

Multiculturalismo, Interculturalidad y Plurinacionalidad: enfoques para entender las relaciones entre los pueblos originarios y los estados nacionales

Serie Informe Nº 19-21, 12/11/2021

Felipe Rivera Polo

Resumen

El presente informe analiza desde un punto de vista académico la discusión en torno al surgimiento de enfoques basados en los principios del multiculturalismo, la interculturalidad y la plurinacionalidad. La primera parte describe el trayecto de la idea de un Estado y una Nación, que plantea una correspondencia entre homogeneidad cultural, territorio y orden social. La segunda parte, describe como las sociedades se han vuelto culturalmente más heterogéneas, y cómo los Estados ha tratado de procesar dicha diversidad, y el caso de los pueblos originarios, establecer un nuevo modelo de relación.

Finalmente, el último capítulo hace una revisión respecto de las definiciones y discusión respecto al concepto de nación, para posteriormente, analizar las tres aproximaciones para establecer un nuevo marco de relaciones entre diversos grupos culturales dentro de un Estado, tomando tanto los elementos conceptuales que les dan forma, como las influencias de escuelas de pensamiento que las influyen.

Disclaimer: Este trabajo ha sido elaborado a solicitud de parlamentarios del Congreso Nacional, bajo sus orientaciones y particulares requerimientos. Por consiguiente, sus contenidos están delimitados por los plazos de entrega que se establezcan y por los parámetros de análisis acordados. No es un documento académico y se enmarca en criterios de neutralidad e imparcialidad política.

1. Antecedentes

En las últimas décadas han surgido una serie de conceptos y principios que buscan establecer un nuevo marco interpretativo de las relaciones entre el Estado y los Pueblos originarios (o primeras naciones). De esta forma, conceptos como multiculturalismo, interculturalidad y plurinacionalidad han abandonado el argot de los expertos y han comenzado a avanzar en su uso por parte de los hacedores de políticas, partidos políticos, organizaciones de la sociedad civil y la ciudadanía en su conjunto. Su masificación, no obstante, no ha ido de la mano de una mayor precisión conceptual. Todo lo contrario, muchas veces han sido usados de manera indistinta o como sinónimos, pero cada uno de estos conceptos entraña una mirada diferente respecto a la relación entre Estado y Pueblos originarios, que no obstante no ser completamente contradictorias entre ellas, si manifiestan puntos de tensión y énfasis diferentes fruto de tradiciones intelectuales disímiles.

Encontramos, eso sí, un elemento transversal en estas tres aproximaciones conceptuales, que dice relación con el reconocimiento del carácter cada vez más diverso y heterogéneo de las sociedades contemporáneas, que se erige como crítica a la idea de una supuesta correspondencia entre un Estado y una nación como principio unitario y homogéneo. Por ello, se hace necesario describir brevemente como se produce la simbiosis entre el Estado y la nación en la modernidad. Posteriormente, analizar cuáles son las características de los procesos contemporáneos que han debilitado esta visión homogénea y unitaria entre Estado y nación, y han hecho emerger lo heterogéneo en el debate político y constitucional. Para finalmente, describir los principales elementos conceptuales y tradiciones teóricas de las cuales se nutren los principios de multiculturalismo, interculturalidad y plurinacionalidad.

2. Origen del Estado-nación como homogéneo

El Estado-nación surge de la conjunción de diversos elementos históricos. Lo primero es el espíritu de su época, que en el caso de la modernidad se relaciona con la emergencia de la racionalidad, tanto para la acción individual (cálculo racional) como institucional (burocracia); lo que Weber (2003) definió como la "jaula de hierro". Esta racionalidad se traduce en el fin de la legitimidad religiosa del poder, que va acompañada de la idea revolucionaria para la época: que las personas pueden gobernarse a sí mismas, sin necesidad de intermediarios (nobles).

Un segundo elemento es la racionalidad como fuente de legitimidad, la cual organiza la sociedad bajo sus preceptos. Es así como surge la idea de contrato social, que es la imposición de la racionalidad mediante un orden legal que proteja a la sociedad de quienes actúan irracionalmente –la violencia inherente al ser humano¹–, enajenando los derechos individuales en favor de la autoridad. Este

¹ Hobbes, 2011.

desplazamiento da forma al soberano (Estado), en tanto representante ahora del colectivo o de la nación (Leviatán²). El contrato social, así, da vida a la norma y, paradójicamente, es en la excepción a ésta para garantizar su protección, donde se constituye el poder como soberano³. Justamente, es este elemento excepcional lo que lleva a Weber⁴ a plantear en su ya canónica definición de Estado, que lo que lo caracteriza es el monopolio del uso de la violencia o, en otras palabras, la legitimidad de la excepción.

Cabe entonces preguntarse por la fuente de la legitimidad más allá de la norma. Aquí es donde el Estado reclama un sentido de totalidad que supera a la mera agregación de intereses individuales, en tanto su legitimidad se basa en el despliegue autónomo de la razón (ética) como promotor del interés colectivo (norma)⁵. Esta legitimidad racional del Estado encuentra su límite en la necesidad de la idea de nación para delimitar el campo de su soberanía. La nación, así, se presenta como una comunidad imaginada⁶ o una geografía imaginaria⁷, que remiten al componente simbólico desde donde se funda una comunidad social o de destino, la cual incluso se presenta como anterior, incluso, al Estado. Para dicho ejercicio es necesario la existencia de un elemento unificador (lengua, territorio, historia, costumbres, etc.) donde se reconozcan las personas (comunidad imaginada) y que de un orden al mundo o a la experiencia (geografía imaginaria). Pero no hay que olvidar, como señala Hobsbawm⁸, el carácter violento en el origen de toda nación, pues toda nación fue primero una región, la cual resulta victoriosa. De esta forma, el Estado Nacional tiene como proyecto constitutivo la construcción de un discurso de homogeneidad cultural, que haga invisible esta violencia primaria basada en una promesa de integración y bienestar común. De esa manera, la nación deviene en poder colonial, entendido como la "*expansión de una sociedad sobre nuevas tierras*"⁹, que para los pueblos sometidos, representaría una suerte de colonialismo republicano¹⁰.

Bajo los argumentos antes señalados, en el origen del Estado-nación moderno existe un isomorfismo entre orden social y homogeneidad cultural, que ha dado sustento al estado de derecho en un territorio mediante, como plantea Schmitt¹¹, el establecimiento tanto de la "norma" (orden social) como de lo "normal" (homogeneidad cultural). Todas las dimensiones de la vida humana quedan por tanto subsumidas al poder del Estado-nación, incluyendo cuerpos y biología¹². Ello explica por qué toda experiencia humana fue fagocitada por el Estado-nación, y toda diferencia fue vista como un elemento a anular.

² *Ibíd.*

³ Schmitt, 1985.

⁴ Weber, 1984.

⁵ Hegel, 1987.

⁶ Anderson, 2006.

⁷ Said, 2002.

⁸ Hobsbawm, 2000.

⁹ Moraes, 2015: 229.

¹⁰ Harambour, 2012.

¹¹ Schmitt, *Op. Cit.*

¹² Foucault, 2006.

El constitucionalismo moderno, como señala James Tully¹³, tiene en su base la anulación de la heterogeneidad social y cultural a través de la exclusión, la supresión o la asimilación de la diversidad para justificar una supuesta homogeneidad social (la nación como única e indivisible), que se condensa en la figura de "igualdad ante la ley de todos los ciudadanos", es decir, que "*no reconocen a las minorías derechos colectivos de identidad cultural, y para las cuales todos los derechos constitucionales son individuales*"¹⁴. Estos elementos se plantean como la base del orden social, la estabilidad política y la fortaleza institucional¹⁵, que se expresan mediante principios de diverso orden: i) liberales (derechos consagrados individualmente), ii) centralistas o unitarios provenientes de la tradición constitucional francesa (un Estado, una estructura política y una sola ley), e identitarios nacionales (un pueblo y una cultura). Mediante estos principios se construyó un verosímil de sociedad y de república en el siglo XIX en América Latina, buscando consolidar los frágiles procesos de unidad nacional, pero que con el pasar del tiempo, se transformaron en tradiciones jurídicas muy difíciles de desmontar¹⁶.

