de los ríos, de las lagunas y la fertilidad del suelo, lo que permite que las plantas y animales puedan vivir y reproducirse. Los seres de la naturaleza se relacionan con nuestros ayllus (familias) mediante la aplicación y práctica de nuestros conocimientos, heredados de nuestros abuelos. Concebido así, el territorio significa para nosotros algo que integra lo histórico, lo mítico y el conocimiento de la naturaleza en una visión de vida compartida, en común. Es decir, integra nuestra cultura con sus memorias, sus valores, sus instituciones y su religiosidad. Nuestras tradiciones nos enseñan que el territorio no es un re-

curso a ser explotado, sino que es un espacio de vida, donde compartimos la vida con otros seres vivos en una relación de reciprocidad permanente (Citado en Ortiz 2016, p. 88).

En el caso de Escobar (2000, p. 114) reivindica la importancia del lugar como creación histórica, posibilidad y dimensión para reivindicar un espacio de defensa y crítica frente a la globalización y el capitalismo, de invención de un no-capitalismo basado en el re-conocimiento y la reproducción de prácticas y racionalidades económicas, ecológicas y culturales. En suma, “lo otro” de la globalización. “Los lugares son construcciones y creaciones históricas que deben ser explicados y no asumidos. Dicha explicación debe tomar en cuenta las maneras en las que la circulación global del capital, el conocimiento y los medios configuran la experiencia de la localidad” (Escobar, 2000, p. 115).

Junto con el proceso de marginalización de los lugares en las teorías occidentales, se han invisibilizado las formas subalternas de pensar y configurar el mundo. El conocimiento local, y en particular el conocimiento de los sistemas naturales son tan variados y complejos, que aparte de cuestionar la noción occidental, parten de la ausencia de dicotomía entre sociedad/naturaleza, y al contrario se sustentan en la continuidad entre las esferas de lo biofísico, lo humano y lo supernatural. Algo similar a lo planteado por Philippe Descola (2005), quien propone que estas sociedades las plantas, los animales y otras entidades pertenecen a una comunidad socioeconómica, sometida a las mismas reglas que los humanos.

Esos modelos basados en el lugar, constituyen un conjunto de significados-uso que, aunque existen en contextos de poder que incluyen más y más las fuerzas transnacionales, no puede ser reducido a las construcciones modernas, ni ser explicado sin alguna referencia a un enraizamiento, los linderos y la cultura local (Escobar, 2000, p. 124).

En ese marco el punto central de la planificación participativa y de la auto-gestión territorial kichwa en Pastaza siempre ha girado en torno a la manera de entender el sujeto protagonista de los procesos: las familias (el *Ayllu*) el *Mirachik kamayuk Ayllu MKA* no más entendidos como “informantes

calificados” ni fuentes primarias de información para investigadores y tecnócratas externos, sino como sujetos centrales de la reflexión-acción, del planteamiento de alternativas al orden que les ha tocado vivir.

Algo que además debe estar sustentado en el pensamiento propio, en la búsqueda del *Sumak Allpa*, como lo explica Alfredo Viteri Gualinga (citado en Ortiz, 2016, pp. 89 y ss.): la perspectiva del *Sumak Allpa* o “Tierra sin Mal” integra elementos como el *Kawsay Allpa*, el *Kawsay Sacha* y el *Kawsay Yaku*. El primero referido a la tierra fértil, a los grandes bosques, colinas, llanuras. Donde vive *Nunguli*, la diosa de la fertilidad de la tierra, de la abundancia de la *chakra* y de los frutos de la selva, la que proporciona a las mujeres los conocimientos para el cultivo de la *chakra*. El segundo elemento en cambio está referido a la abundancia de recursos de la flora y la fauna con saladeros donde se concentran los mamíferos, las aves, los primates y es la morada de Amazanga, nuestro dios que cuida todas las vidas del bosque, en especial de los animales, y quien enseña a cazar solo lo necesario para la alimentación, sin sobre-explotar dentro de ciertas reglas. Y por último el *Kawsay Yaku* incluye los ríos grandes, lagunas con aguas limpias, con diversidad y abundancia de peces, tortugas, delfines, donde habitan los dioses protectores de la riqueza de los recursos del agua. *Uwafes* el dios protector de todas las vidas del agua, mientras que *Yaku Mama* es la diosa protectora de los dioses peces, y el *Yaku Runa* son los espíritus de hombres y mujeres que habitan en las profundidades de las aguas. En estos escenarios es donde se materializan nuestras relaciones con la madre naturaleza, para las diferentes actividades productivas, educativas, recreativas y espirituales.

Estas perspectivas subalternas de una forma u otra constituyen la fuente desde la cual se reivindica el derecho a controlar los procesos de orden económico, espacial, cultural y social, para que estos posibiliten asegurar la reproducción y continuidad material y cultural de un pueblo. El derecho al territorio se convertirá así en un requisito o condición previa para ejercer todos y cada uno de los demás derechos humanos en su totalidad, sin limitaciones.

A manera de conclusiones

Las relaciones entre Estados autodefinidos como interculturales y plurinationales con los pueblos indígenas y originarios, atraviesa un período de desencuentros, disputas y choques. Un conflicto recurrente como el que han enfrentado a las nacionalidades indígenas de Pastaza con el Estado central, pone en evidencia no solo un choque de visiones en torno al desarrollo, sino las dificultades que entrañan estos procesos de transformación del Estado. Son estructuras institucionales y jurídicas diseñadas, construidas, establecidas y reproducidas durante más de 300 años.

Refundar el Estado en modo alguno significa eliminarlo. ¿Cómo garantizar ese conjunto de derechos individuales, colectivos y de la naturaleza sin Estado? Se requiere un Estado fuerte, dinámico, intercultural. La lucha por la refundación del Estado no se agota en la institucionalidad, sino que se amplía en todo el espectro político, de la lucha social y cultural, o en otros términos, implica la construcción de una nueva hegemonía, que al calor de los acontecimientos, por el momento, no es favorable a los pueblos indígenas, quienes además no son monolíticos, ni unívocos ni unidireccionales.

El caso de Pastaza en el Centro Sur de la Amazonía de Ecuador, muestra con mucha claridad que los pueblos amazónicos indígenas han sufrido el impacto de dinámicas económicas, culturales y políticas distintas a los pueblos de la Sierra, y si bien los pueblos andinos comparten la experiencia estructural de haber sido colonizados y subalternizados en la dinámica del Estado colonial republicano, lo cierto es que las distintas iniciativas de desarrollo que se han empujado en la Amazonía ecuatoriana obedece a sus distintos nexos con los circuitos de capital global.

Hay que tomar en cuenta que en Ecuador el proceso de cuestionamiento al modelo extractivo viene dado por tres grandes grupos de actores: Primero, por los propios grupos y pueblos afectados por el modelo extractivista, no solamente en la parte ambiental, sino por un conjunto de organizaciones de pueblos indígenas en la Amazonía que han venido oponiéndose a procesos atentatorios a la integridad de sus territorios, de sus culturas, de sus derechos y en general críticos a un modelo extractivo

de desarrollo vigente en la Amazonía, que para ellos no ha quedado claro durante algunas décadas cual es el significado, alcance, beneficio de dicho modelo de desarrollo. Aparte que sus demandas políticas de autogobierno, de manera recurrente, han sido omitidas, diferidas, postergadas y minimizadas por los distintos gobiernos de turno, incluyendo los actuales que dicen actuar con base en Constituciones marcadamente plurinacionales.

Los pueblos indígenas de buena parte de la Amazonía, en general han mantenido posiciones predominantemente opuestas al modelo extractivo, lo cual por cierto no ha impedido que emerjan en su interior, ciertos grupos de interés, que han asumido posiciones pro-modelo extractivo, en alianza al capital extractivo transnacional y al Estado. Son pequeñas fracciones, cuyos proyectos de vida han dado un giro en los últimos 30 años, al calor de la desarticulación de sus comunidades, la pérdida de buena parte de sus territorios, y fundamentalmente, su actuación marcadamente individual y aislada del conjunto de los procesos organizativos.

Hay que recordar que existe una tarea constante de aniquilamiento de la diferencia cultural (que data de la práctica colonial, del indigenismo y recientemente del multiculturalismo) que en resumen, se basa en el no reconocimiento de la condición de pueblos y sujetos colectivos de derechos. En ese empeño han coincidido algunos agentes externos: Estado, empresas privadas, organismos no gubernamentales e iglesias, a través de proyectos de desarrollo comunal y de corte ambiental, con una fuerte retórica ecologista y reivindicación de un híbrido campo cultural, desarticulado de las demandas políticas.

Es evidente que en casos como el de Pastaza, estén presentes organizaciones indígenas históricas, que han venido desarrollando a lo largo de algunas décadas propuestas propias de gestión territorial, de autogobierno, experiencias a partir de las cuales se cuestiona el modelo de desarrollo dominante, y se sustenta la tesis de la refundación del Estado.

Lo que subyace a la protesta y resistencia de las nacionalidades indígenas es la preocupación por encontrar garantías a la integridad e integralidad de sus territorios, entendiendo por eso temas de legalización pendiente y seguridad integral de los territorios ancestrales, hasta el reconocimiento de autogobiernos, con competencias y recursos plenos, para administrar sus

espacios de vida, donde en el fondo se trata de ejercer la plurinacionalidad dentro del Estado unitario, como nuevas figuras e instancias de gobierno local o de autogobierno, con un estatus de autonomía relativa o de gobiernos que estén integrados al sistema político administrativo del Estado.

Las propuestas de las nacionalidades indígenas como las de Pastaza siempre han ido por ese lado, y ahí no existe un corte entre economía o ambiente o ambiente cultura o educación y cultura. Hay un todo integrado que está articulado en lo que algunos de ellos denominan sus planes de vida.

En las propuestas indígenas expresadas a través de sus planes —en la versión original al menos— han sido planes para la autonomía o el ejercicio del derecho de autodeterminación como pueblos indígenas y utilizan el concepto de autodeterminación definido en el Convenio 169 y que está incluido en otros instrumentos como Declaración de las Naciones Unidas para Pueblos Indígenas.

En esa medida la transición hacia un Estado plurinacional no es sino la expresión política de una sociedad intercultural, y en esa medida es un Estado que se funda en el reconocimiento de estatutos de autonomía de esos sujetos colectivos. Todo esto además dentro de un cuestionamiento al modelo de desarrollo, del cual el modelo extractivo forma parte.

Queda claro que la autonomía de los pueblos indígenas es un derecho fundamental que se puede y se debe ejercer, independientemente de la organización político administrativa del Estado, como lo demuestran experiencias en contextos ideológico-políticos tan variados como Colombia y Panamá, frente a otras experiencias como Bolivia, Nicaragua y Ecuador.

Los procesos de reordenamiento territorial y reforma político-administrativa, no pueden inventar entidades indígenas, sino partir del reconocimiento de los procesos realmente existentes, que son los que posibilitan y condicionan el ejercicio de las autonomías y la vigencia del derecho de autodeterminación en el marco de Estados unitarios y plurinacionales.

Estos procesos de transición, hacia Estados plurinacionales, implican instituciones redefinidas, renovadas y muy sólidas, pues sin esas capacidades no podrán garantizar más derechos que los que siempre han cuidado. Los pueblos indígenas requieren un Estado sólido, con políticas públicas interculturales basadas en enfoques de derechos, pero también con recur-

sos que le permitan viabilizar planes, programas y acciones en el marco de acuerdos y consensos.

La refundación del Estado, si bien es una demanda civilizatoria, requiere ampliar la visión de futuro y el camino a recorrer. Es inviable un tránsito violento de un modelo extractivo depredador al posextractivismo, en la misma proporción que es inconcebible un salto violento de un Estado etnocéntrico, uninacional hacia otro plurinacional. En ese sentido, la Constitución del 2008, aún vigente a pesar de todo, señala un derrotero, una meta, una utopía, nada optativa, sino mandatoria y de obligatorio cumplimiento, como anhelo de sus sociedades. Pero tal obligatoriedad no implica inmediatez, ni coyunturalismo. Exige diálogo intercultural, reconocimiento amplio y profundo de la otredad, que movilice distintos universos, visiones del tiempo, de los territorios, de las economías, para que puedan converger voluntades políticas muy distintas, y recurrentemente antinómicas. Requiere además reconocimiento de unos hacia otros, despojados de todo etnocentrismo y racismo. Y la refundación del Estado, y el establecimiento de un nuevo tipo de relaciones con sus sociedades, no es un ejercicio reducido a la estructura política-institucional u organizacional. Demanda cambio en las relaciones sociales, redistribución del poder, modificación cultural, y nuevas perspectivas en torno a la naturaleza (como sujeto de derechos) y alrededor de los territorios, donde se pase de la desterritorialización y enajenación continua a la multiterritorialidad.

La vigencia del modelo extractivo y sus impactos, constituye un factor determinante en ese sentido, en cuanto a posibilitar la viabilidad de un modelo de Estado plurinacional, que garantice inclusión, reconocimiento e interculturalidad.

Bibliografía

- Acosta, A. (1982). *Ecuador, el mito del desarrollo*. Quito: El Conejo.
- Albó, X. (2002). *Pueblos Indios en la Política*. La Paz: La Paz, Plural Editores/CIPCA.
- Arcos Cabrera, C. (1986). El espíritu del progreso: los hacendados en el Ecuador del 900. En M. Murmis, *Clase y región en el agro ecuatoriano* (pp. 269-318). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Arcos Hervas, V. (2016). *El papel de las redes transnacionales de defensa de los derechos humanos en el conflicto socioambiental producido por la explotación petrolera en Sarayaku*. Quito: FLACSO.
- Arias, N. (2017). La derecha resurge en Ecuador y Bolivia. *Revista Política Latinoamericana RPL*, 1(4), 2-16.
- Arroyo, M. (1998). O processo de globalização e a integração regional. En T. M. Strohaecker, *Fronteiras e espaço global*. Porto Alegre: Associação dos Geógrafos Brasileiros-Seção Porto Alegre, AGB.
- Ayala Mora, E. (2004). *Ecuador, Patria de todos*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, 2da. Ed.
- Barrera Guarderas, A. (2015). *El proceso de descentralización en Ecuador: 8 años después de Montecristi*. Quito: ILDIS-Friedrich Ebert S., CITE-FLACSO.
- Bebbington, A. (2009). The New Extraction: Rewriting the Political Ecology of the Andes? *NACLA Report on the Americas*, 42(5), 12-20.
- Bebbington, A. y Graham, T. (2005). *Non-governmental organizations and the state in Latin America: rethinking roles in sustainable agricultural development*. London: Routledge.
- Benítez, M. (2002). *Peregrinos y vagabundos. La Cultura Política de la violencia*. Quito: El Conejo.
- Bobbio, N. (1989). *Estado, gobierno y sociedad: Por una teoría general de la política*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (1997). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

- Bonilla, H. (1994). *Guano y burguesía en el Perú. El contraste de la experiencia peruana con las economías de exportación del Ecuador y Bolivia*. Quito: FLACSO.
- Bonilla, H., Blackburn, R. y Quijano, A. (1992). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo-FLACSO.
- Braig, M., Costa, S. y Göbel, B. (2015). Desigualdades sociales e interdependencias globales en América Latina: una valoración provisional. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 60(223), 209-236.
- Bretón Solo de Zaldívar, V. (1997). *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano*. Lleida: Universitat de Lleida.
- _____. (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos: ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: FLACSO.
- Brunet, R. (2013). *Sustainable Geography*. London: John Wiley & Sons.
- Bunker, S. (1985). *Underdeveloping the Amazon. Extraction, Unequal Exchange and the Failure of the Modern State*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- _____. (2006). *Globalization and the Race for Resources*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Burchardt, H.-J. y Dietz, K. (2014). (Neo-) extractivism—a new challenge for development theory from Latin America. *Third World Quarterly*, 35(3), 468-486. doi:10.1080/01436597.2014.893488
- Bustamante, T. (1995). La lucha regional por el acceso a los recursos petroleros. En A. Varea, *Marea Negra en la Amazonía. Conflictos socioambientales vinculados a la actividad petrolera en el Ecuador* (pp. 219-240). Quito: FTTP/FAO-ILDIS-UICN-Abya Yala.
- Carrión, B. (2010). *Plan del Ecuador*. Quito: Ministerio de Educación-Colección Memoria de la Palabra.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Chauzá Samboní, M. (2016). *Prácticas de intervención de las organizaciones sociales y comunitarias en dos territorios indígenas de la Provincia de Pastaza, Amazonía Ecuatoriana*. Quito: FLACSO.

- Chiriboga, M. (1980). *Jornaleros y gran propietarios en 135 años de exportación cacaotera, 1790-1925*. Quito: CIESE.
- Chirif, A. y García-Hierro, P. (2007). *Marcando territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Copenhague: IWGIA Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas.
- Chirif, A., García Hierro, P. y Chase Smith, R. (1991). *El indígena y su territorio son uno solo. Estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la Cuenca Amazónica*. Iquitos: Oxfam América-Coica.
- Conaghan, C. (2015). Surveil and sanction: The return of the state and societal regulation in Ecuador. *European Review of Latin American and Caribbean Studies/Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*(98), 7-27.
- Conaghan, C. y Malloy, J. (1995). *Unsettling statecraft: democracy and neo-liberalism in the Central Andes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- Coronil, F. (2002). ¿Globalización Liberal o Imperialismo Global? Cinco Piezas para Armar el Rompecabezas del Presente. *Comentario Internacional* (5), 103-132.
- Correa, R. (2012). *Ecuador: de banana republic a la no república*. Madrid: Debate.
- Criollo, M. C. (2007). Manejo de recursos naturales en las propuestas de autonomía indígena amazónicas: caso OPIP y el plan de vida en la comunidad de San Jacinto de Pindo, provincia de Pastaza. Quito: Flacso.
- Cueva Dávila, A. (1988). *El proceso de dominación política en Ecuador*. Quito: Planeta.
- De la Torre, C. (1993). *La seducción velasquista*. Quito: Libri Mundi-Enrique Grosse-Luemern.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Descola, P. (1996). *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya Yala-Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA.
- Descola, P. (2005). *Par-delà Nature et Culture*. Paris: Gallimard-Bibliothèque des Sciences Humaines.
- Díaz Cassou, J., Carpizo, C. y Viscarra, H. (2016). *Descentralización, finanzas subnacionales y ecualización fiscal en Ecuador*. Washington

- DC: Banco Interamericano de Desarrollo BID. doi:<http://dx.doi.org/10.18235/0000583>
- Díaz Parra, I. y Romano, S. (2018). Política y antipolítica: entre los gobiernos progresistas y el giro conservador en América Latina. *Estado & Comunes*, 1(6).
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del 'mito de la modernidad'*. La Paz: Plural.
- Ecuador Asamblea Nacional. (2015). *Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (COOTAD)*. Quito: Consejo Nacional de Competencias CNC.
- Escobar, A. (1993). Planning. En W. Sachs, *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power* (pp. 132-145). London: Zed Books.
- _____. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar, ¿globalización o postdesarrollo? En E. Lander, *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- _____. (2008). *Territories of Difference. Place, Movements, Life, Redes*. Durham NC: Duke University Press.
- Esvertit Cobes, N. (1995). Caminos al Oriente. Estado e intereses regionales en los proyectos de vías de comunicación con la Amazonía ecuatoriana, 1890-1930. En P. García Jordán, *La construcción de la Amazonía andina (Siglos XIX-XX)* (pp. 287-356). Quito: Abya-Yala.
- _____. (1998). La visión del Estado ecuatoriano sobre el Oriente en el siglo XIX: Reflexiones en torno a la Legislación (1830-1895). En P. García Jordan, y N. Sala i Vila, *La nacionalización de la Amazonía* (pp. 39-75). Barcelona: Universidad de Barcelona.
- _____. (2008). *La incipiente provincia. Amazonía y Estado ecuatoriano en el siglo XIX*. Quito: Corporación Editora Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Ferrín Schettini, R. (1980). Transformación en las relaciones sociales de producción: el caso de la hacienda Totorillas. Quito: PUCE-Facultad de Economía.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones De La Piqueta.

- Freund, K. (1996). Caracterización de la industria ecuatoriana: realidad y perspectivas con respecto a la modernización del estado. En R. Correa, *El reto del desarrollo: ¿estamos preparados para el futuro?* (pp. 63-71). Quito: Universidad San Francisco de Quito.
- Furtado, C. (2001). *La economía latinoamericana: formación histórica y problemas contemporáneos*. México DF: Siglo XXI.
- Göbel, B. y Ulloa, A. (2014). *Extractivismo minero en Colombia y América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas.
- Gobierno Provincial de Pastaza [H.Consejo Provincial de Pastaza]. (agosto de 2000). Plan de Desarrollo Sustentable de Pastaza. Puyo: H.Consejo Provincial de Pastaza-CONGOPE.
- Gobierno Provincial de Pastaza (2017). Gobierno Provincial de Pastaza Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la Provincia de Pastaza al año 2025. Ajuste 2017 Administración 2014-2019. Puyo GADPP. Puyo: Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Pastaza GADPP.
- _____. (2017). Gobierno Provincial de Pastaza Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la Provincia de Pastaza al año 2025. Ajuste 2017 Administración 2014-2019. Puyo GADPP. Puyo: Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Pastaza GADPP.
- González Miranda, S. (2013). Las combinaciones salitreras: el surgimiento del empresariado del nitrato en Chile (1884-1910). *Diálogo Andino* (42), 41-56.
- Gow, D. D. (2000). *Replanteando el desarrollo: modernidad indígena e imaginación moral*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2005). *Micropolítica. Cartografía do Desejo*. Petrópolis RJ: Vozes.
- Guzmán-Gallegos, M. A. (2012). The governing of extraction, oil enclaves and indigenous responses in the Ecuadorian Amazon. En H. Haarsstad, *New Political Spaces in Latin American Natural Resource Governance* (pp. 155-176). New York: Palgrave Macmillan.
- Habermas, J. (2002). *La inclusión del Otro. Estudios de Teoría Política*. Barcelona: Paidós.

- Haesbaert, R. (2001). *Globalização e Fragmentação no Mundo Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense.
- _____. (2002). *Territorios Alternativos*. Rio da Janeiro: Contexto y Editora da Universidades Federal Fluminense.
- _____. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y Representaciones Sociales*, 8(15), 9-42. Disponible en: <https://goo.gl/C4joVE>
- _____. (2014). *Viver no Limite: Território e Multi/Transterritorialidade em Tempos de Insegurança e Contenção*. Río de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Harvey, D. (1996). *Justice, Nature & the Geography of Difference*. Cambridge, MA: Blackwell Publishers.
- _____. (2007). *Espacios del capital: hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.
- Hecht, S. y Cockburn, A. (1993). *La suerte de la selva, colonizadores, destructores y defensores del Amazonas*. Bogotá: Uniandes-Tercer Mundo.
- Hidrobo Estrada, J. (1980). *Organizaciones empresariales y sindicales: su concepción sobre el desarrollo*. Quito: PUCE, Departamento de Ciencias Sociales y Políticas.
- Homer-Dixon, T. F. (1994). Environmental scarcities and violent conflict: evidence from cases. *International security*, 19(1), 5-40.
- _____. (2010). *Environment, scarcity, and violence*. Princeton: Princeton University Press.
- INEC (2011). *Las cifras del pueblo indígena. Una mirada desde el Censo de Población y Vivienda 2010*. Quito: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos INEC-Comisión Nacional de Estadística de los Pueblos Indígenas, Afroecuatoriano y Montubio (CONEPIA).
- Ingham, G. (2013). *Capitalism: With a New Postscript on the Financial Crisis and Its Aftermath*. New Jersey: John Wiley & Sons.
- Jácome-Negrete, I. (2014). Etnoictiología Kichwa de las lagunas de la cuenca baja del río Curaray (Amazonia), Ecuador. *Biota Colombiana*, 14(1), 5-24. Disponible en: <https://goo.gl/iNezqn> (2-9-2018).
- Jameson, F. (1998). *Multiculturalismo: la lógica cultural del capitalismo tardío*. Buenos Aires: Paidós.
- Kay, C. (2010). *Latin American theories of development and underdevelopment*. London: Routledge.

- Kedding, E. (2005). *Surge la nación: la Ilustración en la Audiencia de Quito 1725-1812*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Korovkin, T. (2002). In search of dialogue? Oil companies and indigenous peoples of the Ecuadorean Amazon. *Canadian Journal of Development Studies/Revue canadienne d'études du développement*, 23(4), 633-663.
- Kymlicka, W. (1989). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2009). *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- Lander, E. (2002). La utopía del mercado total y el poder imperial. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 8(2).
- Larenas, R. (2016). Los planes de desarrollo y ordenamiento territorial provinciales: logros y limitaciones. En: F. Cordero Cueva, *Autonomías y ordenación territorial y urbanística* (pp. 126-131). Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Larrea, C. (1996). *Structural adjustment, income distribution and employment in Ecuador*. Toronto: University of Toronto, Centre for International Studies.
- Leff, E. (1994). *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México DF: Siglo XXI.
- López, S., Beard, R. y Sierra, R. (2013). Landscape change in western Amazonia. *Geographical Review*, 103(1), 37-58.
- Lynch, J. (1976). *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*. Barcelona: Ariel.
- Maiguashca, J. y North, L. (1991). Orígenes y significado del velasquismo: lucha de clases y participación política en el Ecuador, 1920-1972. En R. Quintero, *La cuestión regional y el poder* (pp. 89-160). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Mallon, F. E. (1995). *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Los Angeles : University of California Press.
- Martínez, L. (Abril de 2002). Desarrollo rural y pueblos indígenas, las limitaciones de la praxis estatal y de las ONG en el caso ecuatoriano. *Ecuador Debate*, 1(55), 195-212.

- Martín-Mayoral, F. (2009). Estado y mercado en la historia de Ecuador: Desde los años 50 hasta el Gobierno de Rafael Correa (F. E. Stiftung, Ed.). *Nueva Sociedad* (221), 120-136.
- Massey, D. (1994). *Space, Place and Gender*. Minneapolis: Polity Press & Blackwell Publishers Ltd.-University of Minnesota Press.
- Mato, D. (2009). Contextos, conceptualizaciones y usos de la idea de interculturalidad. En M. Aguilar, E. Nivón, P. María, y R. Winocur, *Pen-sar lo contemporáneo: de la cultura situada a la convergencia tecnológica* (pp. 28-50). Barcelona: Anthropos.
- McCreary, S. T. (1992). *Independent Review of Environmental Documentation for Petroleum Exploration in Block 10, Oriente, Ecuador*. Berkeley, California: Center for Environmental Design Research, University of California.
- Melo, M. (2014). Derechos indígenas en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Avances alcanzados en la sentencia del caso Sarayaku contra Ecuador. *Anuario Facultad de Derecho*, 277-290.
- Mendez, S., Parnell, J. y Wasserstrom, R. (1998). Seeking common ground. Petroleum and Indigenous Peoples in Ecuador's Amazon. *Environment: Science and Policy for Sustainable Development*, 40(5), 12-20.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Barcelona: Akal.
- Mires, F. (1992.). *El discurso de la Naturaleza. Ecología y política en América Latina*. San José-Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones DEI.
- Moncada, J. (1983). De la independencia al auge exportador. En: L. Mejía, *Ecuador Pasado y Presente* (pp. 111-135). Quito: Alberto Crespo Encalada.
- Navarro, M. (1995). Conflictos en políticas de asignación y uso de los Fondos de Beneficio Social y Mitigación de Impacto Ambiental de las Petroleras. En A. Varea, *Marea negra en la Amazonía. Conflictos socioambientales vinculados a la actividad petrolera en el Ecuador* (pp. 241-263). Quito: FTTP/FAO-ILDIS-UICN-Abya-Yala.

- North, L., Clark, T. D. y Patroni, V. (2006). *Community rights and corporate responsibility: Canadian mining and oil companies in Latin America*. Toronto: Between the lines.
- Ortiz Crespo, G. (1981). *La incorporación del Ecuador al mercado mundial: la coyuntura socio-económica 1875-1895*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Ortiz-T, P. (1997). Arco-OPIP o la globalización de los conflictos amazónicos. En D. Herrera, *La cuenca amazónica de cara al nuevo siglo*. Quito: FLACSO.
- (2005). *Desarrollo petrolero en los territorios indígenas de la Amazonía ecuatoriana*. Toronto: The University Consortium on the Global South (UCGS)- Centre for Research on Latin America and the Caribbean (CERLAC)-Universidad de York. Mimeo.
- (2016). *Territorialidades, autonomía y conflictos. Los Kichwa de Pastaza en la segunda mitad del siglo XX*. Quito: UPS-Abya Yala.
- Ortiz-T., P., Guerrero, M., López, V. y Trujillo, P. (2000). *Planificación socioambiental y compañías petroleras: evaluación y diseño de modelo alternativo*. Quito: PUCE-Petroecuador, Unidad de Investigación y Desarrollo Tecnológico.
- Oszlak, O. (1997). Estado y Sociedad: Las nuevas reglas de juego. La reforma del Estado: actualidad y escenarios futuros. *CLAD*, 18-29.
- Oszlak, O. y Gantman, E. R. (2006). La agenda estatal y sus tensiones: gobernabilidad, desarrollo y equidad. *XI Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública*. Ciudad de Guatemala: CLAD.
- Parekh, B. (2001). Rethinking multiculturalism: Cultural diversity and political theory. *Ethnicities*, 1(1), 109-115.
- Phelan, J. L. (1995). *El Reino de Quito en el siglo XVII: la política burocrática en el imperio Español*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Porto Gonçalves, C. W. (2001). *Geo-Gráficas. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México DF: Siglo XXI.
- Puig, S. M. (2004). *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

- _____. (2007). *Pueblos indígenas y política en América Latina*. La Paz: Cidob.
- Quijano, A. (1991). La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día. Entrevista dada a Nora Velarde. *ILLA*, 1(10), 42-57.
- Radcliffe, S. y Westwood, S. (1999). *Rehaciendo la nación: Lugar, identidad y política en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Ray, R. y Sara, K. (2016). *Ecuador's Economy since 2007*. Washington DC: Center for Economic and Policy Research.
- Redclift, M. (2002). *Sustainable development: Exploring the contradictions*. London: Routledge.
- Saint-Geours, Y. y Demélas, M.-D. (1988). *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador, 1780-1880*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Salgado, W. (1999). Desencadenantes y beneficiarios de la crisis económica en el Ecuador. *Ecuador Debate*, 1(48), 5-23.
- Santos, B. d. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad Programa Democracia y Transformación Global .
- Santos, M. (1996). *De la totalidad al Lugar*. Barcelona: Oikos-Tau.
- _____. (1999a). El territorio, un agregado de espacios banales. En M. Panadero Moya, y F. Abellán, *América Latina, lógicas locales, lógicas globales*. Cuenca, España: Universidad de Castilla.
- _____. (1999b). O Territorio e o Saber Local, Algunas Categorías de Análise. *Cadernos IPPUR*, XIII(2), 15-25.
- Segura-Ubiergo, A. (2007). *The political economy of the welfare state in Latin America: globalization, democracy, and development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sempat Assadourian, C. (1982). *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos IEP.
- Sierra, R. (2006). A Transnational Perspective on National Protected Areas and Ecoregions in the Tropical Andean Countries. En K. S. Zimmerer, *Globalization and New Geographies of Conservation* (pp. 212-228). Chicago, Illinois: University of Chicago Press.

- Silva Charvet, E. (2002). *Mushuk Allpa: la experiencia de los indígenas de Pastaza en la conservación de la selva amazónica*. Quito: Comunitat-OPIP-Unión Europea.
- _____. (2004). *Identidad nacional y poder*. Quito: ILDIS-Abya-Yala.
- Soja, E. (1989). *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso.
- Taylor, A. C. (1994). El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX, el otro Litoral. En: J. Maiguashca, *Historia y región en el Ecuador, 1830-1930*. Quito: FLACSO, York University, IFEA.
- Terán Najas, R. (1988). *Los proyectos del imperio borbónico en la Real Audiencia de Quito*. Quito: Abya-Yala.
- Tinajero, F. (1986). *Teoría de la cultura nacional*. Quito: Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional.
- Trujillo, J. (2001). *Memorias del Curaray*. Quito: FEPP-PRODEPINE, Embajada Real de Los Países Bajos.
- Tubino, F. (2016). *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Van Cott, D. L. (2004). *Indigenous peoples and democracy in Latin America*. New York: St. Martin's Press.
- Vázquez, M. C. (2015). La descentralización: un camino al desarrollo territorial. En F. Enríquez, *Desarrollo territorial en Ecuador. Situación actual y perspectivas* (pp. 61-76). Quito: CONGOPE, Abya Yala.
- Velasco, F. (1983a). *Ecuador: subdesarrollo y dependencia*. Quito: El Conejo.
- _____. (1983b). La estructura económica de la Real Audiencia de Quito. Notas para su análisis. En L. Mejía, *Ecuador pasado y presente* (pp. 61-110). Quito: Alberto Crespo Encalada.
- Vertovec, S. y Wessendorf, S. (. (2010). *Multiculturalism backlash: European discourses, policies and practices*. London: Routledge.
- Vicuña, L. (1987). *La planificación en el Ecuador*. Quito: Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional.
- Vilar, P. (1972). *Oro y moneda en la historia*. Barcelona: Ariel.
- Villamarin, C., Prat, N. y Rieradevall, M. (2014). Caracterización física, química e hidromorfológica de los ríos altoandinos tropicales de Ecuador y Perú. *Latin American Journal of Aquatic Research*, 42(5), 1072-1086.

- Wallerstein, I. (2010). *El moderno sistema mundial II: El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea 1600-1750*. Madrid: Siglo XXI.
- Walsh, C. (diciembre de 2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa* (9), 131-152.
- Yashar, D. J. (1999). Democracy, indigenous movements, and postliberal challenge in Latin America. *World Politics*, 52(1), 76-104. The Johns Hopkins University Press. Disponible en: <https://goo.gl/bzrX-zw> (2-9-2018).
- Young, I. M. (1998). Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship. En G. Shafir, *The citizenship debates*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Žižek, S. (1998). *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2013). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.

La interculturalidad como proyecto de co-responsabilidad: Un contraste de la vida política y social de Jorge Guamán, prefecto de Cotopaxi

Estefanía Parra Ortiz¹

Resumen

El presente artículo tiene como finalidad plantear una concepción de la interculturalidad a partir de los debates académicos y la experiencia de vida política y social del prefecto de Cotopaxi, Jorge Guamán Coronel, quien ha liderado desde el inicio de su gestión en el Gobierno Provincial de Cotopaxi, la apuesta por la institucionalización de la Interculturalidad, como un trabajo de co-responsabilidad que involucra a todos los actores inmersos en la sociedad, la academia, las organizaciones sociales, los nuevos movimientos sociales, los partidos políticos, los gobiernos autónomos descentralizados, el estado nacional, todos y todas, para repensar la Interculturalidad como proyecto político y social.

