

DEL PLURALISMO LIBERAL AL CONSTITUCIONALISMO INTERCULTURAL

*From liberal pluralism to intercultural
constitutionalism*

* Kristian Guillermo Nieto Hernández

<https://orcid.org/0009-0001-9849-6280>

DOI: <https://doi.org/10.69633/dywjjz97>

Recibido: 30/01/24 Aceptado: 22/04/24

Universidad Andina Simón Bolívar (Sede Central)

RESUMEN

En el texto que se pone a consideración, se parte de analizar el reconocimiento del multiculturalismo en el Estado liberal y la complejidad que esto supuso para el derecho pensado desde una lógica individualista. Se ve cómo las corrientes culturalistas de corte liberal pretendían asimilar las identidades culturales minoritarias a una sola identidad cobijada en el Estado nación unitario; cómo el multiculturalismo liberal reconoce los derechos de las identidades culturales minoritarias, pero sin abandonar la idea del Estado central, diseñado desde los principios de igualdad y libertad.

Se revisan los modelos constitucionales propuestos en América Latina y que ocasionaron el surgimiento del constitucionalismo plural, proceso que empezó con el multiculturalismo tutelar de los pueblos originarios, desencadenando un reconocimiento exponencial de derechos de protección de las diversidades étnicas y que terminaron redefiniendo la concepción del Estado, causando su refundación como un Estado intercultural, cuyas pretensiones igualitarias y decoloniales se fueron desdibujando.

También es objeto de análisis la transición del multiculturalismo liberal al constitucionalismo intercultural. Se indaga cómo el proyecto plural que generaron los movimientos sociales de corte étnico acabó cediendo a las presiones de las élites políticas que ejercen el poder en la región. Esta concesión hizo que el proyecto plural étnico se convierta en un instrumento más de dominación de los pueblos originarios; un ejemplo de esto es que el amplio catálogo de derechos de las constituciones plurales es en gran parte meramente declarativo.

*Abogado de los Juzgados y Tribunales por la Universidad Nacional de Chimborazo. Especialista Superior y Master en Derecho Penal por la Universidad Andina Simón Bolívar Sede Quito-Ecuador. Es doctorando del programa de Doctorado en Derecho Constitucional de la UASB (Sede Central).

Esta investigación es descriptiva documental y no experimental, su diseño es bibliográfico y su enfoque cualitativo. Se exploró documentación jurídica con el fin de fundamentar la construcción del sistema plural de administración de justicias, como consecuencia del reconocimiento de la dimensión intercultural del Estado constitucional.

Palabras clave: *interculturalidad, pluralismo jurídico, constitucionalismo latinoamericano, pluriculturalidad, minorías étnicas,*

ABSTRACT

In the composition that is put up for consideration, we will begin by analyzing the recognition of multiculturalism in a liberal state and the complexity that this recognition meant for the law, thought from an individualist logic. We will see here then how liberal culturalist currents sought to assimilate minority cultural identities into a single cultural identity, sheltered under the unitary nation state. We will also see how at different times liberal multiculturalism explains the recognition of the rights of minority cultural identities, but without abandoning the idea of the central state, designed from the principles of equality and freedom.

We will also review the transition of the constitutional models proposed from Latin America, which caused the appearance of plural constitutionalism, which began moving through the tutelary multiculturalism of the native peoples, causing an exponential recognition of rights that sought the protection of ethnic diversities and that ended up redefining the conception of the state and causing its refoundation, in an intercultural state whose egalitarian and decolonial pretensions ended up blurring.

The transition from liberal multiculturalism to intercultural constitutionalism will also be the subject of analysis in the work that is put up for consideration, we will see how the plural project that was provoked by ethnic social movements ended up giving in to the pressures of the police elites that exercise power in the region. This reality meant that the plural ethnic project ended up becoming another instrument of domination of the native peoples; in any case, the vast catalog of rights of the plural constitutions have been, for the most part, merely declarative.

Descriptors: *public property, real estate, public sector, legislation, legal systems, political reform.*

INTRODUCCIÓN

El valor del constitucionalismo latinoamericano

Este trabajo nace de la necesidad de acercarse a los presupuestos teóricos que ayuden a entender el discurso que sustenta la propuesta de los Estados plurales y su desarrollo en el constitucionalismo latinoamericano; concepciones teóricas que permitieron ampliar el espectro de dicha propuesta, la cual aún está en construcción. Los citados presupuestos teóricos se han presentado como una característica de sociedades compuestas por distintos y complejos elementos de identidad cultural y étnica.

El modelo constitucional generado por corrientes culturalistas de corte étnico es un proyecto eminentemente garantista. Aludiendo al sistema ecuatoriano, y citando al profesor Peter Häberle, el doctor Luis Fernando Ávila Linzán, afirma que las garantías en la democracia constitucional, la Constitución y el mismo proceso constituyente ecuatoriano son fenómenos culturales condicionados por una suerte de continuidad histórica abierta a su constante mejoramiento; entonces, el Estado constitucional ecuatoriano no solo es fruto de una decisión política coyuntural (el poder constituyente), sino también el resultado de un proceso de perfeccionamiento histórico; al final del día, un producto histórico. (Linzán, 2016)

Para el profesor ecuatoriano, este postulado se aleja del modelo de Luigi Ferrajoli, quien afirma que la Constitución es un producto en gran medida artificial y conformado por normas positivas convencionales; aunque Ávila Linzán concluye que ambas perspectivas, la cultural y la normativa (Häberle y Ferrajoli), son plenamente compatibles, diferenciándose solo porque se refieren a distintos niveles de análisis de la realidad constitucional. Entonces, desde una mirada normativa, la Constitución es un nivel más del ordenamiento que desarrolla el deber ser (y el no deber ser), en la medida en que impone reglas y límites al poder mediante las garantías; el Derecho aquí sería una precondition material para la existencia de

la democracia, entendida ésta como un límite sustancial. Esto se conecta con el carácter inmanente y evolutivo de la dignidad humana, culturalmente decidida en forma de Estado constitucional (Ávila Linzán, 2016, pp. 54-55).

El constitucionalismo multicultural de corte liberal positivista describió un sistema de fuentes de derecho monista, teniendo estas garantías la necesidad de interpretar el sistema de fuentes plurales, con el objetivo de someterle a su lógica para poder normalizarlo y constitucionalizarlo.

Häberle, en su teoría de la Constitución como ciencia de la cultura, hace referencia a la relación entre cultura y dignidad, y dice que no existe una libertad cultural previa a la cultura. Entre las categorías de análisis del Estado constitucional, introduce la idea del tiempo, aspecto que deberá ser tomado en cuenta en todos los procesos de transformación política y constitucional. De su obra se desprende que la Constitución traduce un doble proceso cultural, uno temporal y otro espacial; aquí, las contribuciones de cada sociedad, en cada etapa histórica, tienden a incorporarse a la cultura compartida, integrándola con sus propios matices, generando nuevos elementos que se suman al proceso de intercambio cultural. Este proceso, dice el profesor alemán, hace que los Estados constitucionales sean más homogéneos, y considera al Estado constitucional como multicultural (Häberle, 2003).

El sistema de Häberle, propuesto en la posguerra, sentó las bases del pluralismo liberal con características tutelares y meramente representativas de las diversidades culturales. El pluralismo liberal, entonces, desconoció las identidades colectivas de los movimientos étnico culturales, lo que supuso en América Latina el sometimiento de las formas de vida de los pueblos originarios, bajo la idea de un Estado nación unitario.

