



Relaciones de ciudadanía: entre el peso muerto del Estado Nación y el encanto del Estado Plurinacional

Citizenship Relations: Between The Dead Weight of The Nation State and The Charm of The Plurinational State

 **David Añazco**

Universidad Católica de Lovaina,
Bélgica

david.anazcoojeda@uclouvain.be

 **Angel Abraham Azogue Guaraca**

Universidad Nacional de Educación,
Ecuador

angel.azogue@unae.edu.ec

Resumen

Este artículo aborda las entre el Estado Nación monocultural y el proyecto de Estado Plurinacional en Ecuador desde la educación y la resistencia del Movimiento Indígena Ecuatoriano (MIE). La Constitución de 2008 reconoció al Ecuador como Estado Plurinacional e incorporó el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir), inspirado en cosmovisiones indígenas. Sin embargo, este concepto fue instrumentalizado como un *significante vacío* en los límites de la institucionalidad estatal. Aunque la Ley de Educación Intercultural (2011) pretendía fortalecer la interculturalidad, subordinó el SEIB al Ministerio de Educación durante el gobierno de Rafael Correa, limitando su pertinencia cultural y debilitando un aspecto central de las luchas del MIE: la preservación de las lenguas ancestrales y su potencial cultural. Sin embargo, dichas lenguas se resisten y recorren los usos del castellano. El lenguaje emerge como herramienta de resistencia, conceptos como *shungo-yuyay* (pensar con el corazón) y *wakcha* (pobreza) revelan la necesidad de una ética interdependiente, donde la política trascienda el conflicto para incluir celebración y reciprocidad. La experiencia del MIE evidencia que la plurinacionalidad exige dismantelar estructuras coloniales y construir una política híbrida: actuar en los márgenes del Estado, y al interior de las instituciones y sus convenciones.

Palabras clave. *Estado Plurinacional, interculturalidad, Sumak Kawsay, educación intercultural, Movimiento Indígena Ecuatoriano.*



Abstract

This article examines the tensions between the monocultural Nation-State and the Plurinational State project in Ecuador, focusing on education and the resistance of the Ecuadorian Indigenous Movement (MIE). The Constitution of 2008 recognized Ecuador as a Plurinational State and incorporated *Sumak Kawsay* (Good Living), inspired by Indigenous worldviews. However, this concept was instrumentalized as an *empty signifier* within the limits of state institutions. Although the Intercultural Education Law (2011) aimed to strengthen interculturality, it subordinated the Intercultural Bilingual Education System (SEIB) to the Ministry of Education during Rafael Correa's government (2007-2017), limiting its cultural relevance and weakening a central aspect of the MIE's struggles: the preservation of ancestral languages and their cultural potential. Yet, these languages persist and permeate Spanish usage. Language emerges as a tool of resistance; concepts like *shungo-yuyay* (thinking with the heart) and *wakcha* (poverty) reveal the need for an interdependent ethics, where politics transcends conflict to include celebration and reciprocity. The MIE's experience demonstrates that plurinationality requires dismantling colonial structures and building hybrid politics: acting both at the margins of the State and within its institutions and conventions.

Keywords. *Plurinational State, interculturality, Sumak Kawsay, intercultural education, Ecuadorian Indigenous Movement.*

“... nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas, excitando su ministerio de caridad a favor de esta clase inocente, abyecta y miserable”
Art. 68 de la Primera Constitución del Ecuador (1830)

1. Introducción

En Ecuador, la educación formal ha experimentado significativas tensiones derivadas de la contradicción entre los principios del Estado Nación y el proyecto de Interculturalidad/Estado Plurinacional. Estas tensiones han sido evidentes en los últimos años, centradas en gran medida en la Educación Intercultural Bilingüe. El enfrentamiento principal se ha dado entre el Movimiento Indígena Ecuatoriano, representado principalmente por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), y el gobierno del expresidente Rafael Correa (2007 a 2017). La CONAIE demandaba sostener la autonomía para el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (SEIB), en contraposición al Gobierno Nacional, que buscaba mantener el control total sobre el sistema (Agudelo, 2021; Granda Merchán, 2017; Muyolema, 2015; 2022).

En el contexto de este trabajo, interpretamos la tensión entre el Estado y el Movimiento Indígena Ecuatoriano (MIE) no solo como un conflicto, sino también como una oportunidad valiosa para reflexionar acerca del modelo de ciudadanía promovido por el Estado frente a la resistencia ejercida por el MIE hacia una ciudadanía diferenciada. Identificamos la estrategia política del MIE como híbrida, caracterizada por una defensa sistemática del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (SEIB), y al mismo tiempo, por el impulso de reformas significativas que desafían la lógica del Estado Nación a partir de la diferencia. Estas reformas apuntan a dismantelar la visión de una identidad nacional monolítica y de participación política restringida, proponiendo en su lugar la visión del MIE de un Estado Plurinacional.