Este trabajo mantiene una sinergia permanente –diálogo– entre el planteamiento académico de conceptos alrededor de Interculturalidad, como son comunicación, ciudadanía, educación, identidad, cultura, pensamiento, territorio, discurso, diálogo y proyecto con la entrevista² realizada al prefecto Jorge Guamán en preguntas que articulan el debate académico y la experiencia personal, o lo que él denominará como “Universidad de la Vida”.

Palabras clave: Co-responsabilidad, interculturalidad, identidad, territorio.

1 Socióloga. Analista de Gestión Social. Responsable de Interculturalidad en el Consorcio de Gobiernos Provinciales del Ecuador (CONGOPE). eparra@congope.gob.ec.

2 Entrevista realizada por Estefanía Parra al prefecto Jorge Guamán, el 09 de Julio del 2018 en la Radio del Consorcio de Gobiernos Provinciales del Ecuador (CONGOPE).

Uchillayachishkayuyay

Kaykillkaypika, kawsaypuramantayachanawasikunapi, achaykunapitawka-yachashkata, rimashkatayachankapakmikillkashkanchik. Shinapashmashi, Jorge Guamán Coronel, paypakkawsaypikawsaypuramantapaktachishkatariksishpasinchichinkapak, kashnayuyaytapaktachishkanchik.

Shimi Jatun: Allikay,kawsaypura, chayllatak, allpay.

Fotografía 1. Entrevista a Jorge Guamán por Estefanía Parra



Fotografía: Luis Cunuhay.

Introducción

¿Cómo se puede pensar la Interculturalidad desde el rol del Gobierno Intermedio? Bajo esta apuesta de los Gobiernos Autónomos Descentralizados Provinciales del Ecuador (GADP) surge el interés del Consorcio de Gobiernos Autónomos Descentralizados del Ecuador (CONGOPE) de poner en debate la concepción de la Interculturalidad en el territorio. Uno de los primeros momentos se da precisamente con la propuesta del prefecto de Cotopaxi, Jorge Guamán,³ en la Asamblea de Prefectos del 16 de diciembre del 2014, en la que recomendó se institucionalice el tema de Interculturalidad, Plurinacionalidad y Género en los GADP.⁴

Escolarización y apropiación cultural: la compleja construcción de la identidad indígena contemporánea

Desde temprana edad, con la ausencia de su padre y el impulso de su madre, Jorge Guamán asumió múltiples responsabilidades. La primera sería, la representación de su hermana en el Comité de Padres de familia de la escuela. Después fue nombrado secretario de su comunidad, lo que generaba una legitimidad y respeto por parte de la comunidad hacia él y su familia. Comenzó impulsando un proyecto de forestación con el Fondo de Desarrollo Rural Marginado (FODERUMA). Se acercó también al trabajo en el territorio con los padres salesianos (de hecho en algún momento de su vida pensó en ser sacerdote). Esto le permitió acceder a ciertos espacios –no comunes– para los indígenas como fue la radio, donde trabajo por 17 años de su vida, sin distanciarse por completo de su comunidad. A pesar de que siempre tuvo que movilizarse por cargos políticos como ser diputado por su provincia, nunca dejó de valorar su territorio. Así menciona:

3 Jorge Guamán nació en Pilaló, Cotopaxi. Fue diputado (2003-2007), coordinador de Pachacutik y es actualmente prefecto de Cotopaxi. Estudió Gestión Local para el Desarrollo Sostenible y un diplomado en Formación de Liderazgo Político.

4 Sesión General de Asamblea de Prefectos (as) Provinciales del Ecuador, Quito diciembre 16 de 2014. Resolución No. AP-2014-0006.

Después de ser Diputado, me nombraron Presidente de la comunidad. Eso es más que una mama negra, es un reconocimiento inmenso. Volví a servir a la comunidad y comencé a trabajar más en el territorio. Hay que valorar y tener clarísimo la estructura interna del territorio, sin necesidad de ordenar como lo ha hecho el Estado o los medios.⁵

Los medios de comunicación han sido fundamentales para comprender la concepción que se ha dado de las minorías en el territorio. Desde los medios se ha institucionalizado estereotipos de una sociedad racista y desigual. Por mencionar algunos casos, Jorge Guamán señala como se ha visto al indígena “como la última rueda del coche”.⁶ Para cambiar esta realidad, ya existían algunos esfuerzos radiofónicos como los de los años sesenta.

Los más grandes son el SERBISH (Sistema de Educación Radiofónica Bicultural Shuar), de la orden religiosa salesiana, y las ERPE (Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador) (...) que tenían como objetivo explícito de concientizar a los campesinos indígenas de su situación de extrema explotación, discriminación, marginalización y opresión (Altmann, 2017, p. 19).

La política fue sin duda otro momento de inserción social del movimiento indígena por medio de la organización de la CONAIE y su brazo político Pachakutik –que significa revolución en kichwa– a raíz del levantamiento de 1990. Jorge Guamán, como ex Coordinador Nacional de Pachakutik resalta la importancia de los principios de este movimiento basados en los tres valores tradicionales andinos: *ama llulla*, *ama quilla*, *ama shua* (no mentir, no ser ocioso, no robar); y las cuatro revoluciones: ética, socioeconómica, educativa y ecológica (Becker, 2015, p. 49). La alfabetización y la formación en idioma español influyeron inevitablemente en la naturaleza del liderazgo indígena (Becker, 2015, p. 16). Sin embargo, Jorge Guamán menciona también la importancia de tener una “Universidad de la vida” que permite valorar la identidad local.

5 Sesión General de Asamblea de Prefectos (as) Provinciales del Ecuador, Quito diciembre 16 de 2014. Resolución No. AP-2014-0006.

6 Sesión General de Asamblea de Prefectos (as) Provinciales del Ecuador, Quito diciembre 16 de 2014. Resolución No. AP-2014-0006.

A propósito de la identidad, a nivel de América Latina ha existido en las ciencias sociales el cuestionamiento de si existe Pensamiento Latinoamericano, de la misma manera permanece en debate la disputa entre la descolonización y la apropiación de lo nuestro. Lo que ha generado una visión dual que Subercaseaux la define como modelo reproducción, y la describe:

Por un lado, la existencia de un núcleo cultural endógeno, de un componente autóctono, de sustrato precolombino, indígena o rural, y por otro de un componente ilustrado, foráneo e iluminista. Desde esta perspectiva el proceso de modernización que ha vivido América Latina sería externo, y a menudo contradictorio con el ethos, con los particularismos culturales y con las tradiciones endógenas de la región (Subercaseaux, 2005, p. 128).

En contraste a esa propuesta de modelo, Subercaseaux propone hablar de la apropiación cultural, que rompe con la visión dual de América Latina y apunta a una fertilidad, a un proceso creativo a través del cual se convierten en “propios” o “apropiados” elementos ajenos (Subercaseaux, 2005, p. 130). Esto significa reconocer una identidad latinoamericana en permanente construcción que no está determinada por los procesos occidentales pero tampoco por políticas culturales que nos lleven a una radicalización del nacionalismo.

El tema de la apropiación cultural se vincula con los conceptos de cultura e identidad. Edgar Morín,⁷ habla de una identidad colectiva, que en el caso del movimiento indígena se relaciona con el ser colectivo o ser comunitario. En la cultura indígena de la serranía en cualquier momento, “el colectivo, la comunidad, el pueblo, la tantanacui tiene preferencia frente al individuo” (Inuca, 2017, p. 66). En cuanto a la cultura, Johannes Waldmüller (2017) recoge la propuesta de Franz Martín Wimmer de cuatro arquetipos de encuentro cultural que permiten comprender una idea integral de Interculturalidad y son:

7 Morín, Edgar “La noción del sujeto”. Disponible en: <https://goo.gl/urTSWb>

Tabla 1. Arquetipos de encuentros culturales desde Franz Martín Wimmer

Primero	Segundo	Tercero	Cuarto
Monólogo o centrismo expansivo	Influencia Unilateral o centrismo integracionista	Culturas propias y ajenas separadas	Comunidad intercultural

Elaboración propia.

El primer arquetipo se relacionaría con una primera fase de la historia ecuatoriana en la relación de indígenas, mestizos, criollos y españoles, donde la centralidad estaba precisamente en los conquistadores como dueños de la tierra y de la sabiduría, lo que determinaba a los otros como bárbaros. A propósito del término, Aimé Cesaire, en su discurso del colonialismo señala:

Yo creo que la hipocresía data de fecha reciente: que ni Cortés cuando descubre México desde lo alto del gran teocalli, ni Pizarro frente al Cuzco (mucho menos Marco Polo frente a Cambalúe), se quejan de ser los proveedores de un orden superior: que maten, que saqueen; que lleven cascos, lanzas y codiciosos propósitos; que los impostores vinieron después; que el máximo responsable de esto es el pedantismo cristiano, por haber planteado las deshonestas ecuaciones de cristianismo-civilización, paganismo-salvajismo, de las que no podían por menos que desprenderse abominables consecuencias colonialistas y racistas cuyas víctimas serían los indios, los amarillos y los negros (Cesaire, 1979, p. 6).

El segundo arquetipo tendría relación con la cultura china. “Tiene que ver con la idea de no intervención (...) en lugar de imponer la voluntad o poder individual” (Inuca, 2017, p. 84). El tercer arquetipo responde a la visión dual que critica Subercaseaux al ver dos o más culturas como mundos completamente diferentes, desconociendo los procesos de encuentro que nos permite entender nuestra realidad de interculturalidad desde una identidad que no termina de construirse como intercultural, sino que está determinada por un factor étnico y cultural de cada territorio, lo que solamente ha generado Interculturalidad en el discurso y no en verdaderos procesos de proyectos políticos.

En el caso del Ecuador, la identidad ha entrado en cuestión con el proceso de autodeterminación. Por un lado, la autodeterminación promovida por el Estado, y por otro, “la posición de que la autodeterminación indígena se puede expresar solamente desde las lenguas indígenas, alimenta el discurso colonialista” (Gómez, 2017, p. 117). Por ejemplo, los dos últimos censos en el Ecuador señalan esta realidad en el caso de la población indígena. Mientras en el censo del año 2000 se hizo una pregunta específica para “no mestizos” y arrojó la cifra de 830 418 de una población total de 12 156 608, es decir 6.83% (Ayala, 2014, p. 7), diez años más tarde en el Gobierno de la Revolución Ciudadana cuando se acogen principios del movimiento indígena como el Buen Vivir y el reconocimiento de pueblos y nacionalidades, incluyendo las categorías de montubio y afroecuatoriano, los resultados determinan que hay una población de 14 483 499 habitantes, de los cuales solo el 7% corresponde a la población indígena, el 7.2% al pueblo afro y el 7.4% al pueblo montuvio.

A pesar de que según el Estado las cifras estarían alrededor de 7% para la autodeterminación, se considera un 40% según los cálculos de las organizaciones indígenas (Becker, 2015, p. 5). Entonces uno de los principales cuestionamientos está en el factor de la identidad local y étnica de indígenas y mestizos. La identidad ha sido asociada con la cultura como “la trama de significación en que se encontraba inserto el comportamiento humano” (Almeida, 2003, p. 117). En principio la identidad ha sido confundida con formas de folclor que anulan el valor real de las culturas, “lo popular, señorial, indígena, el norte y el sur, lo alto y lo bajo, como sistemas clasificatorios que permitían ordenar la imagen de la ciudad, resultan ahora insuficientes” (Kingman, 2003, p. 289). Por lo que hablar de identidad territorial es como señala Jorge Guamán:

Reconocer que no fuimos aceptados fácilmente. Reconocer que el sufrimiento de nuestra generación dio paso a buscar formas de ser incluidos en el debate social, para ser protagonistas. Recordar que para no perderse es necesario no olvidar lo que uno es, siempre hay que ver a los costados. La identidad parte de la familia, por eso la importancia de los ayllus en la comunidad.

Y la autodeterminación:

No viene desde el Estado sino desde los responsables territoriales. Ellos tienen que asumir, deben declarar una zona territorial indígena. Pero la autodeterminación deben hacerla los territorios. Por ejemplo, deben hacer las preguntas en Kichwa porque incluso hay más valoración para que la gente recupere su autoestima. Los pueblos y nacionalidades no es una organización, no somos organización, somos territorios autónomos. No somos sindicatos.⁸

Identidad e interculturalidad

El movimiento indígena y Jorge Guamán como líder desde diversos espacios, reconocen la importancia de recuperar esa fuerza de identidad que se tomó el país en el levantamiento de 1990 conocido como el Levantamiento del Inty Raymi, cuyo significado andino Pablo Dávalos lo describe así:

Junio, en la sierra ecuatoriana, es un tiempo ritual. Es tiempo de fiesta. Fiesta sagrada y alegórica. Para la voz oficial son las fiestas de “San Juan”. Para los pueblos indígenas que la celebran, es su fiesta más importante, es la “Fiesta del Sol”, el “Inti Raymi”. Fue en junio, en ese espacio ritual y sagrado en el que se renuevan las fuerzas cósmicas que aún siguen latentes en la cosmogonía de los pueblos indígenas, que en 1990 se realizó el primer levantamiento indígena del Ecuador contemporáneo (Dávalos s.f).

Ese hecho significó la capacidad comunitaria de los indígenas, que como señala Gonzalo Ortiz Crespo “Al descubrirlos y ver su capacidad de organización, la sociedad blanco-mestiza reconoció la dignidad de los protagonistas y la justicia de sus reclamos” (2015), tanto así que incluso la sociedad empezaba a comprender el sentido de exclusión de los indígenas durante tantos años. El levantamiento de 1990 no hubiese sido posible sin la orga-

⁸ Entrevista realizada por Estefanía Parra al prefecto Jorge Guamán, el 9 de julio del 2018 en la Radio del Consorcio de Gobiernos Provinciales del Ecuador (CONGOPE).

nización de los pueblos amazónicos y de la Sierra, que previamente estaban articulados en lo que se conoce como la CONAIE. Sin embargo la base de las organizaciones indígenas está en las primeras organizaciones obreras y la legitimación de las comunas en los años 40, en una transición de los movimientos sociales que Enrique Ayala Mora lo describe así:

A nivel nacional, la pionera fue la Federación Ecuatoriana de Indios, FEI, fundada en los años 40. Desde los años 60, la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, FENOC, tuvo un gran desarrollo, fundamentalmente en la lucha por la reforma agraria. Aglutinaba campesinos de la Costa y la Sierra, entre ellos muchos indígenas. Con el tiempo cambió su nombre por FENOC-I, y luego por Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras, FENOCIN, enfatizando su composición intercultural.

También se formaron organizaciones con énfasis étnico. La Federación Shuar fue una pionera. Se formaron luego organizaciones regionales como el Ecuarunari en la Sierra y la CONFENIAE en la Amazonía. En los años 80, cuando se aceleró el proceso organizativo, se desarrolló la coordinación a nivel nacional, que se concretó en la formación, en 1986, de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, que articuló no sólo la movilización de los indígenas, sino toda la resistencia popular contra el neoliberalismo, en una etapa de reflujo del socialismo a nivel nacional e internacional, y de disminución de la antigua fuerza del movimiento de trabajadores (...) los indígenas evangélicos formaron la FEINE, que ha desarrollado en los últimos años posturas reivindicativas y críticas sobre la realidad del país. La FENACLE, filial campesina de la CEOSL, agrupa también algunas organizaciones indígenas de base y federaciones intermedias (Ayala, 2014, p. 5).

Desde la experiencia de vida de quienes vivieron el levantamiento indígena y la organización social existe el reconocimiento a los aciertos y errores de Pachakutik; y, como señala Jorge Guamán “a pesar de que esto fue un hecho real e histórico, y sobre todo un hito que en su momento valió, ahora hay que luchar de otra manera”.⁹ La lucha comenzó con las demandas

⁹ Entrevista realizada por Estefanía Parra al prefecto Jorge Guamán, el 9 de julio del 2018 en la Radio del Consorcio de Gobiernos Provinciales del Ecuador (CONGOPE).

sociales para el reconocimiento de todos como ciudadanos ecuatorianos; demandas políticas de voz y voto en las decisiones del Estado; demandas económicas que permitan una nueva inserción en la división laboral para los pueblos y nacionalidades históricamente excluidos. La tierra fue el motor que impulsó las movilizaciones sociales del movimiento indígena, porque la tierra para las comunidades indígenas “no es sólo un medio de producción, es fundamentalmente la base misma de su cultura y de su vida” (Becker, 2015, p. 36). Por eso, la demanda de 1990 fue en efecto la necesidad de una Reforma Agraria y una transición de la cultura de hacienda que veía al indígena como propiedad y lo obligaba a sobrevivir de generación en generación con una deuda infinita, hacia un nuevo sujeto político por medio de una reforma educativa intercultural que permita el reconocimiento de la plurinacionalidad en el Ecuador y la inserción de los indígenas en la educación, y también en la política.

Hasta los años 40 se podían notar dos culturas en Ecuador y América Latina “lo andino y lo hispano. Para 1950, la ciudad señorial incluyó por oposición lo indígena y lo plebeyo; el centro y los barrios; la ciudad letrada y la no letrada” (Almeida, 2003, p. 287). Para 1990, la revolución indígena, rompió con varias formas de discriminación, por medio de un discurso indígena que implicaba el derecho a la autonomía, la autodeterminación y el territorio (Becker, 2015, p. 20). El desafío alrededor de la concepción de territorio e interculturalidad es reconocer las diferencias en la diversidad, no solo desde la noción del multiculturalismo neoliberal, que reconocía la tolerancia y la existencia de diferentes de culturas; sino desde las “activas interacciones y alianzas transculturales” (Becker, 2015, p. 32) que se viven en el actual mundo de globalización.

Convivencia para una sociedad en desarrollo

A raíz de esta resolución, se construyen las Mesas de Interculturalidad desde los actores sociales, locales y nacionales que se realizaron el 13 de septiembre del 2017 y el 15 de noviembre del mismo año con el objetivo de institucionalizar en los Gobiernos Provinciales la planificación con enfo-

que en interculturalidad. En la primera mesa, se contó con la participación de Jorge Guamán, quien en su discurso manifestó: “El reto del futuro es una sociedad bilingüe, trilingüe; y, no solamente traductora, sino de convivencia para ser una sociedad en desarrollo”.¹⁰

Ser una sociedad en desarrollo, precisamente es un cuestionamiento que se ha realizado en las ciencias sociales ante una concepción del desarrollo desde la cultura occidental vinculado con el progreso y un tiempo lineal. Mientras que para los pueblos y nacionalidades reconocidos como tal en la Constitución del 2008 del Ecuador, no representa la misma visión de tiempo. En el mundo occidental el tiempo es una línea sin rupturas con un proceso unidireccional. En el caso del movimiento indígena ecuatoriano —específicamente en la Sierra— no se puede pensar el tiempo sin un pasado articulado al devenir, lo que en palabras de Walter Benjamín significaría ver el tiempo desde sus instantes de peligro.¹¹ El tiempo y el espacio están asociados a la transformación y a la convivencia. Una de estas representaciones se da en la Chakana, que es el cruce de una cruz que vincula verticalmente lo femenino y masculino; y, horizontalmente está dividida “en una mitad de los “seres celestiales” y en otra mitad de los seres “terrenales y subterráneos” (CIDAP, 2018).

El concepto de desarrollo ha sido uno de los principales debates en América Latina y en el Ecuador. Ante la principal pregunta de ¿Cómo salir del modelo primario exportador? y superar la división internacional del trabajo que nos ubica como países en vías de desarrollo, los estados latinoamericanos han tenido a lo largo de su vida política algunas estrategias. Una de ellas fue el momento de las teorías desarrollistas de la CEPAL que tenían la estrategia del modelo ISI (Industrialización por sustitución de Importaciones). Sin embargo no se alcanzó el modelo del desarrollo y fue duramente criticado por las teorías de la dependencia que planteaban que la economía del sistema mundo condiciona el desarrollo de los países.

10 Discurso del prefecto Jorge Guamán en la inauguración de la Mesa de Interculturalidad desde los actores sociales y locales del 13 de septiembre del 2017.

11 Benjamín, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducción realizada por Bolívar Echeverría. Disponible en: <https://goo.gl/oiSuA8>

Cuando se da el Socialismo del Siglo XXI en América Latina renace la esperanza de un nuevo lugar en este sistema mundo y un replanteamiento a las condiciones de desarrollo que determinaban al continente en desarrollo. Reconociendo la riqueza natural con la que cuenta América Latina, se empezó hablar de un neo-desarrollismo que en el caso ecuatoriano tomó como base un Plan de desarrollo fundamentado en el Sumak Kawsay o buen vivir de la cultura andina. El Sumak Kawsay no tiene las mismas interpretaciones en todos los países pero comparte algunos aspectos como la alternabilidad de un desarrollo no lineal desde la idea de reciprocidad y respeto con la naturaleza.

El Sumak Kawsay ha de darse en un territorio concreto que constituye un cosmos vital en el que interactúan elementos materiales y espirituales. Dicho territorio tiene tres esferas: la huerta (chacra) (...), la selva (sacha) (...), y el agua terrestre (yaku) (...) Pero el Sumak Kawsay tiene también una dimensión ética que está relacionada con una serie de valores sin los cuales aquel no podría mantenerse. Dichos valores son: la armonía doméstica (...) la solidaridad o compasión (llakina); la ayuda (yanapana); la generosidad (kuna); la obligación de recibir (japina); la reciprocidad (kunakuna); el consejo (kamachi); y la escucha (uyana) (Hidalgo, Arias, y Ávila, 2014, p. 36).

Al principio en las comunidades indígenas se comenzó a hablar de desarrollos alternativos a las concepciones occidentales que habían determinado a los pueblos originarios como pueblos primitivos y atrasados que parecían ser un obstáculo al alcance de dicho desarrollo. En ese contexto, la CONAIE empieza hablar de desarrollo integral, después con la formulación de algunos intelectuales indigenistas como Lourdes Tibán se empieza hablar de etno-desarrollo en una búsqueda de darle nombre a la concepción andina de desarrollo que tiene que ver con el respeto absoluto a la naturaleza y el reconocimiento de los territorios. Sin embargo, Carlos Viteri cuestiona esas formulaciones realizadas por sus compañeros y propone la idea de Sumak Kawsay que se reconoce en la Constitución del Ecuador desde el 2008.

El Sumak Kawsay es la propuesta de desarrollo que rompe con la idea de progreso y crecimiento precisamente desde la inclusión de un nuevo sujeto económico por medio del reconocimiento del trabajo y participa-

ción activa de los pueblos y nacionalidades en la economía del país. La segunda ruptura se da con la visión dual pero no dicotómica de la relación del hombre con la naturaleza, donde no se puede mantener una línea patriarcal que imponga la razón (capitalista-industrial) de producción sobre la sustentabilidad y capacidad de producción de los ciclos de la naturaleza. Finalmente, esta concepción del Sumak Kawsay como desarrollo sustentable, integral, etno desarrollo, comunitario, andino y alternativo busca plantear un modelo económico diferente al neoliberalismo basado en la idea clásica de crecimiento económico que falsamente se justifica en realidades como la “pobreza”, cuya causa estructural es el mismo capitalismo. El sumak kawsay busca sobre todos los postulados de ganancia y crecimiento, la convivencia humana en respeto y equilibrio con la naturaleza que permita descolonizar los modelos económicos, políticos y sociales de desigualdad y brechas sociales para alcanzar un desarrollo.

La comunicación

Ser una sociedad de múltiples lenguas, significa también ser una sociedad de múltiples culturas, sin necesidad de que todas estén reconocidas por el Estado. Por eso, una de las primeras apuestas que realiza el prefecto de Cotopaxi, Jorge Guamán, para alcanzar la interculturalidad es pensar en la comunicación intercultural. El primer medio de relación del ser humano ha sido el lenguaje en sus diversas formas, por lo que con el fin de entendernos unos y otros; y, poder relacionarnos se han determinado idiomas oficiales a nivel mundial y nacional. Este hecho ha obligado a ver la lengua de las “minorías” como riqueza cultural en el marco del folclorismo que ha definido sobre todo las relaciones de los Estados latinoamericanos con los grupos originarios.

Jorge Guamán, recuerda claramente cómo la comunicación estaba privilegiada para quienes “podían tener facilidad de palabra”,¹² pero sobre todo para quienes sabían leer y escribir. Desde que el Ecuador se constituye

12 Entrevista realizada por Estefanía Parra al prefecto Jorge Guamán, el 9 de julio del 2018 en la Radio del Consorcio de Gobiernos Provinciales del Ecuador (CONGOPE).

como República Democrática afianza los intereses heredados de la conquista y la colonia. Asumiendo un régimen político que da paso a una “Primera Constitución del Ecuador de 1830”, en la que para ser ciudadano se consideraba entre los requisitos contar con una propiedad y saber leer o escribir; por supuesto en el idioma dominante producto de la colonización, el español. Este mecanismo de exclusión en la Constitución del Ecuador permaneció hasta los años 80. Con esto, se buscó desde el inicio de nuestra historia republicana un proceso de blanqueamiento de la sociedad y de negación a las culturas originarias y de la ciudadanía intercultural, lo que Elizabeth Sosa citando a Bruner relaciona con una *utopía de comunicación Intercultural*, y la define como:

Participación segmentada y diferencial en un mercado internacional de mensajes que penetran por todos lados y de manera inesperadas el entramado local de la cultura, llevando a una verdadera implosión de sentidos consumidos (Sosa, 2009, p. 354).

En el caso del Gobierno Provincial de Cotopaxi, la comunicación ha sido uno de los pilares fundamentales de la gestión del gobierno provincial desde la iniciativa del prefecto Jorge Guamán que busca como enfoque principal ampliar los espacios de comunicación y reconocer la necesidad de incluir el kichwa no únicamente como lo ha hecho la Constitución del Ecuador a manera de discurso, sino con la territorialización de políticas públicas que faciliten el uso de los idiomas en su diversidad con el mismo nivel de legitimación en la sociedad. En ese contexto, Radio Cotopaxi del Gobierno Provincial de Cotopaxi ha buscado ser la voz intercultural donde los programas de radio se transmiten en español y en kichwa, buscando una real participación ciudadana de mestizos e indígenas. Otro espacio comunicacional que ha sido modificado con base en la realidad y la necesidad del territorio es la página online de la Prefectura en la que consta una pestaña para las noticias en kichwa con el fin de no obligar al indígena a únicamente conocer sobre lo que acontece en su territorio en un idioma que no es suyo pero al que ha tenido que acoplarse debido a la presión social. De la misma manera, la comunicación intercultural no solamente incluye

actividades específicas relacionadas a medios de comunicación, sino que también implica los espacios de relacionamiento donde se puede identificar una comunicación intercultural. En ese contexto, el Gobierno Provincial fomenta la educación y la comunicación intercultural más allá de las visiones tradicionales. Por ejemplo, cuentan con capacitación en deportes como el fútbol en las comunidades donde hay relacionamiento permanente de grupos desde una actividad física que también es un espacio social de encuentros. Otra de las líneas que ha fomentado esta comunicación intercultural es el relacionamiento de la sociedad con el reconocimiento de los símbolos de las comunidades como son las fiestas, la promoción de artesanías, turismo y elementos propios de cada cantón.

La deconstrucción de las interpretaciones de la interculturalidad

La interculturalidad es como señala Philipp Altmann en relación con los estudios de Catherine Walsh sobre el tema, un concepto en construcción y de-construcción que tiene diversas significaciones. “Mientras que antes había una serie de definiciones de la interculturalidad, a veces contradictorias, la necesidad de traducirlas en un concepto (...) de política de estado en sentido estricto, significa una traducción y un cierre del concepto” (Altmann, 2017, p. 30). Este cierre del concepto es lo que Philipp Altmann relaciona con una interculturalidad descriptiva que se resumiría en una simple relación de culturas, negando una filosofía intercultural de manera transdisciplinaria.

Algunas significaciones de la interculturalidad, son:

La interculturalidad no es tolerarse mutuamente, sino construir puentes de relación e instituciones que garanticen la diversidad, pero también la interrelación creativa. No es sólo reconocer al “otro”, sino también entender que la relación enriquece a todo el conglomerado social, creando un espacio no únicamente de contacto sino de generación de una nueva realidad común (Ayala, 2014, p. 17).

La identidad e interculturalidad se las promueve como el reconocimiento y respeto de la diversidad social, con acciones sobre la dignidad y derechos de las personas y colectivos sociales, para que éstos se constituyan en factores sustanciales de sociedades integradas, democráticas y estables (FENOCIN).¹³

La interculturalidad permite fortalecer la identidad y las formas de organización social para construir una sociedad intercultural; promoviendo la participación mediante el establecimiento de una democracia participativa, con fines de alcanzar la descentralización del poder y los recursos económicos, la solidaridad y la equidad (CONAIE).¹⁴

La interculturalidad es al mismo tiempo un concepto, una práctica colectiva, y un proyecto de sociedad (Torres, 2011, p. 26).

Algunos se basan en la tesis de Enrique Dussel desde la filosofía de la liberación para hablar de interculturalidad en relación con un proceso híbrido; mientras hay la disputa de la interculturalidad crítica que para Catherine Walsh está alrededor de la colonialidad del poder. En el primer caso, se piensa “la cultura como el contenido valorativo mítico de una nación” (Dussel, 2004) que debería alcanzar la revolución porque:

Una es la revolución patriótica de liberación nacional; otra la revolución social de la liberación de las clases oprimidas y la tercera es la revolución cultural. Esta última se encuentra en el nivel pedagógico y es el de la juventud y la cultura (Dussel, 2004, p. 124).

Mientras para Dussel esta interculturalidad se debe alcanzar desde una revolución cultural y de la educación, donde el diálogo intercultural no está en el debate de actores sino en la diversidad de voces y lenguas; para Walsh la interculturalidad debe ser asumido desde lo político y desde la epistemología (Walsh, 2004), donde lo intercultural no puede confundirse

13 Pronunciamento de la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras en su página web: <https://goo.gl/NR3THs>

14 Pronunciamento de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador en su página web: <https://goo.gl/nuv5yR>

con lo híbrido sino que “debe asumirse como designio de sociedad, como proyecto político, social, epistémico y ético dirigido a la transformación estructural de una sociedad distinta” (Torres, 2011, p. 29).

Una de las definiciones más amplias es la que realiza Gómez Rendón al referirse a la interculturalidad como:

Uno de los paradigmas socio-políticos más importantes de las últimas décadas. Propugna una nueva forma de contrato social, que asume como elementos consustanciales, no la diversidad sociocultural al estilo del multiculturalismo o la pluriculturalidad, sino una nueva forma de ciudadanía integral que tiene la interpretación, el diálogo, y el intercambio como pautas de participación política; y, que se propone subvertir las estructuras de la colonialidad que han impedido que esa interpretación, ese diálogo y ese intercambio hayan sido proyectos viables hasta el día de hoy (Gómez, 2017, p. 111).

Para pensar en la interculturalidad como un proyecto de la sociedad al que debe dar respuesta el Estado y las organizaciones sociales, Jorge Guamán aclara:

Se debe entender que la pérdida de identidad no solamente es un “mal” de los indígenas sino de todos. Por eso, en una canción dice el indígena quiere ser blanco, el blanco quiere ser gringo y el gringo no sé qué quiere ser. Los salasacas no son saraguros. Los chibuleos no son Cotopaxi. Y en la misma provincia, los salcedos no tienen nada que ver con los compañeros de timba, y los de Zumbahua nada con Pastocalle.¹⁵

La identidad actual no puede ser pensada de la misma forma en la que fue diseñado el Estado a través de una estructura homologada, sino que precisamente debe cuestionarse las otras formas de diversidad que no han sido consideradas en muchos debates de interculturalidad y plurinacionalidad. En la Constitución del 2008, el Art. 1 se reconoce al Ecuador como Estado constitucional de derechos y de justicia, social, democrático, soberano,

¹⁵ Entrevista realizada por Estefanía Parra al prefecto Jorge Guamán, el 9 de julio del 2018 en la Radio del Consorcio de Gobiernos Provinciales del Ecuador (CONGOPE).

independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico (Constitución del Ecuador, 2008). En el caso de los Gobiernos Provinciales del Ecuador, no existen competencias específicas al cumplimiento de la Interculturalidad; sin embargo, como se puede acotar al COOTAD, en el Art. 42 se establece la competencia de la planificación integral del territorio en el marco de la interculturalidad y la diversidad. De esa manera, los Gobiernos Autónomos Descentralizados del Ecuador han trabajado la interculturalidad desde la planificación territorial.

Gobierno Autónomo Descentralizado de Cotopaxi: interculturalidad y co-responsabilidad

La interculturalidad al ser definida en la constitución como una definición del Estado ecuatoriano reconoce por un lado la lucha histórica de la inclusión de las demandas sociales del movimiento indígena en la estructura del Estado; y, por otro lado genera una recolonización del concepto al ser atrapado en un discurso oficial de gobierno que no trasciende de manera específica a proyectos de interculturalidad.

Precisamente al propio movimiento indígena se le ha cuestionado su participación social y política en los últimos años, donde existe un conflicto entre lo que se considera colectivo e individual. “Luis Macas, reflexiona autocriticamente y señala que a partir de 1996, la organización fue infectada por populismo y comenzó a perderse la identificación con las bases del movimiento” (Lalander, 2009, p. 123). Uno de estos casos, es el que analiza Rickard Lalander sobre Otavalo y la administración de Mario Conejo (dentro y fuera) de Pachakutik, donde con la victoria de reelección se demostró que lo comunitario trasciende el proyecto político propio de una organización.

En el caso de Cotopaxi, Jorge Guamán dirige la prefectura desde el año 2014, tiempo en el que ha notado la importancia de la apropiación de la lucha por parte de todos. Mientras la interculturalidad sea vista únicamente como sinónimo de movimiento indígena, no se puede institucionalizar en los Gobiernos Autónomos Descentralizados del Ecuador ni del Estado.

La interculturalidad debe ser pensada como proyecto político y social de una población mestiza, en la que convergen distintas culturas. Para alcanzar esa ciudadanía intercultural y territorial, es importante la tarea de la co-gobernabilidad, que implica:

La correlación. Tampoco puede venir todo desde el gobierno nacional, es necesario pensar la administración pública desde otra manera. Solo ahí asumimos las corresponsabilidades que se pueden implementar. En el congreso, aprendí a ser frontal porque yo viví un nivel de debate muy diferente que ahora no hay. El congreso formaba presidentes, pero en estos últimos 10 años yo no vi ese debate. Yo me siento seguro en la administración pública porque empato lo técnico con lo político.¹⁶

La propuesta es precisamente sembrar la semilla de interculturalidad en todos los niveles de gobierno y en la sociedad como parte de los derechos ciudadanos. Jorge Guamán al sembrar la iniciativa de la institucionalización de la Interculturalidad en los Gobiernos Autónomos Descentralizados, tenía la convicción de que no sería prioridad en los veintitrés, sin embargo con una Red de GADP que se sumen a la iniciativa podrían comenzar trabajos en el territorio para valorar la identidad, las culturas y plasmarlas en políticas territoriales interculturales, esa ha sido la apuesta del Gobierno Autónomo Descentralizado de Cotopaxi por medio del fortalecimiento organizacional y la promoción de la cultura, desde el turismo, la comunicación, el deporte y la cooperación internacional.