A pesar de que Häberle construye su modelo teórico desde la dignidad humana, midiéndola desde una premisa antropológico-cultural, como presupuesto del Estado constitucional, no

avanza a cubrir el nacimiento de los Estados plurinacionales e interculturales contemporáneos en América Latina, pues su construcción teórica nace desde el Estado nacional unitario de corte liberal; así, entiende que las pluralidades se fusionan en la Constitución, convirtiendo a los Estados en unidades culturales antropocéntricas. Esta construcción teórica del profesor alemán tampoco alcanza a cubrir el desarrollo del *Sumak Kawsay*, que desplaza al hombre como centro y razón de ser del Estado constitucional.

En el caso de Ecuador, las luchas sociales emprendidas por los pueblos originarios determinaron que se conviertan, como veremos, en poder constituyente, lo que significó, al menos en primera instancia, el replanteo de las relaciones de poder entre el Estado central y los pueblos originarios, procurando relaciones horizontales, haciendo que se reconozca su autonomía y autodeterminación y sus formas propias de administración de justicia. Este reconocimiento ocasionó el abandono del método cultural propuesto por Häberle y propició el espacio necesario para debatir la posibilidad de construir métodos de interpretación intercultural de los sistemas jurídicos, así como de recuperar los métodos dialógicos y polifónicos de los pueblos originarios que reclaman una autodeterminación material ante el Estado central, el cual, por el contrario, pretende perennizar las relaciones de poder verticales y tutelares que facilitan la explotación sistemática de los indígenas.

Esta propuesta teórica, sin embargo, se quedó corta, pues al haber sido desarrollada desde el pensamiento hegemónico eurocentrista del derecho constitucional, chocó con el emergente constitucionalismo latinoamericano, que no se ha conformado sólo con desarrollar un catálogo amplio de derechos fundamentales, sino que más bien propició la reestructuración de los Estados latinoamericanos al reconocer la existencia de pluralidades y considerarlas sujetos de derecho.

Esta situación problemática se acentuó con el reconocimiento de Ecuador como un Estado plurinacional, intercultural y multiétnico. Será necesario cuestionar la capacidad del modelo constitucional intercultural para proteger y desarrollar, de manera amplia y suficiente, los derechos de las entidades étnico culturales en un Estado cuya sociedad está construida sobre una profunda y compleja diversidad cultural y étnica, sin desplazar a las pluralidades emergentes, cuyos derechos han sido reconocidos en este Estado plurinacional.

MATERIALES Y MÉTODOS

La investigación que se pone a consideración es descriptiva documental y no experimental, su diseño es bibliográfico, y su enfoque cuantitativo, esto porque se utilizó como técnica, la exploración de documentación jurídica, con el fin de fundamentar la construcción del sistema plural de administración de justicias, como consecuencias del reconocimiento de la dimensión intercultural del estado constitucional. El estudio de la información recopilada, en el trabajo que se pone a consideración, se hizo aplicando también el método sintético. Y como instrumento para levantar esta investigación, se aplicó la ficha de análisis documental, con el objeto de sintetizar las propuestas planteadas en las fuentes consultadas y poder contrastarlas. Se consultó también el sistema jurídico ecuatoriano y literatura científica especializada.

ANÁLISIS Y RESULTADOS

Del constitucionalismo multicultural al constitucionalismo intercultural

El reconocimiento de las minorías étnicas en el constitucionalismo latinoamericano supuso la necesidad de poner en cuestión la configuración unitaria, monocultural y antropocéntrica de la superestructura del Estado, lo que en

primera instancia significó admitir su dimensión multicultural. Dicho reconocimiento, refiere Habermas, se da en el contexto del Estado liberal, como un intento de alcanzar al menos una igualdad formal en el ejercicio de los derechos colectivos; el filósofo alemán se pregunta si el derecho pensado a partir de una lógica individualista puede proteger identidades colectivas, y acierta cuando dice que las minorías étnico culturales — categorías sobre las que gira este trabajo— pretenden resistir la opresión, la marginación y el desprecio (Habermas, 1999, pp. 189-298).

El constitucionalismo multicultural que teoriza Habermas gira alrededor de un sistema ético-político que posibilitaría la protección de las identidades culturales colectivas dentro del Estado liberal; aclara, sin embargo, que los fines colectivos no pueden disolver las estructuras y formas jurídicas, al punto que se lleguen a superar las diferencias entre derecho y política. Si bien aquí el derecho determina con precisión las normas de convivencia de las colectividades, es a través de las políticas del Estado de derecho que se garantiza la materialización de los rasgos particulares de las identidades culturales colectivas.

Con todo, el multiculturalismo de Habermas está construido sobre el Estado nación unitario, pues afirma que la delimitación del pueblo que hace parte de un Estado, deriva de circunstancias históricas externas al sistema de los derechos y a los principios del Estado de derecho (Habermas, 1999, p. 205). Entonces, entendida así la multiculturalidad, es lógico que los discursos éticos políticos de las identidades culturales propugnen sistemas de autonomías de gobierno o la creación de sistemas federales determinados por las relaciones intersubjetivas entre los individuos que conforman dichas autonomías; de esta manera, el reconocimiento de las identidades culturales significaría la creación de micro-estados dentro de una unidad territorial mayor; reconocimientos que en ocasiones se alcanzan a través de métodos beligerantes. Así, en este sistema aún no se logra vislumbrar la presencia de los sistemas dialógicos y polifónicos de diálogo intercultural, según veremos más adelante.

El filósofo político canadiense Will Kimlicka también esboza un modelo de reconocimiento multicultural en las democracias liberales. Señala que al considerar las pluralidades culturales se busca acomodar las diferencias al marco de una sola forma, estable y moralmente defendible. Identifica tres modelos de este acomodo, centrándose en la aceptación y protección de los derechos civiles y políticos, y niega que reconocer estos derechos individuales resulte ser instrumental a los fines del Estado liberal, pues estos son valiosos, dice, para la protección de las actividades sociales. Pone, en primer lugar, el reconocimiento de los derechos del autogobierno; en segundo, el reconocimiento de los derechos étnicos; y, tercero, el reconocimiento de los derechos de representación (Kymlicka, 1996, pp. 46-53). Kymlicka postula que los derechos culturales son compatibles con la libertad individual y la autonomía moral.

En todo caso, el sistema multicultural liberal (esbozado líneas atrás) mira el derecho con parámetros antropocentristas, convirtiéndolo en un instrumento de dominación, que permite el ejercicio vertical del poder. Así, el pluralismo político, el reconocimiento y la tolerancia de las identidades culturales, hacen las veces de agentes de control y unificadores del Estado liberal multicultural. Entonces, la crítica al modelo liberal consiste en cuestionar su visión monista del mundo, que pretende reducir la diversidad de valores morales y de proyectos de vida a tipos de sociedades homogéneas; esta perspectiva reduccionista termina convirtiendo al reconocimiento de las pluralidades en un instrumento funcional a sus intereses y fines (Chávez, 2016, pp. 17-18).

