

**UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA
SEDE QUITO**

CARRERA: ANTROPOLOGÍA APLICADA

**Trabajo de titulación previo a la obtención del título de: LICENCIADO EN
ANTROPOLOGÍA APLICADA**

**TEMA:
DEL ESTADO PLURICULTURAL Y MULTIÉTNICO (1998) AL ESTADO
PLURINACIONAL E INTERCULTURAL (2008): “COMUNIDADES (NO)
IMAGINADAS”, ETNICIDAD Y PODER**

**AUTOR:
SANTIAGO MANUEL CAHUASQUÍ CEVALLOS**

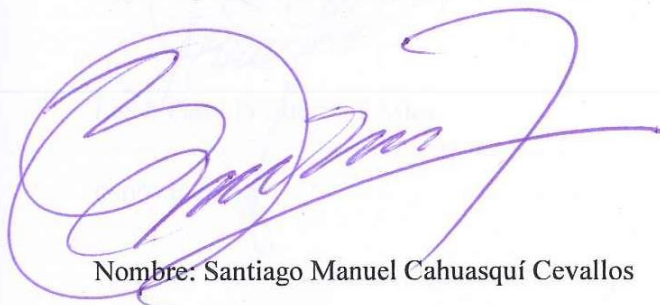
**TUTOR:
EDGAR PATRICIO GUERRERO ARIAS**

Quito, mayo 2017

Cesión de derechos de autor

Yo, Santiago Manuel Cahuasquí Cevallos, con documento de identificación N° 1002693164, manifiesto mi voluntad y cedo a la Universidad Politécnica Salesiana la titularidad sobre los derechos patrimoniales en virtud de que soy autor del trabajo de grado/titulación intitulado: DEL ESTADO PLURICULTURAL Y MULTIÉTNICO (1998) AL ESTADO PLURINACIONAL E INTERCULTURAL (2008): “COMUNIDADES (NO) IMAGINADAS”, ETNICIDAD Y PODER, mismo que ha sido desarrollado para optar por el título de: Licenciado en Antropología Aplicada en la Universidad Politécnica Salesiana, quedando la Universidad facultada para ejercer plenamente los derechos cedidos anteriormente.

En aplicación a lo determinado en la Ley de Propiedad Intelectual, en mi condición de autor me reservo los derechos morales de la obra antes citada. En concordancia, suscribo este documento en el momento que hago entrega del trabajo final en formato impreso y digital a la Biblioteca de la Universidad Politécnica Salesiana.



Nombre: Santiago Manuel Cahuasquí Cevallos


Cédula: 1002693164

Fecha: 24 de mayo de 2017

Declaratoria de coautoría del docente tutor

Yo, declaro que bajo mi dirección y asesoría fue desarrollado el trabajo de titulación:
DEL ESTADO PLURICULTURAL Y MULTIÉTNICO (1998) AL ESTADO
PLURINACIONAL E INTERCULTURAL (2008): “COMUNIDADES (NO)
IMAGINADAS”, ETNICIDAD Y PODER, realizado por Santiago Manuel Cahuasquí
Cevallos, obteniendo un producto que cumple con todos los requisitos estipulados por
la Universidad Politécnica Salesiana para ser considerados como trabajo final de
titulación.

Quito, mayo de 2017



Edgar Patricio Guerrero Arias

0500740469

Índice

Introducción.....	1
1. Acumulado histórico de resistencias, insurgencias y luchas	5
1.1. Tumultos, sublevaciones, alzamientos, insurrecciones, levantamientos: ¿“raza” vencida?	5
1.2. De razas a etnias y a nacionalidades	11
2. La nación inventada.....	15
2.1. Aproximaciones conceptuales a la pluri-multi-inter-culturalidad	15
2.2. Imaginadores, (no) imaginados e imaginarios: “Estar juntos pero de espaldas” .	19
3. El estado plurinacional e intercultural	30
3.1. La plurinacionalidad: proyecciones y limitantes	30
3.2. El Estado monocultural y el Estado plurinacional.....	35
Conclusiones	39
Bibliografía	41

Resumen

El presente ensayo es un documento propiciatorio de un debate al que busca contribuir, recogiendo las referencias más actuales de quienes han realizado reflexiones desde los espacios académicos, pero también desde las actorías políticas y sociales. La pregunta central que se intenta despejar, está ligada a cuáles han sido las características contextuales de los modelos de gestión de la diversidad cultural del Ecuador, en su proceso de construcción como “comunidad imaginada”. Para ello se toma como referencia, la forma en que las constituciones de 1998 y 2008, han definido al Estado como “pluricultural y multiétnico” e “intercultural y plurinacional” respectivamente.

Los objetivos de esta investigación son: (1) sintetizar el acumulado de resistencias e insurgencias de los pueblos indígenas hasta su constitución como sujetos históricos y políticos; (2) realizar una aproximación conceptual a la pluriculturalidad, multiculturalidad e interculturalidad; y, (3) establecer las diferencias fundamentales entre el Estado monocultural y uninacional; y el Estado intercultural y plurinacional.

Siguiendo este orden, este trabajo está compuesto por tres partes; la primera consta de un breve recorrido por los principales eventos de lucha social y política del movimiento indígena, desde la colonia hasta el levantamiento de 1990. La segunda parte, busca indagar en las diferencias conceptuales entre pluriculturalidad y multiculturalismo, como formas estatales de gestión de la diversidad. Se aborda también, la categoría de “comunidad imaginada” para fundamentar por qué la nación, más que una ideología, es un artefacto cultural. Finalmente, en la tercera parte, se debate los alcances del Estado plurinacional.

En el aspecto metodológico, se ha tomado como fundamento la investigación bibliográfica, complementada cualitativamente con el desarrollo del trabajo de campo, a través de entrevistas con actores relevantes del mundo indígena. De esta forma, se buscó recoger la propia mirada de los actores sociales y de sus universos de sentido.

La principal conclusión a la que llega el trabajo, es que los conceptos de interculturalidad y plurinacionalidad son parte de una disputa política por el control de los significados y los sentidos que fluctúa entre la usurpación y la insurgencia simbólicas; sin embargo, la exclusión, la dominación y la violencia han sido la principal característica de los modelos de gestión de la diversidad por parte del Estado, así como de la conformación de la nación como “comunidad imaginada”.

Palabras clave: *multiculturalismo, nación, interculturalidad, plurinacionalidad, comunidades (no) imaginadas.*

Abstract

The current essay is a debate-promoting document aimed to enrich such debate, gathering the most up-to-date references from those who have reflected upon in academic areas, as well as in political and social actions. The main question to be answered is linked to what have been the contextual characteristics of Ecuador's cultural diversity management models in its construction process as an 'imagined community.' For that, the reference used is the way in which the 1998 and 2008 Constitutions have defined the State as 'pluricultural and multiethnic' and 'intercultural and plurinational', respectively.

The objectives of this research are: (1) to analyze the accumulated resistance and insurgency of indigenous and Afro-descendant peoples, until their constitution as historical and political subjects; (2) to perform a conceptual approach to multiculturalism, multiculturalism and interculturality; and, (3) to establish the fundamental differences between the monocultural and uninational State; and the intercultural and plurinational State.

The essay consists of three sections. The first comprises a brief look over the cumulus of resistances and insurgencies from the indigenous movement, starting in the Colony period until the 1990 uprising. The second section aims to explore the conceptual differences between pluriculturality and multiculturalism as State methods of managing cultural diversity. It also addresses the 'imagined community' category to substantiate why the nation is a cultural artifact—rather than an ideology—where the sense of Ecuadorian belonging is devised and enounced. The third section debates to what extent the State is acknowledged as plurinational.

In the methodological aspect, the foundation was the bibliographical research, complemented qualitatively with the development of fieldwork through interviews with relevant actors of the indigenous world. In this way, this research sought to collect the own points of view of the social actors and such of their universes of meanings.

The main conclusion is that the concepts of interculturality and plurinationality are part of a political dispute over the control of meanings and senses that fluctuate between usurpation and symbolic insurgency. However, exclusion, domination and violence have been the main characteristic of the models of management of diversity by the State, as well as of the conformation of the nation as an "imagined community".

Key words: State, pluriculturalidad, multiculturalism, nation, imagined community, interculturality, plurinationality, (non) imagined communities.

Introducción

El presente ensayo busca indagar en las características contextuales de los modelos de gestión de la diversidad cultural del Ecuador, en su proceso de construcción de lo que el historiador Benedict Anderson llamó “comunidad imaginada”. Para ello, se toma como referencia las denominaciones de Estado “pluricultural y multiétnico” (Constitución Política de la República del Ecuador , 1998), y la de Estado “intercultural y plurinacional” (Constitución de la República del Ecuador, 2008), ambos entendidos como mecanismos de tratamiento y gestión de la diversidad cultural del país. El análisis de esta aparente nomenclatura jurídica tiene trasfondos, connotaciones y derivas que nutren un debate inacabado y cambiante, como la propia identidad de un país en permanente y vertiginoso transe de ser.

Las preguntas de investigación que plantea el presente ensayo son: ¿cuáles han sido las estrategias estatales de construcción del Estado-nacional ecuatoriano sobre la base de la diversidad cultural? ¿Cuál es la diferencia teórica entre multiculturalismo, pluriculturalidad, interculturalidad y plurinacionalidad? ¿Cuáles son los modelos constitucionales sobre los cuales el Estado ha gestionado la diversidad cultural? ¿Qué limitaciones y desafíos presenta el reconocimiento normativo de la plurinacionalidad? Para descifrar estas interrogantes, se establecen dos objetivos en el orden teórico: 1) analizar las tensiones entre Estado y pueblos indígenas, en el proceso de construcción de la identidad nacional, desde los aportes de la antropología política; y, 2) debatir sobre el significado de la interculturalidad, explorando la disputa entre el esencialismo de la diferencia y los enfoques de la desigualdad y la dominación. Ambos aspectos se articulan con un horizonte teórico que anima y cohesiona al ensayo, y que explora en la categoría de la *nación*, como “comunidad imaginada”, el papel que cumplieron los

pueblos indígenas como enunciadores reales y concretos de esa construcción nacional identitaria.