Cotopaxi, de acuerdo al Fascículo Provincial del Censo del 2010¹⁷ tiene 409 205 habitantes, de los cuales la mayoría se identifican como mestizos (72.1%) y un 22% aproximadamente como indígenas, continuamente le siguen las categorías de blanco, montubio y afroecuatoriano. Tienen una tasa de analfabetismo de 13.6% que ha bajado sustancialmente en comparación al censo del 2000 y 1990 (23.7%) (INEC, 2010). El Gobierno Provincial se ha preocupado a pesar de no ser una competencia en el eje de

16 Entrevista realizada por Estefanía Parra al prefecto Jorge Guamán, el 9 de julio del 2018 en la Radio del Consorcio de Gobiernos Provinciales del Ecuador (CONGOPE).

17 Fascículo Provincial Cotopaxi, INEC. Disponible en: <https://goo.gl/Rojjmx>

la educación en todos los espacios, promoviendo programas educativos y en kichwa por medio de “Radio Cotopaxi, la voz intercultural”, apoyando también la actualización de conocimientos de sus funcionarios para una concientización de la interculturalidad desde adentro y en una doble vía, que Jorge Guamán la define así:

El tiempo pasa y es como el agua del río, que ya no volverá. Si el tiempo no lo aprovechaste, no volverá. Tal vez volverán otros tiempos con otros espacios. En ese campo, aspiro dejar mi huella en el gobierno provincial. La interculturalidad debe entenderse desde un contexto global. Es dejar una meta para trabajar mejor en el territorio con la autodeterminación y la corresponsabilidad que debe tener el ciudadano. Yo, como Jorge Guamán pienso en todo, en el territorio, en donde trabajar, en un modelo donde tengamos salud, educación, comunicación, cultura (fiestas y tradiciones). Ejes que se van tejiendo entre ellos. La gestión pública ya no es solo pedir, se trata de apoyar y ahí construir una doble vía entre todos (prefecto y alcalde, y comunidad) y por si solo llegaría el trabajo a la Interculturalidad.¹⁸

Para esta transformación intercultural que recupere el proyecto político que fue base de una organización política como Pachakutik en 1995, es indispensable entender que las políticas públicas juegan un papel fundamental. Para Víctor Hugo Torres, las políticas públicas interculturales deben tener tres elementos: “El establecimiento de los objetivos públicos territoriales del Buen Vivir, con base en el diálogo entre la población indígena, afro, montuvia, y mestiza que habita en el mismo territorio” (Torres, 2011, p. 40).

La selección de los medios y recursos más adecuados para la gestión pública intercultural, considerando sobre todo su necesidad y factibilidad; antes que solo su calidad y coherencia discursiva. “La previsión de los resultados interculturales esperados en el mediano plazo, con sus respectivos indicadores de monitoreo de metas anuales y de evaluación de impactos” (Torres, 2011, pp. 40-41).

Finalmente, la interculturalidad debe ser vista como proyecto político y social que al igual que la Chacana a la que se hacía referencia al inicio

18 Entrevista realizada por Estefanía Parra al prefecto Jorge Guamán, el 9 de julio del 2018 en la Radio del Consorcio de Gobiernos Provinciales del Ecuador (CONGOPE).

del artículo, busca ser el punto de convergencia de todos los actores que se relacionan en una sociedad. La interculturalidad no tiene una conclusión, ni un concepto único, está en permanente construcción, y los puntos que se plantean en este texto precisamente hacen una invitación a la libre interpretación con el objetivo de llamar el interés de todos los actores de la sociedad para volver a pensar la interculturalidad, como un proyecto social que nos involucra a todos desde el derecho a la participación y al territorio; y, como proyecto político que trascienda de un discurso cerrado hacia la construcción integral de políticas públicas no como un baúl donde se puede guardar todas las deudas sociales históricas, o como una caja única de determinados grupos, sino como un proceso territorial de construcción social del espacio que nos habita y en el cual habitamos.

Bibliografía

- Almeida, J. (2003). *Identidades en el Ecuador: Una balanza antropológica*. En: S. Pachano, *Ciudadanía e identidad*. Quito: FLACSO.
- Altmann, P. (2017). Repensar la interculturalidad. En P. Altmann, J. B. Inuca, J. Waldmüller, y J. Gómez Rendón, *Repensar la interculturalidad* (pp. 1-160). Guayaquil: Universidad de las Artes .
- Ayala, E. (2014). *Interculturalidad en el Ecuador*. Disponible en: Universidad Andina Simón Bolívar: <https://goo.gl/Ck8ARJ> (21-9-2018).
- Becker, M. (2015). *¡Pachakutik! Movimientos Indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en el Ecuador*. Quito: FLACSO- Abya-Yala.
- Cesáire, A. (1979). Discurso sobre el colonialismo. *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*. Disponible en: <https://goo.gl/uPHTwF> (21-09-2018).
- CIDAP, C. d. (21 de 09 de 2018). *La simbología de la chacana o cruz andina*. Disponible en: <https://goo.gl/i6kFqn>
- Constitución del Ecuador (2008).
- Dávalos, P. (s.f.). *Movimiento Indígena Ecuatoriano: Bitácora de camino*. Disponible en: <https://goo.gl/Sh5M66> (21-09-2018).
- Dussel, E. (2004). Transmodernidad e interculturalidad. En R. Fornet, *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana*. Trotta.

- Gómez, O. (2017). Aproximaciones semióticas a la Interculturalidad. En P. Altmann, J. B. Inuca, J. Waldmüller, y J. Gómez Rendón, *Repensar la interculturalidad* (pp. 1-160). Guayaquil: Universidad de las Artes.
- Hidalgo, A., Arias, A. y Ávila, X. (2014). El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay. En A. Hidalgo, A. Guillén, y N. Deleg, *El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- INEC (2010). *Fascículo Provincial de Cotopaxi*. Disponible en: <https://goo.gl/Rirfr6> (21-09-2018).
- Inuca, J. (2017). Kawsaypura yachay tinkuy. Convergencia y confrontación de saberes entre culturas. En J. G. Rendón, P. Altmann, J. B. Inuca, y J. Waldmüller, *Repensar la interculturalidad* (pp. 1-160). Guayaquil: Universidad de las Artes.
- Kingman, E. (2003). Las culturas urbanas en América Latina y los Andes: lo culto y lo popular. En S. Pachano, *Ciudadanía e identidad*. Quito: FLACSO.
- Lalander, R. (2009). *Dilema intercultural y lucha indígena en Otavalo*. Disponible en: <https://goo.gl/B7Xhhs> (21-09-2018).
- Ortiz Crespo, G. (2015). *25 años del Levantamiento indígena*. Disponible en: <https://goo.gl/tMB4Pt> (21-09-2018).
- Sosa, E. (2009). *La otredad: Una visión del pensamiento latinoamericano contemporáneo*. Disponible en: <https://goo.gl/oDrAz1> (21-09-2018).
- Subercaseaux, B. (2005). *La apropiación cultural en el pensamiento y cultura de América Latina*. Disponible en: <https://goo.gl/TzXDg3> (21-09-2018).
- Torres, V. H. (2011). Políticas públicas, interculturalidad y conflictos socioambientales. En Víctor Hugo Torres *et al.*, *Conflictos socioambientales, políticas públicas y derechos. Aproximación a un debate*. Quito: Abya-Yala.
- Walsh, C. (2004). *Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización*. Boletín ICCI- ARY- Rimay - Instituto Científico de Culturas Indígenas.

La construcción de políticas interculturales en los gobiernos provinciales: el caso de Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo y Morona Santiago

Fernando García Serrano¹

Resumen

En la primera parte reviso la discusión mantenida entre la academia y los movimientos sociales étnicos alrededor de la noción de interculturalidad. A continuación, a partir de la elección de estudios de caso de cuatro provincias, expongo las nociones que muestran las autoridades provinciales sobre el tema y las prácticas interculturales que han adoptado en sus políticas de gobierno. Finalmente, ensayo algunas conclusiones y retos sobre la construcción de políticas interculturales al interior de los gobiernos locales provinciales.

Palabras claves: Ecuador, plurinacionalidad, interculturalidad, gobiernos provinciales, políticas públicas.

1 Profesor investigador- FLACSO, sede Ecuador. fgarcia@flacso.edu.ec

Introducción

En el presente artículo pretendo discutir uno de los retos que enfrentan los actuales gobiernos provinciales, que es la incorporación del carácter plurinacional e intercultural, a partir del reconocimiento constitucional de 2008 y su aplicación en los últimos diez años a través de las políticas locales.

La noción de interculturalidad

De acuerdo con Altmann (2016) la historia del concepto de interculturalidad en el Ecuador ha sido muy poco estudiada. Este autor distingue tres posibles fuentes del concepto:

Galo Ramón (2009) detecta los orígenes de la interculturalidad en el campo de la educación en los Estados Unidos durante la década de 1960. García y Tuasa (2007) tienen la teoría de que el sociólogo francés Edgar Morin inventó el concepto en los setenta para crear las bases de una renovación cultural... puede que la interculturalidad se desarrollara en el contexto de la relación más estrecha entre teólogos de la liberación y pueblos indígenas en América Latina (Altmann, 2016, pp. 16-17).

Especial importancia tiene también la posición de los antropólogos comprometidos alrededor de la Declaración de Barbados I y II. A inicios de la década de los setenta, se reunieron en el año 1971, en la isla de Barbados, un grupo de antropólogos latinoamericanos preocupados por reflexionar sobre la relación entre la antropología y, lo que ellos denominaron, liberación indígena. En la declaración hecha al final de la reunión se plantearon algunas preguntas: ¿Cómo cuestionar el pensamiento indigenista vigente en ese momento al ser otra forma de colonización antropológica? ¿Cómo plantear una antropología en la cual los “objetos” de investigación requieran pasar a ser “sujetos”? ¿Cómo descolonizar la antropología latinoamericana? En la segunda reunión, realizada en el mismo sitio seis años más tarde, en 1978, se sumaron un grupo de dirigentes indígenas.

Como se puede apreciar la historia del concepto de interculturalidad se encuentra todavía en ciernes y precisa de investigaciones de larga duración

y mayor profundidad. A pesar de esta limitación, el concepto de interculturalidad tiene actualmente un carácter polisémico y es necesario acotar su significado para lograr una mejor comprensión.

En este artículo discuto dos nociones de interculturalidad. La una propuesta por los movimientos sociales y étnicos, específicamente por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, y por el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik, MUPP, entendido como “el respeto a la diversidad de pueblos y nacionalidades y demás sectores sociales así como a su unidad en el campo económico, social, cultural y político para alcanzar la unidad en la diversidad” (CONAIE, 1997, p. 11).

Según la propuesta de la CONAIE, la interculturalidad es un principio que respeta la diversidad de los pueblos, nacionalidades indígenas y de otros sectores sociales de la sociedad ecuatoriana, demanda la unidad en el campo económico, social, cultural y político, en aras de transformar las actuales estructuras sociales caracterizadas por la exclusión y el racismo a fin de construir el nuevo Estado plurinacional, en el marco de igualdad de derechos, respeto mutuo, paz y armonía entre nacionalidades. La operatividad de esta noción de interculturalidad –para la CONAIE– estarían dadas por la convicción de que es preciso aprender a convivir entre culturas diferentes, que existen vínculos, valores y otros puntos en común entre las culturas, esfuerzos por prevenir los conflictos interétnicos, por regularlos y resolverlos pacíficamente, el convencimiento de que las culturas no son completas en sí mismas sino que necesitan unas de las otras, un necesario grado de distanciamiento crítico de las personas respecto a su propia cultura, sin que ello signifique una merma en la identificación étnica o cultural de sí misma o en su sentido de pertenencia, la promoción de espacios y de procesos de interacción positiva que abra y generalicen relaciones de confianza, reconocimiento mutuo, comunicación efectiva, diálogo y debate, aprendizaje e intercambio, cooperación y convivencia y regulación pacífica del conflicto.

Todo esto fundamentado en la noción de la ciudadanía, que implica el reconocimiento pleno y la búsqueda constante de la igualdad real y efectiva de derechos, responsabilidades, oportunidades, así como la lucha permanente contra el racismo y la discriminación, el derecho a la diferencia. Esta

asume el derecho a la identidad y de desarrollar las propias expresiones socioculturales de todos y cada uno de los pueblos y grupos étnicos. La unidad en la diversidad. Claro está que “la unidad nacional no debe imponerse sino que debe ser construida por todos y asumida voluntariamente” (Alvarado, 2002, p. 36).

La aplicación política de la interculturalidad sería posible en la medida en que se comprenda que la interculturalidad no se reduce a un intercambio cultural ni a una traducción cultural y menos al bilingüismo, sino que es un proceso del cual resulta la construcción y transformación de las identidades culturales vinculadas al mismo (Fuller, 2002), implicaría despojarse de la idea de interculturalidad como una estrategia de conservación y fortalecimiento de la identidad y de la lengua de las culturas subalternas al interior del proyecto del Estado nacional (Sierra y Tibán, 2007), sino la de generar políticas orientadas a la equidad de todas las culturas, el enriquecimiento mutuo. Lo que está en juego no es la conservación, lo que se pretende conservar remite al pasado, al folklore que dentro del contexto de la globalización es atractivo y vendible sino la de generar la vida dentro de un ambiente de respeto y de convivencia. Lo distinto, aquello que no concuerda con lo normalmente establecido por la cultura hegemónica, podría aparecer amenazante, sin embargo la diferencia constituye la riqueza del país. La adecuada convivencia social sólo es posible en la medida en que se valora la diferencia.

En términos de interculturalidad, los indígenas del Ecuador han manifestado una y otra vez que “no queremos nada sólo para nosotros”, “somos conscientes de que podemos aportar a la nación y aprender de los otros”. Sería importante que desde la cultura hegemónica haya la disponibilidad de decir “nada solo para nosotros”.

La otra noción, introducida por el debate académico, cree que las demandas, los derechos y las propuestas indígenas y afrodescendientes dan fundamentos para repensar, reconceptualizar y refundar el Estado y la sociedad para el conjunto del país (Walsh, 2009). Esta noción de interculturalidad involucra no solamente la existencia de las diferencias culturales y la opción por su reconocimiento y reparación (las denominadas acciones afirmativas), sino sobre todo un cambio en las relaciones de poder. Con-

cretamente, según Santos (2007), se trata de cambiar todas aquellas situaciones que generan tanto la desigualdad como la exclusión. No se trata solamente de cómo alcanzar la equidad económica, sino de cómo aprender a vivir con la diferencia afirmando las diversas identidades étnicas culturales.

En otras palabras, la interculturalidad construye relaciones (acuerdos, negociaciones y préstamos) entre culturas, como también entre prácticas, lógicas y conocimientos distintos, con el afán de confrontar y transformar las relaciones del poder que han naturalizado la desigualdad (económica y política) y la exclusión (étnica cultural).

De la revisión de la experiencia latinoamericana se identifica dos formas de cómo se gobierna en la diversidad (interculturalidad) desde el gobierno local en jurisdicciones indígenas: gobierno local como gobierno comunal indígena, y gobierno local con modo comunal de gobernanza (Burguete, 2007).

El primero se configura en contextos mono étnicos indígenas, mientras que los segundos se despliegan en jurisdicciones multiétnicas, en donde representantes indígenas son autoridades de gobierno.

La idea de gobierno indígena comunal, que remite al gobierno de una comunidad, no tiene una relación directa a la noción de comunidad entendida como una pequeña localidad. En este sentido, al referirme al gobierno comunal indígena y, en consecuencia, a las instituciones comunales, no lo limito al gobierno de la pequeña comunidad rural (aunque los incluye), sino que lo remito a una forma de gobierno que funciona, que es vigente y aplicable a jurisdicciones que se auto adscriben como indígenas, de distintos tamaños y configuraciones culturales diversas.

El gobierno local con modo comunal de gobernanza, por el contrario, se caracteriza por la innovación en el diseño de las instituciones de gobierno local. Tiene el reto de combinar discursos, prácticas, recursos e instituciones que son representadas como propias de un gobierno comunal indígena, junto con otros que responda a los reclamos de ciudadanía.

Así como el Estado y los pueblos indígenas asumen y tienen el desafío de constituir instituciones y gobiernos que respondan y sean coherentes con la interculturalidad que caracteriza a los países latinoamericanos, de la misma manera, los gobiernos locales en jurisdicciones multiétnicas enfren-

tan el reto de dar respuestas a la interculturalidad de sus jurisdicciones. Esto supone el desafío de gobernar dando respuestas al “otro” étnico-cultural.

Este es el elemento crucial de esta forma de gobierno que lo distingue del tipo de gobierno comunal indígena. Aquél se asume y se representa como gobierno de y para una población étnicamente homogénea, subordinando a “la minoría” (étnica, política y religiosa) a los intereses de un colectivo que se reclama como “mayoría”. Cómo se constituye cada una de estas formas de gobierno no es una cuestión de demografía, o de resultado estadístico del tamaño de la población y su composición étnica; sino de las respuestas y estrategias con la que abordan la cuestión del “otro” étnico-cultural: o se les subordina a las decisiones de la comunidad (o de la nación, como sucede con las políticas integracionistas emanadas del Estado-nación), o se les reconoce su identidad e intereses, y se les incorpora a la comunidad/nación reconociendo su diferencia bajo la modalidad de la llamada ciudadanía étnica o ciudadanía multicultural (De la Peña, 1999).

Los estudios de caso provinciales

En primer lugar, quisiera explicitar qué entienden las diferentes autoridades por interculturalidad. Marcelino Chumpi, prefecto de Morona Santiago, dice lo siguiente:

El tema de la interculturalidad no es un tema indígena o no indígena para mí. Voy a ponerte este ejemplo: es la superación del concepto racial, xenofóbico de la relación de cultura; eso es interculturalidad. Por lo tanto políticas interculturales no significa ahora todo el mundo va aprender shuar chicham;² para mí significa en realidad generar una nueva estructura por un lado geopolítica, por otro lado geoeconómica.

La gente mestiza sigue diciendo: shuarita,³ si quieren referirse al shuar. Para mí la interculturalidad debe ir construyendo ese nuevo pensamiento, des-

2 Shuar chicham es el idioma propio de la nacionalidad shuar y achuar.

3 Shuarita, término despectivo utilizado por los mestizos para denominar al shuar.

truyendo el pensamiento tradicional, ortodoxo del racismo, y eso es muy difícil. ¿Cómo lo hacemos? Educación, artes, relaciones económicas, meterse por allá, hablar por acá, y eso lo hacemos desde el gobierno provincial. Hasta cuando estamos haciendo panaderías, estamos haciendo pan de yuca, pan de chonta, mermeladas de jengibre, la gente de aquí, dice, ¿ve? estos son los productos que utilizan los shuar, y no hemos sabido valorar, esas son políticas interculturales (Entrevista, Marcelino Chumpi, 8 de mayo de 2014).

Resalto de estos testimonios la inevitable relación de discriminación racial, de la predicación de la superioridad de la cultura mestiza sobre las culturas indígenas, y el hecho de que Chumpi considera que la interculturalidad no solamente tiene que ver con un diálogo entre culturas, sino que se necesitan cambios en la cultura política y en las relaciones económicas entre indígenas y no indígenas.

Por su parte Jorge Guamán, actual prefecto de Cotopaxi, sostiene que:

En los territorios indígenas hay una estructura interna comunitaria. Hay justicia, manejo económico, y eso a veces no se visibiliza hacia fuera. Entonces el Estado dice, yo ordeno, no, señores, se trata de una instancia interna de más de 700 años que está establecida, y eso a veces no quieren reconocer. Pero más allá que la Constitución lo reconozca, lo que hacen los indígenas es aplicar esa estructura interna... Es importantes conocer la estructura, identificar y valorar los territorios, yo creo, que allí se va logrando identificar el tema de la interculturalidad (Entrevista a Jorge Guamán hecha por Estefanía Parra, septiembre 2018).

De este punto de vista, acentúo el hecho de que reconoce una doble dimensión en la noción de interculturalidad: el derecho a la aplicación de la autonomía de los pueblos indígenas; así como la obligación del Estado ecuatoriano a reconocer la diferencia en cuanto a disfrutar el derecho a una lengua, identidad, justicia, territorio, autoridades, etc. propios.

El prefecto Naranjo tiene su propia posición al respecto:

Uno de los conceptos que yo personalmente tengo es que esta diferenciación entre lo que son los indígenas y el resto de la población no es muy dable en un país que se ha mestizado desde hace muchísimos años. Mi

criterio siempre es de que al desarrollo de los movimientos indígenas hay que darle la prevalencia respectiva pero no considerarlos como un grupo especial, aparte, son un tungurahuense más. Las tres organizaciones indígenas que hay en Tungurahua han trabajado con ese criterio. Es más somos la única provincia en la que las tres líneas del movimiento indígena trabajan de forma unitaria. Inclusive supera mucho esos elementos que a veces son un freno para la interculturalidad, el racismo, metido de por medio. Esta posición de trabajar por separado a mí me parece demasiado extrema (Entrevista, Fernando Naranjo, 25 de septiembre de 2014).

Aquí hay varios elementos que señala esta autoridad. El más evidente es la renuncia a mantener un enfoque indigenista de los pueblos indígenas, es decir, políticas hechas por no indígenas sólo para indígenas. Por ello destaca la incorporación de los indígenas en todas las políticas de desarrollo de la provincia, como un grupo prevalente por su pasado histórico pero a la par que los demás grupos que forman parte del territorio. La afirmación del prefecto de que Tungurahua es la única provincia en la que tres organizaciones indígenas nacionales (ver capítulo II, segundo acápite) trabajan de forma conjunta es una realidad que no se repite en otra zona del país. Una posición extremadamente etnicista de parte de cualquier organización indígena es considerada extremista. La existencia de un proceso de mestizaje generalizado en la provincia le lleva a reconocer la especificidad de lo indígena y la generalidad de ser tungurahuense.

Finalmente, el prefecto Curicama, a través de uno de sus asesores, plantea:

En lo intercultural hay dificultades. Se creó el Consejo Provincial de Interculturalidad, y lo primero que hicieron los tres primeros días era tratar de conceptualizar el término de interculturalidad. Se pasaron los tres días y no obtuvieron el concepto. Entonces decidieron que el concepto tiene que irse construyendo en la práctica, y no empezar con un concepto que no se sepa que hacer (Entrevista con Carlos Moreno, 23 de enero de 2014).

Este testimonio descubre una realidad que se discute en el país desde la aprobación de la Constitución de 2008. Se trata del carácter plurinacional

e intercultural del Estado ecuatoriano y lo que esto significa en la generación de políticas públicas. Llama mucho la atención que en la provincia con el mayor porcentaje de indígenas de la Sierra sus autoridades provinciales encuentren dificultades para su concepción y práctica. También es entendible que en una región donde la discriminación racial de la población mestiza hacia los indígenas es todavía una práctica cotidiana, sea complejo empezar a superarla.

Al ser un proceso todavía en construcción, resulta interesante analizar algunas de las políticas públicas interculturales encontradas al interior de los cuatro gobiernos provinciales investigados. En Morona Santiago, el prefecto muestra dos ejemplos de política pública intercultural en el campo del turismo y de la salud:

Vamos a poner un ejemplo de lo que nosotros hacemos aquí. Tenemos un corredor turístico y ecológico, el Palora-Gualaquiza. Ahí estamos todos, qué es lo que debe mostrar al turismo, todo, pero básicamente servicios, eres shuar, eres apash,⁴ eres quien sea, pero los servicios deben ser categorizados así, hotelería, restaurante, y allí muestras la riqueza en términos culturales, en términos sociales, ambientales, todo lo que tú quieras. Ese es el mejor ejemplo para mí, de una política intercultural.

Por ejemplo los mecanismos que tenemos en la Coordinación de Equidad, Formación y Acción Social (CEFAS). Hacemos misiones humanitarias. Ahí vienen shuar, achuar, mestizo, todo el mundo que quiera. El tema es la calidad de servicios; depende si es odontología, medicina general, si es prevención, porque es todo un equipo que se traslada, trabaja, habla en shuar, también los médicos tiene que hablar en shuar, pero no es como una obligación sino que es como algo natural. Yo no es que soy solamente shuar, tienes que aprender a pensar. Allí la gente indígena cuando va a recibir atención médica, sea de un odontólogo, ¿qué es lo que quiere? Simplemente ser atendido, con la misma calidad que se atiende a un mestizo en la ciudad (Entrevista, Marcelino Chumpi, 8 de mayo de 2014).

4 En idioma shuar chicham quiere decir mestizo.

En Cotopaxi, el prefecto Guamán, identifica una propuesta específica para articular una política pública intercultural en los gobiernos provinciales:

Se trata como CONGOPE de seleccionar dos o tres territorios (provincia o cantones), tanto indígenas como multiculturales, para desarrollar un modelo de gestión territorial de la interculturalidad donde haya ejes de salud, educación, comunicación, economía, cultura, justicia. Ejes que vayan tejiendo entre ellos. Construido a doble vía, autoridades locales y comunidad. Si trabajamos así por sí solo llega la interculturalidad. Hacer una red de prefecturas que impulsemos uno o dos ejes de la interculturalidad. Para darle un espejo al gobierno central, así se construye interculturalidad (Entrevista a Jorge Guamán hecha por Estefanía Parra, septiembre 2018).

El prefecto Naranjo narra la experiencia de la constitución de un fideicomiso para el manejo del agua y la lucha contra la pobreza en la provincia:

Uno de los temas que yo lo destaco especialmente es el hecho de que por el planteamiento de la unidad de los movimientos indígenas se generó un fondo específico para preservación de los páramos y lucha contra la pobreza. No es solamente un trabajo ambiental; es un trabajo de lucha contra la pobreza y es muy interesante porque los movimientos indígenas fueron los generadores de ese movimiento. Nosotros le dimos el curso respectivo, lo analizamos en muchísimas discusiones. A la final hemos generado un fideicomiso que se lo maneja no como movimientos indígenas. Lo que hemos buscado es que la acción en los páramos, la preservación de recursos naturales, que es acción del parlamento agua, se complementa con la acción del parlamento gente que es la eliminación de la pobreza. Lo que tenemos es que quien trabaja ahí no somos los consultores ni los técnicos. Los que trabajan son las propias organizaciones de segundo grado que son las que generan planes de manejo del páramo y lucha contra la pobreza (Entrevista, Fernando Naranjo, 25 de septiembre de 2014).

Esta experiencia, inédita en el país, ha tenido el mérito de retomar una iniciativa indígena y convertirla en una acción donde participan todos los actores sociales (indígenas y mestizos). Alrededor del recurso del agua,

se han generado acciones para el cuidado de las fuentes de agua en los páramos, la dotación de agua potable y riego y el mejoramiento del saneamiento y contaminación ambiental. Los réditos del fideicomiso no solamente sirven para el buen manejo y preservación del recurso agua, sino también como apoyo a los sectores más pobres de la provincia. Aparece como una de las pocas políticas públicas interculturales exitosas y sostenibles en el ámbito nacional.

En Chimborazo, las dificultades presentadas respecto a la implementación de políticas públicas interculturales son semejantes a las encontradas en Cotopaxi:

En el tema de la interculturalidad todavía estamos en el ámbito de que se incluyan profesionales indígenas al Consejo. Se ha capacitado al personal mestizo en el conocimiento del kichwa, aunque sea para que saluden con la gente indígena, para darles un mejor trato. Eso ha pasado a nivel nacional. Además de ser una propuesta de intelectuales mestizos, siempre provino de ese sector, entonces todavía estamos en pequeñas acciones de interculturalidad, no en una verdadera conceptualización de lo que sería la interculturalidad (Entrevista, Carlos Moreno, 23 de enero de 2014).

A partir de este testimonio de uno de los asesores mestizos del prefecto, parecería que son los intelectuales mestizos los que han planteado el tema de la interculturalidad, lo cual desconoce el planteamiento temprano de la CONAIE en su congreso de 1993. De alguna manera, desdicen las experiencias narradas en las otras provincias, donde tanto mestizos como indígenas han confluído en propuestas comunes.

Conclusiones y retos

El carácter intercultural del Estado ecuatoriano visto desde la perspectiva de los gobiernos locales amerita algunas reflexiones. De la práctica encontrada en las cuatro provincias, sobresale dos que continúan todavía siendo obstáculos para la vigencia de la interculturalidad. Se trata de la presencia del “racismo puro y duro”, como lo llama uno de los actores, tanto de parte

de los actores mestizos como de los indígenas. Así como también la vigencia de un sistema de colonialidad del poder dominado por los mestizos que históricamente han concentrado el poder económico y político frente a los indígenas que desde los años noventa han podido acceder parcialmente a estos poderes.

La interculturalidad, en realidad, se trata de una categoría compleja que requiere de varias acciones para su superación. De lo observado tres tipos de acciones han sido prioritarias para los gobiernos locales, las de carácter jurídico, político y de movilización social. Las primeras están representadas por la aprobación de normativa jurídica; las segundas por los acuerdos de los prefectos con movimientos y partidos políticos de oposición para llevar adelante su mandato; y las últimas por la continua movilización indígena para impedir prácticas de corrupción en la asignación de los fondos públicos.

Lo llamativo de la información es que la provincia donde más ejercicios interculturales exitosos se han dado es la de Tungurahua. Es un gobierno dirigido por una autoridad no indígena y es la provincia con menor proporción de población indígena. En esta provincia cobra especial importancia el tema del uso y manejo del agua, como verdadero ejercicio de interculturalidad. Creo que su logro descansa en la superación de la discriminación racial por parte de los mestizos hacia los indígenas, en la colaboración de todas las organizaciones indígenas de la provincia sin mirar diferencias partidarias y en la continuidad de una política pública de mediano y largo plazo.

Quedan muchos otros campos de acción o retos de las prefecturas donde se puede hacer ejercicios de interculturalidad, entre los más importantes, la salud, la educación, el turismo y el de los otros saberes, en este caso, los conocimientos propios de los pueblos indígenas. Este último es un campo poco investigado y que exige un diálogo de saberes con los conocimientos de los otros actores sociales y culturales. De la experiencia analizada parecería que la interculturalidad es principio y medio para alcanzar, lo que los organizadores de este libro, llaman desarrollo territorial, yo añadiría, desarrollo territorial con identidad.

Otra reflexión que surge es la relacionada con las diversas formas de concebir la interculturalidad. Versiones que priorizan el ámbito estricta-

mente cultural, otras que la asocian con procesos económicos y políticos. Este hecho muestra que la concreción del carácter intercultural del Estado no solo será resultado de un proceso en construcción, sino que implica avances, retrocesos y hasta vaciamiento del contenido original de este concepto, casi bordeando en la mera retórica.

Como menciona Altmann (2016, p. 16), la interculturalidad ha sido considerado como un término “one size fits all” o “talla única”, dentro del cual entra cualquier contenido social o cultural, o también, como dice Giebler (2010, p.17) como una “olla grande para meter todo lo que tiene que ver con procesos migratorios, interétnicos, comunicativos e interrelaciones dentro de los grupos y los individuos”.

La noción de interculturalidad utilizada en este trabajo, tanto la de la CONAIE como la del debate académico, se inscribe como concepto político y normativo y no como concepto meramente descriptivo. Esta diferencia es clave en la discusión actual ya que mientras la primera constituye un punto nodal de los discursos de los sectores subalternos del país, incluido el movimiento indígena. La segunda, en cambio, es herencia del indigenismo y del multiculturalismo y de ninguna manera da voz a los subalternos, como menciona Spivak (1988). En realidad la incorporación de la noción de interculturalidad marca una nueva visión tanto de la relación pueblos indígenas y Estados nacionales como de la relación pueblos indígenas y gobiernos locales.

Bibliografía

- Alvarado, V. (2002). Políticas públicas e interculturalidad. En Norma Fuller (Ed.) *Interculturalidad y políticas: desafíos y posibilidades* (pp. 33-48). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Altmann, P. (2016). La interculturalidad entre concepto político y one size fits all. En Jorge Gómez Rendón (Ed.), *Repensar la interculturalidad*. (pp. 13-36). Guayaquil: Universidad de las Artes.
- Burguete, A. (2007). Concejo Municipal en regiones indígenas pluriétnicas en Chiapas: un recurso para la transición política en gramáti-

- ca autonómica. En Scott Robinson, Héctor Tejera y Laura Valladares (Coords.), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio* (pp. 169-200). México D.F: Miguel Ángel Porrúa.
- De la Peña, G. (1999). Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada. *Revista Desacatos*, 1, 13-35.
- Fuller, N. (Ed.) (2002). *Interculturalidad y políticas: desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- García, F. y Tuasa, L. A. (2007). *Estudio sobre legislación intercultural en el Ecuador*. Disponible en: <https://goo.gl/rmFLSa>
- Giebler, C. (2010). Conceptos de inter, trans, e intraculturalidad en la educación. En Juliana Ströbele-Gregor, Olaf Kaltmeier y Cornelia Giebler (Eds.), *Fortalecimiento de organizaciones indígenas en América Latina: construyendo interculturalidad: pueblos indígenas, educación y políticas de identidad en América Latina*. Eschborn: GTZ.
- Ramón, G. (2009). ¿Plurinacionalidad o interculturalidad en la Constitución? En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad* (pp.125-160). Quito: Editorial Abya-Yala.
- Santos, B. de S. (2005). *La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: ILSA y Universidad Nacional de Colombia.
- Sierra, N. y Tibán, Á. (2007). *Educación intercultural bilingüe en el Ecuador: historia, balance y perspectivas*. Quito: IIE.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala.

La construcción de la interculturalidad en los gobiernos subnacionales del Ecuador

Galo Ramón Valarezo¹

Resumen

El artículo recoge las percepciones en la construcción de la interculturalidad de un taller nacional con gobiernos subnacionales y organizaciones sociales del Ecuador. Sus opiniones resultaron claramente contrapuestas, entre aquellos que expresaron una fuerte frustración por el escaso o nulo avance logrado frente a sus expectativas iniciales, debido a una escasa voluntad política, poca capacidad de presión y negociación de los actores socioculturales e intereses contrapuestos del modelo económico que frenaron cualquier avance, sobre todo en la zonas de interés extractivista; posiciones intermedias que relataron avances matizados de fuertes limitaciones, que asumieron el problema como si se tratara de “minorías étnicas” desde una mirada “multiculturalista” y no como un problema de construcción global que atraviesa a toda la sociedad y el Estado; y aquellos que mostraron avances e incluso perspectivas auspiciosas a pesar de las dificultades, que mostraron que en los territorios subnacionales, si se reúnen condiciones favorables, es posible avanzar. En esta última mirada, se identificaron a su vez, diversas formas de entender la interculturalidad.