Bajo esta ficción jurídica, como señala Figuera¹⁷, los pueblos originarios latinoamericanos quedaron a merced del colonialismo republicano¹⁸, que en términos históricos se expresó en una serie de sometimientos: primero, cultural, ante la negación de su identidad colectiva como pueblo originario invisibilizada en la figura de ciudadano o individuo; segundo, jurídico, a través de una legislación homogénea que no distingue derechos colectivos y/o consuetudinarios; tercero, político, ante la pérdida de autonomía de decisión por parte de las instituciones del Estado (policía, ejército, educación, salud, etc.) y; cuarto, económico, a través del despojo de sus territorios ancestrales y sus riquezas. En el caso de Chile, como señala el informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas¹⁹, el resultado de este proceso de construcción republicana fue extremadamente costoso e injusto para los pueblos originarios, en tanto implicó su exterminio, sometimiento y asimilación forzosa.

3. Reconocimiento de la diversidad y heterogeneidad de la sociedad

Valga en este punto una nota de cautela. La primera advertencia es que existen variadas tesis respecto a la creciente importancia y visibilidad de la heterogeneidad social en la actualidad, que describen grosso modo el debilitamiento de la idea de homogeneidad del Estado-nación. En este sentido, en el caso de los pueblos originarios este debilitamiento no significa que la legitimidad y visibilidad de sus

¹³ Tully, 1995.

¹⁴ Grijalva, 2011: 92.

¹⁵ Bonilla, 2006.

¹⁶ Villavicencio, 2019.

¹⁷ Figuera, 2015.

¹⁸ Harambour, 2012.

¹⁹ Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008.

demandas sea una consecuencia de factores externos a su historia de despojos, postergación y resistencia cultural, sino más bien, lo que buscan describir estas tesis son los contextos sociohistóricos que favorecen o perjudican una agenda política reivindicativa²⁰.

Una segunda advertencia, es que este debilitamiento ha permitido una mayor visibilidad de la heterogeneidad y complejidad de las sociedades contemporáneas, pero no necesariamente representa un proceso político lineal que suponga una superación, sino, más bien, la apertura de un campo de disputa política. Pues existen sectores políticos que actualmente aspiran a mantener o reconstruir la simetría entre orden social y homogeneidad cultural; que han criticado abiertamente los principios del multiculturalismo, el interculturalismo y, especialmente, los de la plurinacionalidad. Enfoques a los cuales acusan de ser ideologías internacionalistas y progresistas de izquierda que buscan destruir el Estado-nación, fracturando los principios básicos en que se sustentaría la unidad nacional. Esta corriente de pensamiento ha sido categorizada como *Nativismo*, que es definido por Cas Mudde, como aquellas teorías que plantean que los Estados deben ser habitados exclusivamente por miembros del grupo nativo (nación culturalmente homogénea) y que los elementos no nativos (tanto personas e ideas) son fundamentalmente amenazantes para la homogeneidad de los Estados-nación²¹.

El debilitamiento del carácter Estado-nación como homogéneo y unitario, como todo fenómeno complejo, no se explica por una sola causa de manera mecánica, sino que responde a un conjunto de factores. Estos responden a dinámicas tanto de capacidades y legitimidad del poder político estatal, el tipo de problemas emergentes territoriales y los procesos de democratización, como de la capacidad de agencia política de las demandas por parte de grupos subalternos, como son los pueblos originarios en Latinoamérica. A este respecto, excluyendo fenómenos como la globalización o migración entre otros, puede mencionarse una serie de procesos.

En primer lugar, está el problema de la legitimidad. El debilitamiento del carácter soberano del Estado-nación, ante la expansión creciente del mercado-autorregulado en la definición del orden social y las posibilidades de desarrollo. La fuerza globalizadora del capital financiero contemporáneo ha fracturado los principios básicos de la soberanía moderna, haciendo más compleja la pretensión de monopolio del control territorial bajo una escala unitaria soberana del Estado-nación. Ello ha redundado en que el Estado ha ido quedando desnudo con el monopolio de la violencia, pero, cada vez, con menos legitimidad, pues los Estados-Naciones pasan a ser un instrumento que provee estabilidad social en la distribución desigual de beneficios y bienes sociales. El mercado autorregulado, por tanto, expulsa la deliberación política del bienestar y la protección²², lo que

²⁰ Smith, 1997.

²¹ Mudde, 2016.

²² Judt, 2019.

lleva a plantear a Dardot y Laval²³ que esta privatización del bienestar y la dificultad de representar el bien común por parte del Estado-nación, ha hecho perder fuerza y capacidad explicativa a la dicotomía público/privado, resultando insuficiente para dar cuenta de aquellos elementos de acción política contemporánea, que vuelven a poner en el centro a la pregunta de qué tenemos en común²⁴, donde las identidades culturales, territoriales e identitarias comienzan a jugar un rol preponderante como fuentes de legitimidad.

En segundo lugar, está la reconfiguración de la idea de territorio y su democratización. El territorio, como espacio en construcción política, representa un campo de convergencia de lo múltiple y heterogéneo, que conforma un lugar de conexión de diversas luchas sociales, que ha permitido el paso desde las demandas democráticas a las demandas populares²⁵. En este proceso, la conformación de lo común va adquiriendo un peso territorial, por tanto, resulta indisociable de la expansión de la democracia y la participación, que sustenta el principio de autonomía y autogobierno, que está en la base de las demandas democráticas contemporáneas. Dentro de este contexto, el trabajo de la Premio Nobel de economía, Elinor Ostrom²⁶, plantea que la mayor eficiencia y la sostenibilidad de los recursos de uso común (bienes comunes), es la administración comunitaria, rompiendo con la definición canónica de los bienes centrada exclusivamente en la dicotomía público/privado. Lo común, siguiendo a Laval y Dardot²⁷, serían todas aquellas actividades, objetos o lugares que las comunidades consideran que son fundamentales para su subsistencia y que, por lo tanto, constituyen bienes inalienables. En esta línea, Jeremy Rifkin²⁸, plantea un *green new deal* que dé paso de la globalización a la glocalización, en tanto la responsabilidad en la gobernanza de los intereses económicos, sociales y ambientales, progresivamente, están comenzando a ser disputados y controlados desde regiones, en detrimento del mercado y el Estado-Nación, que se expresa en la progresiva importancia que ha adquirido la demanda por autonomía y descentralización.

Finalmente, en tercer lugar, está la contrahegemonía²⁹ o "adaptación en resistencia"³⁰. La resistencia cultural de diversos grupos subalternos³¹, que desde una memoria del despojo, la invisibilidad social y la precariedad en sus condiciones de vida, representan una fuerza crítica y contrahegemónica a la integración forzosa a la nación y a las leyes del mercado autorregulado³². El debilitamiento del Estado-nación como horizonte totalizador, por tanto, ha hecho resurgir identidades antes invisibilizadas y/u ocultadas, subordinadas al proyecto hegemónico y homogéneo

²³ Dardot y Laval, 2013.

²⁴ Laval y Dardot, 2015.

²⁵ Laclau, 2005.

²⁶ Ostrom, 2011.

²⁷ Laval y Dardot, Op. Cit.

²⁸ Rifkin, 2019.

²⁹ Gramsci, 1981.

³⁰ Stern, 1987.

³¹ Spivak, 1998.

³² de Sousa, 2009.

del Estado-nación. Esto ha demandado la conformación de un pensamiento propio, fuera de la camisa de fuerza del Estado-nación, que rescata, revalora y proyecta desde sus tradiciones culturales, donde la relación con la naturaleza, nuevas concepciones sobre el bienestar, la justicia entre otros principios, empiezan a ser instalados en la discusión política³³. Ejemplo de ello, es el principio de *sumak kawsay* (vivir bien), o la reivindicación de territorio ancestral o autoridades ancestrales, que han adquirido progresiva legitimidad en la discusión pública y jurídica.