En una primera instancia, entonces, en el debate de las teorías culturalistas se planteó la necesidad de crear esferas jurídicas que garanticen la diferencia de las identidades étnico culturales, o, en su defecto, lograr que los derechos fundamentales (universales) sean tan efectivos que reduzcan a su mínima expresión las desigualdades que han sufrido las minorías étnicas. Así, el debate se extiende, dice el jurista

mexicano Miguel Carbonell, a la supremacía que tendrán los derechos comunitarios o colectivos sobre los individuales y viceversa, y recuerda la postura de incluir y garantizar derechos diferenciados en el sistema propuesto por Kymlicka (Carbonell, 2004, pp. 29-30)

Empieza Carbonell refiriéndose a la igualdad, afirmando que los derechos diferenciados no necesariamente crean desigualdad, sino más bien tienden a eliminarlas; este postulado parte de la idea de igualdad sustancial. Alude también al argumento de pactos o acuerdos históricos, cuyo sustento está en los pactos internacionales que reconocen el derecho de autodeterminación de los pueblos. Y, por último, considera el valor de la diversidad cultural, y aunque esta argumentación, dice Kymlicka, no justifica por sí sola los derechos de las minorías, sí sirve para tomar elementos de organizaciones que mejoren lo existente. (Carbonell, 2004)

El profesor Carbonell se refiere a la imposibilidad de reconocer los derechos diferenciados de todas las culturas, porque en la lógica liberal las prácticas culturales que no obedezcan a la lógica de la dignidad humana como parámetro constitucional mínimo de convivencia, no tendrían que ser reconocidas. En cambio, el reconocimiento cultural que se ha desarrollado en el constitucionalismo latinoamericano es de corte étnico. Este sistema propone el cambio de paradigma antropocéntrico por uno biocéntrico, desplazando del centro del constitucionalismo a la dignidad humana, instalando en su lugar, al menos en Ecuador, el Sumak Kawsay.

El proyecto multicultural liberal intenta adecuar la protección de los derechos colectivos a una sociedad homogénea, en la que el reconocimiento de las individualidades políticas y morales tienen primacía. Después de todo, el modelo liberal de ningún modo abandonará sus principios de igualdad y libertad. Una forma de lograr que los derechos colectivos no choquen con el sistema liberal, dice el profesor Carbonell, consistiría en distinguir las reivindicaciones de estas minorías étnicas, tomar una dentro de sus comunidades para aplicarla sobre

sus miembros, y una segunda que se tendría que proyectar hacia fuera de dichas comunidades (Carbonell, 2004, p. 43). Pero este sistema se terminaría convirtiendo en un modelo de mera representación funcional a los intereses del Estado liberal, corriendo el riesgo de convertirse en un instrumento de dominación.

Kymlicka valora estas dos formas de representación (hacia adentro y hacia afuera de las comunidades): de las primeras dice que tienen por objeto proteger a la comunidad del impacto que podría tener el disenso interno (las llama restricciones internas). Mientras que a las segundas las denomina protecciones externas y pretenderían proteger al grupo de las decisiones políticas y económicas de las mayorías liberales (Carbonell, 2004, p. 43).

Sobre el reconocimiento de derechos colectivos en el sistema liberal, el teórico político estadounidense Jacobo T. Levy propone un conjunto de derechos que son parte de la discusión teórica y política del multiculturalismo en las democracias liberales (Levy, 2003, p. 167). Reconoce: las exenciones de las leyes penales que criminalizan las prácticas culturales, las subvenciones para fomentar las expresiones culturales, el autogobierno, las restricciones normativas dirigidas a los no miembros de las comunidades y su cultura, normas internas claras para las unidades culturales, consideración de sus prácticas jurídicas, representación política de las minorías culturales en el legislativo, y el reconocimiento de sus simbologías.

Ahora, la construcción del Estado liberal con pretensiones universalistas y monoculturales significó en América Latina la sistemática precarización de las minorías étnicas, la destrucción de sus formas originarias de vida, convirtiéndose en una herramienta de explotación servil a los intereses del Estado central. Esta realidad significó una reforma en el constitucionalismo latinoamericano, que a pesar de ser una propuesta teórica aún en construcción, presenta una línea ideológica común entre los países de esta parte del mundo.

En criterio del profesor politólogo español Albert Noguera Fernández, la igualdad cultural en el constitucionalismo multicultural habría sido una ficción, pues el reconocimiento de esa igualdad en América Latina no se dio sobre un modelo político, jurídico, económico y social plural. El modelo de Estado propuesto desde la multiculturalidad se habría olvidado que el Estado está conformado por una pluralidad de prácticas que se interpelan, influyen y limitan, en las interacciones de los ciudadanos, así como en la superestructura del mismo Estado. Entendida así la multiculturalidad, ésta sería sólo un mecanismo de integración a la cultura hegemónica liberal de un sector de la población que no se identifica con ella, reconociéndosele apenas un conjunto de derechos a la diferencia (Noguera, 2010, p. 107).

La propuesta del profesor español consiste en que la igualdad se consigue a través de la diferencia, reconociendo derechos a las identidades culturales minoritarias, sin que esto signifique la modificación del funcionamiento del sistema del Estado y sociedad liberal. Esto se explica, dice Fernández, con el principio de inclusión del contrario; aquí, entonces, la jerarquía no desaparece, si no que más bien es absorbida por el mito de la igualdad. La lógica detrás de esto es que los valores y concepciones dominantes son el punto de referencia alrededor del cual se organiza el Estado y la misma sociedad. Por tanto, dice Fernández, las concepciones y valores ajenos son considerados inferiores. Entonces, cuando el ejercicio del derecho de los pueblos originarios se condiciona al respeto de la ley y de la Constitución, se perfecciona el modelo de inclusión del contrario. Este reconocimiento condicionado significa para Fernández el control y subordinación de la jurisdicción ordinaria por sobre la originaria.

Es natural que el multiculturalismo en América Latina haya girado en torno al reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios, después de que en un primer instante, como vimos, la perspectiva liberal se haya esforzado en teorizar sobre el multiculturalismo político y sociológico; esto lógicamente provocó que el ámbito jurídico haya sido un receptor de todas

estas corrientes (Chávez, 2016, p. 18). Entonces, la forma de constitucionalización de estos derechos es lo que ha generado un interés particular en el derecho constitucional.

El paso del multiculturalismo liberal al constitucionalismo intercultural, que culminó con los procesos constituyentes de Ecuador y Bolivia, tiene como antecedente el impulso culturalista de los procesos constitucionales emprendidos por países de la región en las décadas 80 y 90 del siglo pasado. La doctora ecuatoriana en Ciencia Política Gina Chávez refiere que estos procesos se dieron al margen de las organizaciones políticas y gremiales. Las reformas constitucionales que hacían parte de este cambio paradigmático, hasta el 2000, no se limitaron, dice, a expandir su catálogo de derechos, sino que más bien significaron una verdadera transformación del Estado mismo (Chávez, 2016, p. 227).

Este proceso comprendió el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de los Estados y, en efecto, procuró la protección de sus lenguas y culturas; incluyó también su personería y capacidad como pueblos. En un primer instante, se estableció la plataforma para que se reconozcan tanto los derechos económicos, sociales y culturales, como los territorios ancestrales y la gestión y administración de los recursos naturales. En este periodo también se admite la facultad de resolución de conflictos dentro de estos territorios, poniendo como límite el respeto a los derechos humanos. Se acepta, además, el derecho de autonomía en asuntos internos, reconociéndoles también el derecho de designación de sus representantes (Chávez, 2016, p. 228).

En este contexto, fue la Corte Constitucional Colombiana que, en los años 90, a través de jurisprudencia interpretativa de la Constitución, hizo posible la eficacia de los derechos, cuando determinó que los intereses de los pueblos originarios son dignos de tutela constitucional y amparables bajo la forma de derechos fundamentales. Para la Corte, estos derechos no se reducen a los predicables de sus miembros, individualmente considerados, sino que más bien radican en la comunidad misma que como tal aparece dotada de singularidad propia (Chávez, 2016, p.

230). Esta línea jurisprudencial sigue siendo una referencia de las Cortes Constitucionales de la región y significó un punto de quiebre de los modelos doctrinarios tradicionales, para empezar a construir teorías argumentativas a favor de la vigencia material de los derechos.