Palabras clave: Interculturalidad, Ecuador, experiencias interculturales, gobiernos locales, evaluación interculturalidad.

¹ Doctor en Historia Latinoamericana por la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador; miembro correspondiente de la Academia de Historia del Ecuador; Director de COMUNIDEC. garaval@yahoo.com

Introducción

En septiembre de 2017, por iniciativa del CONGOPE, se organizó un taller nacional que convocó a siete Gobiernos Subnacionales (cinco de Gobiernos Provinciales y dos Municipales) para “recoger y sistematizar las concepciones, actitudes, demandas y prácticas de los GAD, sobre el debate e impulso a la interculturalidad”, a nueve años del reconocimiento de la interculturalidad en la Constitución Ecuatoriana y luego de una larga práctica en los gobiernos subnacionales de las últimas tres décadas.

De las cinco experiencias provinciales, una fue de la costa, Esmeraldas; dos de la sierra, Tungurahua e Imbabura, y dos amazónicas, Orellana y Zamora Chinchipe. De las experiencias cantonales, las dos fueron de la sierra, Cayambe de la sierra norte y Cañar de la sierra Sur. Dos de estas experiencias fueron presentadas por las máximas autoridades de su respectivo GAD elegidas democráticamente, Salvador Quishpe, Prefecto de Zamora Chinchipe, y Guillermo Churuchumbi, Alcalde del GAD Cayambe; dos fueron presentadas por representantes de las organizaciones sociales, pueblos y nacionalidades, Eustaquio Tuala, Presidente de la Asociación Indígena Evangélica de Tungurahua; y Gerónimo Licuy, Coordinador General de Pueblos y Nacionalidades de Orellana; y tres fueron presentadas por directores o subdirectores de departamentos técnicos de los GAD: Fausto Giraldo, Subdirector de Turismo, Artesanías y Cultura de Imbabura; Xavier Estupiñán, Director del Área Social de Esmeraldas; y Ranti Chuma, Secretario de Cultura de Cañar.

Por su autoidentidad, de los siete presentadores, todos fueron hombres, cinco de ellos indígenas kichwas, un afrodescendiente y un mestizo. Las identidades étnicas y de género de los expositores, obedece a las características de los liderazgos locales, pero este aspecto precisa profundizarse con un estudio de las representaciones por género. Aunque la variable política no se incluyó en la selección de los casos, por su afinidad política, cuatro de las siete experiencias presentadas se relacionan con el Movimiento Pachacutik (organización política de los movimientos indígenas); otra con el Movimiento Indígena Evangélico como parte de una amplia alianza de movimientos de centro; una con un partido de izquierda, la Unidad Po-

pular (exMPD) que en el caso de Esmeraldas, se combina con la identidad afro; y otra con Alianza País. Es decir, la afinidad política y liderazgo de estas experiencias se relaciona con la sensibilidad sobre el tema y el papel cumplido por los movimientos indígenas y afroecuatorianos que han posicionado este debate, existiendo pocas experiencias lideradas por mestizos. La ubicación regional, provincial o cantonal de las experiencias, tiene fuerte relación con procesos sociales de larga data y con las características étnicas de la población local, en las que existe un importante peso cuantitativo de las poblaciones indígenas y afros, y una fuerte diversidad cultural.

La idea central del taller era conocer y debatir las experiencias acumuladas por los GAD en la incorporación del enfoque de interculturalidad, para analizar su potencialidad para construir una nueva gobernabilidad en los espacios subnacionales. Se reconocía que se trata un proceso diverso, innovador y complejo, poco debatido, que desafiaba a los actores ir más allá de la descripción de las acciones, para sistematizar tres aspectos de la construcción de la interculturalidad en sus espacios: (i) cuáles son algunas formas de convivencia, tolerancia e intercultura que existen en los respectivos espacios jurisdiccionales provinciales, que por su potencialidad para lograr relaciones equitativas, de diálogo e interacción entre los diversos, deban ser visibilizadas, estimuladas, potenciadas e incluso recogidas en políticas públicas; el análisis de los comportamientos, actitudes y prácticas escondidas, ocultadas o disimuladas que promueven la intolerancia, los odios raciales, la desvalorización del otro, la superioridad racial o étnica, el bloqueo a los acuerdos equitativos, que al ser transparentados, identificados, analizados con profundidad pueden ser neutralizados, combatidos y superados; (ii) el análisis de las experiencias en la gestión de la diversidad social (la creación de espacios de encuentro, la inclusión social, el conocimiento y valorización del otro, el tratamiento colaborativo de los conflictos, la reducción de brechas, la equidad entre los diversos, entre otras) que hayan sido incorporadas en las políticas públicas; y (iii) cómo el enfoque intercultural ha permitido o no, acercarse, interesar o combinarse con otras agendas de género, generacionales, clasistas, género, ambientales, discapacidad, movilidad o desarrollo, para incorporar de manera transversal la interculturalidad en sus propuestas. Estas preguntas buscaban profundizar

el debate, más allá de la retórica general o del informe de actividades que suele caracterizar la rendición de cuentas sobre esta temática.

El aspecto más sobresaliente de las exposiciones realizadas por los representantes de los gobiernos subnacionales que participaron en el taller, fue una clara diferencia entre aquellos que expresaron una fuerte frustración por el escaso o nulo avance logrado en la construcción de la interculturalidad frente a sus expectativas iniciales; posiciones intermedias que relataron avances matizados de fuertes limitaciones; y aquellos que mostraron avances e incluso perspectivas auspiciosas a pesar de las dificultades.

Frustración y pesimismo

Varias voces que se expresaron en el taller y que seguramente reflejan la percepción de muchos ecuatorianos, consideran que la interculturalidad no ha avanzado sustancialmente desde el 2008 al presente, que se ha quedado en la retórica normativa o que ha sido frenada y limitada por intereses económicos y políticos. El prefecto Baroja, por ejemplo, señaló en el discurso de apertura que “A pesar de que el Artículo 1 de la Constitución habla de un Estado Plurinacional e Intercultural, no hemos dado un solo paso profundo”. Carlos Martín Cabezas representante de una organización afroecuatoriana, señaló en el mismo evento, que “no han habido avances sustantivos” que el Ecuador continua siendo “un país discriminador y racista”, percepción compartida por Manuel Chugchilán, presidente de la FEINE que expresó que “nos sentimos excluidos y relegados” “que la interculturalidad se ha folklorizado para realizar eventos con fines turísticos”; o la opinión de Lady Mosquera, Presidenta del Pueblo Montuvio que enfatizó “que los montuvios continúan invisibilizados, ignorados por las autoridades, también por culpa de sus propias organizaciones que no han hecho lo necesario para visibilizarse”.

Las razones del escaso avance en la construcción de la interculturalidad, en las percepciones de los participantes del taller, se relaciona con tres explicaciones: una escasa voluntad política, especialmente de las autoridades, para concretizar las propuestas a pesar de la extensa normativa exis-

tente; una escasa capacidad de presión y negociación de los propios actores socioculturales interesados en el tema; y por los intereses contrapuestos de un modelo económico y político centralista que bloqueó el avance de la interculturalidad y la plurinacionalidad.

Esto último, fue particularmente desarrollado por el Prefecto de Zamora Salvador Quishpe. En su explicación, la construcción de la plurinacionalidad e interculturalidad fue frenada por el extractivismo y los intereses mineros, con especial referencia a su provincia y la región amazónica. Las limitaciones estructurales del modelo de desarrollo, las necesidades financieras de un Gobierno basado en la expansión de la inversión pública, los subsidios y la enorme preocupación por mantener su popularidad, en una coyuntura de bonanza de las exportaciones de materias primas, provocaron el abandono de la propuesta inicial de pasar de un modelo primario exportador hacia un modelo posneoliberal y pospetrolero basado en la industria nacional, diversificado, que luego despegue a los bioservicios y su aplicación tecnológica, por un modelo más dependiente de las exportaciones petroleras y de materias primas. La fuerte dependencia del extractivismo petrolero y minero, habría fracturado de manera acelerada la alianza del Gobierno con las principales organizaciones indígenas, ecologistas y diversos sectores que planteaban la creación de una economía pospetrolera, cuestión que habría derivado en el no reconocimiento de los derechos indígenas sobre los territorios, la deslegitimación de sus organizaciones y el derecho a la protesta, que eran elementos medulares de la plurinacionalidad e interculturalidad prometidas. Al mismo tiempo, la supresión o limitación de los espacios de gestión entregados por la Constitución de 1998 a los indios, negros y montuvios (educación bilingüe, salud intercultural, CODENPE, tenencias políticas y otros) bajo el discurso de la incorporación como ciudadanos en todos los estamentos públicos, habría terminado por invisibilizar a los pueblos y nacionalidades, percibirlos como movimientos corporativos, sin avanzar en un diálogo profundo de saberes, ni el fomento de una relación de interaprendizaje entre los diversos, reduciendo otra vez el asunto a “un problema de indígenas”, al punto que Chugchilán señaló que “ya no queremos cosas para indígenas” “queremos transversalizar la interculturalidad en la estructura del Estado”

Entre avances y limitaciones del proceso

Sin embargo, también hubo voces intermedias, que consideraron que se lograron ciertos avances en la normativa, en algunas políticas públicas, en las relaciones entre las sociedades y en las prácticas de diversos GAD, aunque, las mismas voces señalaron limitaciones, retrocesos y un conjunto de debilidades.

En la normativa, por ejemplo, Floresmilo Simbaña de la CONAIE señaló que:

La interculturalidad fue colocada en temas como el turismo, pero no en las leyes que tienen relación a los recursos (tierra, agua, finanzas, minería); que no se reconoce la propiedad comunitaria, sino solamente la propiedad pública y privada, lo cual no permite fortalecer y construir los gobiernos comunitarios, menos que reclamen sus derechos a los recursos naturales de sus territorios.

En las políticas públicas, varios participantes señalaron avances en el reconocimiento de los derechos de los pueblos, la incorporación en la educación pública, el respeto a la vestimenta, el idioma y las costumbres de los pueblos y nacionalidades; el reconocimiento de las lenguas aborígenes, su derecho a mantenerlas y a comunicarse; el derecho al uso de las lenguas nativas en los territorios respectivos. Empero, junto a estos avances, también se destacó serias limitaciones: en la educación, los formatos y los métodos utilizados para enseñar o admitir en las universidades a bachilleres indígenas continúan siendo marcadamente occidentales y discriminadores; aceptaron que muchas festividades indígenas se han folklorizado al ser sacadas de sus contextos comunitarios, ceremoniales y rituales con fines turísticos; en lo laboral, no se aplican las normas de inclusión positiva de indígenas, afros y montuvios; en los sistemas participativos no hay una inclusión expresa de los pueblos y nacionalidades; y se acepta sin crítica la cultura única que impone la globalización

En las relaciones interétnicas entre las sociedades diversas, los participantes reconocieron que la sociedad ecuatoriana está más sensibilizada que hace unos años sobre la diversidad cultural del país y en aceptarla como

un valor que se debe mantener y aprovechar. También destacaron la creación de espacios de encuentro intercultural como las fiestas, los diálogos interculturales y la difusión de mitos, leyendas, tradiciones y costumbres en los medios de comunicación. Sin embargo, también señalaron el peligro de la apropiación cultural desde el poder de las fiestas y de las diversas expresiones que pertenecen a la comunidad. Señalaron que ellas pueden ser cooptadas y utilizadas de manera política.

La mayoría de voces, coincidieron en que los principales avances se han logrado en los espacios subnacionales. Los participantes señalaron que en estos espacios han surgido líderes de diversas culturas que han trabajado para abrir procesos de interculturalidad, como las fiestas, las mingas, valorar las costumbres tradicionales, se las visibilice y difunda en toda la sociedad. Destacaron que la obligación de los GAD de destinar el 10% de los presupuestos públicos ha permitido, de alguna manera, fomentar la interculturalidad, promover la inclusión de los diversos grupos vulnerables y prioritarios.

Procesos auspiciosos

En este grupo se ubicaron las voces de algunos GAD que relataron experiencias que las consideraron exitosas, a pesar de las limitaciones. Se trata de propuestas diversas que revelan comprensiones, prácticas y reflexiones bastante diferenciadas en torno a la construcción de la interculturalidad. Ellas pueden clasificarse en cuatro tipos diferenciados:

- La interculturalidad como nuevo modelo de gestión, casos Cayambe y Cañar.
- La interculturalidad como espacio en la gestión indígena en los GAD, casos de Tungurahua y Orellana.
- La interculturalidad como inclusión de los diversos en las decisiones públicas, caso Esmeraldas.
- La interculturalidad como un programa de gestión de la migración y la conflictividad social, caso de Imbabura.

La interculturalidad como nuevo modelo de gestión del GAD

En los GAD de Cañar y Cayambe, donde se ha aplicado esta interpretación de la interculturalidad, se busca crear una estructura institucional plurinacional de los GAD y relaciones interculturales de convivencia, respeto, diálogo horizontal y creativo en la sociedad local, basados en la tradición comunitaria y valores democráticos contemporáneos.

El primer elemento simbólico que introdujeron las autoridades indígenas al asumir la respectiva alcaldía, fue definir al GAD como gobierno “intercultural y plurinacional”, hecho significativo, dada la tradición colonial que lo denominaba “Ilustre o Muy Ilustre Municipalidad”, “Corporación Municipal”, subrayando de esta manera el nuevo ideario que se deseaba construir y la búsqueda por descolonizar simbólicamente al GAD.

La siguiente discusión en el GAD de Cayambe, según la versión de su alcalde, fue definir los conceptos de plurinacionalidad e interculturalidad. Construyeron dos definiciones operativas:

La plurinacionalidad, se refiere a la estructura institucional y económica del estado, responde a las preguntas de ¿cómo pasar de un estado vertical, excluyente, a uno democrático, horizontal, inclusivo?; y a ¿cómo pasar de un modelo económico inequitativo a uno equitativo?; en tanto la interculturalidad, hace relación a la sociedad diversa y responde a la pregunta de ¿cómo pasar de una sociedad monocultural, racista, a una sociedad tolerante, que valore y respete las diferencias. Los dos conceptos deben transversalizar a la institucionalidad pública y a la sociedad (Exposición, Guillermo Churuchumbi, Alcalde del GAD Cayambe, Taller 21 de septiembre de 2017).

Más allá del rigor académico de las definiciones, la definición de interculturalidad enfatiza la convivencia y el respeto de las diferencias culturales, cuestión, que en el caso de Cañar, aparece adicionalmente como una oportunidad y una autocrítica:

La interculturalidad es la convivencia entre culturas, no es el indigenismo (se autocrítica de cómo manejaron la educación bilingüe intercultural

que desechó a todos los que no hablaban kichwa). Hay que aprovechar que somos diferentes, mientras más diferentes somos es mejor, es una mejor oportunidad, inclusive para el desarrollo y el turismo (Exposición, Ranti Chuma, Secretario de Cultura de Cañar, Taller 21 de septiembre de 2017).

Tanto en Cañar, como en Cayambe, se plantearon construir un nuevo modelo de gestión, bajo la idea de lograr un encuentro múltiple entre la tradición comunitaria (participativa, abierta, piramidal), la democracia participativa (la transparencia) y la modernidad (eficiencia, articulación, coordinación, descentralización).

En Cañar, crearon un sistema participativo inclusivo y piramidal, que recuerda a la experiencia de la CONAIE, que tomando como célula básica a la comunidad, avanza a las organizaciones de segundo y tercer grado, para incluir a las comunidades y barrios de las parroquias y del cantón, garantizando espacios de inclusión y participación amplios para decidir los presupuestos o ejercitar el control ciudadano. El uso de la minga como concepto sinónimo de la corresponsabilidad social, les abrió una compuerta enorme a la participación de la comunidad en la obra pública, en su apropiación y vigilancia; les permitió analizar de otras formas de tributación, movilizar la mano de obra para abaratar y multiplicar las obras, entre nuevas posibilidades. Otro aspecto novedoso ha sido la desconcentración de la administración del GAD a las parroquias, con los “Guagua alcaldes” que acerca la acción municipal al espacio rural (queda por examinarse con más detalle la relación de complementariedad o competencia de estos organismos con la Junta Parroquial).

El encuentro con la modernidad en estas experiencias es clave, como una forma de hacer eficiente su gestión y para generar un discurso atractivo a los sectores ciudadanos y presuntamente modernos. El uso del GPR (Gobierno por Resultados), la incorporación de las TIC en la gestión municipal, la idea de construir oficinas funcionales y agradables, la inclusión de técnicos de buena formación, son entre otras, elementos clave de este encuentro.

Otro aspecto importante de estas dos experiencias es la incorporación de los idiomas aborígenes en la comunicación, la incorporación de servi-

dores públicos de origen indígena o afro, la recuperación del patrimonio cultural en las fiestas, en la cultura material e inmaterial como elementos identitarios, singularizadores y de promoción. Detrás de estos elementos simbólicos, aparece inmediatamente la reivindicación y revalorización de los saberes ancestrales, el reposicionamiento de las identidades indígenas en el conjunto de la sociedad, la posibilidad de construir nuevos elementos de identidad y orgullo desde el sutil encanto de las danzas, la música, el arte en general, o la comprensión de los aportes de la ciencia ancestral por medio de los mitos. En Cayambe, ha sido importante el desarrollo de otros conceptos contenidos en la Constitución, pero no aplicados: el “pluralismo jurídico” y “lo público-comunitario”.

El pluralismo jurídico fue utilizado para ejecutar la obra pública en terrenos comunitarios, porque la ley los define como privados (dualidad privado-público). Para resolver este problema aplicaron las sentencias indígenas para que las comunidades los declaren de uso comunitario; mientras en los barrios utilizaron diversas formas de transferencia de dominio (compras, expropiaciones, etc.) para poder ejecutar las obras.

El concepto de lo público y lo comunitario los aplicaron en la Empresa de Agua Potable que estaba quebrada por el alto subsidio. El concepto de lo comunitario fue usado para que las Asambleas debatan la sostenibilidad del servicio en términos de equidad y nivelación de los usuarios. Las asambleas resolvieron ajustar los precios, haciendo sostenible a la empresa. Aprendieron que la sociedad mestiza respeta las decisiones de las asambleas y los indígenas, las decisiones de las comunas, encontrando un punto de unidad. Pero también consideran es necesario mantener la diferencia entre los “público” y lo “comunitario” porque les permite fortalecer a cada una de ellas (infraestructura, equipamiento, capacitación, gestión), a tiempo que pueden crear organismos que sirvan a las dos (por ejemplo, un laboratorio de calidad de agua, que analice el agua de la Empresa Pública y de las comunidades). En otro caso, vienen trabajando la incorporación de lo “comunitario” en la administración pública. Con ocasión de la construcción de un mega Proyecto de Riego que une a cinco cantones, han planteado que se constituya como Empresa Pública y Comunitaria, amparándose en los Art. 318 de la Constitución y 171 del COOTAD. Ello les permitirá in-

corporar a las comunidades en la gestión del riego, lo cual ha sido aceptado por el Consejo Nacional de Competencias.

La interculturalidad como espacio en la gestión indígena en los GAD

En los GAD Provinciales de Tungurahua y Orellana, la construcción de la interculturalidad, ha sido entendida, en la versión de los representantes indígenas que relataron la experiencia, como la entrega por parte del GAD de un espacio permanente de gestión pública a los pueblos y nacionalidades dentro de la administrativa del GAD con niveles de autonomía para gestionar sus políticas y programas.

En Tungurahua, el proceso comenzó en 1990, de manera que “trabajamos con la Prefectura desde hace rato: en lugar de ponernos debatir qué es la interculturalidad, se trabajó en la voluntad política para poner en marcha las acciones” (Exposición, Eustaquio Tuala, Presidente de la Asociación Indígena Evangélica de Tungurahua, Taller, 21 de septiembre de 2017).

Para ello, se unieron las tres organizaciones indígenas, que en el ámbito nacional pertenecen a la CONAIE, FENOCIN y FEINE, que mantienen opiniones diferenciadas y escasos momentos de unidad, para:

Pelear contra la discriminación que había contra los indios, en los buses, las tiendas, los mercados. Una vez que nos unimos, ganamos respeto, recuperamos el espacio físico de la ciudad, el derecho a ser respetados en la ciudad, a tener donde reunirnos, a tener una voz, un espacio en la administración pública (Exposición, Eustaquio Tuala, Presidente de la Asociación Indígena Evangélica de Tungurahua, Taller, 21 de septiembre de 2017).

Para lograr este cambio, usaron un argumento clave, demostramos a la gente de la ciudad que “nosotros estamos ubicados en un territorio potente donde fluye la vida, donde nace el agua que ellos consumen”. Que “al mandarnos al páramo en el tiempo de las haciendas, pensando acabarnos, no fue así, el páramo es un territorio de vida, que tiene aire puro, produce alimentos sanos, frescos, para nuestra alimentación y para venderles a las

ciudades” (Exposición, Eustaquio Tuala, Presidente de la Asociación Indígena Evangélica de Tungurahua, Taller, 21 de septiembre de 2017).

Desde 1993 se incorporaron en el “Nuevo Modelo de Gestión de Tungurahua” que un prefecto mestizo lidera en esa la provincia. “Nos convertimos en actores aceptados y deliberantes de ese proceso que se llevaba adelante con todos los actores sociales e institucionales de la provincia” (Exposición, Eustaquio Tuala, Presidente de la Asociación Indígena Evangélica de Tungurahua, Taller, 21 de septiembre de 2017).

En Orellana, se inició esta experiencia en el 2005, como resultado de la Mesa Binacional Sucumbíos/Orellana, en la que se planteó la discusión de los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas. Enfatizó el expositor que “en la provincia de Orellana ya no se usa la palabra “indígena”, sino la palabra “nacionalidad”: cuando nos referimos a una persona le decimos “hermano de la nacionalidad kichwa, shuar, huaño, etc.”. Usamos el término nacionalidad para superar esa idea racista de “indio”, cuando hablamos de nacionalidad hablamos de una identidad, de un idioma propio”. También se ha revalorizado la pertenencia a una comunidad, que se la entiende como un territorio ancestral, de propiedad colectiva.

En los dos casos, los indígenas señalaron tener un amplio espacio dentro de la administración pública del GAD para llevar adelante sus programas, en los que han demostrado que pueden formular propuestas y ejecutarlas con capacidad técnica y con la participación de las comunidades. En Tungurahua manejan el Fondo de Páramos para “apoyar la agricultura, el fortalecimiento organizativo, el cabildo como taita de la comuna, apoyamos los temas ambientales de conservación del páramo y de las aguas”. En Orellana dijeron manejar “el turismo comunitario, los bancos comunitarios y el programa de recuperación de los saberes ancestrales”.

En Tungurahua, como producto de esta experiencia, señalan que han ganado:

El respeto en la ciudad: hay funcionarios indígenas en varias instituciones públicas y privadas; hay señalética en kichwa y castellano en varias de ellas; algunas instituciones han estimulado el estudio del kichwa entre los funcionarios mestizos. En el campo, hemos elevado el orgullo de ser

indígenas: el amor, la honradez y el poder está en las comunidades. En la agricultura trabajamos en productos limpios, sin químicos en agricultura orgánica y ancestral. Trabajamos en gastronomía, especialmente en la producción de cuyes, estimulamos los emprendimientos y participamos en distintas ferias. Formamos a los jóvenes, organizamos foros, sistematizamos las experiencias, impulsamos programas de salud comunitaria con prácticas ancestrales (parteras comunitarias). Hemos realizado diversas publicaciones (manuales, una historia de nuestro movimiento, fotos, videos, trabajamos en turismo cultural, tenemos una guía productiva). Hemos aprendido que para convivir hay que respetarnos, conocernos y vivir la interculturalidad (Exposición, Eustaquio Tuala, Presidente de la Asociación Indígena Evangélica de Tungurahua, Taller, 21 de septiembre de 2017).

En Orellana, enfatizaron que han:

Incluido a las nacionalidades en la Gestión Pública del GAD, hemos incluido a las comunidades en la planificación y ejecución de las acciones, todo ello con la creación de equipos técnicos indígenas al interior de la Prefectura, la práctica de la intraculturalidad entre nosotros y luego la relación de interculturalidad con los mestizos (Exposición, Gerónimo Licuy, Coordinador General de Pueblos y Nacionalidades de Orellana, Taller 21 de septiembre de 2017).

Este último aspecto, la “intraculturalidad se refiere a “que estamos aprendiendo a convivir entre nacionalidades, porque ellas son diferentes y había conflictos antiguos. Dijimos, primero, antes de la interculturalidad con los mestizos es necesario entendernos entre nosotros (intraculturalidad), conocernos entre kichwas, shuar y waoranis”.

La interculturalidad como inclusión de los diversos en las decisiones públicas

En el GAD Provincial de Esmeraldas, la interculturalidad es asumida como un problema de inclusión de los diversos pueblos y nacionalidades en las

decisiones públicas, por medio de un sistema participativo que, siguiendo la normativa de la Ley de Participación, ha agregado o adaptado ciertas particularidades locales: (i) el Sistema de Participación Ciudadana reúne en la Máxima Instancia de Participación a los asambleístas electos, los alcaldes de todos los cantones, los siete representantes de las Juntas Parroquiales, la Prefectura, el nivel descentralizado (SENPLADES, Ministerios y el CPCCS) y la ciudadanía; (ii) los representantes de la ciudadanía son elegidos por Colegios Electorales, lo cual es una innovación importante. Uno de los Colegios Electorales es el de los pueblos y nacionalidades, integrado por las principales organizaciones de los pueblos: 145 afros y 20 de los centros chachis, awa y epera. Cada Colegio elige un principal y un alterno; (iii) Cada representante de un Colegio Electoral debe informar a quienes lo eligieron sobre las deliberaciones, decisiones y resoluciones tomadas en la Máxima Instancia, de esta manera se busca democratizar la gestión pública, integrar a la población en el control de las instituciones públicas, construir el poder ciudadano y transparentar la gestión; y (iv) se ha creado la Dirección de Participación que es el organismo que promueve la inclusión de los diversos colectivos y de los grupos vulnerables.

Con este Sistema de Participación, se organiza el Presupuesto Participativo, que permite a la población decidir sobre las inversiones en desarrollo rural, servicios, etc, por medio del diálogo en asambleas ciudadanas. Sus decisiones son convertidas en propuestas técnicas por los equipos respectivos, ellas se incorporan en el PDOT, en planes y programas. Estos impulsan la seguridad alimentaria (el rescate de la biodiversidad, los saberes ancestrales, el apoyo a las familias); el fortalecimiento del turismo comunitario con enfoque etnocultural; se ha impulsado y recuperado festividades de gran raigambre tradicional como el Santo Negro, que como figura religiosa ha logrado unir a afros, chachis y éperas, incluso se está convirtiendo en una fiesta nacional.

Hemos observado que, el rescate de una fiesta popular de alto raigambre étnico, con el apoyo de una política pública puede convertirse en impulsora de la interculturalidad. Hemos aprendido que es necesario concretar la interculturalidad en acciones, en políticas inclusivas, transversales, para

no quedarnos en pura retórica (Exposición, Fausto Giraldo, Subdirector de Turismo, Artesanías y Cultura del GAD Provincial de Imbabura, Taller 21 de septiembre de 2017).

La interculturalidad como un programa de gestión de la migración y la conflictividad social

La interculturalidad, en la Prefectura de Imbabura, es vista como un tema de gestión institucional transversal de las políticas públicas en un territorio diverso. En la provincia, existen pueblos indígenas (otavalo, natabuela, cayambis, awa, caranquis, cada uno con sus propias expresiones culturales; afros, mestizos y más recientemente migrantes colombianos y venezolanos. Para gestionar desde el GAD Provincial esta diversidad, sobre todo el tema violencia, xenofobia y conflicto, pusieron en marcha varios programas, entre ellos: el de cultura e interculturalidad; y el de movilidad humana.

El Programa de “Cultura e Interculturalidad”, tiene como objetivo la inclusión de los pueblos indígenas, bajar la violencia, revalorizar las fiestas tradicionales y desarrollar la interculturalidad. Para ello, escogieron una fiesta tradicional, el “Inti Raymi”:

Que para los indígenas es la fiesta principal, en cambio para los mestizos es una semana de baile, alcohol y violencia entre los indígenas. En Cotacachi, por ejemplo, la toma de la plaza, se produce en medio de una fuerte violencia entre dos comunidades y sectores, que se realiza con agresiones físicas entre los grupos que disputan ese control. En lugar de reprimir o controlar a los grupos, como ha hecho la policía hasta aquí, la Prefectura puso en marcha un proyecto intercultural, un encuentro intercultural de los pueblos, en un gran festival. Hasta el momento se han realizado tres encuentros que convocaron a más de cinco mil danzantes de las comunidades indígenas, en la que se incorporaron los afros con un baile tradicional en tiempos de Inti Raymi, y los mestizos, con sus bailes de San Juan (Exposición, Fausto Giraldo, Subdirector de Turismo, Artesanías y Cultura del GAD Provincial de Imbabura, Taller 21 de septiembre de 2017).

En su evaluación, este evento:

Ha servido para que los pueblos se conozcan, para fortalecer sus organizaciones (porque ha sido planificada y ejecutada por las propias comunidades), para fortalecer varias expresiones interculturales (como la gastronomía), vincular a personas en situación de movilidad humana, a artesanos y comerciantes que retornan en esos tiempos, a dinamizar la economía. Para el cuarto encuentro, de este año, pensamos dar un paso adicional para enriquecerla con otros grupos de Cotopaxi, Chimborazo y Esmeraldas, e internacionalizarla, con grupos de Bolivia, México y Colombia, de manera que se convierta en una fiesta cotizada y visibilizada, que promueva la interculturalidad (Exposición, Fausto Giraldo, Subdirector de Turismo, Artesanías y Cultura del GAD Provincial de Imbabura, Taller 21 de septiembre de 2017).

El segundo programa, el de “Movilidad Humana” busca incluir a los colombianos y ahora venezolanos en la provincia, para lograr “un encuentro informado y respetuoso con los imbabureños”. También busca institucionalizar una política de movilidad humana en la Prefectura. Para ello, se han realizado varias acciones: (i) se ha logrado la articulación de varias instituciones (agencias de Cooperación, los GAD cantonales y provincial, a los Consejos Cantonales de Protección de Derechos, al Ministerio del Interior, a los representantes de los migrantes colombianos y a la ciudadanía imbabureña, creando un organismo de coordinación muy representativo; (ii) se ha elaborado una Ordenanza Provincial para proteger los derechos de las personas en situación de movilidad e incluso una Ordenanza específica para vendedores ambulantes, que incluye a los migrantes colombianos y venezolanos que realizan este tipo de actividades; (iii) se ha creado una Mesa Temática sobre Interculturalidad para tratar permanentemente el problema; y (iv) se ha puesto en marcha un amplio programa de capacitación, tanto a los migrantes, como a los imbabureños, un programa de fortalecimiento institucional de sus organizaciones y un programa de capacitación laboral para migrantes, para propiciar el conocimiento entre pueblos, propiciar la interrelación y estimular las iniciativas económicas, por medio de ferias inclusivas para artesanos ecuatorianos y colombianos, festivales gastronómi-

cos con platos combinados (por ejemplo, una bandeja paisa con productos locales como los llapingachos y el tostado); se ha propiciado la innovación artesanal con elementos de identidad para superar la copia y la escasa innovación; se ha discutido el problema de la xenofobia con los ecuatorianos, los problemas de delincuencia y delitos con los migrantes.

El representante del GAD de Imbabura enfatiza que el enfoque es innovador, porque se ha planteado cómo potenciar y aprovechar la presencia de los migrantes para que contribuyan al desarrollo provincial, cómo pueden contribuir para bajar los delitos; en tanto a los ecuatorianos se ha procurado que conozcan las razones de la migración (refugiados, crisis, aportes) y contribuya al fomento de la interculturalidad.

Conclusiones

El acumulado histórico: el grado de avance en la implementación de la plurinacionalidad y la interculturalidad, a la luz de las experiencias relatadas, tienen en común acumulados históricos de larga data, que fueron construyendo a los actores del proceso, una estructura organizativa para darle soporte en el largo plazo, un liderazgo activo con fuerte voluntad política legitimado en las urnas por la mayoría de la población local, propuestas claras, prácticas e innovadoras, y una capacidad de movilización, liderazgo y negociación con los actores locales.

Los procesos de Cañar, Cayambe y Tungurahua, que mostraron una mayor madurez, son acumulados históricos de más de dos décadas. En estos procesos, se construyeron potentes actores sociales (indígenas y mestizos) que a pesar de las vicisitudes y dificultades por las que han atravesado, empujan las acciones; cuentan con líderes experimentados, formados y elegidos en sufragios universales; expresan la voluntad política de sus movimientos sociales por construir gobiernos o programas interculturales; han desarrollado programas y propuestas que se construyen y reconstruyen en el debate con el conjunto de actores; y que son respaldados con argumentos sólidos y persuasivos, para mostrar, por ejemplo, la importancia que para la ciudad tiene el agua y los alimentos, como en Tungurahua; sea

para mostrar las ventajas del comunitarismo como en Cayambe y Cañar; o para argumentar sobre la importancia de incluir a los diversos pueblos y nacionalidades para una gestión armoniosa.

La coyuntura política: no hay duda alguna que la imposición de un pensamiento único, altamente normatizado y autoritario en el gobierno correísta, obstaculizó el avance de la interculturalidad, que ocupó un lugar secundario en la agenda pública. Esta agenda gubernamental, se mostró más agresiva en las zonas de interés para el extractivismo, dejando algunos espacios de mayor autonomía y creatividad en los territorios de menor interés. Sin embargo, el grado de avance de las experiencias, no se explica solamente por el grado de bloqueo o permisividad gubernamental, sino por la capacidad interna de las experiencias en los gobiernos subnacionales. Allí donde se reunieron los atributos que los hemos llamado “el acumulado histórico”, las experiencias fluyeron a pesar de la coyuntura política nacional. En varios casos, este argumento solo pretende justificar la carencia de alguno o varios elementos del “acumulado histórico”.

La operativización de los conceptos: en los años anteriores a la Constitución del 2008, se produjo un largo debate, respecto a los conceptos de “plurinacionalidad”, “interculturalidad” “pluralidad jurídica”, “lo público, lo privado y lo comunitario”, entre otros. El debate estuvo fuertemente atravesado por intereses políticos de las distintas organizaciones que buscaban ganar hegemonía, más que operativizar estos conceptos en propuestas específicas. Esta realidad se ha modificado en experiencias como Cañar, Cayambe y Tungurahua, como producto de las demandas de la gobernabilidad de los territorios provinciales o cantonales.