El objetivo de este texto no es desarrollar una teoría política en torno a la idea de Estado Plurinacional, sino ofrecer una serie de reflexiones críticas acerca del valor ético inherente a este enfoque político, así como sus posibles limitaciones institucionales y retrocesos dentro del ámbito educativo. Para



ello, el documento se nutre de aprendizajes, diálogos y comentarios acumulados a lo largo de diversas fases de nuestra trayectoria como investigadores en el campo de la educación. Estas reflexiones provienen de experiencias que, en distintos grados, han estado vinculadas con los debates sobre la educación y la interculturalidad en Ecuador. Además, a modo barroco, este texto combina diferentes ideas y conceptos como fuente primordial para construir los argumentos.

Al desarrollar estas reflexiones pretendemos participar en debates más extensos sobre la estrategia política de los movimientos subalternos a nivel global. Buscamos comentar el potencial de una política emergente desde los márgenes, que aspira a deconstruir sistemas preexistentes, como el Estado Nación monocultural. Estamos, además, interesados en contribuir a las discusiones teóricas en torno a la noción de ciudadanía, indagando sobre los espacios para su construcción (Acevedo-Rodrigo & López-Caballero, 2012), las dinámicas de descuidanización que puedan surgir dentro del marco del Estado Nación tradicional, y, esencialmente, las formas de ciudadanías diversas que cuestiona y sugiere el concepto de Estado Plurinacional bajo las propuestas de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador.

Para abordar estos temas de manera efectiva, hemos organizado el texto de la siguiente manera: comenzamos explorando el contexto ecuatoriano a través del proceso constituyente de 2008 en la primera sección, destacando especialmente la idea del Buen Vivir o *Sumak Kawsay*. Posteriormente, en la segunda sección, analizamos la concepción del Estado Plurinacional como un objetivo en constante evolución, que emerge de la movilización social. La tercera sección examina la idea de Estado Plurinacional como un ejemplo dentro de lo que, según Barthes (2018), se denomina *lo neutro*. En la cuarta parte, discutimos los reveses que enfrentan los grupos mayoritarios al negar a *los otros* dentro del mismo marco de ciudadanía que propone el Estado Nacional. La quinta sección se enfoca en desentrañar la noción de ilusión y encanto en la acción política del MIE, influenciada por cosmovisiones alternativas. Concluimos con una reflexión sobre los límites y las potencialidades de estas ideas, basándonos en la experiencia organizativa del MIE dentro de la institucionalidad del sistema educativo.

2. Breves apuntes sobre el proyecto constitucional: entre el Buen Vivir y el Estado Plurinacional.

“Revolución Ciudadana” (RC) es el término utilizado para describir el proyecto político implementado durante los gobiernos del expresidente Rafael Correa, quien ejerció el poder por aproximadamente diez años consecutivos (2007 – 2017). Este período se caracterizó por lograr una transición social significativa en el país. Con un enfoque inicial que mezclaba la épica y un discurso de redención, la Constitución de 2008 fue promovida como el parteaguas entre la “la larga noche neoliberal” y el “Buen Vivir”, o *Sumak Kawsay* en kichwa.

En numerosas ocasiones, el presidente Correa enfatizó que lo que estaba ocurriendo durante su mandato no era simplemente una “época de cambios, sino un cambio de época”. En consonancia con esta visión, la Constitución de 2008, en su contenido dogmático, introdujo conceptos novedosos y complejos, tales como la soberanía alimentaria, los derechos asociados al Buen Vivir, los derechos de la naturaleza, y marcó un cambio sustancial en la esfera económica. Este cambio se evidencia en la transición de un “sistema de economía social de mercado” (Art. 244 de la Constitución de 1998) a un “sistema social y solidario” que “reconoce al ser humano como sujeto y fin” (Art. 283 de la Constitución de 2008, vigente).