La transformación del derecho liberal en una dimensión multicultural es considerada por el profesor Albert Noguera Fernández como una propuesta de derecho nuevo. Este derecho, a su vez, tendría que ser un mecanismo horizontal de auto-organización ciudadana, abandonando el ejercicio vertical de poder. Fue el proyecto de Constitución boliviano, aprobado por la Asamblea Constituyente en Oruro el 9 de diciembre de 2007, el que tuvo primero la posibilidad de instaurar un sistema que se erige como una verdadera transformación que abandona el derecho liberal a cambio de una propuesta de derecho nuevo, pero la resistencia del ala conservadora y de su casta política fue la que ocasionó que la transición se ralentice. Esto porque en Bolivia los pueblos originarios tienen que articular sus relaciones con el Estado plurinacional en su dimensión política, y no desde su territorio nacional, sino desde el territorio departamental ajeno (Noguera, 2010, pp. 89-99).

Lo que hizo la versión final de la Constitución boliviana, según el profesor Noguera, fue poner en discusión no un derecho nuevo postliberal, sino más bien la consolidación de un modelo de constitucionalismo liberal. El desarrollo y progresión de derechos de esta Constitución no habría abandonado el multiculturalismo del primer ciclo explicado por la jurista peruana Raquel Yrigoyen, según veremos en las líneas que siguen. La representación tutelar de los pueblos originarios en el sistema que esboza Noguera queda en evidencia en el reconocimiento de la autonomía territorial exclusiva de los departamentos, a cuya administración la Constitución otorga el autogobierno y representación en la estructura general del Estado. Mientras que las autonomías restantes tendrían la competencia únicamente para autorregularse y no contarían tampoco con representación política en el Estado central.

Por su lado, la profesora Yrigoyen afirma que el constitucionalismo latinoamericano atravesó tres ciclos desde 1980 hasta 2010. Este proceso, dice, permitió vislumbrar el constitucionalismo pluralista, pues reconfiguró la relación entre el Estado central y los pueblos originarios.

Para la profesora peruana, las novedades del constitucionalismo pluralista rompieron los paradigmas del constitucionalismo liberal monista y del social integracionista, llegando a cuestionar el hecho colonial. Sin embargo, a pesar de que el constitucionalismo liberal se consolidó en los nuevos Estados, vino de todas formas con un proyecto neocolonial que puso en peligro de desaparición a los pueblos originarios (Yrigoyen, 2015, p. 139). Fue entonces que al final del siglo XX apareció el constitucionalismo plural, el cual terminó consolidando la superación del Estado liberal monocultural, a través de la propuesta de un proyecto descolonizador, en cuyo contexto se dieron los ciclos que refirió la doctora Yrigoyen. En una primera instancia, entre 1982 y 1988, aparece el constitucionalismo multicultural; en segundo lugar, entre 1989 y 2005, surge el constitucionalismo pluricultural; y, en un tercer momento, entre 2006 y 2009, irrumpe el constitucionalismo plurinacional.

En los 80, el constitucionalismo pluralista es marcado por el multiculturalismo y las nuevas demandas de los pueblos originarios; se introduce el concepto de diversidad cultural, se reconoce la configuración multicultural y multilingüe, así como el derecho a la identidad cultural, pero aquí no se alcanza a plantear siquiera alguna forma de pluralismo jurídico. La década de los 90 arranca con el segundo ciclo del constitucionalismo plural, desarrollando los conceptos de nación multiétnica y multicultural, y del Estado Plurinacional. Se redefine la naturaleza del Estado, el pluralismo y la diversidad cultural se convierten en derechos constitucionales, asumiendo protagonismo los derechos a la educación intercultural bilingüe y a la tierra. Los primeros modelos de pluralismo jurídico empiezan en este ciclo, rompiendo con el monismo jurídico o con la identidad Estado-derecho. A pesar

de la progresión en el reconocimiento de las diversidades y sus derechos, estas constituciones fueron permeadas por proyectos neoliberales internacionales, que terminaron condicionando su ejercicio, ante los intereses extractivistas de las compañías transnacionales (Yrigoyen, 2015, pp. 141-144).

Para la doctora Yrigoyen, el tercer ciclo del constitucionalismo pluralista comprende los procesos constituyentes de Bolivia y Ecuador, cuyo contexto fue la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Las constituciones de Bolivia y Ecuador refundan el Estado, reconociendo la preexistencia de los pueblos originarios, que fueron ignorados en la primera fundación republicana. La propuesta de terminar con el colonialismo está presente entonces en el discurso creado alrededor de estas constituciones. Los pueblos originarios son reconocidos como nacionalidades capaces de autodeterminación.

La plurinacionalidad así reconocida, y entendida como un pacto entre pueblos, destaca Yrigoyen, no significa el reconocimiento de derechos de los pueblos originarios por parte de un Estado externo, sino más bien implica que estos pueblos se presentan como sujetos constituyentes, y como tales tienen el poder de definir el modelo de Estado y su relación con otros Estados. Aquí se busca superar la ausencia de poder constituyente de los pueblos originarios y acabar con la sujeción tutelar a la que el Estado los condenó históricamente (Yrigoyen, 2015, p. 149).

En estas constituciones se plasman, entonces, ideas de unidad nacional pluralista y se rompe con la noción de Estado nación unitario, lo que promueve que la idea de ciudadanía se construya sobre parámetros diferenciados y multiculturales. Esta propuesta constitucional empieza abandonando el ideal liberal de homogenización de las identidades, reconociendo su carácter pluriétnico y pluricultural. Estas reformas constitucionales, al ser inspiradas por movimientos sociales, históricamente oprimidos, como los pueblos originarios, terminaron provocando el reconocimiento de derechos

colectivos, cuyo ejercicio y protección, al menos en primera instancia, les competiría. Se impulsó también el fomento y conservación de sus formas propias de organización social (Uprimny, 2015, pp. 111-112).

La nueva parte dogmática de estas constituciones hace posible reconocer la multiculturalidad y la plurinacionalidad, las competencias de la justicia originaria, y, además, la apertura al sistema de los Derechos Humanos. Estas mutaciones han expandido el sistema de fuentes del derecho, lo que ha generado también la superación del Estado liberal, sustituyendo el imperio de la ley con un sistema más complejo, que regresa la mirada al sistema internacional de derechos humanos y su interpretación y traducción intercultural.

Para el jurista colombiano Rodrigo Uprimny, esta interculturalidad se manifiesta también en la igualdad material que propugna el constitucionalismo latinoamericano. En efecto, en sus textos se proscriben todo tipo de discriminación, generando medidas afirmativas para cerrar la brecha de desarrollo de las distintas identidades culturales; todo esto a través de un amplio reconocimiento de derechos y de la generación de garantías que permitan su aplicación directa. El extenso espectro de reconocimientos de derechos en el constitucionalismo latinoamericano significó un punto de inflexión en la definición del Estado, apartándose de la tradición europea y enfatizando en la búsqueda de fórmulas constitucionales propias.

Dichas fórmulas reconocen el pluralismo y la diversidad del Estado, lo que para Uprimny significa la construcción de un constitucionalismo de corte plurinacional, multicultural e indigenista (Uprimny, 2015, pp. 122-123). Pero para el jurista ecuatoriano Fausto Quizhpe Gualan, la construcción del Estado plural que sostenga la interculturalidad y la pluralidad de fuentes del derecho, no tendría que estar dirigida por criterios indigenistas; el primer paso para construir la interculturalidad es que las culturas hablen por sus propias bocas, en sus propias lenguas y basados en sus razones, emociones y sentimientos,

sostiene Quizhpe. Lo primero para edificar el pluralismo jurídico será que los indígenas presenten y ejerzan su derecho; para construir el Sumak Kawsay, añade el académico ecuatoriano, el primer paso es que este sea tratado o discutido desde quienes lo viven (Quizhpe, 2022, p. 15).