En tal sentido, esta investigación busca brindar un insumo de debate y análisis a las organizaciones indígenas y afrodescendientes, para acompañar sus procesos de reflexión y lucha, como sujetos sociales y políticos con plena capacidad de invención y enunciación. A esto se ha denominado insurgencia simbólica y política, que restituye una historicidad negada, devolviéndoles a los pueblos su lugar y su peso como aportantes en la construcción de la nación, y más allá de ella, de un horizonte civilizatorio otro (Guerrero P. , 2011). Precisamente, el esquema propuesto por Anderson, no problematiza sobre cómo las lógicas de expansión de las dinámicas nacionales, han encontrado en los pueblos indígenas un correlato expresado en las festividades, la vestimenta, las prácticas de la religiosidad y también en los procesos contenciosos de lucha social y política.

A partir de esto, el ensayo inicia recorriendo diacrónicamente por el gran acumulado de resistencias e insurgencias de los pueblos indígenas y afrodescendientes en los periodos colonial y republicano, hasta llegar al icónico levantamiento de 1990, inédito en Ecuador y Latinoamérica. Así también, en esta primera parte, se realiza, un acercamiento a los rasgos definitorios de la diversidad cultural del Ecuador, marcada por la presencia de pueblos mestizos, indígenas y afrodescendientes. En un segundo momento, el ensayo indaga en las diferencias teóricas y políticas entre pluriculturalidad y multiculturalismo, cuestionando las concepciones primordialistas, propias del etnicismo, que disuelven los conflictos y las desigualdades bajo el discurso funcionalista de la tolerancia entre diversos. Adicionalmente, se analiza la categoría de “comunidad imaginada” para argumentar por qué la nación es un artefacto cultural

desde donde se idea y enuncia el sentido de la ecuatorianidad. En la tercera parte, se debate sobre las características del Estado monocultural y uninacional, en contraposición con las tesis de construcción del Estado plurinacional. Finalmente se indaga en el propósito político de la interculturalidad, esto es, la transformación de las relaciones de poder y dominación para forjar un país sin discriminación y con justicia social.

En esta perspectiva, se aprovecha doblemente los aportes de la antropología política, al recoger no solo su andamiaje teórico y conceptual, sino también su metodología para investigar los sistemas simbólicos, a partir de los cuales los pueblos ancestrales interpretan y justifican sus marcos de reproducción social y cultural. Se intenta, por tanto, aportar al debate sobre la nación y los pueblos indígenas y afrodescendientes, desde una mirada respetuosa del dinamismo de las culturas, con el fin de ensayar una aprehensión integral de los fenómenos sociales abordados, rechazando las interpretaciones simplistas que reservan para los pueblos cambios repetitivos caracterizados por el restablecimiento cíclico de una esencia.

Desde el punto de vista metodológico este ensayo es resultado de una investigación documental más trabajo de campo, como parte de esto último, se realizaron dos entrevistas a dos personajes de tiempos generacionales distintos pero conjuntados. El primero es Luis Macas, referente histórico del movimiento indígena, nacido en 1951 en la provincia de Loja, cantón Saraguro. El segundo es Luis Andrango, nacido el 17 de abril de 1979 en la provincia de Imbabura, cantón Cotacachi. A la fecha de realizadas las entrevistas, los dos personajes tienen 65 y 37 años respectivamente. Ambos se definen a sí mismos como indígenas y a su momento ocuparon la más alta dignidad dirigencial en la Confederación de Nacionalidades

Indígenas del Ecuador (CONAIE), en el primer caso, y de la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), en el segundo.

A ellos se les aplicó un mismo cuestionario, que inicia preguntando qué es para ellos la comunidad a partir de sus propias experiencias sentidas y vividas. Ilincho (cantón Saraguro) es la comunidad a la que pertenece Luis Macas; y, Turuco (cantón Cotacachi), es la comunidad de Luis Andrango. La intención es analizar los testimonios y contrastarlos con la metáfora de la “comunidad imaginada” de Anderson, para evidenciar cómo se compacta y fractura la conformación de una república que, aunque fundada en 1830, solo empieza a producir sentido de identidad nacional un siglo después, con base a lo que varios autores han catalogado como “baile frente al espejo” (*mirror dance*) entre comunidades regionales y locales (Sarah Radcliff, 1999). Es esa tensión, son los procesos de reconocimiento y exclusión, los que marcan los testimonios de los entrevistados, cuya palabra es parte de una memoria audiovisual que acompaña al presente texto.

1. Acumulado histórico de resistencias, insurgencias y luchas

*“Quiebra maqui de guagua, no quiero que sirva de mitayo a
Viracochas” (Dávila, 1956)*

1.1. Tumultos, sublevaciones, alzamientos, insurrecciones, levantamientos: ¿“raza” vencida?

Los levantamientos de los pueblos indígenas han estado presentes desde el momento mismo de la colonia hasta nuestros tiempos, como un proceso continuo de resistencia e insurgencia frente a las condiciones de explotación, violencia y vasallaje. Son varios los episodios que la historia destaca al respecto, ya sea por la magnitud que despertó su convocatoria o por la dureza con la que fueron reprimidos.

Así por ejemplo, antes de la implantación del orden colonial, los alzamientos indígenas en contra de los españoles, tuvieron varios íconos de resistencia, entre los que destaca la figura de Rumiñahui en la defensa de los territorios de Quito, quien no solo tuvo que enfrentar a las tropas de Francisco Pizarro y Diego de Almagro, sino también a las alianzas indígenas inconformes con el incario. Por ello, apresado y ejecutado Atahualpa, sus principales generales no pudieron emprender en una defensa sólida y estructurada de sus ejércitos, sobresaliendo únicamente la defensa de la parte norte del Tahuantinsuyo protagonizada precisamente por Rumiñahui (Ayala, 2011).

Posteriormente, implantado ya el régimen colonial y la Audiencia de Quito, en el periodo de 1534 y 1803, se implementaron instituciones coloniales perversas como la mita, el obraje, la encomienda, el concertaje y el sistema de hacienda (Moreno, 2003, págs. 9-78). Todos estos modelos de producción reflejaban de forma explícita o enmascarada, un sistema de servidumbre y esclavitud que marca un camino de

padecimiento, miseria y muerte para los pueblos indígenas. Las mitas, por ejemplo, se basaban en el trabajo obligatorio, donde cada grupo de indígenas aportaba a la corona con un número de varones adultos durante varios meses al año. Las extensas jornadas de trabajo eran retribuidas con un salario, lo cual garantizaba que los indígenas puedan incorporarse como aportantes al Estado.

A estos modelos de producción hay que agregar, precisamente, una compleja red de tributos como los diezmos y las primicias, manejados por la Iglesia Católica como sustento de su acción evangelizadora. En el régimen colonial, las políticas específicas para los indígenas se expresaron en el tutelaje clerical a partir de una concepción etnicista que adjudicó al indígena un estatus de rústico, miserable e inferior, que debía ser “cristianizado”, “corregido” y “civilizado”.

No obstante de estas condiciones extremas de existencia, los pueblos indígenas serían protagonistas de no pocos episodios de protesta y altivez. Así por ejemplo se destacan: la participación de los indígenas de Quito en la insurrección de Manco Inca Yupanqui en 1533; las rebeliones de los indios de Lita y Quilca en 1550, el Movimiento nativista de los Quijos en 1578, la sublevación de los jíbaros y la destrucción de Logroño en 1599, el levantamiento de los Malabas en la provincia de Esmeraldas en 1619, la insurrección de los indios Maynas en 1635, la defensa de la propiedad comunal indígena en Pomallacta en 1730, el tumulto en el asiento de Alausí en 1760, la sublevación contra las mitas en Riobamba en 1764, la rebelión contra la cobranza de tributos en San Miguel de Molleambato en 1766, el alzamiento de los conciertos en el obraje de San Idelfonso en 1768, la sublevación indígena en San Phelipe en 1771, la insurrección de los indios del corregimiento de Otavalo en 1777, la rebelión popular en Guano 1778, la sublevación en la tenencia general de Ambato

en 1780, la rebelión contra los diezmos en Columbe y Guamote en 1803 (Moreno, 2003, págs. 9-78).

Todos estos procesos ponen en cuestión esa construcción simbólica de que los indígenas son una “raza vencida”, “domable”, de “buenos salvajes”, o de víctimas pasivas que solo resistieron, para más bien demostrar que las acciones por alcanzar el respeto a su dignidad fueron sistemáticas, planificadas y sostenidas. Sin embargo, las luchas indígenas no solo estuvieron marcadas por episodios de resistencia, sino también por procesos organizativos de insurgencia, que han logrado estructurar nuevas formas “imaginarias” de comprensión de la realidad, ya no de sus intérpretes, sino de los propios indígenas constituidos como sujetos políticos.

Las críticas y las propuestas que acompañaron la primera reforma agraria de 1964, el levantamiento indígena de 1990, y los debates más contemporáneos sobre plurinacionalidad y *sumak kawsay*¹, no habrían sido posibles sin el acompañamiento de un sentido insurreccional y organizativo que marcaran la constitución de lo que hoy es el movimiento indígena del Ecuador.

Para Marc Becker, los primeros sindicatos campesinos-indígenas del Ecuador se formaron en Cayambe en el sector de Juan Montalvo en 1926 (Becker, 2007, pág. 139), teniendo como gestores de ese proceso a referentes fundamentales como Jesús Gualavisí. Con esto concuerda Macas, quien señala que “Cayambe fue el núcleo de todo un proceso de construcción de movimientos sociales y políticos de izquierda, ahí es donde surge el Partido Comunista y se conforman sindicatos” (Macas, Entrevista, 2016). A partir de estas estructuras articuladas alrededor de los sindicatos, se producen

¹ Según la Constitución, el *Sumak Kawsay* podría ser entendido como un modelo sustentable de desarrollo, ambientalmente equilibrado y respetuoso de la diversidad cultural. Sin embargo no se reduce únicamente a ello, pues también entraña una filosofía de vida asociada a formas de organización social, política, territorial y, por supuesto, cultural.

eventos contenciosos de gran intensidad local y nacional, como la huelga de Pesillo y la realización del Primer Congreso de Organizaciones Campesinas, de donde nacerían los sindicatos “El Inca en Pesillo”, “Tierra Libre” en Moyurco, y “Pan y Tierra” en La Chimba (Becker, 2007, págs. 20-39).