Uno de los aportes más novedosos, es la operativización de estos conceptos, que más allá de su pertinencia académica, muestran potencialidades prácticas. En Cayambe, por ejemplo, el concepto de lo “plurinacional” les ha permitido pensar el cambio de la estructura del GAD y comenzar a debatir el modelo de acumulación; en tanto, el concepto de lo “intercultural” les ha permitido pensar los cambios en las relaciones entre la sociedad mestiza dominante y los pueblos y nacionalidades indígenas.

De otra parte, el concepto de la pluralidad jurídica que ocupó importantes debates nacionales en las décadas pasadas, que hacía relación, princi-

palmente, al reconocimiento paralelo a la legislación nacional, del derecho indígena a aplicar las leyes, tener sus propias autoridades en sus respectivas circunscripciones territoriales, ha dado un giro interesante, para buscar un espacio dentro de la Constitución y leyes del país, para “lo comunitario”, “el gobierno comunitario”, “la democracia comunitaria”, entre otras diversas aplicaciones de estos conceptos. Ello ha resultado en aplicaciones prácticas muy innovadoras: desde el reconocimiento de la propiedad comunitaria, el ejercicio del derecho comunitario, el fortalecimiento de las autoridades comunitarias; a la posibilidad de buscar encuentros auspiciosos entre lo comunitario y lo público, a democratizar y o vigilar los servicios públicos desde lo comunitario, o incluso a plantearse la idea de la empresa comunitaria reconocida como ente jurídico en la constitución de empresas. Sin duda, la idea de lo comunitario muestra una enorme potencialidad, porque permitiría a la postre, posicionar lo comunitario como un paradigma clave de un nuevo modelo de desarrollo, una forma de organización y convivencia de la sociedad, tanto indígena, como mestiza, afro y montuvia. Vale destacar, que el paradigma comunitario, tiene una enorme raigambre en las sociedades andinas, incluyendo la mestiza, más allá de las identidades étnicas, pudiendo convertirse en un elemento de encuentro intercultural, para superar inclusive, el notorio desgaste de la idea del “sumak kawsay”.

De la ambigüedad a la aplicación práctica: las cuatro interpretaciones de la interculturalidad, sea como una propuesta para un nuevo modelo de gestión local incluyente, como una propuesta para otorgar un espacio de gestión autónoma a los pueblos indígenas, como modelo de participación inclusiva de la diversidad, o como modelo de gestión de la conflictividad y la integración de migrantes, abre caminos diversos y creativos, permite superar la ambigüedad de las propuestas y pasar de ideas abstractas y generales a acciones específicas. Pero también, estas interpretaciones muy diferenciadas en sus contenidos y proyecciones, muestran una enorme incomunicación entre los actores, una ausencia de acuerdos básicos y de debate, que puede convertir a la interculturalidad en un cajón de sastre en el que se justifica cualquier interpretación. Adicionalmente, el carácter inicial y relativamente aislado de cada una de las experiencias, no permite

aún medir los resultados y las conexiones de la interculturalidad con objetivos básicos como la búsqueda de la equidad, la transformación de las desigualdades sociales, el cuestionamiento de los modelos de acumulación y de poder, la sostenibilidad ambiental y la construcción de lo nuevo como un resultado del diálogo intercultural. Sin embargo, como hipótesis, la interculturalidad reivindicada por sociedades sojuzgadas y discriminadas, puede tener esa potencialidad.

Los alcances de las propuestas: desde el punto de vista del alcance, podríamos identificar tres tendencias diferenciadas: (i) la interculturalidad entendida como un proceso de inclusión de los pueblos y nacionalidades en la administración pública local, en la que se les entrega la gestión de programas dirigidas a sus pueblos y recursos para hacerlo, como en Orellana y Tungurahua, es una tendencia derivada, en nuestra interpretación, de las propuestas que animaron a la Constitución de 1998, que buscaba entregarles a los indígenas el manejo semiautónomo de ciertas instituciones, como la educación bilingüe, la salud, CODENPE, entre otros. Esta tendencia tiene la virtud de visibilizar a los pueblos y nacionalidades, de convertirlos en actores con capacidad de gestión y negociación, pero no advierte con claridad el siguiente paso, cómo interculturalizar a toda la sociedad, cuestión que la emparenta con la gestión liberal del multiculturalismo; (ii) la interculturalidad entendida como gestión del conflicto, tanto aquellos derivados de antiguos rituales indígenas como el *Inti Raymi*, o aquellos derivados de la presencia de migrantes extranjeros, desarrollada en Imbabura, tiene la virtud de poner en debate y crítica ciertas costumbres y tradiciones no valoradas por el mundo blanco-mestizo; y busca construir relaciones más fluidas entre los diversos, como el caso de Imbabura. Sin embargo, corre el riesgo de desnaturalizar el papel y significado profundo de los rituales de los pueblos, de cooptar las fiestas con fines turísticos y de quedarse en la gestión del conflicto, sin cambiar la estructura del poder y las instituciones; y (iii) la comprensión de la interculturalidad como un proceso de construcción de una nueva institucionalidad pública, como fortalecimiento y visibilización de los pueblos, y como interculturalización de la sociedad sobre la base de acuerdos entre los diversos, como los casos de Cayambe y Cañar, se muestra como más integral y con mayor futuro.

En estos casos, se observa una mirada estratégica de largo alcance, que pretende afectar en su proceso al modelo de acumulación, a las relaciones de poder, a la propiedad y gestión de los recursos. Sin embargo, esta tendencia que parece exitosa en los contextos cantonales, tiene dificultades en condiciones de ardua disputa de los recursos como en Zamora, o en contextos más grandes, como el provincial, en caso de Esmeraldas, donde no se ve con claridad hacia dónde apuntan los cambios, más allá de la inclusión de los diversos en los sistemas participativos. Es decir, el desarrollo de la propuesta en los territorios, precisa elaborar una estrategia de cambio integral que toque la estructura institucional, las relaciones de la sociedad y al propio modelo de acumulación.

Las negociaciones internas e intraculturalidad: en todos los casos, la diversidad de pueblos y nacionalidades existentes en el territorio, así como su peso demográfico también es importante para impulsar procesos de negociación interna: Orellana, Imbabura, Zamora y Esmeraldas incluyen a más de tres pueblos; en tanto en Cañar, Cayambe e incluso Tungurahua, el peso de la población indígena es muy importante. Ello plantea, la necesidad de un profundo conocimiento de la diversidad cultural de cada territorio (la construcción de las identidades, las formas históricas de gestión de la diversidad cultural, los elementos de intercultura y conflicto cultural producidos por sus sociedades), entre los principales temas. Las exposiciones mostraron un escaso debate y conocimiento sobre estos temas, ello podría relacionarse con el reflujo de los movimientos sociales, el escaso aporte de la academia al análisis de estas particularidades y con la necesidad urgente y pragmática de los GAD por el cumplimiento de la normativa sobre la incorporación de la interculturalidad en las políticas locales.

La necesidad de conocer con mayor profundidad las características de la diversidad local fue reconocida como urgente, en provincias como Orellana, Esmeraldas, Zamora e Imbabura, en las que se requiere negociaciones intraétnicas entre los pueblos y nacionalidades subalternizadas o excluidas, como una condición de su influencia política y de una gestión exitosa de la diversidad. La experiencia de Tungurahua, para superar “atávicos” conflictos entre organizaciones es un referente que aporta al proceso: no habría sido posible que logren espacios en la administración pública

por separado, la condición de su presencia, fue la unidad. En el caso de Orellana, el espacio logrado en la administración pública es el producto de la unidad de las diversas nacionalidades, que conscientes de sus diferencias, han creado jefaturas para cada una de ellas. En estos procesos, ha jugado un papel muy significativo el liderazgo de “mestizos” que han comprendido la interculturalidad como una oportunidad para realizar cambios y cruzar fronteras.

Un avance novedoso para el análisis de la diversidad interna presentado por, algunos expositores, es el concepto de “la intraculturalidad”, entendida como la necesidad de pensar las relaciones al interno de los propios pueblos indígenas, afros y montuvios, cuyas relaciones presentan una serie de conflictos no resueltos, por ejemplo, entre afros y chachis, para citar un caso urgente. Podría especularse que, estos procesos de intraculturalidad, podrían incluir progresivamente a todas las diversidades.

La gestión de los territorios: la construcción de gobiernos abiertos, transparentes, eficientes, participativos, articulados, es sin duda, uno de los objetivos por alcanzar. Las experiencias muestran que, el discurso de la plurinacionalidad e interculturalidad puede asumir esa agenda con mucha fuerza, de manera de mostrar la potencialidad de la propuesta. En el ideario, de algunas experiencias, como la de Cañar, aparece como un encuentro múltiple entre la tradición comunitaria (participativa, abierta, piramidal), la democracia participativa (la transparencia) y la modernidad (eficiencia, articulación, coordinación, descentralización).

El papel de lo simbólico: un aspecto significativo de las experiencias de Cañar y Cayambe, es que empezaron por rebautizar al Municipio, marcando con fuerza el carácter intercultural del organismo. De suyo, ello es importante dada su tradición colonial y la disputa simbólica, tan importante en los procesos innovadores.

Esta disputa simbólica ha encontrado varios caminos: la incorporación de los idiomas aborígenes en la comunicación, la incorporación de servidores públicos de origen indígena o afro, la recuperación del patrimonio cultural en las fiestas, en la cultura material e inmaterial como elementos identitarios, singularizadores y de promoción. Detrás de estos elementos simbólicos, aparece inmediatamente la reivindicación y revalorización de

los saberes ancestrales, de un reposicionamiento de las identidades indígenas en el conjunto de la sociedad, de la posibilidad de construir nuevos elementos de identidad y orgullo desde el sutil encanto de las danzas, la música, el arte en general, o la comprensión de los aportes de la ciencia ancestral por medio de los mitos.

Interculturalidad e identidad en Esmeraldas

Pablo Minda¹

Resumen

En el presente trabajo se discute la construcción de la identidad de los esmeraldeños. Se sostiene que esta se ha forjado en una dialéctica de confrontación entre la mirada externa que racializa y discrimina a los esmeraldeños y la mirada propia que enfatiza en la solidaridad, el amor a la libertad, al territorio, una forma de estar en la vida basada en la alegría y la espiritualidad como valores propios; de lo que surge una identidad radicalmente distinta a la asignada desde fuera. El estudio adopta una perspectiva política de la identidad y la interculturalidad y sostiene que es desde la identidad que los esmeraldeños reclaman recursos materiales y simbólicos a los que tienen derechos. Se plantea que si bien Ecuador es un país formalmente diverso, que promueve la diversidad cultural y la interculturalidad. Esta –la interculturalidad– no existe, es algo que está por construirse, ya que una sociedad intercultural, supone la construcción de un Estado y una sociedad distintas, que promueva nuevas formas de relación, que supere la discriminación y los estigmas.

Palabras clave: Identidad, esmeraldeño, solidaridad, libertad, territorio, festivo, espiritual.

1 Antropólogo. Profesor-investigador de la Universidad Técnica de Esmeraldas “Luis Vargas Torres”.
pablo.minda@utelvt.edu.ec; pminda1961@gmail.com

Introducción

Discutir la identidad e interculturalidad de una provincia como Esmeraldas, tiene sentido, en tanto crea la posibilidad de explorar y mostrar, lo que son y cómo somos, los que han nacido aquí y los que hemos llegado y vivimos en la provincia, en diálogo y oposición a la forma en que *los otros* nos han construido a unos y otros. Por tanto, un primer acercamiento a la identidad es la cuestión relacional, en contra de posiciones esencialistas que suponen la existencia de identidades fijas e inmutables. Somos en relación con los otros, que son diferentes a un nosotros asignado o auto asumido; pero que, sin embargo, no por ser diferente es un enemigo; por el contrario, el acercamiento a ese otro, aunque a veces puede resultar fuente de conflicto y de disputa, es también la oportunidad para el enriquecimiento cultural y humano. A nadie que sea monolingüe le hace daño aprender a hablar kichwa, francés, inglés o una lengua africana. Por el contrario, su universo cultural se amplía y se enriquece. Por eso Savater (2001) considera que más allá de las diferencias, debemos buscar lo que en el fondo de lo humano nos une. De la misma manera Albert Einstein (1988), considera que casi todo lo que hacemos, está ligado a la existencia y el trabajo de otros hombres y mujeres.

El planteamiento anterior toma en cuenta dos conceptos clave postulados por la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) y se refiere al de diversidad cultural, que es definida como la “multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades. Estas expresiones se transmiten dentro y entre los grupos y las sociedades” (UNESCO, 2005). El otro es el de interculturalidad, que es entendido como la “presencia e interacción equitativa de diversas culturas y la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, adquiridas por medio del diálogo y de una actitud de respeto mutuo” (UNESCO, 2005).

En esta perspectiva, se puede aseverar que Ecuador es un país que formalmente reconoce tanto la diversidad cultural, como la interculturalidad. Pues la Constitución de la República de 2008 en su Art. 1 lo define como un Estado constitucional de derechos y justicia social, democrático, uni-

tario, intercultural, plurinacional y laico. [Que] se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada... Agrega en el Art. 2 que el castellano es el idioma oficial del Ecuador; el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Por lo tanto, reconoce la existencia, a la vez que la vigencia de una pluralidad de expresiones culturales.

En relación con la identidad esmeraldeña, se puede señalar que si hay algo que la marca de manera especial, más otras que trataré más adelante, es su condición de provincia litoral; la extensión y fecundidad de su selva, lo que le ha sometido a un tipo de economía básicamente extractiva; la altivez y gallardía de su gente, lo que le ha llevado a luchar de manera constante en pro y a favor de la libertad y la presencia de una población mayoritariamente afroesmeraldeña que es la que le dota de su sello cultural, y a la vez le ha hecho víctima de un racismo estructural, que como se verá más adelante se forjó desde el siglo XIX y se mantiene hasta el presente. En efecto, la provincia según el INEC (2010, 2015) GADPE (2017) en 2010 contaba con 491 168 habitantes; mientras que para 2018 la proyección fue de 530 972 habitantes. De estos, los afroesmeraldeños son el 44%, mestizos 45%, blancos 6% e indígenas 5%; no obstante, existen cantones como Eloy Alfaro y San Lorenzo, donde estos llegan al 64 y 72% respectivamente (Minda, 2015).

Un autor sostiene que “la zona selvática de Esmeraldas gozaba de su condición litoral, abierta al mar y la comunicación exterior: el puerto sería el primer modo de integración de esta región con Ecuador y el mundo en el siglo XIX” (Ospina, 2004, p. 21). Lo que influenció hasta cierto punto, para que las comunicaciones de la provincia sean mayoritariamente con Guayaquil y menos con Quito, al menos hasta mediados del siglo XX, cuando se construyó la red vial que unió Esmeraldas con Santo Domingo, hoy de los Tsáchilas, antes de los Colorados y de ahí con el resto del país. Esta condición de litoralidad de la provincia es también la base para el carácter extrovertido y abierto de su gente.

Cabe señalar que, aun compartiendo plenamente las definiciones de la UNESCO sobre diversidad cultural e interculturalidad, existe otra perspectiva de las mismas, entendidas como herramientas políticas para posicionar y reivindicar derechos. Esa es la posición que adoptamos en este

texto. El cual se organiza en cuatro secciones, luego de esta introducción se trata sobre la construcción de la identidad esmeraldeña desde la mirada externa, en la tercera sección se analiza cómo los esmeraldeños construyen su propia identidad, basada en algunos hitos y en la cuarta sección se plantean algunas conclusiones.

La construcción de la identidad esmeraldeña: la mirada externa

Lo relacional de la identidad tiene que ver con un doble juego. Por una parte, está el proceso de auto adscripción a lo propio, a lo heredado, a lo que es auto asumido y por otra; como la persona, el grupo, es vista y construida por los otros, por la mirada externa. En este sentido Esmeraldas, desde inicios de la colonia, debido a la dificultad que los conquistadores tuvieron para someterla, la población que la conformaba, la distancia desde el centro del poder –Quito–, fue considerada como una tierra, no solo de difícil acceso; sino como una población indómita, a la que había que civilizarla y encausarla por la senda del progreso. Es a mediados del siglo XIX, cuando el progresismo intenta crear un proyecto nacional ilustrado (Rueda, 2010) que esta mirada se acentúa y se le caracteriza a la provincia y sus habitantes como salvajes e incapaces para el progreso y la civilización.

A mediados del siglo XIX, desde la Región Andina, los grupos de poder conservaron la visión de la nación fundamentada en la jerarquía territorial y la distribución espacial de las razas, lo que privilegió la superioridad natural de los Andes y la población blanca, dando paso a la racialización de la geografía. Esto puso en evidencia una vez más a regiones relegadas secularmente, como la Amazonía y Esmeraldas selvas de tierra caliente, habitadas por salvajes e incivilizados que mediante la incorporación de nuevos hábitos podían remediar su situación de barbarie. Un pensamiento que ya fue formulado por Francisco José de Caldas a inicios de siglo, para quien los bárbaros eran producto de [...] geografías pestilentes habitadas por seres inferiores (Rueda, 2010, pp. 184-185).

Por tanto, la misión era sacar a estas poblaciones de la situación en que se encontraban para conducir las por la senda del progreso. Esta manera de pensar no era solo de la gente común, sino que caló aun en los hombres de ciencia. Un ejemplo de ello es Teodoro Wolf, quien luego de visitar los reales de minas del río Santiago en Esmeraldas, manifestó su criterio sobre la inferioridad racial de los negros de quienes dijo:

[...] se encuentran completamente aislados y limitados al trato de los suyos, conservan aquellas costumbres serviles e indignas, que les inculcaron sus antiguos amos inhumanos, pero gozando al mismo tiempo de una libertad ilimitada, desarrollaron todos los vicios a que la raza se siente inclinada, y entre los cuales hay que contar una superstición grosera (Wolf en Rueda, 2010, p. 185).

Esta visión fue reforzada en 1875, cuando el gobernador de la provincia en un informe dirigido al Ministerio del Interior, refiriéndose a la población sostiene que:

[...] la mayor parte está conformada por mulatos que carecen de cultura, se hallan sumergidos en la ignorancia, no conocen a un Dios, no tienen hábitos, ni costumbres que los eleve al rango de seres inteligentes y permanecen en la esclavitud y en una total indolencia (Rueda, 2010, 185-186).

Esta manera de construir al otro como inferior, alejado incluso de lo humano, es un procedimiento que las elites usan para construir su propia identidad, por oposición a lo que ese otro, inferiorizado consideran que es. Al respecto, Said (2001) identifica como Occidente construyó a las coloniales y Oriente, señalando los vicios de éstas y exaltando sus propias virtudes.

Oriente se convirtió en sinónimo de lo exótico, lo femenino, lo misterioso, lo profundo y lo originario. Y en tanto se promovió la orientalización de Oriente y lo oriental, se desarrolló no sólo un profundo abismo entre las dos identidades culturales supuestas, sino también un fuerte senti-

miento de identidad cultural amurallado, esencializado hasta el grado de hacer de Oriente –con su despotismo, sensualidad y fecundidad maravillosos– el gran otro de Europa (p. 41).

Por oposición, Occidente es entonces, todo lo que Oriente no es. Racional, masculino, democrático. Este mismo procedimiento ha sido utilizado por la mirada externa con Esmeraldas. El centro del poder la toma como la antítesis de lo que se supone que él es: laborioso, racional, previsible, emprendedor, civilizado, con vocación de progreso. De ahí que se la nombra como: la provincia verde, exótica, peligrosa, con enfermedades tropicales,² su gente es buena para el baile pero poco apta para el trabajo. Incapaz de aprender procesos complejos.³ Las empresas para no contratar a los trabajadores esmeraldeños sostienen que son irascibles y problemáticos. El atraso de la provincia no se explica por el centralismo y al racismo estructural persistente; sino a la mala gestión y a la corrupción de sus autoridades.⁴ A propósito de la corrupción, Moriconi (2018) y Dufour (2016), consideran que la corrupción es consustancial al sistema capitalista y que existe una unidad entre la corrupción pública y la privada, la misma que puede ser positiva para el crecimiento económico, fortalecer la democracia y ampliar el capitalismo.

La corrupción fue defendida [...] como un medio efectivo para estabilizar nuevas democracias y extender el capitalismo. Nathaniel Leff, Joseph Nye y Samuel Huntington fueron algunos de quienes argumentaron que la corrupción generaba ‘previsibilidad’ en contextos administrativos

2 Los operadores turísticos de la provincia se quejan de que en cada feriado nacional a Esmeraldas se le inventa algún problema. Falta de agua, inseguridad o la presencia de alguna enfermedad tropical.

3 El año pasado se produjo un conflicto con el gerente de FLOPEC, cuando este buscando una excusa para trasladar la gerencia general a Quito, manifestó “que no existe el talento humano adecuado y que, a los profesionales de Esmeraldas, aun cuando se les capacita no aprenden”. El municipio de la ciudad le declaró persona no grata y tuvo que abandonar la ciudad.

4 Ironía del destino, el Contralor que declaró el estado de emergencia por corrupción a Esmeraldas se encuentra prófugo de la justicia sentenciado por el delito que acusaba a la provincia. El gobierno del presidente que trataba de “cara de tuco” al alcalde afroesmeraldeño de la ciudad tiene: 7 ministros en la cárcel acusados del delito de corrupción, 31 en indagación y al ex vicepresidente preso. La Comisión Anticorrupción ha señalado que por este delito en los últimos diez años se ha perdido la escalofriante cifra de 30 mil millones de dólares. No es que crea a pies juntillas estas cifras; tampoco afirmo que en Esmeraldas no exista corrupción. Sostengo que esta es una característica estructural del capitalismo. No la propiedad de una provincia en particular.

‘inestables’, algo central para pronosticar tendencias económicas e impulsar el crecimiento. La corrupción, entonces, afectaba positivamente el desarrollo: en términos de crecimiento económico, la única cosa que es peor que una sociedad con una burocracia rígida, excesivamente centralizada y deshonesto es una sociedad con una burocracia rígida, excesivamente centralizada y honesta (Moriconi, 2018, p. 119).

Y pese a que existen leyes que sancionan los delitos de corrupción, estas no se aplican de igual manera para todos. Tal como ocurre con los jóvenes negros de los EE.UU.

[...] las sanciones pueden ser considerables: por ejemplo, en Estados Unidos, en las clases consideradas “peligrosas”, como la de los jóvenes negros de entre veinte y veintinueve años, *pobres*, por lo tanto, muy involucrados en todos los comercios ilícitos y las prácticas ilegales, casi uno de cada tres individuos está en la cárcel o bajo vigilancia. Lo cual da como resultado que en Estados Unidos hay ¡cinco veces más jóvenes afroamericanos en la cárcel que en la universidad (Dufour, 2016, p.18).

Otros, los que quieren ser socialmente correctos, consideran que Esmeraldas es la tierra de futbolistas, que tiene una rica gastronomía y su arte se reduce a la marimba (folclorizada por cierto), no como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad que es, y *mujeres para curarse los riñones*, noción ésta que se presta para el abuso sexual, especialmente contra niñas y adolescentes (FAD 2017). Existe otro sector que la ha mirado como un espacio para el aprovechamiento de sus recursos y el enriquecimiento.

Esta construcción negativa de la provincia, sobre todo en lo relacionado a la supuesta incapacidad para el desarrollo, no le ha permitido una integración plena al conjunto de la nación y ha servido de motivo para que se la use como una bodega para extraer sus recursos naturales, se aplique modelos de economía de enclave (especialmente: la época bananera, explotación forestal, refinación de petróleo, cultivo de palma africana y turismo de gran escala), lo que le ha sumido en un atraso relativo en relación con el resto del país. Para muestra veamos la situación de pobreza expresada en NBI (Necesidades Básicas Insatisfechas) de la población.

Cuadro 1. Pobreza y extrema pobreza por cantones

Cantones	Porcentajes	
	Pobreza	Extrema pobreza
Eloy Alfaro	95%	61.0%
San Lorenzo del Pailón	85%	47.3%
Río Verde	98%	62.1%
Esmeraldas	57%	28.5%
Atacames	80%	44.5%
Muisne	98%	60.0%
Quinindé	91%	47.8%

Fuente: INEC 2010, GADPE 2015

Elaboración: Pablo Minda 2018

El cuadro anterior es el resultado de la carencia o deficiencia de servicios básicos: agua, alcantarillado, recolección de la basura y otros, que explica las condiciones de marginalidad en que se desenvuelve la población. En la siguiente sección se expone cómo los esmeraldeños construyen su propia identidad.

La construcción de la identidad esmeraldeña: la mirada propia

En oposición a la identidad construida y asignada desde afuera, en una clara relación de poder asimétrica con rasgos colonialistas, la provincia ha ido construyendo su propia identidad. Esta se ha ido forjando a fuego a lo largo de la historia, con valores distintos a los que la mirada externa le asigna y en otros casos, resemantizando aquellos que la sociedad blanco-mestiza dominante considera negativos. Esta identidad provincial es la suma de las distintas identidades étnicas y socioculturales que existen en su interior. En algunos casos no exenta de conflictos como los que se producen entre

afroesmeraldeños y campesinos emigrantes de Manabí en la disputa por la tierra (Minda, 2002).

Además de los ya indicados, cuatro son los elementos que se pueden considerar centrales en la construcción de la identidad de los esmeraldeños y son: a) el sentido de libertad y autonomía, de ahí nace el lema libre por rebelde y por rebelde grande, b) una fuerte identificación territorial que explica su tenaz oposición al desmembramiento de la Concordia, la Sexta y Las Golondrinas, c) una fuerte espiritualidad —que no es necesariamente la adscripción a una creencia religiosa—, sino una forma de vida, d) una forma de enfrentar la vida que se origina en lo anterior y es lo festivo, lo lúdico y la alegría como una forma de estar en el mundo. Además de una manera propia de hablar que es el vehículo para la comunicación de ideas y pensamientos, donde lo sincopado y la supresión de las consonantes está presente: tapa’o, encoa’o, fuan del monte, pa’allá; tumba’o, “te voy a dá tu ta te quieto”, vé, vea usted. Este lenguaje ha sido reivindicado por los escritores esmeraldeños entre ellos, Antonio Preciado, Adalberto Ortiz, Nelson Estupiñán Bass, Julio Micolta, Jalisco González entre otros, que han realizado contribuciones significativas en la creación de un lenguaje nacional popular; o han llevado este lenguaje a la poesía, como ocurre con este poema de Antonio Preciado.

*Al frequi de Eusladislao,
Canímbora,
Salido,
Puñetero,
Se le había metido un facufacu de corsario
Por la coquimba de la María Luisa
(que era una volantusa,
Prespresuda
Que andaba por el barrio
Candonguenado
Su conqué,
Su alefri) ...
El viejo Pedro Mairongo,*

*Pretendiendo evitar que en un suarás
Se diera el peligroso bororós,
Lo quiso aconsejar,
Y tarde comprendió
Que de noneco se metió en boyada,
Porque como el prenduto,
Además de tupido
Era siempre toposo,
Empalao,
Baladrón
Y aquella tarde andaba con sus lapos,
Con la tutuma llena hasta el chischis de mamampungo,
No quiso cogerle ocho
Y más bien le dio tuca,
Lo chonteo
Y hasta trató de arrearle...*
(Preciado, 2013, pp.144-145)

El primer aspecto se relaciona con la resistencia que pusieron los esmeraldeños, no solo a la conquista española donde sobresale nítidamente Alonso de Illescas como un paladín de la libertad al declinar una gobernación a cambio de su libertad y la de los suyos (Minda, 2016), Rueda (2001), Savoia (1992); sino a todas las luchas que se han realizado en la provincia para oponerse al poder de cualquier signo. Esmeraldas apoyó a Simón Bolívar en las luchas por la independencia. Hoy existe una fuerte reivindicación, en el sentido de que antes de que se produzca el levantamiento de los patriotas el 9 de octubre de 1820 en Guayaquil; tuvo lugar el levantamiento de los patriotas esmeraldeños el 5 de agosto en Río Verde; por lo tanto, Esmeraldas sería una adelantada en la lucha por la liberación del régimen colonial.⁵

Eloy Alfaro tuvo en Esmeraldas un fuerte apoyo en las revueltas liberales. De hecho, antes de que se declarara Jefe Supremo en Manabí, lo

5 Es muy difícil aseverar desde una perspectiva realmente histórica, quién o en qué lugar se produjo el primer grito de liberación; ya que era un movimiento continental, que siguió según algunos a los hechos derivados de la revolución haitiana.

hizo primero en Esmeraldas. Posteriormente, luego del asesinato del General Alfaro en 1912 en Quito, fue en Esmeraldas que el Coronel Carlos Concha Torres se levantó en una guerra de guerrillas que duró de 1913 a 1916 para reivindicarlo,⁶ lo que ocasionó que el General Plaza Gutiérrez ordenara el bombardeo de la ciudad.

Lo que alimentó ese espíritu revolucionario y rebelde, es la educación liberal primero y marxista después que las jóvenes generaciones la obtuvieron, ya sea en Quito, Guayaquil o en la propia ciudad de Esmeraldas que, por su condición de puerto, pudo beneficiarse de las noticias que le llegaban del exterior y de la cercanía con Colombia, de donde no solo llegaban noticias sino personas con pensamiento liberal. Además, está el importante rol que jugaron los sindicatos por medio de los cuales se impulsó la educación política de los trabajadores. Esto se vio favorecido, por la poca fuerza que en los años iniciales de la colonia y después en la República tuvo la iglesia católica.

La máxima expresión de la libertad que profesan los esmeraldeños se encuentra resumida en el poema del poeta Antonio Preciado que señala:

[...] *el pasado es pisado/
a partir de aquí el amo Sevilla, el que borró mi nombre y marco el suyo;/
el que tumbo mi cielo y echó de mí a mis dioses;/
el que vendió mis huesos;/
el que afligió mis cantos, ya es nadie en mi albedrío, /
nunca más alargará mis días ni acortará mis noches;/
¡ya está enterrado! ... porque sólo de mí ya yo estoy lleno /
y otro mismo no cabel.*
Porque aquí yo le puse un hombre libre!
(Preciado, 2013, pp. 24-26)

La lucha por la libertad en Esmeraldas es personificada en el Coronel Luis Vargas Torres, héroe liberal fusilado –asesinado más bien en Cuenca–, a quien cada año se le celebra un bien cuidado y sistemático protocolo –ri-

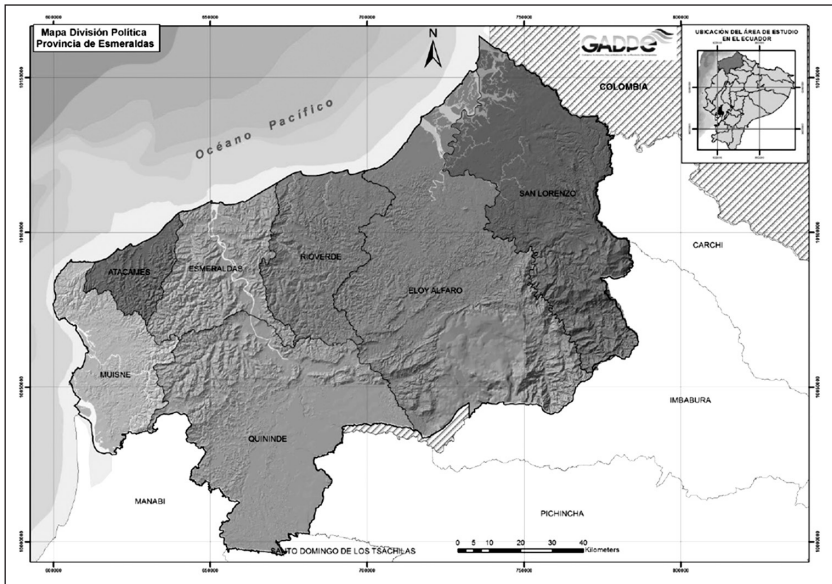
⁶ Esta revuelta antes se la denominaba la Guerra de Concha; pero debido a la complejidad de la misma y a los elementos que estuvieron presentes hoy se la empieza a denominar “Guerra de Esmeraldas”.

tual es el concepto más adecuado—, que incluyen desfiles, concentración al pie de su estatua y una peregrinación al cementerio donde se encuentran sus restos. En este participan estudiantes, maestros, políticos, autoridades civiles, militares y gentes del pueblo. Los valores que se resaltan de su personalidad son: generosidad,⁷ desprendimiento, arrojo, valentía, sacrificio y hombría de bien. Tuvo la oportunidad de escapar de la prisión, pero no lo hizo y prefirió recibir la descarga de frente al pelotón sin vendas sobre sus ojos.

El segundo elemento está relacionado con la identidad territorial, cuyo máximo símbolo es la Concordia, el mismo que fue desmembrado de Esmeraldas, a decir de las autoridades provinciales, por los intereses políticos y económicos de Pichincha y de Santo Domingo de los Tsáchilas y debido al enfrentamiento político que el expresidente de la República mantenía con el MPD (Movimiento Popular Democrático), actual UP (Unidad Popular). Más que el desmembramiento territorial, lo que causa molestias a los esmeraldeños, es el hecho que este espacio territorial fue, si cabe el término, descubierto y creado por autoridades esmeraldeñas, liderado en ese entonces por el ya fallecido Jorge Chiriboga Guerrero. Pues la provincia en sí misma no es pequeña. De acuerdo al GADPE (2015) cuenta con una extensión territorial de 15 824,52 km² y 1 585 452,14 ha y su densidad poblacional es de 32 habitantes por km². La conforman 7 cantones y 57 parroquias rurales. Sus límites actuales son: por el norte el Departamento de Nariño (Colombia), Carchi, Imbabura y Pichincha; al sur las provincias de Manabí, Santo Domingo de los Tsáchilas; y por el oeste con el Océano Pacífico. Ver a continuación el mapa político de la provincia.

7 Existen evidencias históricas que entregó toda su fortuna al General Alfaro para que se aprovisionara de pertrechos para la causa liberal.

Mapa 1
Mapa político de la provincia de Esmeraldas⁸



Fuente: GADPE 2015

Este es un sentimiento tan fuerte que en los últimos 25 años ha generado las más grandes movilizaciones populares, marchas, paros provinciales. Ha puesto de manifiesto el esmeraldeñismo y en algunos casos ha despertado sentimientos peligrosos, como aquellos que se derivan del nacionalismo, debidamente explicados por Benedict Anderson (1993) en su famoso libro *Comunidades imaginadas*. Porque como señala el autor. “Las generaciones pasadas no vieron a las presentes, las presentes nunca verán a las futuras; pero todas están dispuestas a dar la vida por la nación”. En este caso se supone que es por la provincia.