Esta postura cuestiona ciertas corrientes indigenistas cuando critica sus métodos, pues a decir de Quizhpe, éstas tienen una marcada impronta colonial. Aquí, entonces, la sistematización de la teoría y la praxis tendrán que construirse desde el mismo sujeto indígena, abandonando las teorías indigenistas que se proyectan como una forma de representación tutelar de las minorías étnicas. Así, la dimensión indigenista del constitucionalismo plural que sostiene Uprimny sería incorrecta, bajo el criterio esbozado por Quizhpe.

Para Quizhpe, el indigenista construye el indigenismo como un subproducto de lo indígena, lo que ocasiona que el sistema indigenista sea un tanto particular, y es que estas propuestas son construidas por individuos que sin haber sido catalogados como indígenas utilizan esta categoría; esto hace que el discurso que proponen termine siendo de corte indigenista, pues proyectan o amplifican categorías cuyo significado no ha sido aclarado (Quizhpe, 2022, p.36).

Esta postura plantea la complejidad del sistema de pluralidades étnicas. La visión indigenista de esto permitiría el ejercicio del poder desde arriba, al intentar proponer un sistema de pluralidades desde fuera de la realidad de los pueblos originarios. Este intento de construcción indigenista de las multiculturalidades, según Quizhpe, adolece de una limitación epistemológica: los discursos propuestos por quienes se autodeterminan indígenas toman el recaudo de limitarlo, restringirlo, pues sus planteamientos no tienen pretensiones de representación universal, de todas las personas indígenas. Se pregunta el autor ecuatoriano: ¿a nombre de quién o quiénes hablan los discursos indigenistas?

Quizhpe toca también las teorías culturalistas, y cuestiona que es imposible hablar de interculturalidad sin antes reparar el daño causado a los pueblos originarios; así, el culturalismo serviría para reafirmar el proceso de colonización, explotación y despojo de los pueblos originarios.

Finalmente, en relación al reconocimiento de la diversidad étnica en los modelos de constitucionalismo, Uprimny identifica tres que conviven en la región: el constitucionalismo del pluralismo liberal (Chile, Uruguay y Costa Rica), en el que no se reconocen derechos especiales de grupo a las comunidades étnicas; el constitucionalismo de corte multiétnico y multicultural, desarrollado por la Corte Constitucional colombiana, en sus líneas jurisprudenciales; y, a la vanguardia estarían las constituciones ecuatoriana y boliviana, que yendo más lejos proponen un Estado plurinacional e intercultural (Uprimny, 2015, p. 127).

Por su parte, Nadia Ameghino, profesora argentina de Ciencia Política, propone que el Estado nación en determinado momento empezó a ser insuficiente, pues dejó de construir y organizar la identidad nacional y su homogeneidad interna (que hacía las veces de principio estatal de correspondencia entre el Estado y la sociedad y un territorio concreto), debido a la apertura de los mercados y las fronteras nacionales, y a la emergencia de nuevas tecnologías comunicacionales. Añade que la agenda neoliberal desplazó al trabajo como un eje de organización social (como lo era en la sociedad industrial de Estado nacional), surgiendo, dice, una sociedad postindustrial globalizada. Así, para la profesora Ameghino, el Estado y el trabajo van perdiendo su rol central en la constitución de identidades, emergiendo y consolidándose en su lugar cuestiones culturales (Ameghino, 2011, pp. 83-108).

La estudiosa argentina concluye que, en concreto, la discusión por el reconocimiento del pluralismo gira alrededor del territorio y de la construcción de una identidad en el mismo. Sobre la interculturalidad, afirma que ésta acaba siendo un mecanismo utilizado por los sectores dominantes con el fin

de dar soluciones provisionarias a la conflictividad de fondo que nunca termina de resolverse. Ameghino alude al llamado multiculturalismo neoliberal (del cual partimos en este paper), señalando que si bien este multiculturalismo permite el diálogo, la negociación y la participación indígena, al mismo tiempo limita la posibilidad de cambios radicales de fondo, creando la ficción del indígena autorizado, con el fin de utilizar los derechos culturales para dividir y neutralizar a los movimientos indígenas.

Dicha ficción sería entonces un mecanismo para cooptar, incorporar y hacer tolerable la convivencia y la diversidad cultural. Para la autora, el peligro de este enfoque radica en que se minimiza el rol y la capacidad de los actores para hacer hincapié en las fisuras del sistema de dominación y lograr establecer mecanismos que posibiliten la interculturalidad construida “desde abajo”, es decir, como posibilidad y potencialidad emancipatoria.

La posición de Ameghino es que las políticas de reconocimiento y de redistribución en sus tipos afirmativos (entre las que estarían el multiculturalismo neoliberal y el transformativo), no sean tomadas como contrapuestas, sino que más bien sean entendidas como de diferentes etapas, que incluso pueden superponerse y ser contemporáneas. Para la autora, es necesario aplicar ambos tipos de políticas, a fin de propiciar una interculturalidad en términos de intercambios horizontales, simétricos y recíprocos, que impliquen revisar los acuerdos sociales de convivencia. Se necesita, dice, una interculturalidad que opere como utopía, que permita avanzar hacia la concreción de una reforma por la que el Estado en sus diferentes niveles entienda la gestión intercultural como emancipadora y transformadora de las condiciones objetivas y de las relaciones sociales. Ameghino no llega a tocar el modelo constitucional en que el reconocimiento de las diversidades y pluralismos se ha consolidado, como es el caso de Ecuador.

Interculturalidad y pluralismo jurídico Como hemos visto, el debate étnico (planteado primero en sus dimensiones sociológicas y políticas, acabó por contaminar el derecho) incidió en la configuración del Estado, al haberse convertido en poder constituyente. Con la misión de conseguir transformaciones jurídicas que complejizan el diseño del Estado en América Latina, al final del día, sin embargo, todo esto se convirtió en una herramienta para el ejercicio del poder desde arriba, pues su reconocimiento como poder constituyente, con pretensiones pluralistas e igualitarias, se tornó en una ficción al haber alcanzado cierto nivel de estabilidad y gobernabilidad.

En todo caso, los debates culturalistas aportaron a los procesos constituyentes en Ecuador y Bolivia un gran marco teórico que sustanció la transición del Estado intercultural y multiétnico al plurinacional e intercultural. Esta transición implicó al menos tres características: primero, se superó las visiones tutelares, integracionistas, parciales, sectoriales o puntuales, con las que el Estado abordó la cuestión de los pueblos originarios, por la aplicación de perspectivas estructurales e integrales respecto al tema; segundo, se diferenció constitucionalmente la naturaleza de las distintas exclusiones, que en el multiculturalismo se agrupaban en una sola, así como se exploró su tratamiento y superación; y, tercero, se asume la tesis de la insuficiencia de los derechos individuales, además de los económicos y sociales, para superar los problemas con los que el colonialismo y el neocolonialismo contaminaron al multiculturalismo liberal (Chávez, 2016, p. 205).