Serían estos elementos los que habrían producido las condiciones organizativas para que más tarde se produjera una huelga en la hacienda “Pesillo” a finales del 1930, y que al año siguiente, 1931, se empieza a madurar la organización del primer congreso nacional de pueblos indígenas tomando como centro a Cayambe. Estos elementos se convertirían en el preludio de lo que en 1944 sería la conformación de la Federación Ecuatoriana de Indios” (FEI), que incorporó dentro de su plataforma reivindicativa, la lucha por la tierra, con la participación de dirigentes como Dolores Cacuango (Guerrero A. , 1996, págs. 32-43).

Desde esta estructura organizativa se germinaron acciones como la huelga de Pitaná y la huelga en la hacienda de Guachalá en 1954, ambos eventos propiciatorios para el paso a la reforma agraria de 1960 (Becker, 2007, pág. 139), donde los grupos propietarios entregaron las tierras menos productivas y de accidentada geografía. A pesar de ello, la reforma de 1964 cristaliza en cierto sentido una de las demandas principales de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) que era el acceso a la tierra, pero crea también nuevas formas organizativas con una impronta étnica nueva, de donde nacen organizaciones como la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), fundada en 1960 y que estuvo cobijada por la Iglesia Católica que intentaba conseguir respaldos indígenas por fuera de la FEI.

En la década de los 70 la FENOC rompió con la iglesia y asumió reivindicaciones más apegadas al pensamiento socialista. Posteriormente, en 1989 cambiaría su nombre a Federación Nacional de Organizaciones Campesinas-Indígenas

(FENOC-I) y en 1996 adoptaría el nombre que lleva hasta la actualidad, FENOCIN, como producto de la incorporación de las comunidades de afro ecuatorianos. Así mismo se crearon organizaciones con énfasis étnico como la pionera Federación Shuar fundada en 1964, para posteriormente conformar organizaciones regionales como Ecuador Runacunapac Richarimui (ECUARUNARI) fundada en 1975 en la Sierra; y, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) en la Amazonía. En la década de los 80 el proceso organizativo crece en los sectores indígenas, y en 1980 se funda la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE) (Ayala, 2005).

En 1986 se establecería una coordinadora a nivel nacional, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), que dinamizará desde esa fecha hasta hoy, todo el proceso de movilización y resistencia indígena. Para entonces la participación política y electoral de los indígenas era auspiciada por el Partido Socialista y otras estructuras de izquierda. “Los primeros dignatarios indígenas de elección popular llegaron a sus puestos en las listas del Partido Socialista y el Frente Amplio de Izquierda (FADI). En 1996, las tendencias étnicas promovieron la formación del Movimiento Pachacutick, que ha logrado presencia política y que con el paso del tiempo se constituyó en el *brazo político* de la CONAIE” (Ayala, 2011, pág. 40).

Es decir lo político no fue ajeno al movimiento indígena, al respecto Andrango manifiesta que “el movimiento indígena es una suma de vertientes ideológicas y políticas que lo han construido en un actor social y político. Entre esas vertientes tenemos a los partidos de izquierda, teología de la liberación y todas esas luchas históricas propias del movimiento indígena” (Andrango, 2016).

En junio de 1990 se produce el primer levantamiento indígena en el Ecuador (inédito en toda Latinoamérica). Este precedente advertía la decadencia del discurso de las clases dominantes pues “los hechos demostraron que seguíamos siendo un país de indios” (Silva, 2005, pág. 31), quienes reaparecen para poner en duda los principios con los que se construyeron los sentidos de la ecuatorianidad. Para viabilizar sus demandas, el proyecto bandera del movimiento indígena, fue la realización de una Asamblea Constituyente que recogió las propuestas del “Mandato por la defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas” que contenía cambios radicales como la educación intercultural bilingüe, el reconocimiento del gobierno y derechos ancestrales y territoriales, la recuperación de tierras, reconocimiento de su sistema de justicia, de medicina y autoridad. Además, se demanda una reconfiguración del estatuto monocultural y uninacional del Estado por no estar acorde con la realidad “pluricultural” del país, disputando de esta forma, el propio encuadre estatal que se había fabricado de la diversidad.

De forma directa o indirecta, estos procesos de emergencia organizativa del movimiento indígena pusieron en cuestión los proyectos nacionales imaginados por las élites que construyeron los Estados en el siglo XIX. La presencia de los pueblos indígenas como actores fundamentales en la identidad nacional, ofrecen una base empírica para reelaborar los sentidos de la ecuatorianidad y los elementos simbólicos con los que esta se levanta. Por ejemplo, Luis Macas comenta que, “el mismo hecho de haber conocido la nación ecuatoriana, el mismo hecho de haber cerciorado de que hay una entidad que nos cobija a todos, nos reafirma con mucha más fuerza de que aquí en esta nación, no solamente hay una cultura, no solamente existe una sola identidad; hay varias identidades, hay mí identidad” (Macas, Entrevista, 2016).

Lo anterior revela que la constitución de los pueblos indígenas como sujetos históricos y políticos, obligaron a replantear el carácter del Estado, generando una “tensión” entre comunidad y estatalidad. Balandier explica que “Los pobladores, aún incapaces de concebir su modo de pertenencia a un Estado considerado abstracto y carente de tradiciones históricas, hacen resurgir antiguas relaciones políticas. Las utilizan con el fin de comprender mejor sus relaciones con el poder moderno y de hacer presión sobre este último” (Balandier, 1969, pág. 268).

El carácter organizativo de la comunidad como centro político y simbólico, tiene un antecedente desde el origen mismo de estas civilizaciones. “La base organizativa de los indígenas es la comuna. Esta base organizativa ha existido por seis u ocho mil años y hasta el presente. Pese a esta realidad, sólo en 1938 se reconoció legalmente a las comunas.” (Ayala, 2011, pág. 39). Macas señala que “la comunidad es una construcción política distinta, una construcción de la democracia distinta, que no tiene que ver con la construcción formal de la política, del Estado” (Macas, Entrevista, 2016). Por su parte, Andrango manifiesta que “la comunidad es ese gran espectro, tanto de organización de la sociedad comunitaria, como de los elementos políticos, económicos, religiosos que de alguna forma rigen las formas de convivencia de quienes ahí vivimos” (Andrango, 2016).

1.2. De razas a etnias y a nacionalidades

A pesar de su fuerte presencia en la historia, los pueblos indígenas y afro descendientes no lograron revertir la matriz colonial de organización social de la “nación” y tampoco estuvieron presentes en sus relatos fundacionales. La forma de gestionar la diversidad cultural fue eficiente para la Colonia, pues lograron controlar a

una población indígena numéricamente mayoritaria, agregándolos como tributarios a la Corona Española e insertándolos en un proceso de aculturación (Moncayo, 1895).

De ahí la importancia de desarrollar de manera general, las dos vertientes explicativas que orientan la comprensión sobre el origen de la diversidad en el mundo, de acuerdo con lo propuesto por Kymlicka, citado por Ramón (Ramón, 2011, pág. 140). La primera surge a causa de los procesos de incorporación a un Estado mayor, por parte de grupos humanos que poseían previamente autogobierno y concentración territorial, llamándolos por esto “minorías nacionales”. En nuestro caso esta primera explicación de la diversidad tiene una connotación especial, pues el proceso de incorporación ocasionó el sojuzgamiento de los grupos humanos originarios, razón por la cual quien asume la administración de esa diversidad fueron los grupos foráneos y no los nativos (Guerrero A. , 2010). La segunda explicación del origen de la diversidad cultural son los inmigrantes, a quienes se los llama “grupos étnicos”. Aquí también hay una especificidad para el caso en análisis, y es que desde los inicios de la colonia, grupos de afrodescendientes fueron traídos a la fuerza en calidad de esclavos. Posteriormente, recobrarían su libertad y empezarían a reclamar para sí el estatus de pueblos, siendo “minorías nacionales” y “grupos étnicos” al mismo tiempo.

Esta particularización de los rasgos definitorios de la diversidad cultural del Ecuador, arroja que buena parte de lo que somos se edificó como resultado de entrecruzamientos e influencias en contextos de “colonialidad”², lo cual implica una condición de dominación colectiva e individual; “Esta se suscita con la llegada de vencedores que privan a los diferentes pueblos aquí existentes de sus leyes y

² La colonialidad del poder se sitúa actualmente en un contexto de globalización que comenzó con la conquista de América y la implantación del capitalismo colonial/moderno. Uno de los elementos de ese patrón de poder, es la clasificación de las sociedades bajo la idea de “raza”, un constructo mental que justifica el ejercicio de la dominación colonial y que legitima al eurocentrismo como su forma específica de racionalidad.

autoridades, imponen las suyas y el sentido de otra historia” (León, 1991, pág. 383). Este entramado daría inicio a un largo proceso de mestizaje tanto ambiguo como antiguo “que ha estado presente desde el momento mismo de la constitución de la nación como comunidad imaginada” (Kingman, 2002, pág. 1).

Si la identidad nacional surge de relaciones marcadas por la colonialidad, es fundamental explicar los dos ejes en los que basa el ejercicio de su poder. El primero es un instrumento de dominación social basado en el establecimiento de una clasificación racial de la sociedad (racialización) que tiene sus orígenes en el proceso mismo de la “conquista” de América. El segundo se basa en un instrumento de explotación social, a través del despojo de la fuerza de trabajo. Como se explicó arriba, las modalidades utilizadas para perpetuar tal cometido eran varias: latifundio, encomiendas, mitas, etc. Todas estas formas de relaciones de trabajo actuaban de manera complementaria y coordinada.