⁸ La provincia contaba hasta 2013 con ocho cantones. El 31 de mayo de 2013 la Asamblea Nacional aprobó la Ley reformativa que desmembró la Concordia de Esmeraldas y la incorporó a la provincia Santo Domingo de los Tsáchilas. Lo que originó un fuerte conflicto de las autoridades esmeraldeñas con el gobierno central.

Más allá de esto, el movimiento ha servido para mantener y fortalecer la identidad provincial, a la vez que se acentúa el sentimiento de cercenamiento, injusticia, sufrida a manos del poder central. Lo que ha motivado el surgimiento de investigaciones acerca de los límites históricos de la provincia, con la finalidad de recuperar en algún momento el territorio perdido.

El tercer aspecto que hemos señalado, la espiritualidad, se explica a partir de los valores y creencias de la cultura afroesmeraldeña, que no obstante, el número significativo de culturas, que como ya hemos indicado existe en la provincia, es la base de la esmeraldeñidad.⁹

La cultura esmeraldeña en general, más allá de lo que los prejuicios señalan y con las excepciones que siempre existen, no es una cultura del ritmo, tampoco del baile en el sentido de una diversión sin fin y vacía al estilo de la industria del espectáculo, como alienación o falsa conciencia (Keucheyan, 2018) (Debor, 1967). Esta se caracteriza más bien por su visión holística, integradora del universo, donde no existen aspectos o situaciones fijamente separadas: “Lo sagrado y lo profano, la vida y la muerte, este mundo y el otro mundo, todo forma parte de una totalidad donde el hombre se encuentra inmerso en relación con otros hombres, con la naturaleza y con el mundo de lo sagrado” (Escobar, 1990, p. 91). Este marco cultural ha determinado, como sostiene Geertz, citado por Minda (2002), su correspondiente manifestación que se expresa en prácticas, usos concretos del territorio, modelos de asentamiento, manejo del espacio, creencias en seres mitológicos y –hoy en día– generadora de un proceso de construcción de una nueva identidad de corte étnico-político que se basa en “la ancestralidad”.

Estas poblaciones estructuran su existencia en torno a verdaderos principios¹⁰ filosóficos que son: a) la transitoriedad de la vida; b) la ética de la escasez o de la anti acumulación capitalista; c) el principio de la autoridad

9 Esta parte se basa en Minda (2014, 2017).

10 Estos principios se relacionan con la filosofía que guía las prácticas del Vudú haitiano: a) respeto y veneración al Gran Miet, al bondye, árbitro supremo de nuestro destino; b) respeto, honor, servicio fiel a los Lwa, protectores del individuo, del grupo y de la comunidad; c) respeto a los muertos; d) respeto, honra, obediencia y asistencia a los ancianos, a los patriarcas y matriarcas de la familia y la comunidad; e) generosidad y buena convivencia con los próximos, así como con los extranjeros; f) solidaridad y ayuda fiel en todos los niveles de parentesco y de amistad, así como la generosidad en el ámbito de la comunidad global (C. Michel, 2002, p. 26).

de los mayores; d) la ética de la obediencia; e) el principio del poder de la divinidad; y f) la ética de la fe que guía y orienta la vida de las personas (Silva, 2010, pp. 157-172).¹¹

Este último principio guarda estrecha relación con la apreciación de Antón Sánchez, quien cita una obra clásica sobre cosmología y epistemología del mundo africano tradicional del filósofo africano John Mbiti, que plantea que:

[...] la esencia del pensamiento tradicional de estas comunidades quizá reposa en una especial ontología íntimamente religiosa [espiritual en el sentido que se le da en este texto], pues el africano es un hombre profundamente religioso y toda explicación e interpretación de los fenómenos de la vida, la muerte, el universo, la naturaleza y la sociedad conlleva una connotación religiosa. Para Mbiti, religión y filosofía entre los africanos tal vez sean conceptos unidos, dado que la religión es “el elemento más importante de la vida tradicional y probablemente ejerce la mayor influencia en las maneras de pensar y vivir (en: Antón Sánchez, 2011, pp. 51-52).

No se trata de hacer un análisis de cada uno de los elementos que conforman esta filosofía de la vida de los esmeraldeños. Pero sí insistir en que son estos principios los que marcan en conjunto el horizonte vital de los esmeraldeños. El principio de la ética de la escasez, o de la anti acumulación capitalista, no significa que los esmeraldeños no trabajan, o que no tienen aspiraciones para la vida o que se opongan al progreso; la gente trabaja y trabaja muy duro para ganarse la vida. Tampoco se afirma que no existan personas que rompan este principio y dediquen su vida prioritariamente a este fin. Ni estamos sosteniendo que este principio no esté empezando a sufrir cambios, especialmente en las generaciones más jóvenes. Lo que se quiere enfatizar, es que, en la gran generalidad de las personas, este no es el fin último que orienta su vida.

Este principio está en estricta relación con el primero. La transitoriedad de la vida. Tener la conciencia que somos pasajeros en este planeta, nos hace saber que al final de la aventura vital, nos vamos con lo esencial, con lo vivido.

11 Por razones de espacio y por no ser del caso no comentaré los principios e y f.

Como dicen algunas personas “nada me voy a llevar, solo me llevo lo gozado y lo sufrido”. Esto a la vez, aunque sea de manera involuntaria, o sin saberlo conduce, a lo que los ecologistas denominan uso racional de los recursos, o a una ecología de los pobres (Martínez Alier, 2011). Si Esmeraldas se mantiene verde, se debe en parte a que su población no es esencialmente depredadora.

Por lo tanto, cuando la sociedad blanco mestiza trata de ociosos a los esmeraldeños y estos le anteponen el goce, el sentido de lo lúdico; puede ser que, de manera inconsciente, pero práctica, los esmeraldeños le estén haciendo resistencia a la nueva modalidad de disciplinamiento y explotación del capitalismo neoliberal, centrado en el emprendimiento y el auto esfuerzo, que le hace creer a todo el mundo que es un empresario, cuando en realidad es un subempleado, lo que como señala el filósofo surcoreano Byung-Chul Han (2012) conduce a la sociedad del cansancio y a la frustración de las personas. Pensamiento este que de alguna manera ya fue enunciado por los filósofos marxistas André Gorz (1969) y Agnes Heller (1986) que postulan el problema de la incapacidad del sistema capitalista para satisfacer las necesidades humanas *radicales o cualitativas*, debido a su incongruencia, de que entre más crece la riqueza de la sociedad, más se empobrecen los individuos, que a veces no logran ni siquiera satisfacer sus necesidades vitales como ocurre ahora con gran parte de la población donde cerca de mil millones de personas viven con menos de tres dólares al día.

Mientras que el principio tres y cuatro están íntimamente relacionados y tiene que ver con el respeto que en general en la sociedad esmeraldeña han tenido y tienen los mayores —padres, abuelos, tíos, tías—; como eje y centro de la familia, quienes, por medio de su conocimiento, experiencia y la palabra tenían la función de educar a los jóvenes. Este es un principio que, aunque ha empezado a erosionarse, se mantiene vigente. La palabra que un mayor tenía y en parte sigue teniendo, es una autoridad fundante. Es a la vez la base para el funcionamiento de un amplio parentesco de agnados y cognados, de parientes biológicos, afines y rituales, que se articulan alrededor de tres términos *tío, primo y padrino*, que no se refieren necesariamente al parentesco biológico; pero sí al respeto. A partir de ahí se va a configurar una amplia red de apoyo y de autoayuda que, en sociedades carentes de recursos económicos, donde la mayor parte de las personas no

tienen acceso a la seguridad social; la red de parentesco cumple esta función. Todo esto dentro de la lógica de la familia ampliada.

Lo festivo, lo lúdico y la alegría, está ligado a la espiritualidad y a la solidaridad. Por tanto, hay que entenderla como una forma de estar en el mundo. El esmeraldeño se mueve y baila por todo, sonríe por todo, habla en voz alta; los niños cuando no son atrapados por la televisión, juegan y bailan en la casa y en la calle. No es que no trabaje y no sufra, trabaja y sufre, pero justamente, esta actitud es la que le permite soportar las carencias que el sistema capitalista le impone. Un esmeraldeño jututo –propio del lugar–, no es una persona amargada.

La fiesta está relacionada con la solidaridad y el goce. Se puede decir que son auténticos rituales de regeneración del tiempo y de la vida, como ocurre en la mayor parte de las culturas andinas de nuestro país y del continente.¹² En las fiestas ya sean estas cívicas o religiosas se comparte, se baila hasta el cansancio, se disfruta de la comida, que es otra de las señas de identidad esmeraldeña. Su rica gastronomía en base a pescado, coco, carne y mariscos. De toda esta, *el tapao*, es el plato más representativo y emblemático, al cual se le han dedicado más de un poema, como este.

*Hierve otra vez este furioso aromal/
En esta misma olla en que también/
Hierven mis pensamientos/.*

*En realidad es un hervor enorme, /
Y a medida que, absorto, avivo el fuego/
Humean carnes, /
Continentes, /
Plátanos, /
Hambrunas, /
Hojitas de chillangua, /
Olvidos/
Y recuerdos/
Total, /*

12 Existen abundantes estudios sobre la fiesta andina y su vinculación con el cosmos, las cosechas y la regeneración del tiempo. Conozco menos de este tipo de estudios en la costa. Quizá sea una deuda pendiente de la Antropología.

*En esta olla se cuece todo un mundo/
Y el inefable olor se desparrama, /
Cruza los mares/
Y trajina oloroso por el tiempo. /
(Preciado, 2012, p. 165)*

En las fiestas se abre la casa a los amigos, al recién llegado; de la misma manera que en la vida cotidiana. En Esmeraldas pese a las condiciones de pobreza, no se ven tantos niños abandonados en la calle. Esto se debe a que como se indicó, existe un amplio y complejo sistema de parentesco, que hace que algún familiar biológico o ritual, agnado o cognado proteja a los niños.

Esta solidaridad de puertas abiertas se ha expresado en el pasado y en el presente, cuando se recibe al recién llegado. En una casa siempre hay algo que brindar. Muchas personas comentan que en momentos que llegaban campesinos pobres, sin tierra de otras provincias, las personas les daban un espacio donde puedan hacer una casa, sembrar algo para que puedan reiniciar sus vidas. Claro que esto en algunos casos devino en problemas por la propiedad de la tierra; pero se trata de indicar el grado de solidaridad existente.¹³ La solidaridad esmeraldeña, encuentra la cumbre de sus expresión en el poema *Abrazos* de Antonio Preciado.

*Cuando entres en mi casa,
Aquella que se encuentra en plena vía,
Frente a frente del viento
En el sitio de ayer,
Donde hace siglos derribé las paredes
Y arranqué las ventanas,
Sabes que, si no estoy, he salido a buscarte.
Déjame de señala tu cualquier nombre
Que luego,
Al regresar,
Te habré encontrado
(Preciado, 2012, p. 48)*

13 Yo mismo soy testigo de esta situación mientras trabajaba en proyecto de titulación de tierras ancestrales de una comunidad. A las personas que habían llegado de otras provincias y tenían tierras en la comunidad, se les respetó la propiedad de la misma.

A la festividad y lo lúdico también pertenecen la oralidad. Esta ha sido mantenida como una forma de preservar las tradiciones, la música, la danza y los cantos tradicionales. Las mismas que se expresan en: arrullos, chigualos, alabados, salves, lo que también es entendido como *un complejo cultural*. Estas manifestaciones culturales forman parte de la resistencia cultural y política de la población y de la identidad de la provincia (Minda, 2014) que, debido a su importancia el 2 de diciembre de 2015, la UNESCO les declaró Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. En este sentido, la marimba y sus bailes no es entendida como folklor; sino como la *búsqueda de liberación espiritual, descanso y goce*. Al respecto Nelson Estupiñán Bass nos ha dejado una de las mejores descripciones acerca de lo que constituyen los bailes de marimba:

[...] Una de las características de los bailes de marimba es el estruendo, ventana por la que el hombre negro trasiega su júbilo, con el que cubre momentáneamente su nostalgia y su anterior condición inhumana. El torbellino, el bunde, el currulao, la cumbia, la caderona, el Andarele, la juga, el bambuco, el fabriciano son sofisticadas naves en las que el hombre negro se embarca, esta vez voluntario y sin otra brújula que el gozo, para un viaje a un continente de anhelos, de sueños y de olvidos [...] la mujer negra, en mayor grado que el hombre, con sus cinco sentidos puestos en la música y la letra, es ola espumeante de sensualidad, dialecto retórico de voluptuosidad, culminante e imantada escultura del gozo, frugal geometría que tienta y escabulle presta del varón, torrencial lluvia de incitaciones, fulgurante obelisco del vaivén, partícula gigantesca del huracán marino, copioso muestrario de premeditados esguinces para volver más Eva azabache de lo que de suyo ya lo es (1992, pp. 55-56).

Pero el *complejo cultural marimba* es más que eso. Contiene un discurso político, un contenido semiótico, una manera de remitirse a los ancestros, a la vez que una adscripción consiente a lo propio. La marimba permite la “expresión de una narrativa o un discurso” —en el sentido de Foucault— a la vez que se constituyó en un mecanismo de resistencia para los esclavizados por medio del mantenimiento de la memoria.

[...] la marimba, el instrumento marimba como tal, y todo lo que está en su entorno fue parte de la resistencia del pueblo negro en esta parte de la Costa Pacífico Colombo-ecuatoriana. [...] Tengo un documento que habla que para evitar rebeliones se quemaban los instrumentos. Por ejemplo, hay una quema creo que en Telembí en 1734, se hace una recogida de instrumentos y se quemaba por lo que provocaba. [...] En segundo lugar, todos los pueblos deben sostener y mantener y enriquecer ... su herencia, eso es irrenunciable, como canta Mayito Rivera. “Hay que cumplir la misión de la raíz”, ahí no solo hay un discurso poético, que está bien, sino un permanente reenvío para el trabajo.... dentro de una estética musical o poética o literaria. Un tercer aspecto es desconectar esta interferencia que hicimos como las prohibiciones que ha habido en Esmeraldas y en otros lugares y que haya un corte de un antes y un después [en] la historia de un pueblo que tiene una cultura muy propia. Por eso es importante enfocar desde la parte patrimonial que coincide con lo de preservar, con lo de mantener, no solo como parte intangible, que de hecho debe ser así, sino también como fuente de permanente evolución de las músicas provenientes de este instrumento, con los significados provenientes o al menos uno de los significados que ya dijimos. La resistencia y la libertad (Minda, 2014, p. 73).

En esta misma lógica de reflexión, una mujer de San Lorenzo que cultiva el baile de marimba, considera que este tipo de danza le permite encontrarse con lo suyo.

[Para mí] bailar marimba [es] para reivindicarme con lo mío, bailar marimba para que el otro me acepte como soy, bailar marimba para encontrarme con mis ancestros, y bailar marimba como un acto de resistencia al sistema. No bailar marimba para ver cómo me gano unos cuantos dólares y por ganarme esos cuantos dólares el otro me lo dé a cambio de que lo hice reír y nada más (Minda, 2014, p. 74).

Papá Roncón (Guillermo Ayoví)¹⁴ considera a la marimba como el instrumento (será mejor decir el elemento cultural) que nos sacó de la esclavitud.

14 Músico tradicional esmeraldeño, nacido y vive en Borbón. Ganador del Premio Eugenio Espejo. Mantiene un taller de enseñanza de construcción de instrumentos musicales y de baile de la marimba.

[...] si hablamos de lo que sentimos nosotros por la música de la marimba cuando la escuchamos, cuando la tocamos, es algo muy práctico y sencillo, que claro no todos conocen. Quien nos sacó de las cadenas de la esclavitud fue la marimba, por eso cuando nuestra etnia oye un bombo, una marimba, dice que es chigualo o es arrullo [es] porque lo lleva en la sangre (Minda, 2014, p. 75).

Otra de las entrevistadas, poniéndole el acento en los ancestros, manifiesta:

[...] Yo diría que es la voz, el grito de los ancestros, de nuestros ancestros, y cuando nosotros bailamos marimba estamos afirmando nuestras raíces. No estamos bailando por bailar, estamos haciendo un acto de rebeldía que nosotros no queremos hacer directamente lo que otros dicen que se olviden que se elimine nuestro baile, para mí es el grito de los ancestros (Minda, 2014, p. 75).

Otra persona, en un análisis más discursivo, plantea que las persecuciones a la marimba estaban destinadas a minar la resistencia de los esclavizados, pues la marimba actuaba como una gramática que transmitía mensajes de subversión del orden entre los esclavizados.

[...] es indiscutible que los sonidos musicales, particularmente los sonidos expresados a través de los bombos y los cununos, constituyeron parte objetiva del lenguaje que se construyó para enfrentar la brutalidad del esclavismo. [...] No se puede explicar la resistencia masiva, organizada de los pueblos de los negros en los distintos espacios del Continente Americano sin explicar la utilización de estos instrumentos, especialmente el cununo y los bombos, porque la música de viento [quizá quiso decir de percusión] era la herramienta que utilizaban en espacios organizativos, porque las fiestas no eran simplemente un disfrute transitorio de la libertad, sino que las fiestas se constituían en espacios de conspiración para la libertad [...] era en las reuniones donde se planificaba la resistencia contra el esclavismo y donde se planificaban las grandes fugas que permanentemente se originaban en los territorios o en los sectores del esclavismo. Por tanto, la particular relevancia histórica de estos instrumentos [...] estriba precisamente en que formaron parte de todo el arsenal con

el que los esclavizados enfrentaron al esclavismo durante toda la etapa de insurgencia en América Latina (Minda, 2014).

Como se ve, la marimba para los esmeraldeños, es algo más que el puro y simple movimientos de caderas. Es un mecanismo potente de su cultura y de su identidad, por medio de la cual en el pasado se expresó la resistencia a la esclavización y al colonialismo. Conviene recordar que, en los años 50 del siglo XX, un intendente de policía llegado de fuera de la provincia, prohibió que se la toque en el centro de la ciudad, debido a que era una música escandalosa y diabólica. Hoy es un mecanismo de vinculación con los ancestros y vehículo de expresión de una identidad politizada. Esta manifestación cultural al haber sido reconocida por la UNESCO como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, es también parte de la identidad nacional que espera ser reconocida y asumida como tal.

Cabe resaltar que tanto los principios que conforman la identidad de los esmeraldeños, como el complejo cultural marimba y sus expresiones existían y se encontraban ahí. Es a partir del año 2000, con la llegada a la alcaldía de Esmeraldas de Ernesto Estupiñán Quintero y con él, a la Dirección de Cultura del poeta Antonio Preciado, que se le dio un fuerte impulso a la cultura afroesmeraldeña. Se creó el Centro de la Diversidad Afroamericano en convenio con UNESCO y se creó el Festival de Música y Danza afroamericana,¹⁵ que convocaba a músicos y comunidades de: Perú, Colombia, México, Brasil, Ecuador, Cuba, Venezuela, Surinam y Ecuador, de donde llegaban músicos urbanos de Quito y otras ciudades, convirtiendo al festival en sí mismo, en un evento de diálogo multicultural y de encuentro entre comunidades. El Centro de la diversidad cultural, a partir de ahí se ha convertido en un espacio para el diálogo sobre todo entre afroesmeraldeños y chachi.

De otra parte, este proceso se vio favorecido por la llegada a la prefectura de Esmeraldas de Lucía Sosa en 2005 (coidearia de Ernesto Estupiñán), que impulsó el festival de música y danza tradicional en escuelas y colegios de la provincia, denominado Tácito Ortiz Urriola.

15 Este festival ya existía desde antes de la llegada a la alcaldía de Ernesto Estupiñán y lo organizaba Diógenes Cuero de ANRE (Asociación de Norteños Residentes en Esmeraldas). Lo que cambió es que, a partir de esa fecha, fue asumido por el Municipio y tuvo una continuidad de doce o trece eventos.

La implementación de esta política, si se quiere de la diferencia (Dietz, 2001), generó tensiones y reclamos en algunos sectores de la población que se consideraron marginados de la política cultural y la etiquetaron como de “marimbización de la cultura esmeraldeña”,¹⁶ para expresar su malestar por el abandono de otras expresiones culturales como: el teatro, la música, la música urbana, la pintura y otras, consideradas estéticamente más relevantes que la marimba¹⁷. Estas tensiones, las autoridades han tratado de resolverlas abriendo otros espacios de representación simbólica. Por ejemplo, en las murgas, desfiles, pregones, ya desde la época de Ernesto Estupiñán, se hacía presente un amplio despliegue de caballos de paso, símbolo inequívoco de ganaderos medianos y grandes. Otro espacio donde este grupo tiene amplia representación es la feria artesanal e industrial, que todos los años se realiza por las fiestas del 5 de agosto. Aquí se exhibe una gran variedad de cortes de carne y asados. Así mismo, una noche de la feria se dedica a la música de vallenato que goza de gran influencia en la ciudad y provincia.

Estas tensiones expresan una lucha por el posicionamiento en la representación simbólica de la provincia, que hoy parece moverse entre lo afroesmeraldeño y lo mestizo. Sin embargo, se ha encontrado una manera de resolver la tensión, por medio del Comité Cívico Provincial, instancia que se mueve entre lo cívico y político. Fue creado en pleno conflicto por la disputa territorial de la Concordia para defenderla, para velar por lo que serían los intereses de toda la provincia y en el cual todos los esmeraldeños se encuentran representados. También se activó para la defensa de una franja de territorio en la Sexta y las Golondrinas, para exigir se le asignen los recursos a Esmeraldas para la reconstrucción post terremoto o para reclamar por el cumplimiento del proyecto de agua potable para la ciudad. Es por así decirlo, un órgano de una macro identidad, en el cual se pretende se unan las identidades locales divergentes, desde donde, en es-

16 Mientras me encontraba trabajando en este texto, se produjo una manifestación de artistas y músicos en contra de la política que implementa la Casa de la Cultura, por el mismo motivo. La preferencia que a decir de los manifestantes existe por las expresiones culturales relacionadas con la marimba. La realidad sin embargo es otra, desde que se aprobó el Plan de Salvaguarda para la Marimba, previa a su declaratoria como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. No se conoce que se haya implementado una sola acción del mencionado Plan.

17 Pese a que la marimba hoy es Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

tos últimos diez años se ha mantenido una constante disputa con el poder central, bien sea por recursos materiales o simbólicos. En este sentido, se puede aseverar que la identidad de los esmeraldeños se encuentra ligada a la cultura, al territorio y a la territorialidad, que se ha desarrollado en un proceso de cambios constantes y adscripciones a lo propio y enfrentamientos a lo ajeno (González Varas, 2000).

Por tanto, la identidad esmeraldeña no surge en el vacío. Se da en un proceso histórico de confrontación, con una sociedad nacional que la etiqueta y discrimina. Como señala Said (2001):

Ninguna identidad cultural aparece de la nada; todas son construidas de modo colectivo sobre las bases de la experiencia, la memoria, la tradición [...] en el sentido de que estas pueden ser construidas e inventadas (Y una enorme variedad de prácticas y expresiones culturales, políticas y sociales) (p. 39).

Vale indicar así mismo, que la identidad no solo es adscripción a lo propio. Es también disputa por recursos ya sean estos materiales o simbólicos.

Para cualquier persona o grupo no es suficiente constatar su contraste con los demás y tomar conciencia de sí y de los valores que lo adornan; implica también definir sus prerrogativas ante los “otros” y apuntalar derechos sobre recursos en disputa. La identidad en consecuencia, no es solo conciencia de sí, sino también localización fáctica de un individuo en el plexo social, y con ello, posibilidad de abrirse un sitio dentro de la complejidad social para acceder a bienes, recursos y servicios ya sean estos materiales o simbólicos (Almeida, 1996, p. 61).

En este sentido los esmeraldeños, no solo están buscando su auto reconocimiento, pues ya lo son; sino el reconocimiento de lo que como sociedad son, de los aportes que han hecho al país. Una pelea en el orden simbólico reciente fue el reconocimiento al 5 de agosto como fecha de importancia nacional, valorando como se indicó antes, el evento que antecedió al 9 de octubre de 1820. Otra disputa que más allá de la trivialidad, es que se reconozca que Esmeraldas, no solo produce futbolistas, sino verdaderos

atletas que han representado al país: Alexandra Escobar Celedina Nieves, Ítalo Estupiñán (+) que abrió el camino a otros futbolistas en México, el Bacán Delgado (+), los escritores y artistas, no solo Antonio Preciado, o Nelson Estupiñán Bass; sino una larga lista que incluye a Juan Montaña Escobar, Jalisco González, José Sosa Castillo, César Nevil Estupiñán, Adalberto Ortiz y otros y otras entre las que sobresale Luz Argentina Chiriboga, artistas como Petita Palma, Papá Roncón (los dos ganadores del premio Eugenio Espejo), Carla Canora y otros y otras, cuya lista es enorme. En otras palabras, la lucha es para que se le reconozca a la provincia el sitio que le corresponde, porque así le autoriza la historia.

El otro campo de batalla es por los recursos materiales, que implica en primer lugar que la riqueza que se produce en la provincia se quede en ella. Los esmeraldeños sienten que todo lo que se produce se va. La pesca, la madera, el camarón, el manglar, el comercio,¹⁸ todo se va y así ha sido a lo largo de la historia, lo cual produce frustración en las personas. En este mismo campo de reivindicaciones se encuentra el reclamo por los servicios básicos: agua potable cuya exigencia viene desde inicios del siglo XX; saneamiento, mejora de la estructura educativa, productiva y de seguridad. Una gran lucha de hoy, es por la construcción del nuevo campus para la Universidad que, con cerca de 8 mil estudiantes, tiene que hacer grandes esfuerzos para albergarlos cómodamente.

A partir de estos hechos se puede plantear la cuestión de la diversidad cultural y la interculturalidad. Si estos conceptos se los toma en el sentido planteado por la UNESCO, se puede decir que Esmeraldas es una sociedad culturalmente diversa y que efectivamente, se van produciendo enriquecimientos debido a la presencia de diversas culturas. También se van produciendo nuevos conocimientos, por el intercambio entre campesinos originarios de Manabí y de otras provincias. Los que han llegado, van aprendiendo de la población local el manejo del espacio, a efectos de evitar su degradación.

En Quinindé los comerciantes originarios de Cotopaxi celebran la fiesta de la Mama Negra con algunos elementos de la cultura esmeraldeña. En

18 Esto posiblemente explique el hecho que los comerciantes de Esmeraldas impiden que los comerciantes de ropa no entren a la ciudad. Hoy trabajan a la entrada de la ciudad, en la parroquia San Mateo.

Esmeraldas los comerciantes del mercado municipal, celebran la fiesta de la virgen del Carmen, una Santa típicamente negra y Patrona de los pescadores. Más aún, los que mejor dialogan y se enriquecen, son las comunidades afroesmeraldeñas con las comunidades indígenas, quienes mantienen rasgos parecidos en cuanto a su actitud frente a la naturaleza, a la vida, a la economía y una cosmovisión parecida. Las nacionalidades indígenas: chachi, epaara siapidaara y awá, no están interesadas en la acumulación capitalista que de manera inexorable conduce a la destrucción de la naturaleza (Keucheyan, 2018).

Este tipo de diálogo no es posible con el mundo de las empresas y un sector del Estado, que buscan ampliar la economía extractiva: palma africana, minería, extracción forestal, turismo a gran escala. Estas actividades se realizan a costa de los territorios de las comunidades e implica su despojo y expulsión de los lugares de donde habitualmente han vivido. Con este sector normalmente la relación es tensa, de profunda inequidad y confrontación como ocurre hoy en las comunidades: la Chiquita, Wimbí, Guadualito y otras. De ahí que, si tomamos otra perspectiva respecto de la interculturalidad, podemos estar de acuerdo que más allá de la definición formal, la interculturalidad es diferente de lo pluri y multi cultural –también de la diversidad cultural, por cuanto son términos descriptivos que sirven para caracterizar la situación diversa e indicar la existencia de múltiples culturas, Walsh (2009) considera que:

[...] la interculturalidad aún no existe, es algo por construir. Ella va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta más bien un proyecto y procesos sociales y políticos de que apuntan a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas (p.76).

En este sentido, la interculturalidad en Esmeraldas, igual que en país no existe. Esta debe ser mirada en una doble dimensión. Por una parte, demanda ser entendida como un proceso de deconstrucción del Estado monocultural, centrado en la colonialidad, el racismo y la inequidad; y por otra, en el desarrollo de un proceso para la construcción de *algo que está por*

venir, “un otro Estado” basado en otras formas de relación, que excluyan la colonialidad, el racismo, la inequidad y la injusticia. Un planteamiento de la interculturalidad en este sentido, abre perspectivas para la construcción de procesos sociales y políticos más equitativos que superen el esencialismo en que en ciertas ocasiones ha caído el multiculturalismo.

Conclusiones

A lo largo del texto se ha intentado mostrar cómo los esmeraldeños construyen su identidad basada en su historia, sus valores y en confrontación con la identidad que desde la mirada externa se le asigna a la provincia. Por lo tanto, el esmeraldeño que surge del autoconstrucción es totalmente diferente de aquel que es pintado *por el otro*. Los valores de rebeldía, solidaridad, lucha contra la injusticia, trabajo, alegría y una sólida defensa de la heredad territorial son los elementos que amalgaman esta identidad, acicalada por lo afroesmeraldeño, el mestizaje y lo indígena que le dotan de contenido.

Es desde esta diferencia que Esmeraldas ha intentado a lo largo de su historia integrarse y ser parte de la sociedad nacional. La cual parece no entender las diferencias socio culturales existentes en el territorio nacional y, por el contrario, ubicada en una especie de *satélite cultural*, mira con cierto recelo, cuando no con prejuicio a quienes se encuentran en los márgenes del territorio o son culturalmente diferentes. Hace falta un esfuerzo mayor desde el centro, *no para tolerar*; sino para *comprender y respetar* las diferencias culturales. Solo a partir del respeto se puede construir un verdadero diálogo cultural.

Mientras la identidad esmeraldeña se mantenga nucleada alrededor de los valores-fuerza que la constituyen es posible que esta se fortalezca y pueda seguir creciendo hasta lograr el reconocimiento que busca en el conjunto de la sociedad nacional. Sin embargo, precisa resolver esa tensión latente entre lo mestizo y afroesmeraldeño; no para dirimir quien la lidera, sino para encontrar el punto de fusión que la consolide. Para lo cual es necesario que se puedan seguir abriendo espacios de reconocimiento entre los distintos segmentos

que conforman la identidad provincial, para de manera legítima reconocer los aportes de cada una. Aquí es urgente resolver ese cierto malestar expresado por quienes consideran que se *ha marimbizado* la cultura provincial. No se trata de imponer una forma cultural en contra de otras. Así sea que la que se impone ahora, haya sido la marginada de ayer; se trata de reconocer el valor de cada una de ellas. En el caso del *complejo cultural marimba*, precisa ser asumido, sobre todo por las autoridades más allá del folclor y buscar formas de que sus manifestaciones y sus significados sean incorporados a la personalidad cultural de los ciudadanos, especialmente de los más jóvenes.

Esmeraldas precisa ser incorporada al conjunto de la sociedad nacional. Para lo cual se requiere se le reconozcan sus derechos materiales y simbólicos. Puesto que los unos son tan importantes como los otros para el mantenimiento de la identidad colectiva. A Esmeraldas parece ser que le reconocen a medias ciertos derechos simbólicos; mientras cada vez se le niega los materiales. Una forma efectiva de hacerlo es superar el lenguaje discriminatorio originado en la colonia. De otra parte, es urgente se respeten los derechos materiales de su gente. El avance sistemático de las empresas, que cada vez penetran los territorios de las comunidades, las expulsan a las ciudades, donde no existen los suficientes servicios básicos, fuentes de trabajo, son aspectos problemáticos que se deben ser debidamente tomados en cuenta. El país necesita replantearse sus formas de relación con la provincia.

Existen otros elementos que amenazan a esta hasta ahora sólida identidad esmeraldeña. El primero es la cada vez mayor penetración de las formas neoliberales de la economía de mercado, con su carga de egoísmo y consumo individualista. Si esta penetra en las generaciones jóvenes, el fundamento mismo de la identidad esmeraldeña se verá amenazada. Estas formas desestructuradas del capitalismo son capaces de dar al traste con la solidaridad, el amor a la tierra y hasta del patriotismo. También se requiere desarrollar una estrategia clara para enfrentar el cambio y los problemas que le aquejan a la juventud, el estudio, el trabajo, las nuevas formas de consumo material y cultural. No se trata de negar la realidad de la globalización y la presencia de la tecnología y sus significados; sino como canalizarlas de manera positiva, para que les sirva a los jóvenes de elemento para la creación e innovación y no como formas alienantes de consumo.

Bibliografía

- Almeida, J. (1996). Racismo e identidad: fundamentos del racismo ecuatoriano. *Revista Ecuador Debate*, 38, 55-71. Quito: CAAP.
- Asamblea Nacional. (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Quito: Comisión Legislativa y de Fiscalización.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Debor, G. (1967). *La sociedad del espectáculo*. París: Ediciones Naufragio.
- Dietz, G. (2001). Del multiculturalismo a la interculturalidad: un movimiento social entre discurso disidente y praxis institucional. En Javier de Prado Rodríguez (Coord.), *Diversidad cultural, identidad y ciudadanía* (pp. 17-71). Córdoba, España: Sociedad de Estudios Transnacionales, INET.
- Dufour, D.R. (2016). *Liberalismo, liberación de las pasiones, pulsiones, tráfico*. Disponible en: <https://goo.gl/4Gevyj> (15-10-2018).
- Einstein, A. (1988). *Mi visión del mundo*. Barcelona: Ediciones Orbis, S.A.
- Escobar, M. (1990). *La frontera imprecisa. Lo natural y lo sagrado en el norte de Esmeraldas*. Quito: Centro Cultural Afro Ecuatoriano.
- Estupiñán, N. (1992). *Desde un balcón volado*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- GADPE (2015). *Plan de desarrollo y ordenamiento territorial de la provincia de Esmeraldas: 2015-2025*. Esmeraldas: GADPE.
- Gorz, A. (1969). *Estrategia obrera y neocapitalismo*. México: Ediciones Era, S.A.
- Han, B.-Ch. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder Editorial, S.L.
- Heller, A. (1986). *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona: Ediciones Península.
- INEC (2010) *Censo de población y vivienda*. Quito: INEC.
- Keucheyan, R. (2018). *La revolución de las necesidades vitales*. Disponible en: <https://goo.gl/r18PBA> (17-10-2018).
- Martínez Alier, J. (2011). *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria.
- Minda, P. (2002). *Identidad y conflicto: La lucha por la tierra en el norte de Esmeraldas*. Quito: Abya-Yala.