Se vio que los debates multiculturalistas con enfoque étnico terminaron provocando el debate intercultural que propone una interrelación entre fronteras culturales y subculturas dinámicas, por sobre una yuxtaposición de estas, como predicaba el multiculturalismo (Chávez, 2016, p. 206). Entendida así la interculturalidad, para la doctora Chávez ésta es un espacio de constante búsqueda de convergencia entre comunidades y grupos que identifican los vínculos de unión y no de distanciamiento. Aquí, por ejemplo, el sistema internacional

de derechos humanos tendrá que ser analizado desde una perspectiva de traducción e interpretación intercultural; estos vínculos de unidad se pueden expresar también en el dialogo entre culturas o en la consecución de los intereses sociales comunes.

La doctora boliviana en Derecho Constitucional María Elena Attard Bellido también se refiere a la evolución del constitucionalismo latinoamericano. Apunta que el constitucionalismo moderno que empieza en América del Norte y que se fundó con una impronta monocultural, significó condicionar la soberanía popular a la voluntad de los ciudadanos calificados. Así, para quienes fueron silenciados a través de este modelo de gobierno representativo, el iusnaturalismo racionalista no era aplicable (Attard, 2021)

Esta herencia antropocéntrica, eurocentrista y hegemónica perdura en el constitucionalismo latinoamericano, sosteniéndose hasta hoy con una impronta monocultural. La respuesta a ello será entonces la construcción de constituciones plurales, que dejen de ser meramente declarativas y que se sustenten en la pluralidad de las fuentes del derecho, abandonando de una vez el paradigma antropocéntrico. Para lograr esto, dice la doctora Attard, el constitucionalismo plural, comunitario e intercultural y pensado desde el biocentrismo, tendrá que materializarse a través de los métodos de interpretación, traducción, argumentación, y ponderación intercultural de derechos.

El desarrollo de este modelo polifónico de constitucionalismo, dice la académica boliviana, tendrá que apoyarse además en el nuevo bloque de constitucionalidad instaurado con la Constitución de 2009. Sin embargo, se vio que el Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) de Bolivia, a través de autorestricciones jurisprudenciales, terminó apartándose tanto del diseño polifónico de la justicia constitucional boliviana, como del sistema intercultural que busca la convivencia de distintas identidades culturales a través del ejercicio del derecho que permita relaciones de poder más horizontales. El

TCP desestimó la protección de derechos transindividuales de los pueblos originarios en casos expuestos a su consideración mediante Acciones populares.

Pero hay que prevenir que la interculturalidad va más allá de la diversidad del reconocimiento o la inclusión. En efecto, tiene que rebelarse contra el sistema monista del Estado y de las fuentes epistemológicas del derecho, no solo en su dimensión cultural sino también contra el neocolonialismo. Estas categorías tienen que negociar y procurar una relación entre su particularidad y el universalismo pluralista y alternativo de la sociedad ecuatoriana; es esta interculturalidad, entonces, la que busca la unidad en la diversidad. La unidad que la interculturalidad construya tendrá que ser distinta de la que hoy existe: una unidad que tienda puentes comunicacionales que transformen la sociedad en todos sus estratos, y que aporten a la construcción de una propuesta civilizatoria alternativa, que propicie la transformación del Estado y profundice y fortalezca la democracia (Walsh, 2002, p. 5).

Al abordar el estudio de la cultura, el ecuatoriano Ramiro Ávila Santamaría la concibe como una categoría de la estructura colonial del Estado. Citando a Aníbal Quijano, afirma que es un fenómeno complejo que en la práctica no puede reducirse a la forma privilegiada escogida por el colonialismo, el racionalismo, para transmitir valores y conocimiento. Esto llevó, dice, a que la ciencia sea la forma oficial de relacionarse con el mundo, pues esta desprendía un lenguaje creíble y objetivo; así, las otras maneras de transmitir la cultura fueron eliminadas o consideradas secundarias. Toda forma que no era susceptible de ser demostrable objetivamente, como el saber y la cultura de los pueblos originarios y no hispánica, simplemente no debía ser considerada con seriedad; en consecuencia, debían desaparecer (Ávila Santamaría, 2011, pp. 46-47). Fue, entonces, el positivismo monista que desde su construcción epistemológica terminó deslegitimando el sistema jurídico de los pueblos originarios en América Latina.

El error, apunta el profesor de la Universidad Andina, está en quedarnos sólo en el estudio de los pensamientos hegemónicos del norte y no nutrirnos de otras formas de conocimiento y de pensadores críticos de nuestra región. La consecuencia de esta realidad en el Estado y derecho colonial es que ha producido y promueve la exclusión, la marginación y la discriminación. Con todo, esta perspectiva, dice, debe sumarse al pensamiento crítico del “norte”, a fin de lograr una organización social más justa y equitativa.

Al analizar el salto del Estado monocultural al pluricultural, Ávila refiere que históricamente en Ecuador se impuso una sola cultura hegemónica, con pretensiones de universalidad, que invisibilizaba y destruía a las culturas con las que compartía tiempo y espacio (según el modelo de Häberle), a través de mecanismos que Foucault describió en su teoría del disciplinamiento. El peor rasgo del Estado monocultural, entonces, radica en su forma de manifestar la subordinación o invisibilización de las otras culturas a través de la discriminación, lo que termina convirtiéndose en racismo. Ante esto, es la resistencia de las culturas no hegemónicas lo que les ha permitido sobrevivir (Ávila, 2011, pp. 211-212).

El profesor ecuatoriano tiene razón cuando dice que la interculturalidad del Estado ecuatoriano implica dos ideas: por un lado, la constatación de una realidad, que en Ecuador existen culturas distintas a la hegemónica y, por otro, la aspiración a que estas tengan la posibilidad de desarrollar al máximo sus potencialidades y puedan compartir y aprender de otras culturas. Entonces, el llamado del Estado intercultural no es cambiar de una cultura hegemónica a otra ni tampoco ser simplemente multiculturales, sino que más bien implica entender el Sumak Kawsay y la dignidad humana como valores y formas de entender la vida, que pueden ser compartidos por cualquier persona o colectividad (Ávila Santamaría, 2011, pp. 214 – 215).

Pero la interculturalidad también ha sido analizada en relación al neoliberalismo que, como vimos, va de la mano con la plurinacionalidad en el tercer ciclo de desarrollo del constitucionalismo plural del que habla Yrigoyen. Aquí, el doctor ecuatoriano Intiraimi Cartuche asevera que las categorías plurinacionalidad e interculturalidad en efecto tienen una fuente multiculturalista, y dice que ésta incide en los arreglos jurídicos que los Estados plurinacionales tienen que hacer para incorporar a las minorías étnicas y culturales, las que reclaman ser reconocidas como nacionalidades étnicas dentro del Estado nación unitario, con cierto nivel de autonomía y el reconocimiento de derechos colectivos.

Cartuche refiere además que hay corrientes que miran la plurinacionalidad bajo los lentes de las teorías decoloniales. Dice que la problemática de los pueblos originarios se explica a través de la colonialidad del poder, pues las diferencias étnico culturales se habrían convertido en diferencias coloniales como problema estructural. En esta perspectiva, como producto de la colonialidad del poder, los Estados americanos tendrían una lógica monocultural, que no refleja la realidad social. Así, los pueblos originarios y afro descendientes sufrirían los efectos de la colonialidad en forma de racismo, exclusión e invisibilización ontológica (Cartuche, 2022), hecho que convertiría a la interculturalidad en un instrumento político de ejercicio de poder, cuyas pretensiones ulteriores girarían alrededor de la consecución de estabilidad política gobernabilidad y explotación de los pueblos originarios.