Se configuraron de esta forma nuevas identidades estereotipadas desde el Estado: indios, negros, blancos, mestizos. Pero también pobres y ricos. De ahí que las relaciones intersubjetivas de relacionamiento social, se transformaron en relaciones racistas y capitalistas. Por ello “...una de las estrategias claves para el ejercicio de la colonialidad fue la construcción de la raza como categoría clasificatoria de la diferencia para legitimar un orden jerárquico y racializado...” (Guerrero P. , 2011, pág. 78).

Cuando se habla de raza, se evoca generalmente a características somáticas (color de piel, tipo de pelo, etc.). En el diccionario holandés “Van Dale”, por ejemplo, se define a raza como “grupo de gente o de una especie de animales, que se diferencian conjuntamente de otros ejemplares de su especie atendiendo a otros criterios que los estrictamente biológicos...” (Baud, 1996, pág. 13). Bajo esta estrategia, las

características físicas, los repertorios culturales, el idioma, la religión y todos los rasgos materiales e inmateriales de quienes imponen un orden colonial, se erige a sí misma como la más alta forma de humanidad, instituyendo una dicotomía falsa y perversa entre pueblos “salvajes” y “civilizados” (Guerrero P. , 2003).

Al igual que con la raza, el concepto de “etnia” surge también desde los externos perceptores, como una forma distinta de clasificarlos desde la academia, pero siempre desde la exterioridad y sin que ellos puedan enunciar su propia palabra como pueblos. En Ecuador y América Latina, la antropología social tomó a la otredad “primitiva” y “exótica” como su “objeto” de estudio y escogió a los indígenas, afrodescendientes, campesinos y colonos como sus “salvajes”. Así, la antropología, con base en una concepción paternalista de una “otredad rústica”, negó la capacidad de los “objetos” de estudio para generar sus propias reflexiones sobre sus propios problemas, catalogándolos desde la academia como “etnias”.

Aquí radica una de las diferenciaciones paradigmáticas con el concepto de “nacionalidad”, pues esta definición surge de las propias actorías del mundo indígena. El concepto de “nacionalidad”, marcará incluso para la academia, el paso de “objetos” de estudio a “sujetos” políticos e históricos, provocando una fuerte fractura al interior de los cánones del conocimiento, que obligaron a las ciencias como la antropología, a replantear sus métodos, objetivos y epistemes.

2. La nación inventada

...cómo foeteaban cada día, sin falta. “Capisayo al suelo, calzoncillo al suelo, tú, bocabajo, mitayo. Cuenta cada latigazo”. Yo, iba contando: 2, 5, 9, 30, 45, 70. Así aprendí a contar en tu castellano, con mi dolor y mis llagas...

(Dávila, 1956)

2.1. Aproximaciones conceptuales a la pluri-multi-inter-culturalidad

Es ya un lugar común decir que la mayor riqueza que tiene el Ecuador está dada por su diversidad cultural. Tal afirmación, aunque cierta, no significa que el país sea intercultural a pesar de que así lo reconoce incluso la Constitución de 2008 en su artículo uno³. Es verdad que el Estado ecuatoriano ha declarado la existencia de 14 nacionalidades y 18 pueblos; y que ha instituido al kichwa y al shuar como idiomas oficiales de relación entre ecuatorianos, pero eso tampoco hace que el país sea intercultural. Es fundamental, por tanto, realizar una diferenciación entre conceptos que presentan en su uso cotidiano, un tratamiento indiferenciado. Pluriculturalidad, multiculturalidad e interculturalidad, no son sinónimos y tampoco son semejantes o análogos, de hecho responden a planteamientos teóricos y políticos radicalmente distintos y hasta opuestos.

Ecuador es un país diverso no sólo por su composición ecológica, geográfica y biológica, sino, y sobre todo, por su gran diversidad social y cultural. Sin embargo, no siempre la diversidad fue apreciada como un fundamento positivo de la nación, pues

³ “El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada...” (Constitución de la República del Ecuador, 2008, pág. 1)

principalmente era asumida como una rémora a la que hay que negar, ocultar e incluso combatir. Por ello, en los últimos años ha tomado fuerza la idea de gestar como país la “unidad en la diversidad”, entendiendo que unidad no es lo mismo que homogeneidad. Precisamente la diversidad es una respuesta a los imaginarios totalitarios y universalizantes del poder.

Así, “cuando hablamos de pluriculturalidad, hablamos de la existencia real y concreta de diversas culturas con identidades propias y diferenciadas. En ese sentido, la pluriculturalidad es una realidad objetiva existente, innegable” (Guerrero P. , 2010). La pluriculturalidad es entonces un dato de la realidad bajo el cual se reconoce y asume que una sociedad es diversa culturalmente, pero bajo la impronta hegemónica de una cultura que se sitúa por encima de las demás, imponiéndoles una lógica dominante de subordinación. Por otra parte, “...la multiculturalidad se vuelve una especie de relativismo instrumental que proclama el mero reconocimiento de la diversidad... pero sin cuestionar las relaciones de poder y hegemonía que en dichas relaciones se construyen” (Guerrero P. , 2010, pág. 245).

Es por ello que uno de los ejes del multiculturalismo o multiculturalidad es el reconocimiento de derechos diferenciados a partir de los cuales se propiciaría la creación de ciertos marcos de unidad en la diversidad, permitiendo a los diversos tener elementos creativos de colaboración y reconocimiento. Esta concepción primordialista de la diversidad y la diferencia, amplifica el culturalismo etnicista, por sobre el enfoque político, disolviendo el suelo bajo los pies de los sujetos históricos.

Los planteamientos étnicos, vienen aparejados de reivindicaciones exclusivistas que lejos de permitir el intercambio de culturas, favorece su encerramiento a manera de guetos o claustros inexpugnables. “Hablar de justicia indígena, de ministerios indígenas o de universidades indígenas, no es contribuir a la

construcción de la interculturalidad, sino reproducir una forma de segregación colonial que sigue instrumentalizando la diferencia” (Guerrero P. , 2011, pág. 83).

La etnicidad, entendida como la creencia de un grupo humano en una identidad cultural colectiva, toma en cuenta la construcción relacional sujeta siempre a la variabilidad de contextos históricos y sociales determinados, y no únicamente a características primordiales como la biología o la geografía. En este contexto, los procesos de insurgencia de los pueblos indígenas y afrodescendientes, han planteado abordar a la etnicidad como estrategia, es decir, enfatizando en el carácter construido de su acción sociopolítica, donde el conflicto es el eje central de su análisis pues, “al igual que la cultura, la diversidad y la diferencia, la etnicidad, es un instrumento insurgente para la impugnación y superación del poder” (Guerrero P. , 2003, pág. 115).

Sin embargo, dentro de la perspectiva multicultural, la etnicidad es asumida desde un enfoque instrumentalista y circunstancialista, donde los Estados liberales reconocen derechos diferenciados a grupos humanos diversos, “derechos que pueden tener distintos grados de reconocimiento, dependiendo de la liberalidad del Estado y de la fuerza de esos grupos por negociar su relación cultural, territorialidad, autonomías, idioma, justicia ancestral (...) No obstante todos estos reconocimientos siempre son otorgados desde una condición de subalternidad” (Ramón, 2014, pág. 5).

Sin embargo, el reconocimiento de la diversidad no fue producto de una concesión gobernante del poder ni del Estado, sino la respuesta a la presión que imprimió la organización de los pueblos indígenas de cara al Estado liberal. Incluso al interior del liberalismo, el debate respecto a la ciudadanía diferenciada y el principio de reconocimiento (Tylor, 2003, pág. 49), fueron cuestionados bajo el argumento que la perspectiva multicultural no sería sino una fábrica productora de diversidad dedicada a resaltar las diferencias con fines de separación, desdibujando dos los

fundamentos de la sociedad liberal: “neutralidad del Estado; y, generalidad (omniinclusividad) de las leyes.” (Sartori, 2001, págs. 92-93).

Ahora bien, tanto la pluriculturalidad, la multiculturalidad y la interculturalidad, son sistemas de gestionar la diversidad, siendo el multiculturalismo su versión liberal, pues a pretexto de garantizar el respeto a la igualdad ante la ley, “se busca anular la existencia de conflictos y oscurecer las desigualdades y asimetrías sociales que hacen que tal igualdad de derechos sea una mera declaración” (Guerrero P. , 2010, pág. 245). En el multiculturalismo entonces se acciona una doble estrategia: por un lado se busca aunar la tolerancia entre diversos y por otro se encubre un proceso de despojo del sentido insurgente de esa misma diversidad (Walsh, 2000, págs. 130-133). En eso consistiría el trasfondo ideológico del multiculturalismo que pregona una tolerancia represiva que vacía el contenido del sujeto.

La interculturalidad, contrario a la pluriculturalidad y al multiculturalidad, no es una característica natural de las sociedades diversas, sino un camino por el que se debe transitar, “No es solo reconocer al “otro”, sino también entender que la relación enriquece a todo el conglomerado social, creando un espacio no solo de contacto sino de generación de una nueva realidad común” (Ayala, 2011, pág. 61). Para Andrango “la tesis de la interculturalidad implica conocer cómo en medio de esa diversidad construimos un Estado nacional unitario, sin perder las diferencias (Andrango, 2016). En esta misma línea de reflexión, Macas manifiesta que “la interculturalidad es una permanente forma de relación entre las culturas, pero fundamentalmente entre los saberes” (Macas, Entrevista, 2016).

Comprender a la cultura bajo la perspectiva política, es dimensionar las tensiones que acaecen para disputar los sentidos y la forma en la que estos pueden ser instrumentalizados por el poder para legitimar su ejercicio (multiculturalidad,

pluriculturalidad) o apropiados por los pueblos para impugnar la dominación y reafirmar sus luchas por la dignidad y la vida (interculturalidad).

Por ello, mientras la interculturalidad no se circunscribe a ser un asunto de indígenas y afrodescendientes, el multiculturalismo y la pluriculturalidad centran justamente en ello su radio de alcance y acción. En este sentido, la interculturalidad se presenta como una posibilidad para cuestionar y poner en tensión todas las formas, los sentidos y los constructos teóricos que tienden a naturalizar y legitimar la discriminación, la injusticia y el menoscabo de la dignidad humana por asuntos de “etnia, lugar de nacimiento, edad, sexo, identidad de género, identidad cultural, estado civil, idioma, religión, ideología, filiación política, pasado judicial, condición socio-económica, condición migratoria, orientación sexual...” (Constitución de la República del Ecuador, 2008, pág. 3). Por tanto, la interculturalidad no es competencia privativa de los grupos indígenas y afrodescendientes, sino objetivo del país entero.