Es en este contexto que desde fines del siglo pasado en Latinoamérica ha comenzado la "emergencia indígena"³⁴, que representa la acción política de diversos movimientos de pueblos originarios que reclaman una nueva relación con el Estado. Es por ello que diversos pueblos originarios y grupos étnicos³⁵, comienzan a demandar políticas que van en una gradiente desde la protección patrimonial, pasando por el reconocimiento, la interlocución y negociación política en igualdad de condiciones, hasta la autonomía territorial.

4. Principios y tradiciones teóricas en los conceptos de multiculturalismo, interculturalidad y plurinacionalidad

Antes de entrar en regla a las definiciones y tradiciones o afluentes teóricos que nutren las definiciones de multiculturalismo, interculturalidad y plurinacionalidad, se hace necesario entrar en una precisión conceptual previa, como es la de *nación*. La nación tiende a vérsela como un hecho transparente por la ciudadanía, pero no ha existido consenso en su definición. Dos han sido los principales enfoques en la manera de aproximarse al concepto de nación en la tradición jurídica y de las ciencias políticas desde el siglo XIX, pero en la actualidad una tercera aproximación ha ganado terreno entre los estudiosos del tema, pero lejos está de despertar consenso.

El primero de estos enfoques es la concepción *positiva* o *moderna* de la nación (nación política). Los *modernistas* señalan que la nación es una creación político-jurídica moderna³⁶, por tanto, la nación correspondería a una asociación racional de ciudadanos, que acepta vincularse a través de leyes que les son comunes correspondiente a un territorio compartido³⁷. Un representante de la escuela modernista, es Eric Hobsbawm³⁸, quien define a la nación como un producto

³³ Mignolo, 2010.

³⁴ Bengoa, 2000.

³⁵ Se utiliza la expresión grupo étnico para referirse a aquellos grupos humanos con tradiciones culturales, muchas veces lengua y costumbres propias, que son parte de la diversidad cultural de un país, pero que no constituyen un pueblo originario, pues su existencia es posterior a la llegada de los españoles y portugueses en América Latina; ni tampoco constituyen un colonia migrante, al no ser voluntario su arribo al continente, como es el caso de los afrodescendientes o asiáticos, que llegaron como mano de obra esclava durante la colonia o semiesclava durante el período republicano en el siglo XIX.

³⁶ Gellner, 1998.

³⁷ Smith, 2004.

³⁸ Hobsbawm, 2000.

sociohistórico de la modernidad, ligado a la expansión del capitalismo y liberalismo. El eje de la nación, en tanto fundamento de la unión de una comunidad política³⁹, estaría dado por un acto puramente político y racional, bajo concepción progresiva de la historia (que implica una superación del estado anterior), donde las diferencias quedan anuladas en estructuras políticas y jurídicas centralizadas y uniformes⁴⁰, existiendo un isomorfismo entre Estado y nación.

El segundo enfoque, es lo que ha dado a llamarse una concepción *romántica* o *primordialistas* de la nación (nación cultural). Bajo este paraguas conceptual, la nación se define como un hecho anterior a la formación de los Estados nacionales⁴¹, en tanto tendría como base un origen étnico o cultural común, siendo expresión de determinados principios coherentes y orgánicos que trascienden a los individuos, conformando un carácter nacional⁴². Bajo estos parámetros, la nación conformaría una esencia de base cultural e histórica anterior a la modernidad, por lo que el sustento de la conformación de una comunidad política sería pre racional. Esto implicaría la existencia de una correspondencia entre un origen étnico, un territorio y un orden social.

Un tercer enfoque, es aquel que ha emergido desde una concepción *constructivista* de la nación (comunidad imaginada). En la actualidad pareciera existir un consenso en la filosofía política que la nación no representan un hecho objetivo, sino que son construcciones simbólicas sociohistóricas. Es decir, no existe una correlación objetiva entre población, cultura, territorio y orden social⁴³, sino que discursos que disputan dichas correlaciones. Quizás el representante más conocido de esta corriente contemporánea es Benedict Anderson, quien define a la nación como "*una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana*"⁴⁴, es decir, que las naciones no serían un hecho objetivo (racional) ni natural (esencial), sino que construcciones sociohistóricas, que en el caso de la nación, según Anderson, se basaron en el surgimiento conjunto de una lengua estandarizada (administración burocrática); la crítica al poder monárquico (perdida de legitimidad del derecho divino) y la expansión y difusión de ideas a través del libro impreso, posible gracias a la creación de la imprenta (capitalismo).

De esta forma, la definición de nación de Anderson puede desglosarse de la siguiente manera: la nación sería *imaginada* porque sus miembros nunca se conocerán todos entre sí; sería *limitada* porque se circunscribe a determinadas fronteras, donde más allá hay otras naciones; sería *soberana* en tanto se basa en la concepción moderna de la soberanía Estatal como garantía de libertad; y sería *comunitaria* en tanto entraña un sentido de solidaridad y pertenencia (fraternidad).

Surge la pregunta inmediata respecto a cómo se articularía una idea de nación para las primeras naciones americanas, que está en la base de muchas demandas

³⁹ Berlin, 1993.

⁴⁰ Tully, Op. Cit.

⁴¹ Gellner, Op. Cit.

⁴² Smith, 2004. Op. Cit.

⁴³ Álvarez, 2016.

⁴⁴ Anderson, 2006: 23.

plurinacionales de los pueblos originarios. No obstante no aplicarse de manera estricta los principios categoriales de nación antes descritos, las formas que ha adquirido la demanda nacional de los pueblos originarios, está enmarcada en la formulación y agencia de demandas políticas, que se da en un contexto de re-etnificación en distintos puntos del planeta, mediante movilizaciones etno-políticas de diferentes pueblos que fueron colonizados (tanto por imperios coloniales como por repúblicas modernas)⁴⁵. La demanda nacional puede entenderse dentro de un proceso de carácter etno-simbólico, donde para los pueblos originarios el transformarse o autodenominarse como nación, es la vía para un proceso de búsqueda de autonomía y autodeterminación⁴⁶. Cabe entonces preguntarse por las imbricaciones entre etnicidad y nacionalismo, encontrándose en diversos autores rasgos comunicantes entre ambos⁴⁷, que como rasgos estilizados comunes presenta dos rasgos (no excluyentes entre sí) que dan cuenta de estos vínculos. El primero es de gradualidad, donde etnicidad y nacionalismo son expresión de un mismo fenómeno, siendo la etnicidad la condición de subordinación ante el nacionalismo de estado⁴⁸; y en segundo lugar, "*la etnicidad es una etapa en la construcción de un movimiento nacionalista*"⁴⁹, entendiéndolo como un proceso con etapas por las que atraviesan los grupos para constituirse en una nación y sus condiciones socio-políticas.

Quizás quien mejor ha explorado las bases étnicas para la conformación de un pensamiento nacionalista, es Anthony Smith, para quien todo nacionalismo debe fundarse sobre la base de una comunidad cultural preexistente⁵⁰. Para dicho propósito establece tres elementos definitorios: 1) *historia común*, basada en mitos y símbolos compartidos que generen un sentido de solidaridad y pertenencia grupal, que el autor define bajo la figura del "pueblo elegido"; 2) *lengua y/o cultura*, que permita establecer algún rasgo distintivo respecto de otros grupos y; 3) *secularización*, que para el autor lo asocia al proceso de conformación de una elite étnica urbana y racional (*estado científico*), como elemento movilizador del proceso de transformación etno-nacional en la conformación de nuevos principios de legitimidad.

Resulta evidente que el debilitamiento del carácter soberano del Estado-nación y su pretensión de homogeneidad, acarrea una merma en su legitimidad, que facilita el paso antes descrito de etnia a nación, que permite poner en la mesa de discusión demandas reivindicativas vinculadas a derechos culturales, lingüísticos, políticos, autodeterminación y autonomía, que se sustentan a final de cuentas, en una demanda de reconocimiento de un territorio histórico⁵¹, que ha sido definido como territorio ancestral. He ahí la importancia que adquiere el territorio, pues es la

⁴⁵ Varese, 1996.