Sin embargo, desde una lógica andina el autor afirma que el proyecto de plurinacionalidad no se agota en posicionarse o contra el Estado o alineándose con él, sino que más bien se abre a pensar en el tercero incluido y en la lucha concreta, obedeciendo al contexto y momento histórico, procesos en que el Estado central o la autonomía y lo comunitario, como alternativa a la posición neoliberal y decolonial, no sean excluyentes, al menos en la práctica, aunque en el fondo sí terminen siéndolo. Pese a esto, el autor refiere que en Ecuador las luchas plurinacionales

se han reducido a su dimensión culturalista, pero que ha sido precisamente el carácter del multiculturalismo neoliberal el que ha asumido las luchas de los pueblos originarios.

El doctor Cartuche construye su propuesta sobre la plurinacionalidad, y la pone como una vía por la que el Estado tendrá que repensarse, para transformar las relaciones de dominación estado-céntricas. La plurinacionalidad y la interculturalidad, entonces, tendrán que desarrollarse a través de un modelo comunitario popular que democratice el Estado desde abajo.

Pese a que en la concepción teórica de Cartuche, la plurinacionalidad se desmarca de la interculturalidad en términos jurídicos, relegándola a meros reconocimientos étnicos, es necesario reconocer que la interculturalidad, al menos de manera formal, ha sido la propuesta que provocó el reconocimiento normativo que refiere el autor en su trabajo, y se ha convertido también en el mecanismo con el que el Estado ha empezado a transformarse. A través del principio de interculturalidad, el ejercicio del poder ha empezado a democratizarse, sin que esto signifique el abandono del modelo hegemónico que consolidó el multiculturalismo liberal.

Por su parte, al abordar el estudio de los límites del constitucionalismo multicultural liberal, el jurista español Marco Aparicio Wilhelmi señala que si bien los países latinoamericanos emprendieron el camino del constitucionalismo multicultural, este reconocimiento de la pluralidad no significó una reforma pluralista de la organización institucional ni de los modos de producción jurídica, quedando lejos la superación de la disociación entre las realidades formal y fáctica (entre un Estado nacional basado en una sociedad homogénea y una sociedad pluricultural y un pluralismo político y jurídico). Así, el constitucionalismo conocido y acreditado acaba respondiendo estructuralmente al monismo cultural de la antropología-ficción; por esto, es común que el reconocimiento de los pueblos o comunidades originarias no comporte el aseguramiento de una determinada posición jurídica y de derechos colectivos (Aparicio, 2011, p.14).

Hay el reconocimiento de la existencia de los pueblos originarios y de su peculiar identidad, pero la efectividad de sus derechos depende de una posterior creación normativa de instituciones estatales de orden monocultural; no existen, en consecuencia, auténticos derechos constitucionales colectivos. Todos los Estados, dice Aparicio, parten de algún tipo de declaración general de reconocimiento de la pluralidad cultural o étnica, pero empiezan a debilitarse en el mismo texto constitucional, pues aparecen diversos frenos a un efectivo reconocimiento de la pluralidad, subordinándola al desarrollo legislativo del conjunto de los derechos reconocidos. Asimismo, destaca la ausencia de correlación entre tales derechos y el resto del articulado constitucional, el cual permanece de espaldas a la pluralidad política y jurídica realmente existente; todos los textos optan también por un reconocimiento débil y subordinado del derecho propio de los pueblos originarios y del alcance de sus jurisdicciones y, por último, se incluye siempre una “cláusula de freno” al reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios.

En todos los textos constitucionales se incorporan previsiones que delimitan el alcance de los derechos de los pueblos originarios, mediante el principio de la no contradicción con “los derechos y libertades reconocidos en la Constitución”, con “los derechos humanos” o, en algunos casos, en referencia a una genérica contraposición con “la Constitución y las Leyes”; todo esto pone en cuestión la constitucionalidad misma de los derechos de los pueblos originarios reconocidos. Con ello, remarca Aparicio, el desarrollo de la identidad de los pueblos originarios, que se traduce en los derechos colectivos, responde a los principios de la cultura dominante. El argumento jurídico en la Constitución y en los derechos individuales asume la función homogeneizadora que antes cumplían las ideas de desarrollo y cultura nacional (Aparicio, 2011, pp. 14-15).

Entonces, cuando Aparicio se refiere a la Constitución ecuatoriana, dice que en efecto es eminentemente garantista, por proteger a través de la llamada esfera de lo indecible

derechos que la democracia a través de sus mayorías no podrá tocar. Sin embargo, enfatiza que, pese a importantes avances, no estaríamos ante un cambio de paradigma, pues incluso allí donde hubo un mayor reconocimiento de derechos y de sujetos, como es el caso ecuatoriano, no parece que se apunte hacia un verdadero cuestionamiento del patrón monocultural de la institucionalidad y del ordenamiento jurídico. Partiendo de esta situación, los distintos sujetos colectivos deberían estar en condiciones para entablar un equilibrado diálogo intercultural desde el cual, paulatinamente, se avance en la conformación de parámetros axiológicos compartidos, abandonando así el sistema garantista (Aparicio, 2011, p. 17).

Para Aparicio, el Estado intercultural dialógico será el que permita la construcción de un horizonte común de sentidos, a partir de aproximaciones entre las distintas culturas existentes; un Estado que deberá procurar que los diferentes centros de poder se interrelacionen, a fin de que haya un recíproco equilibrio en la construcción del espacio común de convivencia. En efecto, la interculturalidad del Estado debe llevar a que los distintos poderes públicos estén obligados a garantizar condiciones equitativas de participación en el diálogo entre dichas culturas. Sin esta promoción, que apunta a la construcción de identidades inclusivas, se abona el terreno de la dominación de la cultura o culturas hegemónicas sobre las minoritarias, por mucho que estén reconocidas constitucionalmente.

Al respecto, el profesor Agustín Grijalva (Ecuador) dice que la diversidad cultural no sólo es un cuestionamiento externo al sistema de derechos contenidos en la Constitución, sino que se asienta fuertemente sobre varios de estos mismos derechos, pues, como vimos, los pueblos originarios y sus demandas de reivindicación se convirtieron en poder constituyente. Por eso, varios Estados latinoamericanos han constitucionalizado, bajo distintas fórmulas, el derecho a la diversidad cultural y a la identidad; todo esto debido a la presión de los pueblos originarios, en un esfuerzo de legitimación que problematiza la indudable impronta neocolonial del Estado nación; un

reconocimiento que incluye expresiones culturales claves de los pueblos indígenas como sus idiomas, territorios y sistemas de autoridad y normativos. El constitucionalismo plurinacional, apunta Grijalva, debe ser de nuevo tipo, basado en relaciones interculturales igualitarias que redefinan y reinterpreten los derechos constitucionales y reestructuren la institucionalidad proveniente del Estado nacional (Grijalva, 2008, p. 52).

El Estado plurinacional, para Grijalva, no debe reducirse a una Constitución que incluye un reconocimiento puramente culturalista, a veces sólo formal, por parte de un Estado instrumentalizado para el dominio de pueblos con culturas distintas, sino que más bien debe ser un sistema de foros de deliberación intercultural auténticamente democrático. La construcción de un Estado plurinacional e intercultural, entonces, no significa la sucesión del Estado federal o social, que en efecto nacieron como respuesta al Estado liberal, sino más bien su transformación estructural.