“Es en el área de la cultura donde se está produciendo la batalla del cambio, o no cambio, de las estructuras sociopolíticas y económicas en su conjunto” (Muñoz, 2005, pág. 295). La interculturalidad despolitizada es multiculturalismo que favorece al poder y a la expansión del capitalismo como “sistema mundo”. Lastimosamente fenómenos como el racismo, están presente en Ecuador y el mundo, reproduciendo cada vez con más frecuencia episodios de intolerancia y odio, por lo que construir sociedades interculturales sigue siendo un objetivo por alcanzar.

2.2. Imaginadores, (no) imaginados e imaginarios: “Estar juntos pero de espaldas”

Las comunidades “no imaginadas” fueron excluidas por las élites que inventaron a la nación, a partir de idear un país de “blancos” bajo una valoración

particular de la moral, de la propiedad y de los cuerpos, dando como resultado, una identidad prejuiciada y mutilada por el desprecio de las élites económicas, políticas y culturales, hacia los “no imaginados”.

Reconocer la diversidad a partir del multiculturalismo o la pluriculturalidad, es una forma velada de no imaginar a los “no imaginados”, o de imaginarlos únicamente desde los elementos denotativos que forman parte del folklor y el exotismo. Por el contrario, la plurinacionalidad y la interculturalidad, representarían el desafío de los “no imaginados” por proponer una nación donde todas y todos se puedan imaginar en un proyecto común, sin distinción de cualquier tipo de clivaje.

Son muchos los discursos que han construido la nación, entre ellos, el de los historiadores (Ayala, 2004). Pero como se vio anteriormente, indagando en el pasado del Ecuador, y de buena parte de los países de la región, se pueden encontrar pueblos ancestrales que, sin embargo de su importancia y gravitación, no están presentes en el relato oficial que se hizo de nuestra historia. Es decir, fueron “no imaginados” por la nación.

Anderson, al plantear el concepto de "comunidad imaginada" (Anderson, 2000), estructura una definición ampliada de nación que enfatiza dos aspectos de su carácter moderno. El primero deja en claro que la nación no responde a los primordialismos identitarios anteriores al Estado. El segundo identifica al Estado como el gran imaginador de dispositivos culturales que generan una comunidad política por encima de los particularismos y clivajes.

El concepto de nación ligado a la estatalidad, se convirtió así en un modelo hegemónico de organización y control del Estado. La capacidad que tiene la nación, es modelar la conciencia de los individuos a través de formas dinámicas de

subjetivación con una legitimidad emocional tan arraigada que es comparable únicamente a las comunidades religiosas. Por estas razones, Anderson mira a la nación, más que como una ideología, como un artefacto cultural que puede ser utilizado de múltiples formas y con múltiples propósitos.

Sobre la base de estas consideraciones surge una paradoja entre: la nación como universalización y la nación como particularismo. Esto tiene una relación directa con la eficacia de las fidelidades y lealtades que la nación intenta levantar, considerando que todo el discurso emancipador de la modernidad, basado en el individuo racional portador de un nuevo sentido histórico que empieza a reconocerse como inmerso en la lógica del Estado, entraña, al mismo tiempo, un individuo que no puede escapar a sus propias tramas culturales, viéndose resquebrajado por los dispositivos de reproducción simbólica del Estado que excluye parte de su construcción como sujeto. A ello Anderson llama el "lado oscuro de la modernidad".

El nosotros construido a partir del no-otros, nunca es un sujeto definible en términos simples. La identidad nacional homogénea y monolíticamente concebida, es una hechura arbitraria que se mantiene únicamente de forma artificial. En el caso ecuatoriano, el meta discurso de la identidad nacional no ha involucrado el reconocimiento de las identidades parciales, como hacedoras de prácticas y representaciones intencionalmente encubiertas, silenciadas y no imaginadas. Se niega, por tanto, que toda cultura se configura históricamente, de “un 'Yo' colectivo (comunidad), en interrelación e inter imaginación dinámica con un 'Otro' (alteridad), resultante de un juego de fuerzas” que concurren en un espacio hegemonizado por las clases dominantes (Silva, 2005, pág. 12).

La imaginación corresponde a un proceso propio de la psicología humana, que permite a una persona jugar con datos e información generada intrínsecamente con el

fin de crear una representación sobre sí y el mundo. ¿Por qué en la alquimia de configuración de la “comunidad imaginada” se desconoció la imaginación y los imaginarios de los pueblos indígenas y afro descendientes como aportantes de esa gran identidad colectiva llamada nación? La respuesta es una sola, los sectores dominantes querían granjearse la posibilidad de esculpir bajo la violencia física y simbólica, una propia figuración imaginada del indígena y del afrodescendiente como seres sin cultura, “naturales”, “endebles”, “lentos”, “insensibles”, consumados de “idiotismo” y “embrutecidos”, dotados de “animalidad”, “sin valores” morales ni religiosos, es decir, a la medida de sus prejuicios e intereses. De esta manera se niega a estos grupos el estatuto de *sujetos*, y se les impone una matriz ventrilocua de cómo ellos deben imaginarse a sí mismos y de cómo deben imaginar al poder (Guerrero A. , 2010, págs. 99-105). De esta forma,

las poblaciones colonizadas fueron despojadas de sus recursos materiales y simbólicos, de su rica tradición cultural construida desde tiempos ancestrales que ponía en evidencia un imaginario activo y creativo, por ello se les impidió que pudieran continuar objetivando y reproduciendo sus construcciones simbólicas, sus mitos, imágenes y ritualidades desde su propia racionalidad cultural...se les impuso admitir o *simular admitir* la renuncia de sus universos simbólicos para asumir los imaginarios hegemónicos de los conquistadores. (Guerrero P. , 2004, pág. 35).

A partir de aquí, las comunidades prehispánicas, cuyos espacios de imaginación fueron clandestinizados, no pudieron sino acudir a las formas festivas y artísticas, como cauce eficaz de subsistencia. La imaginación de los pueblos indígenas se expresaría entonces en facetas como el trabajo significativo de las iconografías que,

apropiándose de una técnica barroca, supieron mestizar el arte europeo con la creatividad del hombre andino. De la misma forma en el ámbito de la fiesta, los sectores subalternizados han encontrado una oportunidad para crear un mundo invertido donde las dimensiones del poder son transitoriamente alteradas. De esta manera la tradición, no puede ser totalmente eliminada y muchos de sus elementos perviven cambiando de forma, volviéndose con ello más difícilmente identificables, pues “las estructuras políticas resultantes de la instalación de los “nuevos Estados” no pueden ser interpretadas, durante el periodo de transición, más que apelando al antiguo lenguaje. Ellas no gozan ni de una comprensión ni de una adhesión inmediata por parte de los pobladores tradicionales...” (Balandier, 1969, pág. 268).

Es que la capacidad de imaginar de los pueblos indígenas se construyó a manera de intersticios en la propia imaginación colonial. Esta fue una de las formas que encontraron los pueblos indígenas para insertarse en el relato de la nación que, en muchos casos, solo les reservaba la muerte como acceso factible a la historia. No obstante, de la extrema violencia que significó el acoplamiento de los pueblos prehispánicos a las costumbres de los “conquistadores”, el molde que se impuso para la construcción de la nación fue el molde de España. Fundamental es entonces hacer referencia a los dispositivos que operaron en la segregación a las comunidades (no) imaginadas, durante el proceso de construcción de los dos primeros proyectos del Estado-nación ecuatoriano.

Aunque el proceso de independencia trajo consigo rupturas en el orden político, muchos de los rasgos estamentarios de la sociedad colonial se mantuvieron intocados por la República⁴. Síntoma de ello es que la esclavitud, en el caso de los

⁴ El Acta de Independencia de Quito de 1809 se conserva los protectorados para las poblaciones indígenas.

afrodescendientes, y los tributos, en el caso indígena, continuaron vigentes hasta la década de los cincuenta del siglo XIX. Es sobre esta matriz colonial, que el proyecto nacional criollo, levanta un modelo excluyente donde los indígenas y afrodescendientes no sólo que no eran considerados como ciudadanos, sino que su propia condición de humanidad era cuestionada y puesta en duda. Paradójicamente a aquello, preceptos como la igualdad y la fraternidad, enarbolaban los ideales de la naciente república.

Sobre la construcción identitaria de la nación, el proyecto criollo reflejaría una especie de acto fallido de la conciencia colonial, que reproduce en la subjetividad de la sociedad la razón colonizada, por ello, “suspendida entre el vacío y lo imposible, la cultura criolla no es, inicialmente, otra cosa que una ilegitimidad: una bastardía que reniega de su híbrida condición, pero sin conseguir con eso el reconocimiento de su presunto, blanco progenitor” (Cueva, 1967, pág. 171). Así, las élites criollas “declararon idioma nacional al castellano; religión oficial a la católica, y mantuvieron una sociedad de desigualdades institucionalizadas” (Ayala, 2005, págs. 45-46). La identidad del país se construyó entonces sobre la base de la segregación y racismo. “El proyecto nacional criollo no logró integrar a los diversos componentes sociales y regionales del naciente Ecuador en una comunidad cultural que asumiera una experiencia histórica y un destino común. La identidad del Ecuador criollo era en realidad la de una minoría de su población” (Ayala, 2004, pág. 121).

Posteriormente se habla sobre el proyecto nacional mestizo, donde la nación renegó de una parte de sus orígenes produciéndose conflictos de identidad que trataban de ser resueltos a través de la discriminación y exclusión por parte de mestizos hacia indígenas y afrodescendientes, a quienes se consideraba inferiores. De esta forma el

mestizaje fue asumido como una oportunidad de blanqueamiento. Es decir, se persistía en la idea de una mismidad que negaba a la otredad indígena, fracturando de forma vertebral el elemento subjetivo que configura la morfología de la “nación”: el sentimiento de comunidad. “La esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común, y también que todos hayan olvidado muchas cosas”. (Renan, 2000, pág. 57). Era claro que la gran narración sobre un pasado, un presente y un futuro necesariamente común y compartido, era solo real en el discurso.