A diecisiete años de esa nueva refundación del Estado ecuatoriano a través de la Constitución de 2008, surge la interrogante sobre si ese impulso inicial fue absorbido por la prolongada tradición del



país de promulgar nuevas constituciones sin que estas se traduzcan necesariamente en un desarrollo institucional que las posibilite. Debido a que, en los 200 años de historia republicana, Ecuador ha adoptado 20 constituciones, lo que podría explicar la percepción común y popular de que "la ley es letra muerta". En términos metafóricos, dicha *letra muerta* también fue carroña para muchos sectores; por ejemplo, el gobierno de Lenín Moreno (presidente que sucedió a Rafael Correa) ordenó evitar el término "Buen Vivir" o *Sumak Kawsay* en documentos oficiales¹. Lo que produjo que este principio constitucional se vea reducido a un mero eslogan asociado al correísmo².

El concepto *Sumak Kawsay*, adoptado en el marco constitucional por los ideólogos del correísmo, se originó en las tradiciones de los pueblos ancestrales ecuatorianos. Sin embargo, su incorporación ha generado controversia a lo largo de los años. En 2008, Alberto Acosta, el primer presidente de la Asamblea Constituyente de Ecuador y figura protagónica que, durante el proceso constituyente, se distanció del correísmo, señalaba:

El Buen Vivir como principio estructurador de la nueva Constitución implica el reconocimiento de las concepciones de sustentabilidad y respeto a la naturaleza promovidos por las sociedades indígenas. Más que una declaración constitucional es una oportunidad para construir...una relación dinámica y constructiva entre mercado, Estado y sociedad (...) El Buen Vivir es utopía de un proyecto de vida en común a ser ejecutada por la acción de la ciudadanía. (p. 33).

La controversia en torno al *Buen Vivir* radica principalmente en su implementación como mera declaración constitucional a través de instituciones y convenciones específicas, sin lograr convertirse en el proyecto social alternativo que, irónicamente, pretendía ser según la Constitución de 2008. No obstante, podría argumentarse que el Buen Vivir funcionó como un *significante vacío* (Laclau, 1996), debido a que la Revolución Ciudadana lo utilizó de manera efectiva para articular diversas narrativas, creando y consolidando identidades políticas ligadas a los gobiernos de Rafael Correa. Un ejemplo significativo de su utilidad fueron los Proyectos Nacionales de Buen Vivir (PNBV) que representaban la estrategia central de la planificación estatal a todos los niveles, articulando los objetivos de las políticas públicas y la inversión social; incluso llegaron a ser la herramienta esencial para regular la oferta académica en la Educación Superior. En este marco, el Buen Vivir, consolidado como una identidad política, permitía que la política pública se desarrollara sin cuestionamientos sobre la elección de sus objetivos específicos o dejándolos de lado durante coyunturas complejas como las asociadas a la minería (Báez & Sacher, 2014).

Considerando el marco constitucional descrito anteriormente, la relevancia de esta discusión se complejiza al entender el Buen Vivir no solo como un concepto constitucional, sino como un proyecto social alternativo impulsado directamente por la ciudadanía, razón por la cual la nueva Constitución destaca la participación ciudadana como herramienta clave. No obstante, surge una pregunta crítica: ¿quiénes son realmente considerados ciudadanos bajo el nuevo momento político que abrió la Constitución de 2008? ¿Quiénes son los que articulan el proyecto social y su desarrollo? Es aquí donde percibimos el alcance limitado del Buen Vivir, el cual se encuentra restringido por las estructuras inherentes al Estado-Nación y sus definiciones convencionales de ciudadanía. Para trascender estas limitaciones y evolucionar más allá de un mero precepto teórico, creemos que es necesaria una noción potente y transformadora como la del Estado Plurinacional.

¹ Un ejemplo que ilustra bastante bien esto es que el proyecto nacional que hasta ese momento se había denominado "Proyecto Nacional del Buen Vivir (PNBV)", pasó a llamarse en esa etapa "Proyecto Toda Una Vida" (eslogan de gobierno de Lenín Moreno).

² Es muy difícil definir el "correísmo", en este texto lo identificaremos como identidad política caracterizada por simpatía al expresidente Correa y al reconocimiento positivo a las labores durante su gobierno.



3. Estado plurinacional y protesta: el derecho a tener derechos.

Una figura estrechamente asociada al Movimiento Indígena Ecuatoriano (MIE) compartió una vez una metáfora, atribuida a un líder indígena, para describir la tensión entre el Estado Nación y el Estado Plurinacional³. La relatamos de la siguiente manera, ajustando su interpretación para este texto: El Estado Nación se asemeja a un autobús, históricamente conducido por los sectores poderosos del país, quienes determinan el destino y establecen los límites de cada grupo de pasajeros. En respuesta a las protestas de las minorías, especialmente de los pueblos indígenas, se les permite abordar el autobús, pero sin voz ni voto sobre la dirección a tomar. Si se atreven a reclamar este derecho, son expulsados. Por el contrario, el Estado Plurinacional e Intercultural se visualiza como un autobús renovado, donde los proyectos sociales tienen la oportunidad de estar en tensión.