⁴⁶ Plotke, 2002.

⁴⁷ Como los trabajos de Eriksen (1993 y 1991), Guibernau (1996), Laporta (1995), Keating (1994) y Breton (1983).

⁴⁸ Breton, 1983 y Eriksen, 1991.

⁴⁹ Barrientos, 2006: 3-4.

⁵⁰ Smith, 1976.

⁵¹ McKim y McMahan, 2003.

base de reclamación sobre los que se erigen todos los otros derechos.

Con estas precisiones conceptuales, se puede abordar los fundamentos teóricos básicos y los principios que orientan los principios del multiculturalismo, la interculturalidad y la plurinacionalidad, entendiendo cómo estos colaboran en una nueva arquitectura de relaciones entre los pueblos originarios y el Estado, en un marco de ampliación de la diversidad cultural y nacional.

4.1. Multiculturalismo

El multiculturalismo, como principio de una nueva relación entre diversos grupos étnicos y el Estado-nación, surge a fines de la década de 1960 en Canadá, propagándose a países de habla inglesa (Australia, Estados Unidos e Inglaterra) y, posteriormente, a países como Alemania y Francia⁵² para transformarse en un enfoque de carácter global. Este término fue acuñado por el gobierno federal canadiense como una estrategia para plantear un nuevo trato entre los tres grupos étnicos que conforman el país, como son los anglófonos (mayoría nacional), ya las minorías étnicas francófonas (*québécois*) y los pueblos originarios, ante el avance de las ideas independentistas de los québécois. Posteriormente, este concepto fue expandido en su uso hacia otras fuentes de diversidad cultural, como fue la población migrante, que pasaron a ser considerados también como minorías étnicas al interior de los países⁵³.

El multiculturalismo ha sido señalado como el paradigma socio-político de la globalización, que ayudó a relativizar las ideas respecto al carácter homogéneo y mono cultural de los Estados-nación. El núcleo del multiculturalismo se basa en el reconocimiento de la diversidad cultural que coexiste al interior de los países, que permite entender la ciudadanía como un fenómeno segmentado, que en función de marcas distintivas culturales (lengua, historia, costumbres, etc.), las que demandan un reconocimiento colectivo (público). Este reconocimiento cultural representaría una condición necesaria para el pleno ejercicio de los derechos individuales, pues como señala Charles Taylor, daría significatividad y sentido a la acción individual⁵⁴; y su no reconocimiento entraña el peligro de afectar las capacidades de decisión del individuo⁵⁵, y por ende, su libertad individual.

Un concepto de uso tan amplio como es el multiculturalismo, no presenta una tradición homogénea, sino que tiene diversos matices respecto de las influencias teóricas de las escuelas de pensamiento de las cuales se ha nutrido. Desde este punto de vista, cuatro son las principales aproximaciones conceptuales al multiculturalismo: primero los estudios culturales; segundo el liberalismo y, tercero la teoría comunitarista.

⁵² Parekh, 2000.

⁵³ Barabas, 2014.

⁵⁴ Taylor, 1993.

⁵⁵ Kymlicka, 1996.

Los estudios culturales fue uno de los campos intelectuales más fértiles en los años ochenta en el mundo anglosajón y su vinculación con las teorías multiculturales se desarrollaron en torno al rol que juegan las identidades en la lucha política⁵⁶. En este sentido, los estudios culturales plantearon una redefinición del concepto de cultura, que bajo la influencia del postmodernismo, se mostraba como móvil, flotante, nómade entre otros adjetivos, que apuntaba a éste como un campo de disputa simbólica permanente donde se ponen en juego las subjetividades grupales en una negociación permanente⁵⁷, generando un espacio intersticial de hibridación⁵⁸.

La teoría liberal es otra de las tradiciones intelectuales que influenciaron el desarrollo del paradigma multiculturalista. Este acercamiento se basa en la constatación respecto del debilitamiento de la idea que los Estados conforman sociedades culturalmente homogéneas (nación), y cómo dicho debilitamiento afectaría la estabilidad y el ejercicio de los principios universales del liberalismo. Esto lleva a Kymlicka a señalar que *"una teoría liberal de los derechos de las minorías debe explicar cómo coexisten los derechos de las minorías con los derechos humanos, y también cómo los derechos de las minorías están limitados por los principios de libertad individual, democracia y justicia social"*⁵⁹. Es en este punto donde el liberalismo ha planteado el principio de una ciudadanía multicultural⁶⁰, la cual plantea dos elementos centrales: primero, que la identidad cultural representa un anclaje de la autoidentificación como individuo, pues al entregar significatividad a las decisiones, consagra la condición de tal; y en segundo lugar, que estas identidades culturales colectivas heterogéneas, al ser reconocidas (derechos) y valoradas socialmente (expresadas), permitan la pertenencia e identificación con una comunidad política mayor representada en el Estado, reconstruyendo así, su legitimidad. En síntesis, la propuesta multicultural liberal no busca promover o anular las expresiones de identidades culturales, sino conformar un marco adecuado para evitar el conflicto entre ellas a través de derechos colectivos para su autoconservación, más no para su autonomía (imponer restricciones intragrupo), pues lo que se busca es la estabilidad de la comunidad política mayor y el respeto a la doctrina liberal de derechos individuales⁶¹.

Finalmente, un cuarto afluente teórico, y quizás el mayor aportante doctrinario a los principios del multiculturalismo, es la teoría comunitarista. El principal argumento teórico es la preeminencia de los derechos colectivos por sobre el dogma de la doctrina liberal, centrada en un individualismo antropológico abstracto, en tanto sostienen que la acción humana es inconcebible sin marcos de referencia valóricos, que conforman la plataforma desde donde las personas se

⁵⁶ Jameson y Zizek, 1998.

⁵⁷ Bhabha, 1994.

⁵⁸ Canclini, 2007.

⁵⁹ Kymlicka, 1996: 19.

⁶⁰ *Ibíd.*

⁶¹ Levy, 2003.

proyectan. Es por ello que autores, como Charles Taylor⁶², valoran el particularismo cultural, que se expresa en una política del reconocimiento o política de la diferencia, que buscan la preservación de las particularidades culturales que dan rasgos diferenciadores a las comunidades, lo que implica una heterogeneidad normativa en función de dichos rasgos. En la política del reconocimiento, según la lógica comunitarista, la identidad (cultural) de cada persona se fundaría en la pertenencia comunitaria, siendo dicho carácter social el definitorio de los individuos el que habría que reconocer políticamente. Como afirma Michael Sandel, *"la comunidad describe no sólo lo que tienen como conciudadanos, sino también lo que son; no una relación que eligen (como en la asociación voluntaria) sino un lazo que descubren; no meramente un atributo sino un componente de su identidad"*⁶³. Bajo estos parámetros, las restricciones a las libertades individuales por parte de culturas tradicionales (restricciones intragrupo), representarían un elemento que no podría ser sometido a crítica o restricción, por lo que el comunitarismo ha sido acusado de relativismo cultural⁶⁴.

Hay varios elementos que se desprenden de esta mirada sobre el multiculturalismo. Primero, el multiculturalismo representa una respuesta normativa ante la creciente diversidad cultural que comienzan a experimentar los países⁶⁵, por lo que su origen y desarrollo proviene desde el Estado hacia la ciudadanía para poder administrar dicha complejidad. Segundo, el sujeto de protección jurídica es el individuo, en tanto el reconocimiento cultural lo que busca es proteger dicha esfera privada de sentido y significación que da sustento a la libertad individual⁶⁶. Tercero, el multiculturalismo al expandirse desde el mundo desarrollado hacia otros grupos culturales y contextos sociales, históricos y políticos, continuó tratando a todos los grupos como minorías⁶⁷, con independencia de su origen y condición sociohistórica. Cuarto, al tratar a todos como minorías, le fueron invisibles las fuentes de legitimidad profundamente diferentes en las demandas de reconocimientos entre estos grupos, pues el reconocimiento del migrante (expresión cultural) no es equivalente al que demanda un pueblo originario que tiene un vínculo territorial e histórico de larga data. Quinto, esta acumulación de diferencias culturales ha terminado por generar en la práctica no un entendimiento entre culturas, sino su *ghetización*, es decir, una mayor segregación⁶⁸. Sexto, para el multiculturalismo los pueblos originarios representaban una fuente de diversidad cultural, lo que entrañó su valoración por parte del Estado que se expresó en políticas de reconocimiento y promoción de la lengua e identidad cultural como principales campos de acción. Séptimo, esta visión centrada en la herencia cultural material e inmaterial, tendió a que las respuestas estatales hacia los pueblos originarios fuera transformarlos en sujeto

⁶² Taylor, 1993.