Andrés Guerrero señala dos períodos para comprender la gestión de la diversidad indígena por parte del Estado ecuatoriano:

Durante la primera etapa (1830-1857), el nuevo Estado administró directamente a la población indígena como *hecho público*, siguiendo con variaciones menores el modelo de su predecesor colonial. Luego en una segunda etapa, una vez eliminada la condición de tributarios a mediados del siglo XIX y extendida, en principio, la ciudadanía a todos los ecuatorianos, la relación del Estado con los indígenas cambia... Así pues en esta segunda etapa que duró hasta mediados del siglo XX, la administración étnica adopta la modalidad de un hecho antes privado que público-estatal: atañe a las configuraciones de poder, en el ámbito de un valle o una región, conformadas por las haciendas y la iglesia parroquial, los concejos municipales y los funcionarios del Estado, los mediadores étnicos y los vínculos personales entre “blancos de pueblo” y comuneros. (Guerrero A. , 2010, págs. 103-104).

En la segunda mitad del siglo XIX, ante el reconocimiento formal de los indígenas como ciudadanos de la república, se configura una estrategia esquizoide de afirmación de la identidad nacional. “El Estado ecuatoriano ocultó la existencia de una

mayoría étnica de habla no española. Sin embargo, más que desconocer, lo que hizo fue difuminar de sus códigos y principios organizativos la presencia de poblaciones étnicamente distintas”. (Guerrero A. , 2010, pág. 104). Esto demuestra que la configuración estatal sigue en su constitución, un proceso de expropiación similar al de la acumulación del capital y que también afecta a la legalidad, la violencia, los poderes dispersos, la identidad, las pertenencias, las representaciones, etc. que se desarrollan en los espacios locales⁵.

A inicios del siglo XX, a pesar de que la revolución liberal había incorporado al ejército a los campesinos y que se había alcanzado importantes avances en torno a la educación secular estatal, las comunidades indígenas y negras seguían imaginadas bajo los cánones del prejuicio de la gran comunidad nacional, “Los derechos de ciudadanía no llegaban a estos grupos, aunque se desterraron los trabajos forzados. Grupos indígenas de la Sierra organizaron numerosos levantamientos contra el Estado y los terratenientes. Entre 1913 y mediados de la década de los veinte los grupos indígenas de las provincias de Cotopaxi a Azuay, protestaron contra los censos y las formas de reclutamiento de mano de obra...” (Sarah Radcliff, 1999, pág. 20).

Es decir, el Estado en la tarea de constitución de la “comunidad imaginada”, actúa en una lógica donde primero se expropia, luego se centraliza y finalmente el fruto de ese poder centralizado vuelve sobre los pueblos indígenas para generar más control político. Esta operación se fundamenta a través de medios internos y externos como

⁵ Estos dispositivos coloniales continúan vigentes hasta hoy, por lo que, aunque no son objeto del presente ensayo, es necesario enunciarlos por la gravedad de sus implicaciones. Un ejemplo es el Decreto Ejecutivo 1780, Registro Oficial 620, del 25 de junio de 2009, donde se faculta la celebración de un contrato entre el Estado y las misiones católicas de la Amazonía, Esmeraldas y Galápagos, para “trabajar con todo afán en pro del desarrollo, fortalecimiento de las culturas, evangelización e incorporación a la vida socio-económica del país, de todos los grupos humanos que habitan o habitaren dentro de la jurisdicción territorial encomendada a su cuidado, exaltando los valores de la nacionalidad ecuatoriana”.

los censos poblacionales y las campañas de cedulaación. Se debe tener en cuenta que toda expropiación, requiere de “domesticación” sobre el principio de legitimidad que tiene el Estado para construir una forma validada de “nación”. El arma de esa expropiación es el Estado, de ahí que para que el proceso sea eficaz, este debe contar con burocracias fuertes (creadoras de un tipo de racionalidad), en las cuales se asiente su cuerpo y funcionamiento.

En el marxismo el Estado define su función a partir de relaciones de poder, donde las clases sociales se construyen con vista a la estructura social, no en base a interacciones individuales, sino a relaciones dialéctica de oposición (burguesía-proletariado). La función del Estado en este escenario, es edificarse como un ensamblaje de instituciones a partir de las cuales se crean dinámicas de cohesión, integración, sentidos, simbolismos y representaciones atravesadas por relaciones de dominación ejercidas mediante la ideología precisamente de la “nación”. De esta forma, la "nación" no es sino una producción ideologizante que se ubica en la sociedad para diluir las contradicciones sociales, construyendo cohesión y sentido de unidad.

A partir del contexto expuesto podemos decir que es el Estado quien ha construido la “comunidad imaginada”. Este proceso de centralización del poder que se expresa en instituciones, burocracias y mecanismos coercitivos, hace surgir una legitimación a partir de la cual precisamente se construye el discurso imaginado de la nación para generar un sentido compacto de comunidad política. Es decir, el Estado debe generar una homogeneización cultural en término de creencias y para eso se vale de un lenguaje educativo que formula la didáctica de aprehensión de la “comunidad imaginada” en nombre de la cual se exigirá luego lealtad. La lealtad se consigue, como lo explica Anderson, solo si la construcción de la “comunidad imaginada” logra

ubicarse por encima de las fracturas identitarias, logrando una hermandad por y a pesar de los particularismos culturales.

Se invisibiliza las jerarquías de tal forma que, sin desaparecer, son procesadas y resignificadas en función de la idea de nación. Por eso, hay un lenguaje para referirse a la diversidad y a la diferencia, siendo medular la legitimación discursiva para proteger a la familia en la nación, a los indígenas en la nación, a las mujeres en la nación, a las élites en la nación, etc.

Los materiales de los que echa mano el Estado para edificar el discurso de la nación son múltiples pero quizá los más eficaces son la educación respecto a la enseñanza de la “historia” y el establecimiento de fechas de su recordación y celebración oficial. No son procesos simultáneos, es decir, el Estado y la nación no concurren necesariamente como procesos con trayectorias iguales. El Estado en muchos casos antecede a la nación y surge sin ayuda de esta. Aquí es fundamental señalar que la nación tiene múltiples significados: puede tener relación con el territorio, con la soberanía o con la consanguinidad. Esto quiere decir que cada concepto de nación tiene su propia genealogía y sentido.

Lo que sí es permanente es que las pretensiones de homogenización de la nación se han construido con mecanismos de despojo, violencia y negación de los espacios comunitarios subnacionales. Al respecto, Andrango explica, “Yo creo que las comunidades siempre se han desarrollado y construido en ausencia del Estado. Esta ausencia del Estado, tenía una raíz y una razón, y es que el Estado se formó a espaldas de los pueblos indígenas” (Andrango, 2016). Macas concuerda con que el Estado “convive” ausente en su comunidad: “Yo hablando por ejemplo de la niñez, nunca jamás hemos visto al Estado. No sé, tal vez la escuela puede ser la representación del Estado en nuestra comunidad, nada más, porque los caminos vecinales es minga y es

hecho por nuestros gobiernos comunitarios; el agua, el agua de riego, el agua para producir la agricultura es a base de mingas.” (Macas, Entrevista, 2016).

3. El estado plurinacional e intercultural

*“Llorar [...] aunque le matéis, el indio no llora; sentimientos tiernos no son de corazones atrofiados. Reír, a veces sí, y en su rostro entonces, en sus bruscas carcajadas, palpáis la preponderancia sin contrarresto de la materia.”*⁶

(Moncayo, 1895)

3.1. La plurinacionalidad: proyecciones y limitantes

“Somos pueblos con idioma, territorio, una espiritualidad propia. Tenemos miles de años y, por lo tanto, somos nacionalidades” (Macas, 2009, pág. 96). La plurinacionalidad fue planteada desde los años 70 como una reivindicación del movimiento indígena para superar el Estado mono-cultural y excluyente en el cual fueron subsumidos en el periodo colonial y republicano. El objetivo de esta propuesta sería la construcción de las condiciones que permitan la existencia de varias nacionalidades dentro de un mismo Estado, a través del reconocimiento de diversas culturas con diferentes formas de organización sociopolítica, lengua, administración de justicia, espiritualidad, medicina.

Contrario a las definiciones de “pueblos antiguos”, “rústicos”, “naturales”, la plurinacionalidad proviene ya no de historiadores, antropólogos o académicos, sino de los propios actores sociales que adoptan esa definición para nombrarse a sí mismos. La sola propuesta siempre convocó posiciones a favor y en contra; uno de los principales cuestionamientos en el proceso constituyente (2007-2008) catalogó a la plurinacionalidad como un “fundamentalismo” que atentaría contra el carácter unitario

⁶ Fragmento que hace Abelardo Moncayo de la “psicología profunda del indio” en el “Concertaje de indios”.

del Estado-nación⁷, favoreciendo un proceso de balcanización del Ecuador. Este enfoque concuerda con Sartori, quien sostuvo que el multiculturalismo sólo puede desembocar en un sistema de tribu y en separaciones culturales desintegrantes (Sartori, 2001). Bajo el mismo argumento, la plurinacionalidad llegó a ser juzgada como una pretensión etnocentrista de poner en vigencia el Tahuantinsuyo y la misma “República de Indios” de origen colonial.

En respuesta, los gestores de la plurinacionalidad defendieron la propuesta cuestionando que esas construcciones discursivas, reflejaban cómo las élites miraron a la otredad y el temor que sentían frente al posible establecimiento de una nueva relación entre Estado y pueblos indígenas. Bajo este enfoque, la plurinacionalidad ponía en cuestión la visión monocultural, bajo la cual se concibió al Ecuador en su proceso de construcción a “comunidad imaginada”, como un todo nacional, sustentado en un tipo de ciudadanía liberal, erigida bajo el principio de igualdad ante la ley, que disuelve en la totalidad la diversidad cultural del país: “el concepto que defendemos no es el de ciudadanía. Pensar que no somos indígenas, sino ciudadanos, es individualizar a las comunidades, a los pueblos, pasando por alto los conceptos de reciprocidad, solidaridad y complementariedad.” (Macas, 2009, pág. 96).