- _____ (2013). *La deforestación en el norte de Esmeraldas: los actores y sus prácticas*. Quito: Abya Yala.
- _____ (2014). *La marimba como patrimonio cultural inmaterial*. Quito: INPC.
- _____ (2016). La construcción del sujeto histórico afrodescendiente en Esmeraldas, Ecuador siglos XVI y XIX. *Nova et Vetera*, 24. Disponible en: <https://goo.gl/hHqWS9>. 23/9/2018.
- Moriconi, M. (2018). *Desmitificar la corrupción: la perversidad de su tolerancia y su combate*. Disponible en: <https://goo.gl/JZUUo7> (13-10-2018).
- Preciado, A. (2012). *Con todos los que soy*. Quito: El Ángel Editor.
- _____ (2013). *De los demás al barrio*. Quito: El Ángel Editor, Entre Nubes.
- Rueda, R. (2001). *Zambaje y autonomía: historia de la gente Negra de Esmeraldas*. Quito: Abya-Yala, Municipio de Esmeraldas.
- _____ (2010). *De esclavizados a comuneros en la cuenca aurífera del río Santiago- Cayapas (Esmeraldas). Etnicidad negra en construcción en Ecuador siglos XVIII-XIX*. (Tesis de doctorado). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar (UASB), Universidad Pablo de Olavide, Sevilla Programa de doctorado en historia.
- Said, E. (2001). Cultura, identidad e historia. En G Schröder y H Breuninger (Comps.), *Teoría de la cultura* (pp. 37-53). Buenos Aires: FCE.
- Savater, F. (2001). Conferencia en la mesa redonda sobre Pluralismo cultural e integración educativa. Disponible en: <https://goo.gl/Lx585g> (19-9-2018).
- Savoia, R. (1992). El negro Alonso de Illescas y sus descendientes: (entre 1553-1867) en la historia del Ecuador y sur de Colombia. En R. Savoia (Comp.), *El negro en la historia de Ecuador y del sur de Colombia* (pp. 29-62). Quito: Centro Cultural Afro Ecuatoriano.
- Silva, E. (2010). *Feminidad y masculinidad en la cultura afroecuatoriana: El caso del norte de Esmeraldas*. Quito: Abya-Yala.
- UNESCO (2005). *Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales*. Paris.
- Walsh, K. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: UASB, Abya-Yala.

El enfoque intercultural en España. Una propuesta para la gestión de la diversidad de los inmigrantes

Cristina Soler García¹

Resumen

En este artículo se aborda el uso del enfoque intercultural que se ha realizado en España para gestionar la diversidad cultural vinculada al fenómeno migratorio de las últimas décadas. El texto analiza brevemente algunas de las iniciativas de política pública del periodo calificadas como interculturales y pone de relevancia los límites e implicaciones de este modelo para el propósito de integración de los inmigrantes en la sociedad española. Finalmente, concluye exponiendo las posibles contribuciones de este análisis para la discusión global del concepto interculturalidad y de sus posibilidades de materialización.

Palabras clave: Inmigración en España, educación intercultural, convivencia intercultural, ciudadanía, ciudadanía multicultural.

¹ Doctorada en Antropología Aplicada por la Universitas Miguel Hernández de Elche, Alicante, España. Miembro del Grupo de Investigación CULTURDES-UMH. crisoler@gmail.com

Introducción

Abordar el concepto de interculturalidad resulta un verdadero desafío dada la versatilidad con la que se utiliza en el discurso (no solo en el político-social, sino también en las aulas) y las dificultades con las que este se formaliza en la práctica. La pregunta por antonomasia –¿qué entendemos por interculturalidad?– lejos de ser retórica, resulta esencial para comprender sus implicaciones, pues como ocurre a menudo con las abstracciones que utilizamos en las ciencias sociales, el concepto de interculturalidad se alimenta de los contextos históricos que lo usan y lo construyen constantemente, y que también, en ocasiones, lo instrumentalizan en función de los intereses imperantes.

Es comúnmente sabido que, en el Ecuador, la atención a la interculturalidad está estrechamente ligada a su inclusión en la Constitución de 2008 como resultado de las reivindicaciones de los pueblos indígenas de los años 90 (Salazar Medina y Soler García, 2013). La declaración del Ecuador como Estado intercultural en la Carta Magna de 2008 desembocó en la disposición de introducir el enfoque de la interculturalidad en los instrumentos normativos, así como en las políticas y agendas de las diferentes instituciones del Estado, si bien sin una definición explícita y sin concretarse en ninguna de ellas (Salazar Medina, 2014).

De esta manera surge también en los últimos años la necesidad de discutir y clarificar de qué hablamos cuando apelamos al concepto interculturalidad en nuestros textos, cuáles son exactamente sus contenidos y también sus límites, y por supuesto, sus diferencias con otras nociones con las que a menudo es confundida e intercambiada, como multiculturalidad o pluriculturalidad.

Con ánimo de contribuir a esta tarea, en este artículo nos aproximamos a la comprensión de la interculturalidad desde la gestión de la diversidad cultural producto de los flujos migratorios internacionales, concretamente en España, como consecuencia de la afluencia de inmigrantes desde finales de los años 90 del siglo XX y las primeras décadas del nuevo milenio. En este escenario, la interculturalidad se presenta, a grandes rasgos, como un modelo eficaz para la integración del *otro* recién

llegado a la sociedad española en tanto en cuanto es ecuaníme con la diferencia y defensora de la igualdad de derechos y oportunidades. Pero la propuesta intercultural, que es tan poco unívoca como el propio concepto de integración, se matiza a partir de las distintas iniciativas públicas y de la sociedad civil que se inscriben en ella, amparando al tiempo acciones de reivindicación del pluralismo cultural como de mera visibilización de lo diferente en la convivencia cotidiana. Para profundizar en estos matices, a continuación, hacemos un breve recorrido por el contexto de emergencia del enfoque intercultural en España y recogemos algunas de sus manifestaciones más significativas.

Breves apuntes sobre la interculturalidad y la inmigración en España

Las referencias más abundantes a la interculturalidad en el ámbito académico y en la intervención social aparecen en España ligadas a la contundencia y diversidad del flujo migratorio de las primeras décadas del nuevo siglo, fenómeno que rápidamente rebasa la capacidad del Estado para su medición, regulación y atención (Rengifo Calderón y Oporto del Olmo, 2005). Como nunca antes, la inmigración se convierte en motivo de estudio, de reflexión y de consideración, pues cambia la composición demográfica de la población española (Fernández de Mosteyrín *et al.* citado en Rahona López y Morales Sequera, 2011, p. 7)”y transforma la realidad social y cultural de sus habitantes a tenor de nuevas necesidades económicas y de servicios, pero también de otras formas de ser, pensar y convivir que se manifiestan en sus escuelas, centros de salud, instituciones y plazas de las ciudades.

Según el Instituto Nacional de Estadística (INE, 2018), en 2010 la población extranjera en España alcanza su máximo histórico con un 12.2%, cuando diez años antes, en 2000, solo representaba el 2.3%² de su pobla-

2 El Instituto Nacional de Estadística utiliza la categoría ‘extranjero’ para aquellas personas que no poseen la nacionalidad española, aunque tengan residencia permanente en España, por lo que en este texto, cuando se usan referencias estadísticas de esta fuente, se preserva el significado

ción total. Este grupo de población también se va a caracterizar por una fuerte heterogeneidad en su composición con relación a su origen. Ya en 2001 nacionales de países de África y América del Sur lideran las cifras de población extranjera, entre las que destacan los ciudadanos de Marruecos, Ecuador, Colombia y Rumanía, pero donde se mantienen las cifras de miembros de la Unión Europea y se registran nacionales de países asiáticos y de otros países africanos (Ferrer Rodríguez y Urdiales Viedma, 2004). Se trata en su mayoría de inmigrantes económicos que se instalan de forma desigual en las distintas regiones y comunidades del territorio español, en virtud de las oportunidades de empleo, ingresos y redes de acogida, entre otras que les ofrecen (Rahona López y Morales Sequera, 2011).

Conforme avanza la década, esta acusada diversidad se evidencia no solo en los registros de los padrones de población municipales, sino en las demandas socioeconómicas y educativas de los recién llegados, las casuísticas de sus situaciones legales o incluso en el uso de los espacios públicos para realizar actividades deportivas o lúdicas. Frente a esta nueva realidad, en primera instancia, es la sociedad civil organizada la que se moviliza. Las organizaciones no gubernamentales asumen, entre otras, la labor de acogida de los nuevos vecinos, la prevención de conductas racistas o xenófobas y el propósito de convivencia. Entre ellas, por ejemplo, destaca la Red Acoge, una Federación de 18 organizaciones no gubernamentales en diferentes ciudades del país que promueve hasta la actualidad la inserción sociolaboral, el acceso a la vivienda y a distintos servicios sociales, el asesoramiento jurídico, la asociatividad, entre otras acciones, bajo un principio de igualdad de derechos de los inmigrantes y con el fin de evitar su exclusión socioeconómica (Red Acoge, 2018).

atribuido por esta institución (procedente de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social). No obstante, en términos generales, a lo largo del artículo aparece también la noción inmigrante, circunscrita en este caso a los extranjeros no comunitarios residentes en España y a los comunitarios procedentes de países del Este, en tanto en cuanto han generado políticas y repercusiones sociales distintas a los extranjeros comunitarios frente al Estado y la sociedad española. En este sentido, es preciso también aclarar que, cuando utilizamos la noción extranjero en este texto de forma independiente a las cifras, incluye asimismo a los hijos de extranjeros que teniendo la nacionalidad española, no son reconocidos como tales, particularmente en el terreno social, cultural y simbólico.

Es precisamente por este protagonismo del tercer sector en la respuesta al fenómeno migratorio que lo *intercultural* se cuele en los modelos de atención de la población extranjera, mediados por las tendencias en boga en los espacios académicos de ciencias sociales. La interculturalidad es la propuesta que trasciende el enfoque de la multiculturalidad, en tanto aspira no solo a la coexistencia de las diferentes culturas, sino a la intercambio recíproco entre ellas y a la generación de nuevos escenarios y productos culturales como resultado y síntesis de esta interacción (Perotti, citado en Malgesini y Giménez, 2000, p. 257). Con estos principios de base, se describe como un proceso en permanente construcción, de naturaleza dinámica, necesariamente transversal a toda relación social y política, y que está orientado como fin último a la equiparación de derechos sin renunciar a la diferencia en la identidad cultural (*El País*, 18/05/2018). Asimismo, lejos de ser un paradigma cerrado, se retroalimenta a través del trabajo de universidades y centros de investigación del país, que impulsan con intensidad en este periodo actividades y materiales varios para la reflexión y discusión sobre el concepto interculturalidad y sus potenciales aplicaciones. En resumen, el enfoque intercultural se presenta entre los activistas y profesionales de las ONG como el arquetipo de gestión de la diversidad ante los nuevos contextos generados por las migraciones internacionales, que adoptarán con el propósito fundamental de lograr su integración en las sociedades de acogida españolas, con la polisemia del caso respecto a qué quiere decir exactamente esta meta.

Como resultado inmediato, diferentes iniciativas de inserción social y económica para la población inmigrante realizadas por las entidades sociales privadas comienzan a reivindicar su vocación intercultural, tendencia que se propaga paulatinamente a las iniciativas públicas. Como ejemplo tenemos el caso del ejercicio de la *mediación*, que empieza a adjetivarse como intercultural cuando asume la resolución de conflictos propios de la integración sanitaria, educativa o comunitaria de los inmigrantes (Red Acoge, 2013) y que persigue como fin último el “reconocimiento, entendimiento, convivencia y adaptación mutua entre actores sociales o institucionales etnoculturalmente diferenciados” (Giménez, 1999, p. 1). La formación en este campo, orientada a diversos profesionales de entidades públicas y privadas, fue sobre todo de interés para las personas inmigrantes, ya que

la mediación intercultural se consideró un nicho viable de empleo para este grupo de población, al que particularmente accedieron aquellos que estaban vinculados a ONG, asociaciones u organizaciones sindicales (Malgesini y Giménez, 2000).

No obstante, si existe un ámbito España en el que la interculturalidad particularmente haya sido invocada, este es el educativo, entre otras razones, por el apremio que los centros públicos de enseñanza de primaria y secundaria vivieron ante la heterogeneidad del nuevo alumnado, agravada por su intensidad de arribo a las aulas en un breve espacio de tiempo (Valero Escandell, 2002). No en vano, en el curso 2008-2009, 1 de cada 10 escolarizados en España llegaron a ser de origen extranjero, la mayoría de ellos procedentes de diferentes países de América del Sur y África, pero coexistiendo con alumnos de distintas latitudes de Europa, e incluso, de Asia (Rahona López y Morales Sequera, 2011). La mayoría de este alumnado será absorbido por los centros públicos, en un 75% (Centro de Investigación y Documentación Educativa-CIDE, 2005).

La rápida transformación de la población escolarizada exigió nuevas capacidades al profesorado y a la administración de los centros, más allá incluso de conocimientos lingüísticos, culturales o de intervención social. El alumnado extranjero presentaba no solo una alta diversidad por su origen geográfico o por sus particularidades culturales, sino también por la edad en la que se incorporaba al sistema educativo, los estudios previos en el país de origen o los recursos con los que contaban estos centros de acogida, particularmente aquellos en los que, con frecuencia, se concentraban (Valero Escandell, 2002). En virtud de esta coyuntura, los centros de enseñanza también tuvieron que enfrentar manifestaciones y conductas xenófobas, incluso entre los propios miembros de la comunidad educativa, que utilizaron –y utilizan hasta hoy– archiconocidos tópicos para desprestigiar su trabajo, como los tratos preferentes hacia los hijos de inmigrantes frente a otros colectivos en riesgo de exclusión (como la etnia gitana) o la baja calidad educativa a consecuencia del alto número de alumnos extranjeros que registran en sus aulas (Unidad contra el fascismo y el racismo, 2011).

La llamada *educación intercultural* llegó entonces a los centros educativos españoles a través de respuestas versátiles, aterrizadas en su problemáti-

ca diaria; respuestas a menudo voluntarias, bienintencionadas, con el ánimo de minimizar problemas de convivencia, de apoyar a los recién llegados y de no permanecer indiferente. A modo casi de anecdotario recordamos la progresiva traducción de la señalética de las escuelas a varias lenguas, entre ellas el árabe, las pequeñas adaptaciones del menú escolar a las creencias religiosas, las iniciativas de clases de lengua y cultura españolas en horas extraescolares o los días de carácter festivo para compartir rasgos culturales y combatir los prejuicios y el racismo.

Esta, pero, no fue una aventura en solitario. La incorporación del enfoque intercultural a la vida y gestión educativa, muy variable también en función de las normas y políticas de cada comunidad autónoma,³ contó con alianzas verdaderamente estratégicas. No en vano, las ONG, los ayuntamientos y las universidades se asociaron con los centros de enseñanza para emprender iniciativas conjuntas, afianzar medidas, solucionar conflictos, lograr recursos humanos, materiales, financieros y didácticos. Como resultado de este trabajo intensivo se desarrollaron numerosas experiencias y se elaboraron materiales específicos –guías docentes, contenidos para la formación del profesorado, recursos para la adaptación de los currículos, metodologías de aproximación a la diversidad cultural, medidas de acogida y de compensación para los alumnos extranjeros, intervención comunitaria, entre otras–. Algunos de los ellos, lograron incluso difundirse como ejemplos de buenas prácticas educativas desde el enfoque intercultural. Un valioso esfuerzo en este sentido fue la publicación que realizó la Unión General de Trabajadores (UGT) junto con su Federación de Trabajadores de la Enseñanza (FETE-UGT) titulada el *Libro blanco de la Educación Intercultural* en 2010. Este trabajo especializado recogía cincuenta propuestas diferentes para avanzar en la meta de atención a la diversidad en las aulas desde la perspectiva de la interculturalidad, entre las que se incluían acciones de formación de profesorado e intervención en la comunidad.

3 En España se ha producido un proceso de descentralización de las competencias educativas a las Comunidades Autónomas. De esta manera, a pesar de que la educación de los hijos de la población extranjera se rige por los principios de la Constitución de 1978 y de Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación, entre otras, las diferentes Comunidades Autónomas cuentan con distintas resoluciones normativas y políticas públicas que contextualizan la gestión educativa a sus realidades regionales (CIDE, 2005).

Ahora bien, aunque en la formulación de estas propuestas, metodologías y recursos pudiera existir consenso general acerca de los pilares de la *educación intercultural* –como el reconocimiento de la diversidad cultural humana en un sentido positivo, la superación de la visión monocultural en la escuela o la inclusión de toda la comunidad educativa en sus iniciativas (Malgesini y Giménez, 2000) –hemos de reconocer que aquello que finalmente se piensa y desarrolla como tal resulta, cuanto menos, poco uniforme. No en vano, por esta razón algunos autores insisten en decir que en España existen diversas *educaciones interculturales* (Garreta, 2014). No podemos perder de vista, además, que estas iniciativas interculturales finalmente también dependen de cómo se entiende la integración de la población inmigrante y cuáles son las metas últimas del modelo educativo al respecto.

En este sentido, autores como García Castaño, Barragán Ruiz-Matas, Granados Martínez y García-Cano Torrico (2002) se han preocupado por el análisis de iniciativas educativas que abordan la multiculturalidad y la interculturalidad. En su trabajo muestran que las propuestas de atención a la diversidad se podrían organizar en una secuencia de niveles con relación a sus objetivos finales transitando por la asimilación, identificación y tolerancia del *otro*; el reconocimiento de derechos en igualdad; la valoración de la diversidad; la promoción del pluralismo cultural; y, en definitiva, la consecución de competencias culturales, de los cuales exclusivamente los dos últimos se corresponderían con un currículo intercultural (Arroyo citado en García Castaño, Barragán Ruiz-Matas, Granados Martínez, y García-Cano Torrico, 2002, pp. 218-219). A partir de este criterio, no todo lo que se dice intercultural, lo sería finalmente.

Por otra parte, estos autores resaltan que los programas que se relacionan con la interculturalidad desembocan con frecuencia en Programas Compensatorios para el alumnado extranjero o Programas Globales que se concretan en actividades puntuales y extraordinarias para toda el aula o el centro de enseñanza (García Castaño, Barragán Ruiz-Matas, Granados Martínez, y García-Cano Torrico, 2002). De forma más reciente, el *estudio sobre la atención al alumnado inmigrante en el sistema educativo español* realizado por el Centro de Investigación y Documentación Educativa (CIDE)

en 2005 recogía que 10 de 19 Comunidades Autónomas incluían el enfoque intercultural en los proyectos curriculares, y 11 lo contemplaban como parte de programas de compensación educativa (CIDE, 2005). No obstante, otras voces también suscriben que si bien resulta habitual la constancia en los documentos, esto no siempre implica su aplicación (Garreta, 2014).

Velozmente, el adjetivo intercultural se pone de moda en España, y como ya mencionábamos en párrafos anteriores, su uso se contagia a otros sectores de lo público, en particular a las administraciones autonómicas y locales, que lo incorporan en su agenda. Al tiempo, la obra social de diversas entidades financieras apoya económicamente proyectos y actividades en el marco de convocatorias que promueven la interculturalidad. De esta manera, numerosas iniciativas de participación ciudadana, semanas culturales y ferias de solidaridad en este periodo, se autodenominan y califican con interculturales a pesar de mostrar distintos grados de fidelidad a este concepto, en virtud también de los perfiles de sus responsables políticos y de los profesionales de turno.

No obstante, puesto que la presencia de población extranjera se mantiene en las ciudades pese a las consecuencias de la crisis financiera de 2008,⁴ y que el racismo no aminora (*El País*, 07/03/2014), los municipios ahondan en sus propósitos de integración de este colectivo a través de los denominados *planes de convivencia intercultural*. Esto va a suceder no solo en las grandes ciudades del país, sino progresivamente en otros municipios intermedios y poblaciones de pequeño tamaño de España. Entre las primeras, destacan el Plan Barcelona Interculturalidad 2010-2020 o el Plan Municipal de Ciudadanía y Diversidad del Ayuntamiento de Bilbao (2010) –ya en su edición (2017-2019)–. Ambos municipios mantienen un compromiso con la gestión de la diversidad a través de su pertenencia a la Red de Ciudades Interculturales (RECI), impulsada por el Consejo de Europa en 2011 en el contexto del Proyecto *Intercultural Cities*, de la que forman parte quince ciudades españolas y el Cabildo de la isla de Tenerife (RECI, 2018).

⁴ Los datos provisionales del Instituto Nacional de Estadística para 2017 registran un porcentaje del 9,8% de población extranjera residente en España, información que, si bien indica una reducción con relación a años anteriores, a la vez se equipara con las cifras de 2006 y 2007, de forma previa a la crisis económica española (INE, 2018).

Sin embargo, el compromiso no queda solo en las grandes urbes, sino que municipios con menos población y recursos también se suman a este tipo de iniciativas. Este es el caso, entre muchos, del Ayuntamiento de Jerez de la Frontera (también miembro de la RECI) a través de su Plan de la Diversidad y la Convivencia Intercultural (2015-2018), del Ayuntamiento de Elche con el Plan de Convivencia Intercultural (2017-2020) o la Mancomunidad de Servicios Sociales Las Vegas a través del I Plan de integración y convivencia intercultural (2009-2012)⁵ que integra a seis pequeñas poblaciones de la Comunidad de Madrid.

Estas herramientas de la política pública son, sin duda, esfuerzos valiosos para conocer a los residentes de origen migratorio en los términos municipales, en ocasiones a través de estudios de condiciones de vida o perfiles socioeconómicos y culturales, con el ánimo de aterrizar programas y proyectos de intervención basados en su realidad concreta. Los más ambiciosos, también incorporan las inquietudes y visiones de la población autóctona al respecto (Ajuntament de Barcelona, 2010).

Estos planes habitualmente desarrollan entre sus principios qué se entiende por intercultural y en qué consiste un modelo de convivencia basado en sus postulados. Al respecto podemos decir que, a grandes rasgos, este aparece relacionado con un esfuerzo colectivo y deliberado, aprendizaje y conocimiento mutuo, corresponsabilidad, enriquecimiento cultural, conflicto en positivo, inclusión, diálogo, interacción positiva, igualdad de derechos culturales, políticos, socioeconómicos e incluso ciudadanía diferenciada. No obstante, lo más meritorio de este tipo de decisiones es que otorgan un lugar específico en la planificación municipal a la gestión de la diversidad. Así, proponen líneas de acción generales o medidas específicas con base a sectores estratégicos (salud, educación, asociatividad, empleo y formación profesional, servicios sociales, etc.) y designan a las áreas administrativas responsables para la ejecución de cada una de ellas, aunque no siempre identifican indicadores para evaluar estas tareas de forma exhaustiva.

Es preciso mencionar que, entre las diversas actividades que encontramos en estos planes también se encuentra la sensibilización a la población

5 Incluye a los municipios de Cienpозuelos, Chinchón, Morata de Tajuña, San Martín de la Vega, Titulcia y Villacañeros en la Comunidad de Madrid (APROSERS, 2009).

autóctona en múltiples formatos: talleres, conferencias, cine, actividades culturales varias, etc. Asimismo, se incluyen en diverso grado y medida a las asociaciones locales de inmigrantes en la organización y ejecución de acciones específicas. En cuanto a peculiaridades, podemos anotar las aspiraciones del Ayuntamiento de Barcelona, que introduce explícitamente como un baluarte de la integración de la población extranjera el sentimiento de pertenencia a la ciudad y su identificación con la capital, su lengua y sus celebraciones (Ajuntament de Barcelona, 2010). Pero, en definitiva, la mayor bondad de estos instrumentos con respecto a la *convivencia intercultural* es el hecho de que, generalmente, propician el debate y la reflexión en la comunidad de acogida sobre cómo se comprende la diversidad —esto es, una oportunidad o un problema— y qué aspiraciones y expectativas se tienen en las relaciones con el *otro*.

Las implicaciones y logros del enfoque intercultural en el propósito de integración de los inmigrantes

Hasta ahora hemos tratado de mostrar de forma amplia, aunque breve, cómo ha sido la apuesta del enfoque intercultural como modelo para la gestión de la diversidad de los inmigrantes en España, esto a través del trabajo que han realizado las ONG, el sistema educativo y las políticas municipales. A continuación, con el fin de cumplir con el objetivo que nos proponíamos al comienzo de este texto, vamos a tratar de deslindar qué implicaciones comporta utilizar el enfoque intercultural en esta tarea y qué resultados ofrece al respecto.

Como vemos, lo intercultural aparece en la sociedad y en la administración pública española a partir de la percepción de una necesidad concreta: integrar a la diversa población extranjera, producto de los movimientos migratorios internacionales, que se encuentra presente en España desde comienzo de los 2000 y que permanece a lo largo de las siguientes décadas. Se produce aquí *la conexión inexorable entre la interculturalidad y la integración*, ninguna de las cuales había sido vital con los inmigrantes comunitarios ya residentes en el territorio nacional o con la etnia gitana (García

Castaño *et al.*, 2002). De hecho, aunque la población gitana sí ha estado sujeta a diferentes medidas de inclusión social, no ha sido la promotora de las acciones interculturales en la escuela, los centros de salud o la comunidad en general. En este punto, es preciso mencionar que la meta de la integración se plantea en el sector social responsable de forma distinta a la asimilación y, más bien, como promotora de la mutua influencia y adaptación de las partes e, incluso, generadora de nueva ciudadanía (Malgesini y Giménez, 2000). No obstante, como vamos a ver, la asociación entre interculturalidad e integración tiene algunas implicaciones no deseadas.

Obviamente, los nuevos inmigrantes son percibidos bajo otro prisma en la sociedad y en la política pública española; despiertan inquietudes relacionadas con el miedo a lo desconocido y los prejuicios sobre la pobreza. Y es en esa coyuntura en la que coexisten diferentes religiones, nacionalidades y orígenes geográficos en la que la diversidad preocupa, se reconoce y también se trata de atajar con propuestas interculturales (García Castaño *et al.*, 2002).

De otro lado, como ya hemos apuntado, los que motivan la incorporación y el uso de la propuesta intercultural, en primera instancia, son aquellos que lideran la atención a las personas inmigrantes y procuran resolver los conflictos con la sociedad de acogida. Voluntarios, trabajadores de las organizaciones no gubernamentales y docentes de la enseñanza pública toman la batuta de la interculturalidad porque requieren no solo recursos, sino respuestas eficaces y socialmente justas. Las administraciones públicas también, tarde o temprano, se suman a las tendencias interculturales, pero con distinto grado de compromiso y de profundidad en sus iniciativas. En definitiva, *la inclusión del enfoque intercultural* no proviene primigeniamente de la voluntad política, ni de las prioridades de la planificación públicas, sino que es producto del fortuito encuentro entre el debate académico sobre la diversidad cultural y el apremio de los profesionales que lidian con la realidad social. La categoría teórica se presta entonces para dar vida a un tipo de integración ideal a través del enfoque intercultural, afín a la misión de equiparación de derechos de las organizaciones sociales involucradas. No obstante, es preciso resaltar que las ONG no son meras receptoras de este discurso, pues lo acotan en su práctica cotidiana a través de instrumentos prácticos y, por ende, también lo interpelan y reflexionan sobre él.

Sin embargo, paradójicamente, una de las principales críticas hacia la interculturalidad –en este ámbito, pero también en otros– es la dificultad de concretar su praxis. Ello obedece ya no solo a la pluralidad de las manifestaciones que se dicen tales, sino a la poca atención que se presta a la implementación frente a la justificación teórica y a la elaboración documental (Garreta, 2014). Desafortunadamente, tampoco se privilegian mecanismos exhaustivos de monitoreo que permitan su evaluación, a todas luces compleja. De esta manera, a pesar de los cuantiosos esfuerzos realizados, tenemos poca información sobre sus repercusiones y su eficacia (García Castaño *et al.*, 2002). En resumen, hemos perdido la oportunidad de aprender a través del análisis cualitativo de las experiencias de la realidad social y así, por ejemplo, comprender en profundidad a qué nos referimos cuando hablamos de encuentro, negociación e intercambio intercultural.

Por otra parte, es necesario subrayar que el modelo también se alimenta de las condiciones desde las que lo planteamos. Estas refieren por supuesto a cómo debe implementarse, pero también a quién se encuentra dirigido en primera instancia y, sobre todo, a qué finalidad última obedece, especialmente si hablamos de integración.

Relacionado con esto, otra de las debilidades de la aplicación del enfoque intercultural es el destinatario final de los programas, pues a pesar de tener bien aprendida la teoría, son los extranjeros el principal público de estas iniciativas. Por su parte, los autóctonos, o bien se quedan fuera, o participan de forma desigual. Esto connota, de entrada, que el problema son los *otros*. Pero, además, nos lleva de nuevo a la correlación entre interculturalidad e integración, pues en la práctica y por necesidad, el que debe hacer el esfuerzo por formar parte de la sociedad de acogida, por insertarse laboral y educativamente, por habituarse a las formas culturales, es el que viene de fuera. Sin obligatoriedad, el intercambio recíproco, la adaptación mutua, el reconocimiento de la diferencia como algo positivo, quedan a la buena voluntad de quienes se identifican con estos valores. Y no puede hablarse de interculturalidad, y tampoco de integración que quiera distinguirse de posturas asimilacionistas, si no se tiene en cuenta a la población local o anfitriona (De Lucas, 2006).

Asimismo, ante la presencia de los nuevos vecinos, la sociedad que persigue un modelo de acogida intercultural no puede permanecer sin mácula, inalterada (De Lucas, 2006), sobre todo atendiendo a lo cultural como un nicho dinámico, permeable a los préstamos y proclive a los cambios.

No obstante, no podemos reconocer un intercambio intercultural, ni resultados fructíferos deliberados, si este no se produce en un plano de equidad (Salazar, 2014). Y ciertamente, para alcanzarla, el primer escollo que nos encontramos es la condición jurídica de ‘no-ciudadano’ de la población extranjera (García Castaño *et al.*, 2002). Esto es que, aunque se cuente con residencia permanente, no tener la nacionalidad española conlleva situaciones legales, cuando no sociales y simbólicas distintas. De ser posible, tendríamos que analizar más detalladamente cómo esta distinción jurídica afecta a los extranjeros presentes en España, poniendo el acento de esta desigualdad esencial en los extranjeros que no pertenecen a la Unión Europea, pues los comunitarios no siendo españoles, pero sí ciudadanos de la Unión, tienen sus ventajas legales.⁶ De cualquier manera, si no podemos ser iguales, tampoco podemos lograr una interculturalidad plena y real. Entonces, ¿qué andamos buscando con este modelo intercultural en la gestión de la diversidad de los inmigrantes?

Con esta premisa clara, fundamentalmente lo que ofrece un modelo intercultural para la gestión de la diversidad orientado a la integración es una forma laxa, ‘menos mala’, para que se produzca la misma. Ante todo, una declaración de principios que guía la interacción entre los diferentes como idealmente debiera ser, y que pretende paliar las repercusiones de la presencia de los inmigrantes en el amplio sentido, sin conflictos, ni traumas en ninguna de las partes. En palabras de otros autores, resulta una intervención, “para la protección de *los de aquí* y para la compensación de *los que vienen*” (énfasis del autor; García Castaño *et al.*, 2002, pp. 210-211).

En consecuencia, algunos autores no dejan de señalar a la interculturalidad aplicada a este campo de las migraciones como un discurso y un conjunto de medidas que desvían la atención hacia lo cultural y encubren otras problemáticas sociales:

6 La ciudadanía de la Unión Europea establece el derecho a circular, residir y trabajar libremente en el territorio que componen sus Estados miembros, entre otros (Diputación de Barcelona, 2011).

El debate sobre la multiculturalidad y las recetas para gestionarla (la interculturalidad) en no pocas ocasiones es sólo una coartada para ocultar la verdadera dimensión de nuestros problemas, que es muy bien conocida: la igualdad social, económica, cultural y política, es decir, igualdad en el acceso al poder y a la riqueza, un acceso en el que se imponen condiciones discriminatorias y de subordinación, precisamente justificadas desde o por la diferencia cultural (De Lucas, 2006, p. 34).

Se gestiona entonces la diversidad cultural para no atender la desigualdad social, lo cual no solo resulta contradictorio con su razón de ser, sino que desacredita el valor de su puesta en práctica y su capacidad de transformación de las injusticias sociales. Además, induce a la sospecha de ser nada más que una propuesta de cartón —o mejor dicho de papel y tinta— que bien explicaría el desequilibrio persistente en la intervención y relación denominada intercultural.

Así, si no existe igualdad de partida, ni tampoco posibilidad ni esperanza de alcanzarla, la interacción entre los diferentes favorecerá un conocimiento exótico y superficial del acervo cultural del extranjero y una puesta en valor del bagaje que ostenta el autóctono, este último determinante para su posible integración. Hay quienes incluso niegan las posibilidades de la interiorización de los pormenores de nuestro sistema para alcanzar una posición de igualdad de derechos, pues como extranjeros esta resulta una verdadera quimera: “nos empeñamos en enseñarles cosas que disimulen y oculten esa desigualdad [jurídica], tratándoles como si fueran de los nuestros, apelando a la necesaria convivencia intercultural” (García Castaño *et al.*, 2002, p. 211).

Vistas las implicaciones del modelo, ¿qué podemos decir acerca de sus resultados concretos o generales?

Ciertamente, carecemos de datos de impacto de las políticas y medidas mencionadas; las evaluaciones acerca de su puesta en práctica no abundan y cuando existen resultados publicados, estos no ofrecen una visión de conjunto; se trata de datos dispersos, relativos a áreas y competencias distintas, que no permiten la comparación y que ofrecen, sobre todo, seguimiento a la implementación de acciones. Los planes y programas más recientes, conscientes de la importancia de los procesos de evaluación, atienden más rigurosamente

a la definición de parámetros en este sentido, pero sus resultados están por verse, probablemente en las siguientes generaciones.

Por otra parte, cualquier evaluación de este tipo trae consigo ciertos límites, pues resulta muy arriesgado, metodológicamente hablando, establecer correlaciones causales entre las iniciativas de gestión de la diversidad a través de un modelo intercultural y posibles resultados de integración de la población extranjera sin considerar la interacción de otros factores. Además, las primeras responden a una gran variabilidad, y las segundas están mediadas por el concepto que se considere de integración y la percepción subjetiva de unos y otros respecto al alcance del mismo.