⁶³ Sandel, 2000: 182.

⁶⁴ Kymlicka, 1996.

⁶⁵ Parekh, Op. Cit.

⁶⁶ Villavicencio, Op. Cit.

⁶⁷ Barabas, Op. Cit.

⁶⁸ Bhabha, 1994.

patrimoniales⁶⁹, centrada en la protección y cuidados ante la proximidad del exterminio. Finalmente, octavo, no obstante estas limitaciones, las políticas multiculturales si tuvieron un impacto positivo para los pueblos originarios en términos de mayor participación, tanto en el aparato estatal (ministerios u oficinas de asuntos indígenas que fueron creadas); en las decisiones que los afectaban (consultas indígenas o promoción de organizaciones) e, incluso, en algunos países se garantizó la representación política mediante un número de escaños reservados en el parlamento.

4.2. Interculturalidad

La interculturalidad representó en su momento, un intento por superar el estancamiento que supuso, en la década de los ochenta, el debate entre comunitaristas y liberales respecto a los alcances y límites de los derechos centrados en los individuos o en la comunidad⁷⁰, dando paso a una renovada pregunta, que apunta a cómo, en sociedades democráticas heterogéneas y diversas, las decisiones políticas aseguran los derechos específicos de grupos minoritarios, que reviertan las condiciones de opresión, invisibilidad o discriminación basados en criterios culturales. La interculturalidad se organiza en torno al imperativo de construir relaciones equitativas entre las diferentes culturas y, de manera concomitante, posibilitar la comunicación, los intercambios y el aprendizaje mutuo. Pero tanto las relaciones entre culturas como el saber, están atravesados por condiciones de desigualdad⁷¹. El conocimiento y respeto por la otredad, se encuentra en la base de la interculturalidad, que lleva a autores como Walsh, a definir interculturalidad como "*el contacto e intercambio entre culturas en términos equitativos; en condiciones de igualdad*"⁷². Se trata más bien de hacer posible la relación y el diálogo intercultural excluyendo la violencia en un marco de respeto mutuo, el que se lograría sobre la base del pleno ejercicio de los Derechos Humanos.

La centralidad que tienen los Derechos Humanos en la estrategia intercultural, se ha visto correspondida en la importancia que esta perspectiva ha adquirido en materia de tratamiento y convenciones respecto de los pueblos originarios al interior del sistema de Naciones Unidas, que se ha transformado en su gran promotor institucional. La definición que hace de interculturalidad la UNESCO se encuentra contenida en la Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, del año 2005, donde señala en su artículo 4.8, que la interculturalidad "*Se refiere a la presencia e interacción equitativa de diversas culturas y a la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, a través del diálogo y del respeto mutuo*"⁷³. Pero la adopción de este enfoque venía

⁶⁹ Menard, 2017

⁷⁰ Mulhall & Swift, 1992.

⁷¹ Said, 2002.

⁷² Walsh, 2009: 14.

⁷³ UNESCO, 2005.

de mucho antes, pues se puede encontrar en el principal instrumento del derecho internacional sobre los pueblos originarios, como es el Convenio N° 169 de la OIT de 1989, el que reconoce derechos de los pueblos originarios sobre tierras y territorios, establece mecanismos de participación política y demanda el desarrollo de una institucionalidad propia en materia de salud y educación.

Estos instrumentos fueron los antecedentes de la creciente legitimidad y apoyo internacional que fue adquiriendo la demanda indígena, que encontró su cenit en el año 2007, cuando la Asamblea General de Naciones Unidas adoptó la Declaración de Derechos de Pueblos Indígenas (DDPI). Con este instrumento, Naciones Unidas avanza en el reconocimiento y reparación de la condición de subordinación y despojo en que se encuentran los pueblos indígenas, *“reconociendo directamente que los pueblos indígenas, como cualquier otro pueblo, tienen derecho a la libre determinación, expresada en el auto-gobierno en el seno de los Estados en que habitan (autonomía), con las consecuencias que ello conlleva”*⁷⁴.

Las principales fuentes de que se nutren los principios de la interculturalidad, más allá de la doctrina universal de los Derechos Humanos, son tres enfoques teóricos: primero la teoría de la acción comunicativa y el patriotismo constitucional (postnacionalismo); segundo el cosmopolitismo; y tercero el enfoque postcolonial.

La principal fuente teórica de que se nutre el principio de interculturalidad, provienen de aquellas teorías que tienen en su centro los Derechos Humanos como principio ordenador, como son el postnacionalismo y cosmopolitismo. El postnacionalismo presenta un cuerpo de ideas que se organiza en torno al planteamiento de una modernidad incompleta, la cual señala el advenimiento de una sociedad postnacional⁷⁵ que rescata una ética de la racionalidad. Esta lógica no se ancla en el Estado-nación, sino que se basaría en una concepción humanista secular, que pone en el centro a la persona, a la cual recubre de derechos universales, inherentes a su naturaleza humana. Habermas plantea una crítica a la política del reconocimiento de Taylor a través de su teoría de la acción comunicativa, ya que no obstante compartir la crítica a la doctrina liberal de los derechos individuales y aceptar la centralidad que tiene la lucha por el reconocimiento de identidades colectivas, que evidencian situaciones de discriminación, opresión y marginalidad de grupos minoritarios basado en criterios culturales, señala que hay que diferenciar los niveles de análisis entre su especificidad y de los planos discursivos donde esto se debate, distinguiendo entre el discurso político, filosófico y jurídico. Respecto del lenguaje político, el reconocimiento lo inscribe en un problema de la modernidad incompleta; en el caso del discurso filosófico, lo inscribe en el problema de la comprensión intercultural; finalmente, el discurso jurídico, está en juego la reinterpretación del Estado democrático de derecho⁷⁶. Para tal efecto, plantea el concepto de

⁷⁴ Meza-Lopehandía, 2016.

⁷⁵ Habermas, 2000.

⁷⁶ Habermas 1998.

patriotismo constitucional⁷⁷, que implica que la soberanía popular y los derechos humanos se presuponen mutuamente, por lo que tendría una base en principios universales, como los Derechos Humanos. Esta idea es uno de los pilares de la politización de los derechos, que es una de las fuentes de lucha social en diversos lugares del planeta, dentro de los cuales está la interculturalidad como objetivo en tanto entendimiento y diálogo basado en el respeto mutuo provisto por este marco universal.

Radicalizando la idea de Habermas de patriotismo constitucional, el cosmopolitismo plantea abiertamente a la "*sociedad como ideal regulativo*"⁷⁸, que se traduce en que todas las personas serán tributarias de los mismos derechos en todo el planeta. De esta forma, el cosmopolitismo busca superar la creencia inmanente de que el Estado-nación es la forma natural y única de organización social y política de la modernidad⁷⁹, axioma que ha sido criticado por diversos autores mediante diversos conceptos como el síndrome "estado-céntrico" de Wallerstein⁸⁰, el "nacionalismo metodológico" de Chernilo⁸¹, o la "teoría del contenedor de la sociedad" del mismo Beck⁸², todas las cuales rechazan el marco del Estado-nación como un principio de orden universal. Siguiendo a Ulrich Beck, el cosmopolitismo sería opuesto a cualquier tipo de nacionalismo o localismo, pero al mismo tiempo, es contrario a la pretensión homogeneizante de la globalización neoliberal, a lo que contrapone una cosmopolitización, que supone la convivencia de múltiples formas de vida. Desde este marco de ideas se enfrenta a la necesidad de desarrollar nuevos modelos interculturales que ayuden a interpretar una segunda modernidad (sociedad del riesgo) con una explosión de diversidad cultural, multiétnicas, con pluralidad religiosa, multinacionales, que permita conciliar los pluralismo jurídicos y los elementos básicos de una democracia, para lo cual hay que asentar dicho diálogo en principios de valores universales que generen esa capa de entendimiento y coordinación necesaria para enfrentar los desafíos comunes planetarios.