Para sus defensores, la plurinacionalidad no amenaza el carácter unitario del Estado, pues la lucha indígena vista diacrónicamente, no ha estado ligada a motivaciones independentistas, sino al reconocimiento de su autodeterminación como pueblos y nacionalidades, que se constituyeron como comunidades mucho antes del

⁷ Dos de las principales vocerías de oposición en el debate constituyente, fueron las encabezadas por las organizaciones indígenas FENOCIN y FEINE. Sus planteamientos giraron en torno a tres aspectos: los indígenas son pueblos y no nacionalidades; la plurinacionalidad provocaría la división del país; y, la interculturalidad como antítesis de la plurinacionalidad. Sin embargo la Asamblea Constituyente aceptó la tesis del Estado plurinacional.

periodo colonial. Si bien su dimensión política plantea superar las inequidades que históricamente hicieron de los pueblos y nacionalidades los sectores sociales más empobrecidos del país, la aplicación de la plurinacionalidad ha recaído casi de forma absoluta en manos del mismo Estado monocultural y racista que construyó la “nación” a espaldas de los “otros”.

Por ello, al mismo tiempo de ser una propuesta de transformación de la relación entre Estado y sociedad, la plurinacionalidad no deja de ser un concepto ambiguo e inexacto, no solo por estar en manos del Estado gran parte de su definición en términos de realización e incorporación efectiva, sino por dos razones fundamentales que reflejarían limitaciones implícitas en la misma raíz del proyecto. La primera se sitúa en un nivel relacional y tiene que ver con el tratamiento de “minorías” que los pueblos indígenas y afro descendientes han recibido por parte del Estado desde el 2008 hasta la actualidad, a causa de asumir la interculturalidad y la plurinacionalidad como un asunto exclusivo de etnias y no como un objetivo que interpele a la sociedad entera. Esto ha favorecido el despliegue estatal de concepciones primordialistas que han desvirtuado el alcance de los derechos colectivos, reeditando las dinámicas del multiculturalismo, pero esta vez con las herramientas que la propia plurinacionalidad pone a su alcance. Bajo esta visión, las “minorías” son convertidas en parcelarias de una minúscula porción del Estado, sin que este proceso genere un sentido transversal en todo el marco institucional y normativo del país.

La segunda razón que limitaría la construcción de la plurinacionalidad en Ecuador, consistiría en razones contextuales. La plurinacionalidad, respecto a autonomías, gobierno propio y circunscripciones especiales, tendría eficacia en zonas habitadas por un solo pueblo, pero no en territorios fluidos como es el caso de la mayoría del territorio ecuatoriano, donde además de la cohabitación de ciudadanas/os

con múltiples identidades (regionales, locales, de género, de clase, etc.), habría también la presencia de más de un pueblo o más de una nacionalidad, volviendo compleja la aplicación de la plurinacionalidad en cuanto a los aspectos señalados (Ramón, 2009). De la misma manera, la creación de jurisdicciones especiales indígenas no sería una salida para los pueblos afro descendientes y mestizos, por ser poblaciones que no viven en territorios definidos.

No obstante, la Constitución de 2008 habilita la posibilidad de constituir estas circunscripciones como un espacio compartido no únicamente por un solo pueblo, sino por el conjunto de la diversidad cultural, supeditando su conformación a un criterio de mayoría poblacional (ligada a una habilitación fáctica) y a una aprobación eleccionaria (ligada a una habilitación democrática). Precisamente el artículo 257 de la Constitución dice que:

...podrán conformarse circunscripciones territoriales indígenas o afroecuatorianas, que ejercerán las competencias del gobierno territorial autónomo correspondiente, y se regirán por principios de interculturalidad, plurinacionalidad y de acuerdo con los derechos colectivos. Las parroquias, cantones o provincias conformados mayoritariamente por comunidades, pueblos o nacionalidades indígenas, afroecuatorianos, montubios o ancestrales podrán adoptar este régimen de administración especial, luego de una consulta aprobada por al menos las dos terceras partes de los votos válidos... La ley establecerá las normas de conformación, funcionamiento y competencias de estas circunscripciones. (Constitución de la República del Ecuador, 2008, págs. 68-69)

A pesar que las circunscripciones especiales indígenas están previstas en la Constitución, el Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y

Descentralización (COOTAD), no desarrolla esta institución jurídica, volviendo compleja y conflictiva su implementación práctica. Floresmilo Simbaña⁸, sostiene que la aplicación de la plurinacionalidad debería incluir la redefinición de la división geográfica-política del territorio nacional, pues la división geopolítica interna del Ecuador obedecería a “criterios de necesidad administrativa centralistas, de propiedad y explotación del recurso natural y de la fuerza de trabajo local, organizados básicamente en función del sistema hacienda” (Simbaña, 2005, pág. 205).

La propuesta de plurinacionalidad planteada por la CONAIE, muestra precisamente este esfuerzo por redescubrir nuevos significados en la organización territorial. Pero la sola exploración de las potencialidades de aquellas formas de organización pre-nacionales de origen precolombino e incluso colonial, despiertan tensión en la organización liberal del territorio impuesto con la República que, en el caso ecuatoriano, originó que los pueblos ancestrales queden divididos por fronteras internacionales y subnacionales. Los pueblos indígenas Kichwas-Kayambis, por ejemplo, quedaron segmentados por las demarcaciones provinciales de Pichincha, Imbabura y Napo.

Sin embargo, la tesis de instituir territorios “étnicos”, específicos y no integrados, tiene varias derivas controvertidas, pues la interculturalidad no podrá ser materializada, si el tratamiento del Estado frente a los pueblos y nacionalidades, es el aislamiento diferenciado y segregacionista, volviendo difícil la tarea de encontrar elementos de unidad que permitan reconocer a la otredad y construir una nación imaginada por todas y todos.

⁸ Licenciado en Derecho de la Universidad Central del Ecuador. Dirigente kichwa de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador, Ecuarunari. Asesor del movimiento indígena ecuatoriano.

Sobre la plurinacionalidad, Macas plantea que esta no implica una balcanización del país, “no es que queramos dividir al Estado en un Estado Kichwa, en un Estado Shuar, no. Lo que queremos es que como ha sucedido milenariamente, estos pueblos tengan su propio origen, su propio proceso de desarrollo y de conformación como pueblos.” (Macas, Entrevista, 2016). Sin duda, llamar a juicio el concepto de nación, involucra cuestionar no sólo el ordenamiento de los territorios y de la territorialidad, sino también las representaciones “nacionales” sobre las élites y los grupos subalternizados.

3.2. El Estado monocultural y el Estado plurinacional

El Ecuador, desde su fundación como República, ha aprobado alrededor de 20 textos constitucionales, distinguiéndose en este proceso de producción constitucional tres etapas respecto al tratamiento de la diversidad cultural. La primera inicia con la fundación de la República en 1830 y la construcción originaria de la nación, caracterizada por declaraciones jurídicas que enfatizaban en el carácter monocultural y uninacional del Estado, en la negación de la existencia de pueblos indígenas y afro descendientes; e, incluso, en el desconocimiento de la condición de ciudadanía para la mayoría de quienes habitaban entonces en el país.

No obstante que en la Constitución de 1830 se establecía la igualdad ante la ley, ese mismo texto instauró varias condiciones sobre el reconocimiento del estatuto de ciudadanía. Así por ejemplo, el artículo 12 señalaba que para ser ciudadano se debía cumplir con varios requisitos: ser casado; tener más de veinte y dos años; tener una propiedad raíz valorada en trescientos pesos, o ejercer alguna profesión o industria, sin sujeción a otro en calidad de sirviente doméstico o jornalero; y, finalmente, saber leer

y escribir. Estas condiciones de la primera Constitución de la República, son más rigurosas que la propia Constitución española de 1812, en la que las poblaciones de ultra mar eran consideradas como reinos autónomos sujetos al rey; y, donde los indígenas que no formaban parte del sistema de hacienda, podían ejercer el derecho al sufragio como habría ocurrido en las elecciones realizadas en el Reino de Quito, entre 1812 y 1814 (Rodríguez, 2006, pág. 82).

La ciudadanía anclada al patrimonio estuvo vigente hasta la Constitución de 1861, desapareciendo en la Constitución de 1884. Según datos de aquella época, una cabeza de ganado podía tener un valor de cuatro pesos, mientras que una casa rentera ubicada en centro de la ciudad de Quito podía costar mil. He ahí una referencia explicativa de porqué la ciudadanía era un atributo exclusivo para apenas el cinco por ciento de la población de la República. (Albán, 1989, págs. 47-55). Por otro lado la condición de saber leer y escribir se mantuvo hasta la Constitución de 1979, que instituyó el voto facultativo para los analfabetos. Todos estos antecedentes constituyeron marcos constitucionales de esta primera etapa constitucional, que estructuró realidades institucionales y regímenes políticos, ligados a una sola cultura, a una sola lengua y a una sola cosmovisión.

La segunda etapa en la producción constitucional, iniciaría en 1978 con la adopción del Estado liberal de derecho que conduce a la implementación de políticas intervencionistas de una cultura sobre otra, bajo el justificativo de defender las libertades individuales y los “valores verdaderos” aplicables universalmente a todos los ciudadanos. No obstante, para el liberalismo, la ciudadanía concibe a los seres humanos fuera de sus circunstancias concretas e incluso de su propia sociabilidad, es decir, seres humanos extraños a cualquier condicionamiento, sin alteridad y sin contextos que determinen o circunscriban su ethos histórico.