Ahora bien, lo que sí podemos hacer es atisbar la realidad social a través de las encuestas de opinión y a partir de ellas tratar de entender cómo se siente la sociedad española, en su conjunto y en sus particularidades territoriales, con relación a los temas de inmigración, convivencia, interculturalidad, etc. Para ello tenemos un valioso estudio que la Obra Social de la Caixa realizó en el año 2010, titulado *Convivencia social e intercultural en territorios de alta diversidad*, que nos da algunas pistas sobre las percepciones de autóctonos e inmigrantes acerca de estos tópicos. En él se concluye que, si bien existe un sentido positivo generalizado hacia las relaciones sociales y la diversificación cultural producto de la presencia de población extranjera, también se detectan algunas alertas relacionadas con tolerancia pasiva, la indiferencia y, aunque de manera minoritaria, el rechazo tácito. Asimismo, se afirma la predominancia de la coexistencia en la convivencia, esto es, el respeto y no agresión al diferente, pero también la poca interrelación con él, postura coherente con la tendencia mayoritaria entre los españoles encuestados ante la opinión de que los extranjeros adopten las costumbres locales. Otro dato interesante es que se incrementa el sentimiento de pertenencia, particularmente barrial y local, de los nuevos vecinos (Giménez y Llobera, 2012).

Otros resultados para reflexionar provienen del trabajo del Colectivo IOÉ (2006), que recogen el sentimiento ambivalente del alumnado extranjero hacia la escuela primaria y secundaria, y finalmente su escasa participación en los espacios que en ella se generan. Para los escolarizados extranjeros, las instituciones educativas son percibidas al tiempo como un apoyo

y como un obstáculo a los efectos de desarrollo social, ya que si bien de un lado son un recurso para estar mejor, de otro lado favorecen prácticas que conducen a la discriminación (Actis, De Prada, y Pereda, 2006), como podrían ser la atención de estos alumnos en grupos especiales o el tratamiento distinto por su procedencia geográfica, lengua o creencias religiosas.

En definitiva, la propuesta intercultural en cuanto a la gestión de la diversidad cultural de los inmigrantes en España tiene luces y sombras. Pero el reconocimiento de sus debilidades no puede desechar ni los esfuerzos realizados por desarrollarla, ni los logros alcanzados, aunque estos sean parciales. Tampoco su enorme valía para combatir el racismo y la xenofobia, tan necesaria en cualquier ámbito de la sociedad española, incluidas las escuelas (*Público*, 27/01/2017). En consecuencia, es también justo reconocer la influencia progresiva del enfoque intercultural en la orientación de las normas y políticas educativas del país, en el manejo inclusivo del lenguaje en los medios de comunicación al tratar la cuestión migratoria o en el impulso de un sinnúmero de proyectos de investigación y de formación. Las contradicciones y los desajustes existen, pues forman parte del riesgo de promoverla y ponerla en práctica. De lo contrario, además, difícilmente podremos dimensionarla teóricamente y tampoco dotarla de realidad.

Conclusiones

Si recuperamos ahora la pregunta que nos hacíamos al comienzo de este texto —qué es la interculturalidad— tras escudriñar el modelo intercultural aplicado a la gestión de la diversidad de los inmigrantes en España, probablemente tendremos algunos elementos más para mirarla y concretarla, y lo que es más importante, para confirmar sus condiciones de partida.

Es claro para todos que la interculturalidad no es un paradigma conformista, tanto que en ocasiones es tachado de utópico. En consecuencia, debe entenderse como un compromiso amplio, desafiante. Y es un compromiso de talla mundial, global, para todo el conjunto de la humanidad. Entonces no concierne solo a unos pocos, a los *otros*, sean minorías étnicas

o grupos de inmigrantes. Es un asunto que involucra a cualquiera como miembro de una sociedad.

Pero estas aspiraciones universales no deben confundirse con miradas homogeneizantes hacia la diversidad. El enfoque intercultural reivindica la diversidad de la diversidad (Kowii, 2011) comenzando por la propia sociedad de acogida, que europea o española, ya eran multiculturales antes de la llegada de inmigrantes a finales del siglo XX (De Lucas, 2006). Así, la interculturalidad, de forma explícita, pone en cuestionamiento conceptos hegemónicos de culto a un Estado-nación monocultural, llamado a transformarse para atender las demandas de un mundo cada vez más plural en todos los sentidos (Salazar, 2014).

No obstante, la interculturalidad para hacerse honor a sí misma debe trascender al reconocimiento de la diversidad (Kowii, 2011), incluso a su puesta en valor como algo positivo. La visibilización del *otro* a través del folclor y del exotismo reducen al extremo su ser cultural, pero, además, nos impiden adentrarnos en sus propias formas de conocimiento, de construcción de la realidad, de planteamiento de los problemas y de las alternativas, privilegiando las nuestras. Estas prácticas refuerzan una mirada jerárquica y etnocentrista hacia otras culturas, y aunque pudieran contribuir a la mera coexistencia de unos y otros, imposibilitan el intercambio intercultural entre los que se consideran como iguales.

Ahora bien, ¿cómo propiciar las condiciones de equidad que garanticen el encuentro intercultural? Una posible respuesta la tiene Javier de Lucas (2006) que otorga claras responsabilidades a quien detenta una posición aventajada en este proceso:

La sociedad de acogida debe dar el primer paso, que no es el de la tolerancia, la condescendencia paternalista o los buenos modales propios de la gente civilizada, sino el de la garantía de derechos y, por tanto, la iniciativa a la hora de enseñarlos —como también, desde luego, de enseñar los deberes. Esto tiene particular importancia desde el punto de vista de la relación entre integración y reconocimiento de derechos (que no son una consecuencia, sino una condición para la integración) y en particular acerca de la atribución de derechos políticos (De Lucas, 2006, p. 36).

La propuesta de consecución plena de derechos hace que la interculturalidad se introduzca absolutamente en el campo del poder. Como explica Salazar (2014), es posible entonces que los diversos, desde una posición horizontal, participen de forma plena en la toma de decisiones, incluida la posibilidad de promover candidaturas y votar en la elección de sus representantes políticos. En este punto retomamos un debate esencial, aquel que señala al extranjero como ‘no-parte’ de la sociedad, concretamente como ‘no-ciudadano’, hecho que genera una desigualdad abrupta, que sí puede ser salvable en otros casos de relación intercultural como el de los pueblos indígenas. Por ejemplo, los pueblos originarios de América Latina, si bien excluidos históricamente en todos los sentidos, negados en la constitución de los Estado-nación y discriminados, son finalmente reconocidos como parte de las naciones, como ciudadanos (Favre, 1998). En cambio, el extranjero, por definición, no es *parte de* (Real Academia de la Lengua Española, 2001).

Así resulta imprescindible, como paso previo a cualquier planteamiento intercultural, la observancia al cumplimiento de todos los derechos de las personas inmigrantes, sin excusas, sin discriminación, entre los que también deben encontrarse aquellos mecanismos jurídicos, sociales, económicos y simbólicos que garanticen el ser miembro activo y pleno de la comunidad de acogida (De Lucas, 2006). Por esta razón, la interculturalidad se conecta con la transformación del propio concepto de ciudadanía, superando visiones tradicionales de pertenencia y relación con el Estado-nación. En este sentido, se expresan diferentes posturas entre las que se encuentra la aspiración a una ciudadanía *universal* que no se circunscriba a fronteras geográficas o culturales. Este concepto, aboga por la supremacía de los derechos fundamentales sobre la adscripción a un Estado e insta a la inclusión del derecho a la ciudadanía entre los primeros (Gil Bazo, 2006). Sin embargo, otras apuestas más ambiciosas, conscientes de que ser ciudadano no siempre va de la mano de la igualdad y de la justicia social (Malgesini y Giménez, 2000), proponen otros conceptos como el de *ciudadanía diferenciada* (Young, 2001) o *ciudadanía multicultural* (Kymlicka, 1996). Estos se encuentran orientados, específicamente, a reconocer las necesidades particulares de los diversos culturalmente y a crear las normas

y mecanismos que se requieran para equiparar sus oportunidades de inclusión al resto de la sociedad (Young, 1996; Kymlicka, 1996).

Sin duda, una nueva forma de construir ciudadanía a través de la puesta en valor de la diferencia cultural puede traer implicaciones favorables para aplicar la interculturalidad a la gestión de la diversidad de los inmigrantes. Reconocida, asumida y valorada la diferencia en el *otro*, se gesta la horizontalidad que precisa el enfoque intercultural en esta responsabilidad, para ser no solo eficaz en el logro de sus metas, sino posible.

En contrapartida, la fórmula de la interculturalidad debe contribuir a generar y alimentar nuevas relaciones entre la identidad cultural y el territorio, aspirando a que estas sean menos esencialistas y estén más pre-dispuestas al intercambio y al aprendizaje.

Bibliografía

- Actis, W., De Prada, M. Á. y Pereda, C. (2006). *Inmigración, género y escuela. Exploración de los discursos del profesorado y del alumnado*. Madrid: Colectivo Ioé.
- Ajuntament d'Elx (2017). *Plan de Convivencia Intercultural*. Elche.
- Ajuntament de Barcelona (2010). *Plan Barcelona Interculturalidad*. Barcelona.
- APROSERS (2009). *I Plan de integración y convivencia intercultural de la Mancomunidad de Servicios Sociales Las Vegas*.
- Ayuntamiento de Jerez. (2015). *Borrador Plan de la Diversidad y la Convivencia Intercultural*.
- Ayuntamiento de Bilbao (2010). *Primer Plan para la Gestión de la Diversidad*. Bilbao.
- Ayuntamiento de Bilbao (2017). *II Plan Municipal de Ciudadanía y Diversidad del Ayuntamiento de Bilbao II Plan Municipal de Ciudadanía y Diversidad del Ayuntamiento de Bilbao (2017-2019)*. Bilbao.
- Centro de Investigación y Documentación Educativa (CIDE) (2005). *La atención al alumnado inmigrante en el sistema educativo en España*. Disponible en <https://goo.gl/f25tBD> (01-09-2018).

- De Lucas, J. (2006). Sobre la gestión de la multiculturalidad que resulta de la inmigración: condiciones del proyecto intercultural. En Joan Serafí Bernat i Martí y Celestí Gimeno (Eds.), *Migración e interculturalidad: de lo global a lo local* (pp. 32-51). Castelló de la Plana: Universitat Jaume I.
- Diputació de Barcelona (2011). Políticas europeas de inmigración. Síntesis normativa. *Migrainfo*. Disponible en: <https://goo.gl/n7mRFv> (09-09-2018).
- Favre, H. (1998). *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferrer Rodríguez, A. y Urdiales Viedma M. E. (2004). Características de la población extranjera en España. *Geo Crítica/ Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, VIII(160). Disponible en: <https://goo.gl/4zbfGK> (15-09-2018).
- Garcés, E. y Santos, G. (2018). Ni pluri, ni multi: lo que se lleva es la interculturalidad. *El País*, Mayo 18. Madrid. Disponible en: <https://goo.gl/3b2LsM> (17-07-2018).
- García Castaño, F. J., Barragán Ruiz-Matas, C., Granados Martínez, A. y García-Cano Torrico, M. (2002). Lo intercultural en las teorías y acciones interculturales. Una década de interculturalidad en los discursos pedagógicos y prácticas educativas en el Estado español. En Francisco Checa, *Las migraciones a debate* (pp. 209-256). Barcelona: Icaria.
- Garreta, J. (2014). La interculturalidad en el sistema educativo , logros y retos. *Gazeta de Antropología*, 30(2), 1-26.
- Gil Bazo, M. T. (2006). Ciudadanía universal. *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo*. Hegoa. Disponible en: <https://goo.gl/aii7fL> (30-08-2018).
- Giménez, C. (1999). La mediación social en contextos de inmigración. En: *Euroamericano. Campus de Cooperación Cultural*. Cuenca (Ecuador): Organización de Estados Americano (OEI). Disponible en: <https://goo.gl/LF6r5E> (16-08-2018).
- Giménez, C. y Llobera, J. (2012). *Convivencia social e intercultural en territorios de alta diversidad. Encuesta 2012 sobre convivencia intercultural en el ámbito local*. Disponible en: <https://goo.gl/537kr5> (08-08-2018).
- Instituto Nacional de Estadística (INE) (2018). Migraciones exteriores desde 2008. Disponible en: <https://goo.gl/BYHPy1> (01-08-2018).

- Kowii, A. (Ed.) (2011). *Interculturalidad y diversidad*. Quito: Corporación Editora Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Malgesini, G. y Giménez, C. (2000). *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: Catarata.
- Periodistas sin Fronteras (2017). Racismo, una asignatura pendiente. *Público*, enero 27. Madrid. Disponible en: <https://goo.gl/U17hTm> (7-09-2018).
- Rahona López, M. y Morales Sequera, S. (2011). *Educación e inmigración en España: desafíos y oportunidades*. Madrid: Organización de Estados Americano (OEI).
- Real Academia de la Lengua Española (2001). Diccionario de la lengua española (22 ed.) Disponible en: <https://goo.gl/8mLyYg> (17-08-2018).
- Red Acoge (2013). *Memoria de 2013. Nuevos tiempos, nuevos retos*. Madrid. _____ (2018). Presentación Institucional. Disponible en <https://goo.gl/fRHtFU> (17-08-2018).
- Red de Ciudades Interculturales (RECI) (2018). Presentación institucional. Disponible en: <https://goo.gl/xQG6Q3> (4-09-2018).
- Rengifo Calderón, Á. y Oporto del Olmo, A. (2005). Historia, presente y perspectiva de las migraciones en España. *Ice*, 826, 155-166.
- Rivas Martínez, L. (2014). La crisis agrava la xenofobia en España, pero la convivencia continúa siendo buena. *El País*, marzo 7. Madrid. Disponible en: <https://goo.gl/cd9wA3> (27-07-2018).
- Salazar Medina, R. (2014). Interculturalidad y políticas públicas en el Ecuador. En C. Soler García, E. Caballero Segarra, y A. M. Nogúes-Pedregal (Eds.), *Conversatorio sobre interculturalidad y desarrollo* (pp. 27-47). Elche: Cantera editorial.
- Salazar Medina, R. y Soler García, C. (2013). Derechos colectivos y derechos políticos de los pueblos y nacionalidades del Ecuador: análisis de las elecciones 2013 en cinco cantones. *Democracias*, 1, 93-214.
- UGT (2010). *Libro blanco de la educación intercultural*. UGT. Disponible en: <https://goo.gl/uQ8v3K> (7-09-2018).

- Unidad contra el fascismo y el racismo (2011). Desmontemos los mitos racistas. Argumentos y datos contra los tópicos utilizados por la xenofobia. Barcelona. Disponible en: <https://goo.gl/EteZhS> (07-09-2018).
- Valero Escandell, J. R. (2002). *Inmigración y escuela. La escolarización en España de los hijos de los inmigrantes africanos*. Alicante: Universidad de Alicante.
- Young, I. M. (1996). Vida política y diferencia de grupo. Una crítica del ideal de ciudadanía universal. En Carme Castells (Ed.), *Perspectivas feministas en teoría política* (pp. 99-126). Barcelona: Paidós.
- (2001). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

La diversidad desde una visión crítica

Elementos para el debate

Edwin Miño Arcos¹

“Al fin y al cabo,
somos lo que hacemos
para cambiar lo que somos.
La identidad no es una pieza de museo,
quietecita en la vitrina,
sino la siempre asombrosa síntesis
de las contradicciones nuestras de cada día”.
(Eduardo Galeano)

Introducción

En este nuevo texto, queremos ser parte de la deconstrucción sobre temas de cultura y diversidad expresadas en el texto *La trampa de la diversidad. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora* de Daniel Bernabé. Son una serie de elementos críticos a las luchas parciales y de clara actualidad. No significa que necesariamente compartamos esos criterios –lo iremos haciendo en el desarrollo de este corto trabajo– pero sí los expondremos como elementos para profundizar el debate y sobre todo porque creemos topa un tema casi tabú desde el lado de los derechos, el de la diversidad y muchas veces podrá hasta querer confundirse con posiciones anti. Habrá que ser muy claros en la definición de las críticas, porque no se pueden confundir con las que hace la extrema derecha europea o la solapada derecha latinoamericana. De todas maneras, es un texto que debería ser revisado por todos los que trabajamos estos temas.

1 Director Ejecutivo del CONGOPE. emino@congope.gob.ec

Tal vez el elemento fundamental de crítica se basa en que no todas las luchas parciales llevan a un camino de modelo o de sistema. Que si esas luchas no se articulan en búsqueda de un nuevo modelo, éstas son ganancias parciales, mientras que las pérdidas si son de carácter general para todos los que trabajan por los derechos.

En Ecuador el tema cultural –intercultural cierto que se lo vio como un tabú, como un tema que no es posible cuestionarlo porque es casi sagrado, pero con pocos ejemplos prácticos, la estructura para la aplicación de derechos culturales, interculturales y pluriculturales es todavía indefinida, inclusive en algunos espacios es aún no entendida, o confundida con folclorismo, derechos a manifestarse, pero no necesariamente su ejercicio está regulado hasta lo reglamentario.

Muchas de sus luchas se centran, como la de otros grupos o movimientos sociales, en la marginación de otro tipo de demanda general. Por ejemplo, la justicia indígena es una necesidad, y tiene su reconocimiento en determinadas normas del Estado ecuatoriano, pero su aplicación, a parte de controversial, es limitada y no es de aplicación general. Las luchas por la identidad están circunscritas a territorios determinados, a etnias, a comportamientos culturales diferenciados, a minorías, es decir, a muchos aspectos que diferencian y no necesariamente unifican. Esas diversidades que en una lógica (o ilógica) social aritmética diría que la sumatoria de sus demandas, harían una demanda general, no funciona así. ¿nos estamos limitando a luchas sectoriales, gremiales, economicistas etc.?

De eso trata este trabajo, es un intento por poner elementos a debate para lograr el pleno ejercicio del derecho a la interculturalidad, construcción territorios sin discriminación y con identidad.

Marco general

¿Estamos insinuando que no debemos respetar a esos grupos? Por supuesto que no. ¿Estamos planteando que sus reivindicaciones son incompatibles con las movilizaciones originales? Pues quizás sí; si la diversidad se convierte en una competición de protagonismos en detrimento de lu-

chas y causas que deberían ser más unitarias. Y de eso trata el libro *La trampa de la diversidad*, de Daniel Bernabé, en donde se afirma que:

... hemos ido abandonando la lucha colectiva para entregarnos a la individualidad. El gran invento de la diversidad es convertir la individualidad en aparente lucha política, activismo social y movilización. La bandera deja de ser colectiva para ser la expresión de diversidad... (Bernabé, 2018, p. 7).

La aclaración fundamental es que todo grupo que exprese una reivindicación para determinado grupo humano o sobre animales, naturaleza, etcétera, no solo tiene derecho y debe ser protegido, sino que debe ser escuchado y más allá de tolerado sus puntos de vista discutidos y sobre todo, si es del caso, el derecho debe ser ejercido,² para lo que se necesita de una institucionalidad determinada y en funcionamiento.

El segundo elemento a considerar en la cita, es que antes había una lucha general, que suponía la reivindicación de todas las exigencias de grupos específicos o minorías. Por ejemplo, se suponía que, con el triunfo del socialismo, las mujeres tendrían su reivindicación en lo laboral, lo político, lo social. Pero ¿sucedió así en la vigencia del socialismo?, ¿la naturaleza tuvo sus derechos? No. Por supuesto que en el sistema capitalista, por el contrario, no solo no tienen sus derechos como grupos vulnerables o minorías, sino que además, sufren hasta dobles explotaciones. La mujer campesina no es solo explotada por ser mujer sino también por ser marginada, por campesina y rural.

Desde las críticas del llamado “economicismo”³ sobre todo en el sindicalismo que era en esencia la lucha solo por el grupo sindicalizado, con

2 Comparto el tema de la Ley de Comunicación en Ecuador que plantea que la comunicación es un derecho, que si no es posible ejercerlo, entonces no lo es como tal. Para eso se requiere de un marco normativo (Ley de Comunicación), de un sistema estructural de ejercicio y control de ese derecho (Supercom, Cordicom, COIP). Para que esa “institucionalidad” funcione, se requería protegerla como “servicio público”. Por supuesto que se confundió servicio público con sector público. No todos los servicios públicos los presta el Estado. Pero se han preguntado ¿por qué el agua –en cualquier estado– es un servicio público?

3 Economicismo: corriente política que reduce la lucha popular únicamente al reclamo por reformas económicas y reivindicaciones mínimas. Desprecio de todo debate teórico e ideológico. Sospecha a priori sobre toda actividad intelectual. Reducción del marxismo a una vulgar teoría que todo lo reduce al “factor económico”. El economicismo ha hecho estragos en la tradición marxista (Tomado de Diccionario Marxista).

reivindicaciones que no formaban conciencia de la explotación general del sistema, sino que solo reivindicaban la lucha por mejor salario, reduciendo todo el enfrentamiento a esa reivindicación. Por ejemplo, ya no se preocupaban de los desempleados o subempleados, sino por sus propias mejoras.

El triunfo de la individualidad

Muchos triunfos momentáneos o permanentes se los pueden convertir en tesis, comportamientos o teorías como el liberalismo, el neoliberalismo o los neo clásicos; pero uno que es innegable y que realmente nos trae problemas para contrarrestar, es la llamada “libertad individual”. No sé si se la puede atribuir a las clases medias únicamente –como su característica básica– porque hablar de libertad es emocionante para todos, apelar al individualismo⁴ (que no es unidad, ni soledad, ni único), es un factor de egoísmo que suponemos todos los tenemos en nosotros.

Este es un logro del neoliberalismo en su camino (fracasado hasta hoy) de constituirse en una meta teoría, en una forma de vida. Mientras que esa libertad individual del liberalismo clásico se convirtió en la libertad económica de dejar hacer y dejar pasar, seguirá inspirando luchas llenas de las mejores intenciones.

Freddy Cante en su texto *Libertades individuales y acción colectiva* nos acerca algunas consideraciones interesantes, por ejemplo “La libertad individual, dado el carácter social del individuo, es posible gracias a la cooperación, a la solidaridad y, a la acción colectiva” (Cante, 2010, p. 46).

Carlos Marx, en el texto *Sobre la cuestión judía* afirma que “Los individuos son seres sociales y pueden ser libres en colectividad”.

Es decir, se puede ser libre individualmente, pero para ejercer ese derecho debe haber una comunidad en la que se pueda ejercer ese derecho. Un ermitaño vive su individualidad en el aislamiento, está solo pero no es

⁴ Y digo que no es individuo sino sumamos a su familia cercana; por ejemplo, que más lógico que decir que uno trabaja y se sacrifica por los hijos; aunque luego de una generación el sistema les pedirá que ellos también se sacrifiquen por sus hijos y así sucesivamente, los pobres tendrán una vida eterna de sacrificios a nombre de los hijos.

un individuo. Robinson Crusoe ¿vivía su individualidad o su aislamiento? Hay dos formas de vivir la individualidad: vivir solo, estar aislado, tener libertad económica, social y política, pero que no se la puede ejercer, porque nadie le ve, nadie atenta contra esa forma de vivir la vida.

La individualidad debe prevalecer en la comunidad –más como dicho general– la libertad de cada uno termina cuando comienza la libertad del otro o la del resto. Entonces ¿para qué queremos ejercer nuestra individualidad? Marx nos vuelve a proponer:

Los trabajadores están alienados o desposeídos de los frutos de su trabajo; pues, éste no les pertenece a ellos sino al capital⁵... El derecho humano de la libertad no se basa en la vinculación de los hombres sino en su aislamiento... la cuestión del orden y seguridad es una cuestión de propiedad privada.

Solo ahí comenzamos a entender porqué los neoliberales exigen libertad individual, porque es un tema de propiedad, de capacidad de explotación, de seguridad, de orden para que el sistema excluyente funcione. Entonces ya nos es “rentable” ser parte del sindicato de obreros, porque ejerzo mi libertad e individualidad (mi soledad) y yo solo me enfrento al patrono, al dueño del capital. Entonces a la vez que debilito al todo, a la organización social, fortalezco la posición de negociación del dueño del capital (¿será tan sencillo?).

Durkheim, citado por Fabio Velásquez en comentarios al libro de Can- te, nos cuenta que la mejor forma de fortalecer la autodeterminación (ojo no individualidad ni soledad) es garantizar el cumplimiento de las normas sociales, o sea, ser libres significa acatar las normas sociales vigentes. Otra visión, la de Richard Sennett, plantea que hay libertad de elección solo en la incertidumbre, que cuando hay certezas no hay libertad de elección porque la verdad está clara. Si suponemos que la verdad es una sola no hay libertad de elección pero en las ciencias sociales, incluida la economía no

5 ¿No les suena parecido a eso de la “libertad de expresión” que generalmente solo la tienen los dueños del capital, de los grupos de presión? Y la confundimos con opinión pública, cuando es opinión publicada.

hay esa certeza; por ejemplo en $1 + 1 = 2$, no hay elección ni libertad de elegir el resultado, negarlo se asemeja a la locura antes que a la realidad, pero si el libre mercado ayuda a la economía de los países en desarrollo no hay esa seguridad y la libertad se vuelve un derecho individual ejercido en medio de la sociedad.

Entonces concluyamos, las luchas que no contemplan reivindicaciones integrales –entendidas éstas para todos o para las mayorías y que impliquen ir más allá de las necesidades del grupo– sí afectan a la lucha general. El famoso “todas las luchas suman”, no termina siendo cierto, pues hay un desperdicio de recursos, argumentos y tiempo. Además del cansancio que generan las luchas sin logros claros.

¿Somos la clase media el problema?

El proyecto del neoliberalismo destruyó la acción colectiva y fomentó el individualismo de una clase media que ha colonizado culturalmente a toda la sociedad. De esta manera hemos retrocedido a un tiempo pre-moderno donde las personas compiten en un mercado de especificidades para sentirse, más que realizadas, representadas (Bernabé, 2018, p. 9).

Me parece que esta cita peca de generalización, en dos sentidos, primero la clase media como tal no existe en homogeneidad, no es una sola, no tiene un solo nivel ni forma de comportamiento, tal vez el llamado arribismo, que visto desde la burguesía es un afán desmedido de aparentar y conseguir escalar socialmente. Pero la clara aspiración, propia del sistema capitalista, puede ser entendida como legítima aspiración, pero también las revoluciones son clara expresión de una clase media intelectual y política que desprendiéndose de sus aspiraciones de clase, busca días mejores para todos los ecuatorianos.

La segunda generalización es creer que ese individualismo no lo tienen ni los trabajadores ni la burguesía, peca de muy romántico al creer que en la pobreza, en los trabajadores es innata la solidaridad, la fraternidad y la colaboración. Valdría la pena estudiar –aquí no viene al caso– el tema del “lumpen proletariado” desarrollado por Marx.

Pero la clase dominante, precisamente porque es dominante, se esfuerza constantemente por transformar estas relaciones y sus posturas en el orden social, definido por su organización, sus normas y sus valores. Tiende a disimular sus intereses y su propia ideología de clase tras la ideología del sistema (Touraine, 1987, p. 3).

Lo primero es preguntarnos si hay una sola clase dominante; recordemos el concepto de formación social, que implica una mezcla de modos de producción y más que eso de relaciones sociales de producción. Pero lo fundamental es que los intereses de la clase –en el discurso político, no en el ideológico– hay que hacer que lo asuma la sociedad en su conjunto. Por ejemplo, no son solo los empresarios los que hablan y defienden el libre mercado, lo hacen los medios, los economistas, hasta los pobres defienden la necesidad de comerciar sin restricciones; entonces, logran que sea el sistema el que aparece como el portador de esas ideas. Hoy vivimos la crítica al sector público y al gasto público. Entonces un dirigente laboral de los empleados públicos defiende la necesidad de despedir a los empleados públicos, que hay que reducir el tamaño del Estado. Hoy en todos los medios aparece esa como la solución y la causa de todos los males. Así eso signifique que se presten servicios públicos de peor calidad. Hay pobres, beneficiarios del gasto público, que lo repiten y lo asumen como si fuese el sistema y la solución. Esto tendría mucho que ver con la alienación de la que Gramsci nos habló siempre, pero sobre todo por la forma de dominación en la que se expresan las sociedades y sus clases dominantes.

Habrán sectores de la clase media que pueden comportarse como clase dominante, inclusive pueden ser vistos como una aspiración. Pero fundamentalmente la individualidad hace que esa clase media –de muy difícil medición– asuma como un logro personal, por su profesionalización, por su educación, por sus relaciones, etcétera y que no considere que su ascenso social se da por un proceso económico, político, social. Además si empatamos con lo anteriormente anotado, que la clase media es el sector al que más se le forma en el sacrificio hacia la familia, encontramos la mezcla magistral del individualismo y el comportamiento poco solidario, gremial. Sin embargo en nuevos procesos de movilidad social hacia abajo, el terror

de volver a la pobreza y con los pobres hace que sea capaz de asumir el discurso de los poderosos.⁶ Daniel Bernabé nos acerca de forma contundente a las formas cómo el sistema va haciendo que crean y asuman sus discursos —en primera instancia— y luego defiendan sus intereses, inclusive en contra de los suyos propios:

Para convertir una huelga en algo perverso o criticar una teoría económica de naturaleza redistributiva, se las tacha de ideológicas, muchos políticos afirman no ser de derechas ni izquierdas y, cuando se les pregunta por su labor de gobierno, se jactan de ser meros gestores (Bernabé, 2018, p. 19).

Qué conocido que suena eso en el Ecuador de la partidocracia y algunas veces en el de hoy. Generalmente los políticos populistas y sobre todo los de derecha son los que gritan a los cuatro vientos que no son políticos. Un expresidente de la República (Gustavo Noboa de derecha) lo hacía todos los días. Nadie hasta hoy entiende cómo alguien que no es político llegó a ser Presidente, y por supuesto, cuando los medios quieren “denigrar” una postura política contraria al sistema, la califican de “política”. Vieja estrategia de las derechas y en la que caen algunas organizaciones sociales de centro izquierda y dirigentes laborales de izquierda.

La obra de Bernabé a partir de la página 25 detalla un fenómeno natural en dirigentes y ciudadanos en general: la Primera Ministra inglesa Theresa May, lleva en su mano una imagen de Frida Kahlo; muchos conductores de buses y camiones en Ecuador llevan imágenes del Che Guevara; lo cierto es que ¿entenderán lo que significan o lo que significaron? Pero no es solo el desconocimiento, sino que es la forma cómo a estos íconos los quieren hacer inofensivos.

Para terminar dejo otra cita que cierra y explica un poco más el concepto de comportamiento de la clase media:

Tras casi 40 años de proyecto neoliberal esta capa de ciudadanos de clase media se ha hecho absolutamente hegemónica. No porque todo el mun-

6 Vuelvo a citar un comentario de las calles de Quito. Justo sobre las medidas económicas del Gobierno de Moreno: “La clase media es la primera y la más jodida por los neoliberales y sus programas de ajuste y son ellos los que más defienden el neoliberalismo”.

do se haya convertido en un pequeño propietario o trabaje en sectores comunicativos, financieros o tecnológicos, sino porque las relaciones entre la identidad débil y el mercado de consumo se ha hecho mayoritaria. De esta forma, aunque las desigualdades siguen aumentando año tras año, las aspiraciones identitarias no se colman mediante la acción colectiva, sino mediante el consumo de bienes tangibles, pero también de ideas que parecen política pero que son un doppelgänger⁷ de la misma (Bernabé, 2018, p. 89).

Este trabajo no puede terminar en conclusiones, la obra de Bernabé es más amplia, topa una serie de temas relacionados con la identidad, la diversidad y la cultura. Para mayor comprensión es importante que el lector recurra a la obra completa, que entienda lo que en esta misma serie de libros hemos escrito y se ha escrito mucho sobre territorios y su participación activa en la formación de la identidad. Que entendamos que la interculturalidad, sino superamos la visión sectorial, de grupo y no la enmarcamos en lucha de gran escala, de intereses de todos y todas, estamos ante victorias parciales, como las logradas en género, pero que un tipo como Bolsonaro en Brasil puede venir y pronunciarse en contra de lo logrado, o que los grupos ProVida en Ecuador logren nuevamente mayoría y no camine el tema del aborto terapéutico.

Pero ante el reflujo de los grandes sujetos políticos de reivindicaciones como los obreros o los indígenas en el país a partir de los noventa, se han llegado a agotar sus estilos de lucha (entiéndase bien no sus demandas sino sus formas de lucha), ante el reflujo de las luchas armadas por grupos y movimientos políticos, solo nos va quedando este tipo de enfrentamiento al sistema. Marx decía que una pulga no puede detener al tren, pero sacará muchas ronchas al maquinista. ¿Será de conformarnos con eso?, se los dije al inicio: esto solo es poner unos elementos para que ustedes investiguen y sigamos desarrollando las ideas para enfrentar la perversidad del sistema.

⁷ Para Wikipedia: Doppelgänger es el vocablo alemán para definir el doble fantasmagórico de una persona viva. La palabra proviene de doppel, que significa “doble” y gänger, “andante”.

Bibliografía

- Bernabé, D. (2018). *La trampa de la diversidad. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*. Cuarta Edición. España: Ediciones Akal.
- Blauberg, I. (1972). “Diccionario marxista de filosofía”. Cultura popular.
- Cante, F. (2010). *Libertades individuales y acción colectiva*. Facultad de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Touraine, A. (1987): Las clases sociales. En: *Las clases sociales en América Latina*. México: UNAM, Editorial Siglo XXI.

Este libro se terminó de
imprimir en febrero de 2019
en Editorial Abya-Yala
Quito-Ecuador

Si bien la Constitución del 2008 no definió de manera explícita lo que debe entenderse por plurinacionalidad e interculturalidad, sin embargo, a lo largo del texto constitucional, los dos conceptos se los entendió de dos maneras: como un reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, afroecuatorianos y montuvios; y como una propuesta de fomento de la interculturalidad en la sociedad y el Estado ecuatoriano. Se intentó una lectura alternativa al concepto de desarrollo a partir de la idea del *sumak kawsay*.

El libro que ponemos a consideración refleja esas miradas controvertidas: en unos casos escepticismo, en otros, avances en medio de limitaciones, y para otros, realizaciones novedosas que abren algunas perspectivas en los espacios subnacionales. Aunque la intención de este libro no fue realizar una evaluación de los avances producidos en esta década, pues su objetivo fue más modesto: pedir a académicos y políticos que reflexionen sobre los trabajos que en esta materia vienen realizando; las contribuciones realizadas contienen elementos clave para una evaluación del período. Ello, no solo por la trayectoria y conocimientos de los articulistas, sino por varias circunstancias propicias: el funcionamiento de un laboratorio de investigación permanente sobre esta temática en instituciones académicas como FLACSO; la realización de encuentros y talleres de reflexión sobre el tema con los actores, propiciados por CONGOPE; y por el desarrollo de investigaciones específicas en espacios como Pastaza, Esmeraldas, la Sierra Central y España.

Galo Ramón Valarezo



ISBN 978-9942-09-635-7