El poscolonialismo, por su parte, es una corriente de pensamiento influenciada por el posestructuralismo francés, que indaga en la relación entre modernidad y colonialismo analizando las representaciones europeas en las sociedades poscoloniales⁸³, aportando al pensamiento intercultural el problema de la otredad en la definición de la identidad. De esta manera, analiza todas las inscripciones coloniales en los procesos de construcción de subjetividades en la figura del *mimetismo*, entendida como una ocultación de la diferencia cultural usando las lógicas del dominador (eurocentrismo) como mecanismo de disciplinamiento⁸⁴. Esta postura entraña una crítica a la idea de hibridación popularizada por los estudios culturales, pues no existiría una simetría de poder entre el colonizado y

⁷⁷ Habermas, 2008.

⁷⁸ Chernilo, 2008.

⁷⁹ Beck, 2005.

⁸⁰ Wallerstein, 1991.

⁸¹ Chernilo, Op. Cit.

⁸² Beck, 1993.

⁸³ Said, 2002.

⁸⁴ Bhabha, 1994.

el colonizador, en tanto este último ha objetivado al primero mediante categorías raciales, étnicas, de género, etc., que Said define como violencia epistémica⁸⁵. La deconstrucción postcolonial, por tanto, implicaría un primer paso de fractura o transparencia del poder colonial, pues interroga las relaciones de poder que condicionan y limitan las posibilidades dialógicas interculturales, pues entiende que los actores ocupan posiciones de poder desiguales y no hablan con los mismos presupuestos⁸⁶, que permita plantear alternativas para promover relaciones humanas asentadas en el diálogo y la interculturalidad.

Hay varios elementos que se desprenden de esta mirada intercultural. Primero, es que la interculturalidad aparece como un intento de superar aquellos elementos disonantes del multiculturalismo, en especial esta idea de mosaico de derechos diferenciados de culturas aisladas, propugnando un diálogo y aprendizaje conjunto en condiciones de igualdad, respeto y legitimidad⁸⁷. Segundo, para lograr dicha armonización, pone el centro de su atención en el problema comunicativo en tres dimensiones: la promesa emancipadora (modernidad inconclusa), la comprensión entre culturas (filosofía racionalista), y un nuevo principio de legitimidad jurídico (Derechos Humanos). Tercero, la interculturalidad al plantear un diálogo en igualdad, conlleva desactivar aquellos elementos de dominación estructurales⁸⁸ (republicanos) y simbólicos (coloniales) que impiden una relación equitativa, que implica la distribución del poder y del prestigio⁸⁹. Cuarto, para reparar esta situación de subordinación consagra derechos específicos de grupos minoritarios, que han buscado modificar dicha condición, diseñando políticas que van en un gradiente desde los derechos sociales (salud y educación intercultural), representación y participación política (consultas, escaños reservados, institucionalidad de fomento, entre otras), hasta políticas de reparación directa (territorio) y/o (autonomía). Quinto, no obstante el carácter legítimo y justo de relaciones culturales equitativas, en este modelo no hay un cuestionamiento al Estado como institución, no así a la ideología de la homogeneidad cultural (nacionalismo metodológico), por lo que éste continúa siendo el representante del bien colectivo mayor. Sexto, es por ello que algunos investigadores y representantes de pueblos originarios han criticado este enfoque por ser racionalista occidental lo que entraña una violencia contra las lógicas originarias refractarias a estas lógicas⁹⁰; o que representa un intento de *gatopardismo* de la estatalidad, en tanto crea una burocracia estatal indígena que desactive la demanda de autodeterminación y autonomía territorial⁹¹.

⁸⁵ Said, 2005.

⁸⁶ Butler, 1990.

⁸⁷ Tubino, 2005.

⁸⁸ Viaña et al., 2009.

⁸⁹ Walsh, 2006.

⁹⁰ Fernet-Betancourt, 2002.

⁹¹ Pairicán, 2014.

4.3. Plurinacionalidad

El debate en torno al concepto de plurinacionalidad contiene dos entradas metodológicas diferentes, que dan cuenta de realidades distintas. La primera forma como ha sido abordada, es como un cuerpo de estudios sobre países que se reconocen conformados por naciones diversas, y su análisis se ha centrado en los arreglos políticos-institucionales y jurídicos para procesar dicha diversidad (como son los arreglos federales, confederales o de autonomía territorial) que se encontrarían en la base de su formación como Estado⁹². Una segunda entrada al tema de la plurinacionalidad es la que podríamos denominar *latinoamericana*, en tanto la plurinacionalidad representa una estrategia política de emancipación y lucha ante la situación de despojo y sometimiento a que están sujetos los pueblos originarios en la región, donde más que una doctrina, lo que existe son usos estratégicos de diversos conceptos teóricos, procesos institucionales y tradiciones culturales, que permitan conducir sus demandas hacia la autonomía territorial, el autogobierno y una legislación propia (derecho originario)⁹³. Es decir, en esta variante la plurinacionalidad representa un camino de negociación de los pueblos originarios ante un Estado-nación en forma, que al perder legitimidad la ideología de la homogeneidad cultural, se ve en la obligación de repensar la supuesta neutralidad de sus políticas y el impacto diferenciado en función de criterios los culturales de estas.

Es este segundo tipo es el que interesa describir, pues a diferencia del carácter vertical del multiculturalismo e interculturalidad, que fueron promovidos desde el Estado y organismos internacionales para procesar y conducir la diversidad cultural de las sociedades, la plurinacionalidad en América Latina ha sido una estrategia surgida y gestionada desde una base social y de organizaciones de pueblos originarios⁹⁴ para agenciar dentro de la institucionalidad existente sus demandas. Esto se inscribe en lo que Gorz entendió como *reformismo revolucionario*⁹⁵, que son transformaciones dentro del marco de expansión de la democracia y el estado de derecho, pero que buscan generar cambios radicales en la sociedad en un proyecto político a largo plazo. De esta forma, la plurinacionalidad latinoamericana, al igual como lo fue en su momento la sustitución de importaciones, es una realidad antes que una teoría, o mejor dicho, se teoriza mientras avanza. De esta forma, lo que se encuentra muchas veces en la reflexión latinoamericana sobre plurinacionalidad, es una aproximación del tipo de análisis casuísticos, que dan cuenta de soluciones reales en contexto de reforma constitucional o debate político, que han llevado a un replanteamiento del trato entre el Estado y los pueblos originarios. Como puede resultar evidente, los resultados de este proceso son heterogéneos tanto en formas como en resultados, pues dependen tanto de las capacidades de presión y agenciamiento de los pueblos originarios, como, por otro lado, de la voluntad real del Estado de avanzar en estas

⁹² Keating, 2001.

⁹³ Walsh, 2008.

⁹⁴ de Sousa, 2007.

⁹⁵ Gorz, 1967.

materias⁹⁶.

Este carácter abierto, construido desde una base social (horizontal) y basado en consideraciones estratégicas, ha permitido que se articule de manera más libre con diferentes afluentes teóricos e, incluso, en algunos momentos compartir premisas con los enfoques multicultural e intercultural. Pero no obstante esta flexibilidad conceptual y estratégica, se reconocen por lo menos tres grandes afluentes teóricos en las herramientas con que se ha ido moldeando el discurso plurinacional latinoamericano: primero, las teorías de la subalternidad-contrahegemonía; segundo, el pensamiento autonomista; y tercero, la teoría decolonialista.