La interculturalidad y plurinacionalidad, según Grijalva, son una crítica y una renovación a las limitaciones del multiculturalismo. Afirma que a este constitucionalismo no puede sino ser dialógico, concretizante y garantista. Dialógico, porque requiere de comunicación y deliberación permanente para acercarse al entendimiento del otro, del diferente; concretizante, porque debe buscar soluciones específicas y consistentes para situaciones individuales y complejas (soluciones que deben ser aplicables a casos similares); y, garantista, porque estas soluciones deben tener por marco la comprensión y vigencia intercultural de los valores constitucionales institucionalizados en los derechos humanos. Estas tres características, dice el profesor ecuatoriano, aunque diferentes se complementan, se requieren recíprocamente. No hay diálogo intercultural en abstracto y sin los derechos que creen las condiciones de igualdad y respeto que todo diálogo, y más aún el intercultural, requiere (Grijalva, 2008).

Sobre este tema, el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos destaca que lo que distingue la lucha de los pueblos

originarios de las restantes luchas sociales en el continente americano, es el hecho de reivindicar una precedencia histórica y una autonomía cultural que desafían todo el edificio jurídico y político del Estado moderno colonial. Aludiendo al caso ecuatoriano, dice que al final de la última década, junto con Bolivia, pasó por transformaciones constitucionales profundas, impulsadas por los pueblos originarios. Así, no es de extrañar, señala, que las constituciones de ambos países contengan embriones de una transformación paradigmática de la superestructura misma del Estado. Con esto, por ejemplo, el reconocimiento de la existencia y legitimidad de la justicia originaria adquiere un nuevo significado político; no sólo se trata de reconocer que las comunidades locales y remotas resuelvan pequeños conflictos en su interior, garantizando la paz social de la que el Estado no se ocupa. Se trata, por el contrario, de concebir la justicia de los pueblos originarios como parte sustancial de un proyecto político de vocación descolonizadora y anticapitalista, una segunda independencia que finalmente rompa con los vínculos eurocéntricos que han condicionado los procesos de desarrollo (Santos, 2012, p. 14-15).

Finalmente, siguiendo este orden de ideas, es importante apuntar que la coexistencia de distintas culturas y el pluralismo jurídico como consecuencia de dicha convivencia, implican la tolerancia de los rituales que son un medio de resolución de conflictos, prácticas incensurables de la administración de justicia plural; esto, entre otras cosas, por la deficiente resolución de conflictos en el sistema ordinario. Se trata de respuestas a la incompetencia y a la indiferencia a que el Estado central ha condenado a los pueblos originarios, y a la imposición del sistema monista de administración de justicia, que no atiende sus necesidades sociales. Para la jurista ecuatoriana Andrea Galindo Lozano, dichos rituales son una censura directa al colonialismo y promueven un nuevo Estado, en el que se superponen y fusionan las diferentes culturas, dando origen al ethos barroco que describe Bolívar Echeverría. En estos escenarios, dice, la muerte toma una

inusitada normalidad (Galindo, 2022, p. 24). Podemos notar, entonces, que esta forma de entender la muerte, como parte esencial de la existencia, desplazaría a la dignidad humana como parámetro mínimo de convivencia; así parece al menos en el constitucionalismo ecuatoriano.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Como vimos, el constitucionalismo latinoamericano ha transitado por posturas y construcciones por demás interesantes. En un primer momento, consolidó el Estado monista central, unitario, a través de un sistema liberal que produjo un modelo de derecho protector de las libertades individuales.

En este contexto, fue difícil construir un Estado constitucional plural e igualitario, que, en el marco del derecho pensado para proteger las individualidades y libertades ciudadanas, respete, proteja y desarrolle los derechos de la naturaleza desde una concepción andina, así como los de las comunidades, pueblos y nacionalidades constitucionalmente reconocidas por Ecuador. Así, para transformar materialmente la estructura del Estado monocultural, será necesario criticar el sistema axiomatizado de garantías, a la luz de las epistemologías del sur y desde los presupuestos axiológicos de los sistemas plurales reconocidos por la Constitución ecuatoriana; todo esto con el fin de desplazar el discurso hegemónico del positivismo ontológico, no con el fin de abandonarlo, sino más bien para procurar una convivencia en igualdad de condiciones formales y materiales con los sistemas axiológicos propuestos desde el sur.

La protección en términos igualitarios que exigen los pueblos originarios tendrá que ser generada desde todos los ámbitos del Estado, el político, sociológico, jurídico, comunitario, para garantizar una verdadera reivindicación de los derechos de los pueblos originarios, por la que se respeten sus propias formas de vida y de organización política y económica; de lo contrario, el respeto a estas entidades comunitarias seguirá siendo, como hasta ahora, apenas un buen pretexto

para perennizar la explotación y despojo de sus territorios ancestrales, de sus expresiones identitarias y de sus formas de vida, convirtiéndolas en un mero instrumento para seguir fortaleciendo el Estado monista vertical.

REFERENCIAS

- Ameghino, N. (2011). ¿Interculturalidad hegemónica o emancipatoria?: Una aproximación a la gestión intercultural en Neuquén, Argentina. *Cultura y Representaciones Sociales*, 6(11), Article 11.
- Attard, M. E. (2021). *La acción popular boliviana a la luz del modelo polifónico de justicia constitucional* [Thesis]. <http://repositorio.umsa.bo/xmlui/handle/123456789/29429>
- Ávila, R. (2011). *El neoconstitucionalismo transformador: El Estado y el derecho en la Constitución de 2008*. Editorial Abya - Yala.
- Bello, L. J. (Ed.). (2011). El Estado ante la Sociedad Multiétnica y Pluricultural. *julio de 2011*.
- Carbonell, M. (2004). Constitucionalismo y multiculturalismo. *Derecho y Cultura*, 1(13), Article 13. <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-cultura/article/view/7430>
- Cartuche, J. I. (2022). *La plurinacionalidad en disputa. Luchas comunitario-populares en Ecuador (1970—2019)*. <https://hdl.handle.net/20.500.12371/16790>
- Castillo, C. (Ed.). (2015). El derecho en América Latina: Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI. *Ciencia Jurídica*, 4(8), 187-194. <https://doi.org/10.15174/cj.v4i2.157>
- Chávez, G. E. (2016). *El control constitucional de la justicia indígena en el Estado Plurinacional: El caso ecuatoriano*. <http://hdl.handle.net/10550/55274>
- Fernández, A. N. (2010). ¿De qué hablamos cuando hablamos de constitucionalismo multicultural?
- Galindo, A. S. (2022). *Ritual y derecho en el tinku (“peleas rituales”)* [doctoralThesis, Quito, EC: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador]. <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/9136>

- Grijalva, A. (2008). *El Estado plurinacional e intercultural en la constitución ecuatoriana del 2008*. <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/4170>
- Häberle, P. (2003). *El Estado constitucional*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/181590>
- Habermas, J., Arroyo, J. C. V., & Vilar, G. (1999). *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*. Paidós Ibérica. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=84703>
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=15896>
- Levy, J. T. (2003). *El multiculturalismo del miedo*. Tecnos. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=34287>
- Linzán, L. F. Á. (2016). Garantismo y estado constitucional en Estado de Ecuador para el siglo XXI. A propósito de Principia Juris. *Ciencia Jurídica*, 5(10), Article 10. <https://doi.org/10.15174/cj.v5i2.188>
- Quizhpe, F. C. (2022). *Filosofía indígena* [doctoralThesis, Quito, EC: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador]. <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/8690>
- Santos, B. de S. (2012). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Abya Yala.
- Walsh McDonald, C. E. (2002). *Interculturalidad. Reformas Constitucionales y Pluralismo Jurídico*. <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/543>
- Yrigoyen, R. Z. (s. f.). ¿Qué derechos tienen los pueblos indígenas en las decisiones de asuntos que les afectan?