La tercera etapa de la producción constitucional, está marcada por el reconocimiento del Estado social de derecho que surge a partir de una serie de conflictos y contradicciones del Estado liberal, caracterizado principalmente por la primacía de la ley. En este aspecto, la igualdad constituye un elemento angular de la democracia que replantea la visión liberal del Estado que tutelaba derechos de pocos, bajo un enfoque de igualdad formal. Al interpelar esta corriente, se buscaría consolidar un Estado que reconfigure la naturaleza de los derechos constitucionales, empleando mecanismos que garanticen la constitucionalización rígida de estos. Fruto de ello, en la Constitución de 1998 se reconoció como parte de la diversidad cultural ecuatoriana, a los pueblos indígenas y, por primera vez, a los afros descendientes, legislando, en los artículos 83, 84 y 85, 15 derechos colectivos para ambos grupos (Constitución Política de la República del Ecuador , 1998).

Sin embargo, el Estado social de derecho, no hace sino incorporar una legislación a manera de reformas, con derechos constitucionales específicos para indígenas y afro descendientes, sin ninguna intención de provocar una transformación o refundación estatal. Esto es lo que se ha catalogado como constitucionalismo multicultural, que propende a una inclusión y reconocimiento funcional, que contradice el sentido intercultural de los planteamientos del movimiento indígena, anclados a la alteración de las relaciones de poder que han naturalizado la desigualdad y el racismo. Para eso es necesario fracturar y transformar las estructuras políticas y los aparatos ideológicos presentes en una Constitución.

La Constitución de 2008, como resultado del acumulado de luchas sociales por la existencia, marcaría un nuevo momento en la historia de la producción constitucional del Ecuador, pues rebasaría tanto la lógica liberal, como la del Estado social de derecho, al distinguir como núcleo del *ethos* constitucional el papel del

sujeto, en su dimensión individual y colectiva, para reconocer, garantizar y preservar, un rol actuante y deliberativo en la exigencia de derechos. Uno de los elementos que para los asambleístas constituyentes era consustancial a la plurinacionalidad, fue el reconocimiento de un catálogo de 21 derechos colectivos establecidos en el artículo 57 de la Constitución de la República del Ecuador.

En este sentido, cuatro aspectos son los más destacables de la propuesta de plurinacionalidad, planteada y discutida en la elaboración de la Constitución de 2008: (1) emprender en un proceso desconstituyente del actual Estado uninacional para construir un Estado que propicie la participación en la imaginación y organización estatal de los pueblos indígenas y de la pluralidad social en general; (2) luchar contra las condiciones que perpetúan la desigualdad y la injusticia económica, como factor habilitante en la superación de la explotación y el discrimen; (3) cambiar el constructo socio-cultural de la sociedad ecuatoriana, permeada por el racismo y la segregación, a través de la interculturalidad y la inclusión; y (4) instituir circunscripciones especiales para los pueblos indígenas, dentro del Estado unitario.

Conclusiones

Los imaginadores de la nación, plantearon la existencia de un solo tipo de cultura de origen liberal, basada en el reconocimiento de la igualdad formal ante la ley como prerrogativa para el ejercicio de derechos y deberes. Esta condición de ciudadanía, ha actuado históricamente como dispositivo del Estado para disolver dentro de una pretendida totalidad igualitaria, la amplia diversidad cultural que tiene el país.

No obstante de su heterogeneidad, el movimiento indígena ha asumido a la interculturalidad, a la plurinacionalidad, y más recientemente al *sumak kawsay*, como propuestas de insurgencia que buscan impugnar tanto las lógicas económicas, políticas y simbólicas de la estructuración del Estado nacional en tanto comunidad imaginada, como también el horizonte civilizatorio que esas mismas lógicas imponen y habilitan. No son entonces etiquetas normativas con alcances mínimos y parciales, pues se trata de propuestas profundas e integrales que implican criticar la comprensión racista de la diversidad entendida como amenaza.

Estos conceptos son parte de la disputa política y ética por el control de los significados y de los sentidos; la usurpación simbólica como estrategia del poder para alterar y trasfigurar el contenido insurgente de la diversidad, puede desestructurar, empobrecer y banalizar a la interculturalidad, a la plurinacionalidad y al *sumak kawsay*, hasta convertirlos en elementos legitimadores de la acción gubernamental.

Al respecto, la concepción etnicista de los pueblos indígenas por parte del actual gobierno ecuatoriano, pretende inhabilitarlos como sujetos históricos y políticos. Un ejemplo de ello es la conflictividad social a causa de proyectos

extractivos en la Amazonia, donde la participación asociativa y comunitaria de los pueblos y nacionalidades en defensa de sus territorios, ha recibido un tratamiento delictual que los animaliza como “salvajes” para legitimar en su contra la violencia, la judicialización y el despojo. Así mismo, la “ciudadanización” entendida como proceso de atomización de la participación social, tiene trasfondos políticos que no guardan correspondencia con la realidad de nuestra sociedad diversa y asociativa. Caracterizar a la lucha indígena como “corporativismo” es una muestra del simplismo y beligerancia con el que se precautela y valida únicamente la participación individual, heterogénea e indiferenciada de la sociedad. Por ello, las características contextuales de los modelos de gestión de la diversidad cultural del Ecuador, en su proceso de construcción como “comunidad imaginada”, han estado no solo marcadas por la exclusión y la dominación, sino también por intensas luchas sociales en pro de la vida y la existencia.

Esto último confirma la presencia fundamental de nacionalidades indígenas y de pueblos afrodescendientes en la historia de la nación ecuatoriana, más no su participación en la imaginación de sus mitos fundantes, pues las lógicas de construcción del Estado-nacional les deparó únicamente el rol de asimiladores de la cultura oficial. Es por ello que el movimiento indígena plantea desimaginar la metafísica de la nación homogénea que excluyó la palabra y el ser de los “no imaginados”.

Bibliografía

- Albán, E. (1989). *Evolución del sistema electoral ecuatoriano* . Quito : TSE
Corporación Editora Nacional .
- Anderson, B. (2000). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la
difusión del nacionalismo* . Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica .
- Andrango, L. (08 de Noviembre de 2016). Entrevista. (S. Cahuasquí, Entrevistador)
- Ayala, E. (2004). *Ecuador patria de todos* . Quito : Corporación Editora Nacional .
- Ayala, E. (2005). *El socialismo y la Nación ecuatoriana* . Quito : La Tierra .
- Ayala, E. (2011). La interculturalidad: camino para el Ecuador. En A. K. Maldonado,
Interculturalidad y diversidad. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Balandier, G. (1969). *Antropología Política* . Barcelona : Ediciones Península .
- Baud, M. (1996). *Etnicidad como Estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito:
Abya-Yala.
- Becker, M. (2007). Comunistas, indigenistas e indígenas. En la formación de la
Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano.
Íconos, 139.
- Constitución de la República del Ecuador*. (2008). Quito: Corporación de Estudios y
Publicaciones.
- Constitución Política de la República del Ecuador* . (1998). Quito: Corporación de
Estudios y Publicaciones.
- Cueva, A. (1967). *Entre la ira y la esperanza* . Quito : Casa de la Cultura Ecuatoriana.

- Dávila, C. (1956). *Boletín y elegía de las mitas, mita llakimanta arawi* . Quito .
- Guerrero, A. (1996). El levantamiento indígena de 1994. Discurso y representación política en Ecuador. *Nueva Sociedad*, 32-43.
- Guerrero, A. (2010). *Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura. Análisis históricos: estudios teóricos*. Lima : FLACSO Ecuador .
- Guerrero, P. (2003). *La cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Abya-Yala.
- Guerrero, P. (2004). *Usurpación simbólica, identidad y poder* . Quito : Abya-Yala.
- Guerrero, P. (2010). *Corazonar una antropología comprometida con la vida* . Quito : Abya-Yala.
- Guerrero, P. (2011). Interculturalidad y plurinacionalidad, escenarios de luchas de sentidos: entre la usurpación y la insurgencia simbólica. En A. Kowii, *Interculturalidad y diversidad* . Quito: Corporación Editora Nacional .
- Kingman, E. (Octubre de 2002). *Identidad, mestizaje, hibridación: sus usos ambiguos*.
Obtenido de FLACSO Ecuador:
<http://www.flacso.org.ec/docs/artidenymestizaje.pdf>
- León, J. (1991). *Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia, la afirmación de los conquistados, en Indios, una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: Abya-Yala.
- Macas, L. (2009). *Construyendo desde la historia. Resistencia del movimiento indígena en el Ecuador*. Quito : Abya-Yala .
- Macas, L. (5 de Octubre de 2016). Entrevista. (C. Santiago, Entrevistador)

- Moncayo, A. (1895). El concertaje de indios. En C. Marchan, *Pensamiento agrario ecuatoriano* . Quito.
- Moreno, S. (2003). *Alzamientos indígenas en la audiencia de Quito 1534-1803, runacunapaj macanacuicuna*. Quito: Edición campaña lectura Eugenio Espejo.
- Muñoz, B. (2005). *Modelos Culturales; Teoría Sociopolítica de la Cultura*. Barcelona : Anthropos .
- Ramón, G. (2009). ¿Plurinacionalidad o interculturalidad en la Constitución? En A. A. Martínez, *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. (págs. 125-160). Quito : Abya-Yala .
- Ramón, G. (2011). La interculturalidad frenada: los límites de la "revolución ciudadana". En A. K. Maldonado, *Interculturalidad y diversidad*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Ramón, G. (2014). *Informativo Zona 4*. Obtenido de https://issuu.com/juanpablopozob/docs/zona4_agosto
- Renan, E. (2000). *¿Qué es una nación?* Buenos Aires : Manantial .
- Rodríguez, J. (2006). *La revolución Política durante la época de la independencia. El Reino de Quito de 1808- 1822*. Quito : Corporación Editora Nacional .
- Sarah Radcliff, S. W. (1999). *Rehaciendo la nación* . Quito : Abya-Yala.
- Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* . Madrid : Editorial Taurus .
- Silva, E. (2005). *Identidad nacional y poder*. Quito: Abya-Yala.

- Simbaña, F. (2005). Plurinacionalidad y derechos colectivos. El caso ecuatoriano. En *Pueblos indígenas, estado y democracia* (págs. 197-215). Buenos Aires : CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Tylor, C. (2003). *El multiculturalismo y la "política de reconocimiento"*. Fondo de Cultura Económica de España.
- Walsh, C. (2000). Interculturalidad. Políticas y significados conflictivos. *Nueva Sociedad*.