La teoría de la subalternidad tiene su origen en el pensamiento de Gramsci, quien definió a los subalternos como aquellas capas o grupos de la sociedad que son excluidos u ostentan un menor rango de valoración social debido a su etnia, raza, clase social, orientación sexual, género, religión u otro⁹⁷. La importancia de esta distinción, es que la condición de subalterno contendría una potencia crítica y contrahegemónica⁹⁸, es decir, poder dar cuenta del carácter arbitrario del orden social, pues valores y costumbres de una sociedad representan una cosmovisión de la clase dominante. La teoría de la subalternidad, por tanto, se presenta tanto como una estrategia metodológica de develamiento de la hegemonía cultural, así como también, como una estrategia de emancipación contrahegemónica. Siguiendo esta línea, esta aproximación teórica ha entregado elementos para hacer visibles las características coloniales de los Estado-nación republicanos en América Latina⁹⁹, pero por sobre todo, ha entregado los elementos para la construcción de un relato en torno a la resistencia de los pueblos originarios que permita, al mismo tiempo, agenciar sus demandas¹⁰⁰ y resignificar su identidad cultural sin las categorías del dominador, como es la idea de ancestralidad. Lo ancestral se transforma, siguiendo el planteamiento de Spivak¹⁰¹, en un *esencialismo estratégico* que permite la politización de las identidades culturales, haciendo visibles las demandas. Debe entenderse el carácter estratégico de la ancestralidad en el sentido de un recurso de corto plazo, adecuado a un contexto histórico específico pues, advierte Spivak, puede llevar a fijar la identidad como algo inmutable y homogéneo, replicando la lógica del opresor (la correspondencia entre orden social, territorio y homogeneidad cultural). Por otra parte, el carácter estratégico de lo ancestral también se observa en que la capacidad de acción política *“puede producirse dentro de la misma norma, debido a que puede ser performada, habitada y subvertida”*¹⁰², es decir, resignifica los componentes de la institucionalidad, que en el caso de Latinoamérica ha transitado por el cambio o reforma constitucional, la judicialización de las demandas políticas o la auto

⁹⁶ Bustillos, 2014.

⁹⁷ Gramsci, 1981.

⁹⁸ de Sousa, 2009.

⁹⁹ Harambour, 2012.

¹⁰⁰ Mahmood, 2008.

¹⁰¹ Spivak, 1998.

¹⁰² Martínez, 2016: 173.

representación política.

La vertiente del pensamiento autonomista que ha influido en la configuración de los planteamientos plurinacionales, está dada por la reflexión que hacen sus autores, como Antonio Negri, respecto del declive del Estado-nación como formación política primaria¹⁰³, y como este contexto determina una estrategia política socio histórica basada en movilizar el poder constituyente, el que es llamado a *"ser motor de renovación, no tanto del orden político como del orden social, es decir, ser una potencia innovadora que emancipa a los ciudadanos de la miseria económica y de la superstición política"*¹⁰⁴. El camino constituyente, por tanto, implica la instalación de la idea de autonomía territorial, como forma de garantizar una democracia más plena y una restitución simbólica de los pueblos originarios, sino también, un cambio estructural en la base de sustentación económica y de control de recursos. A este respecto, se observa en los planteamientos de la plurinacionalidad en la región una redefinición del bienestar (sumak kawsay - vivir bien), que se sustenta discursivamente en la determinación de bienes comunes. Los bienes comunes, siguiendo a Laval y Dardot¹⁰⁵, serían todas aquellas actividades, objetos o lugares que las comunidades consideran que son fundamentales para su subsistencia, y que por lo tanto constituyen bienes inalienables, por lo que son separados del lucro y del estanco estatal. Esta definición de los bienes comunes no proviene desde un nivel central o desde arriba, sino que surge del ejercicio democrático y de autogobierno de las comunidades (desde abajo), donde lo local-regional emerge como un campo fructífero en la recuperación de lo común, que ha ido de la mano de una demanda por mayor poder de decisión¹⁰⁶.

Finalmente, el pensamiento decolonialista es una corriente del pensamiento latinoamericano que ha adquirido figuración mundial de la mano de intelectuales como, Walter Dignolo, Enrique Dussel y Aníbal Quijano. Esta teorización plantea que la lógica colonial del poder está subyacente de la fundación y despliegue de la modernidad (modernidad/colonial), enquistándose en todas las relaciones de poder fruto de la expansión de sus lógicas políticas (Estado-nación), económicas (capitalismo), culturales (racionalismo), entre otras¹⁰⁷. Así el poder colonial sigue presente como un poder real y simbólico sedimentado en los imaginarios e inconsciente, que opera como una episteme (conocimiento del mundo) que ha reprimido y anulado las formas no occidentales de conocer, entender y actuar en el mundo de los pueblos originarios. Esta matriz colonial del poder, opera mediante la gestión, control y disciplina (definido como *gubernamentalización*¹⁰⁸) de la población de los pueblos originarios, y este enfoque propone un pensar y hacer *decolonialmente*, es decir, rechazar aquellos enfoques analíticos y prácticas socioeconómicas y políticas vinculadas a la modernidad y la cultura occidental.

¹⁰³ Hardt & Negri, 2000.

¹⁰⁴ Negri, 2015: 11.

¹⁰⁵ Laval & Dardot, 2015.

¹⁰⁶ Dardot & Laval, 2013.

¹⁰⁷ Quijano, 1988.

¹⁰⁸ Dignolo, 2011

Este rechazo a la matriz colonial ha llevado a una reformulación de la idea de territorio, de bienestar y derecho basado en la defensa de un saber originario. Esto se ha expresado en una deconstrucción de la idea de territorio ligado a las fronteras de los Estados-nación, reconstruyendo una espacialidad precolonial (Mignolo habla de cosmogonía andina, por ejemplo). En términos de bienestar, se ha contrapuesto a la idea de progreso preceptos ligados a cosmovisiones de pueblos originarios, que más allá de la polisemia construida en torno a ellos, plantean una visión propia del desarrollo donde la relación con la naturaleza aparece de manera recurrente¹⁰⁹. Y en términos del derecho originario, plantea un sentido de autonomía y autogobierno, que permita la emergencia de nuevos marcos normativos para regular la convivencia en sociedades plurinacionales.

Hay varios elementos que se desprenden de esta mirada plurinacional, pero los que aparecen como elementos centrales son tres: la autonomía territorial, el autogobierno y la legislación o derecho originario (heterogeneidad normativa o derechos diferenciados). La presencia de estos tres elementos aparece por tanto como centrales en la demanda de plurinacionalidad, pero la concreción de estas ha sido heterogénea, pues las vías que ha tomado representan particularidades y especificidades de las relaciones que han establecido los pueblos originarios con los Estados. Esta apertura conceptual, ha permitido dos elementos relevantes: primero es la flexibilidad necesaria para articular sus demandas democráticas (particulares) con otras demandas sociales a través de la equivalencia entre insatisfacciones y su ordenamiento en estructuras de antagonismo (pueblo/élite), han logrado generar lo que Laclau ha definido como demandas populares (universales)¹¹⁰; y en segundo lugar, que sus demandas hayan podido transitar por la institucionalidad, en el sentido conferido por Gortz de *reformismo revolucionario*, ha supuesto no romper con el Estado en una lógica cesionista o independentista, sino que se ha planteado en términos de un nuevo pacto social que parta del reconocimiento del carácter diverso en términos nacionales y culturales de la sociedad, y que dicho reconocimiento se exprese en un nuevo orden social más justo y emancipador de la condición de sometimiento en que se encuentran los pueblos originarios.

¹⁰⁹ Walsh, 2009

¹¹⁰ Laclau, 2005

Bibliografía

- Álvarez, J. (2016). *Dioses útiles. Naciones y nacionalismos*. Madrid: Galaxia Gutenberg.
- Anderson, B. (2006). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Barabas, A. (2014). Multiculturalismo, pluralismo cultural e interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios. En *Configurações 14*, 11-24. <https://doi.org/10.4000/configuracoes.2219>
- Barrientos, I. (2006). *¿Nacionalismo indígena? El tránsito de una identidad étnica a una identidad nacional*. Actas del Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: Viejas y nuevas alianzas entre América Latina y España. Consulta el 9 de noviembre de 2021. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00104731/document>
- Beck, U. (1993). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo. Respuestas a la Globalización*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (2005). *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Barcelona: Paidós.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Berlin, I. (1998). "Kant como un origen desconocido del nacionalismo". En *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia* (331-354). Madrid: Taurus.
- Bhabha, H. (1994). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bonilla, D. (2006). *La Constitución multicultural*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Breton, R. (1983). *Las etnias*. Barcelona: Oikos-tau S.A. Ediciones.
- Bustillos, L. (2014). Algunos elementos para la configuración de Estados-Plurinacionales en América Latina desde la mirada de los derechos indígenas. En *Revista Jurídica de la UAM 29*, 33-49.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- Canclini, N. (2007). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Chernilo, D. (2008). *A social theory of the nation-state: The political forms of modernity beyond methodological nationalism*. London: Routledge.
- Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (CVHNTPI) (2008). *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Santiago: Gobierno de Chile.
- Cruz Prados, A. (2005). *El nacionalismo. Una ideología*. Madrid: Tecnos.
- Dardot, P. & Laval, C. (2013). *The new way of the world: on neoliberal society*. London: Verso.
- de Sousa Santos, B. (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Editorial Trotta.
- de Sousa, B. (2007). "La reinención del estado y el Estado Plurinacional". En *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales* (139-152). Buenos Aires: Clacso.
- Eriksen, T. (1991), Ethnicity versus Nationalism. En *Journal of Peace Research 28*(3), 263-278.
- Eriksen, T. (1993). *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Figuera, S. (2015). *Jurisdicción especial indígena en Latinoamérica*. Barranquilla: Editorial

Universidad del Norte.

- Fornet-Betancourt, R. (2002): Lo intercultural: el problema de y con su definición. En *Revista Pasos* 103, 1-3.
- Foucault, M. (2006). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México D.F.: Siglo XXI
- Gellner, E. (1998). *Nacionalismo*. Barcelona: Destino.
- Gorz, A. (1967). *Strategy for labor: a radical proposal*. Boston: Beacon Press.
- Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 1*. México D.F.: Ediciones Era.
- Grijalva, A. (2011). *Constitucionalismo en Ecuador*. Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición
- Guibernau, M. (1996). *Los nacionalismos*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Habermas, J. (1998). *The inclusion of the other: studies in political theory*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen (2000). *La constelación posnacional*. Buenos Aires: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2008). *El derecho internacional en transición hacia un escenario posnacional*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Harambour, A. (2012). *Borderland Sovereignties. Postcolonial Colonialism and State Making in Patagonia. Argentina and Chile, 1840s-1922* [tesis de doctorado, State University of New York]. Repositorio Institucional SUNY. <https://dspace.sunyconnect.suny.edu/handle/1951/59684>
- Hardt, M. & Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hegel, G. W. (1987). *Fundamento de la filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Siglo Veinte Editores.
- Hobbes, T. (2011). *Leviathan*. London: Createspace Independent Publishing Platform
- Hobsbawm, E. (2000). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Madrid: Editorial Crítica.
- Jameson, F. & Zizek, S. (1998). *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Judt, T. (2019). *Algo va mal*. Madrid: Debolsillo
- Keating, M. (1994). Naciones, Nacionalismos y Estados. En *Revista Internacional de Filosofía Política* 3, 39-59.
- Keating, M. (2001). *Plurinational Democracy. Stateless Nations in a Post-Sovereignty Era*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laporta, F. (1995). Comunitarismo y Nacionalismo. En *Doxa* 17-18, 53-68.
- Laval, C. & Dardot, P. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- Levy, J. (2003). *El multiculturalismo del miedo*. Madrid: Tecnos.
- Mahmood, S. (2008). "Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto". En L. Suárez Navaz y R. Aída Hernández (eds.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (165-222). Madrid: Cátedra.
- Martínez Guzmán, V. (2001). *Filosofía para hacer las paces*. España: Icaria.

- Martínez, A. (2016). Tejiendo identidades estratégicas: Asamblea de Mujeres Indígenas de Oaxaca. En *Nómadas* 45, 169-187.
- McKim, R. & McMahan, J. (2003). "Introducción". En R. McKim y J. McMahan (Coord.), *La moral del nacionalismo. Dilemas identitarios en la era de la globalización (Vol. 1)* (pp. 17-23). Barcelona: Gedisa.
- Menard, A. (2017). El exterminio como patrimonio. En *Revista Chilena de Antropología* 36, 335-343 <http://doi.org/10.5354/0719-1472.2017.47498>
- Meza-Lopehandía, M. (2016). *Pueblos indígenas y constitución*. Valparaíso: Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, Documento de Asesoría Técnica Parlamentaria.
- Mignolo, W. (2010). Cosmopolitanism and the De-Colonial option. In *Studies in the Philosophy of Education* 29, 111-127.
- Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.
- Moraes, A. (2015). Movilidad y formación colonial. En *Revista Transporte y Territorio* 13, 227-239.
- Mudde, C. (2016). *On extremism and democracy in Europe*. London: Routledge.
- Mulhall, S. & Swift, A. (1992). *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.
- Negri, A. (2015). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Ostrom, E. (2011). *El Gobierno de los Bienes Comunes: La evolución de las Instituciones de acción colectiva*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Pairicán, F. (2014). *Malon. La rebelión del movimiento mapuche. 1990-2013*. Santiago: Pehuen Editores.
- Parek, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism: cultural diversity and political theory*. London: Palgrave.
- Plotke, D., (2003). Democracy and Groups. En *Social Research* 70(2), 463-498.
- Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.
- Rifkin, J. (2019). *El Green New Deal global: Por qué la civilización de los combustibles fósiles colapsará en torno a 2028 y el audaz plan económico para salvar la vida en la tierra*. Madrid: Editorial Planeta.
- Said, E. (2002). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Said, E. (2005). "Cultura, identidad e historia". En G. Schroeder y H. Breuninger (Comps.). *Teoría de la cultura*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Schmitt, C. (1985). *Political Theology. Four chapters on the concept of sovereignty*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Smith, A. (1976). *Nationalist movements*. London: Macmillan.
- Smith, A. (1997). *La Identidad nacional*. Madrid: Trama.
- Smith, A. (2004). *Nacionalismo*. Madrid: Alianza.
- Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? En *Orbis Tertius* 3(6), 175-235. http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/p_r.2732.pdf
- Stern, S. (1987). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruano.

- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento": ensayo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Tubino, F. (2005): "Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva". En: N. Fuller (ed.). *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades* (51-76). Lima: RDCSP.
- Tully, J. (1995). *Strange Multiplicity: Constitutionalism in the Age of Diversity*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- UNESCO (2005). *Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*. París: Unesco.
<http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/cultural-diversity/cultural-expressions/the-convention/convention-text>
- Varese, S. (1996), The Ethnopolitics of Indian Resistance in Latin America. En *Latin American Perspective* 23(2), 58-71.
- Viaña, J.; Claros, L. y Sarzuri, M. (2009) "Presentación". En Mora, D. (director). *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate* (7-8). La Paz: Instituto Internacional de Integración Convenio Andrés Bello.
- Villavicencio, L. (2019). "Bases constitucionales para un Estado plurinacional". En J. Bassa, J. C. Bórquez y C. Viera (eds). *La Constitución que queremos: propuestas para un momento de crisis constituyente* (43-68). Santiago: Lom.
- Wallerstein, I. (1991). *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Walsh, C. (2006). "Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo". En H. Magalhães Neto (coord.). *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo Andino* (27-43). Quito: Textos y Formas-Academia de Latinidad
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político- epistémicas de refundar el Estado. En *Tabula Rasa* 9, 131-152.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad*. Quito: UASB-Abya-Yala.
- Weber, Max (1984). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.