Esta metáfora nos lleva a reflexionar sobre quiénes son realmente *los ciudadanos* que el proyecto de la Revolución Ciudadana y el propio proyecto constitucional requería para su desarrollo. Cuestionando, quiénes son esos ciudadanos que influirían en el proyecto social, quiénes tienen acceso a las herramientas de participación ciudadana y, crucialmente, quiénes tienen la capacidad de innovarlas y recrearlas. Por lo tanto, el Estado Plurinacional e Intercultural no representa un punto de partida fijo, sino un destino en constante movimiento precisamente porque implica poner en tensión la idea dominante de ciudadanía. En otras palabras, la conducción de la vida común no está bajo la responsabilidad de un sujeto concreto, sino es un asunto verdaderamente público.

En este análisis, evitamos adoptar una perspectiva *naïf* de la participación ciudadana. En lugar de eso, entendemos la participación como una vía de acceso al poder, que se extiende desde los sectores marginados y trasciende los ámbitos institucionales para disputar y redefinir sus significados. Dentro de las diversas formas de ejercer la participación ciudadana, la protesta emerge como una herramienta indiscutible. Históricamente, el MIE ha liderado numerosas movilizaciones significativas. En el siglo pasado, las protestas de los sectores indígenas revelaron las limitaciones de la ciudadanía, expuestas a través de un racismo que se manifestaba en la marginalización sistemática, y posicionaron a las movilizaciones como actos de resistencia. Al final de los años ochenta, el movimiento indígena culminó la formación de una gran confederación, la CONAIE, y en 1990 protagonizó el levantamiento indígena más significativo hasta la fecha, demandando, entre otros aspectos, una reforma inédita del Artículo 1 de la Constitución para reconocer el Estado Plurinacional.

Este enfoque representa un reto directo a la distribución tradicional del poder político, proponiendo una filosofía radicalmente nueva que se desmarca de las corrientes dominantes en teoría política. Este posicionamiento se basa en la idea andina de *Pachakutik*, un proyecto político que contrasta con *Machakutik* que en kichwa se asocia con un estado de desequilibrio, inestabilidad o confusión, descrito como una fase de mareo, alucinación, soñolencia o embriaguez (Simbaña, 2020, párr. 33). En contraposición, *Pachakutik* representa una era de renovación, entendida como una práctica que integra la celebración política con el respeto a los ancestros, el mundo espiritual y la lucha social por los recursos naturales (Simbaña, F., 2020, párr. 35). Así, la protesta social se concibe no solo como un medio para ampliar los límites de la ciudadanía, sino como la forma fundamental para demandar el *derecho a tener derechos* (Muyolema, 2022), abriendo paso a nuevas formas de concebir la ciudadanía. En este contexto, el Estado Plurinacional emerge como un espacio de reconfiguración de las relaciones de ciudadanía.

³ Esta metáfora fue compartida durante los ciclos de reflexión que se propiciaron en 2018 en la UNAE a través de la denominada: "Cátedra Indígena" donde la universidad escuchaba las ideas y enseñanzas de un grupo de intelectuales del mundo indígena que eran invitados por la CONAIE a participar en conversatorios o conferencias en la universidad.



Desde nuestra perspectiva, la estrategia del MIE se distingue claramente de otros movimientos indígenas de la región, donde el enfoque en la autonomía juega un papel central. Podríamos caracterizar la estrategia del movimiento indígena en Ecuador como híbrida, ya que, por un lado, se enfoca en establecer las bases para nuevas formas de ciudadanía basadas en la interculturalidad, más allá de la multiculturalidad como crisol de identidades en marcos de ciudadanía restringidos. Por otro lado, busca afirmar su propia autoridad y formas de gobierno. En consecuencia, esta no es una política que se limite exclusivamente a operar desde el margen, ni se ajusta completamente a una ética política definida por la idea de una ciudadanía plena (Marshall & Bottomore, 1998) o la expansión de derechos. Se trata de una estrategia híbrida que, más que intentar crear Estados de nuevo tipo que permitan hacer *para los otros*, se esfuerza por hacer futuro con y desde *los otros*.

Si el Buen Vivir pretende un nuevo proyecto social conducido por los ciudadanos, nos coloca frente a una pregunta desafiante ¿Quiénes son esos ciudadanos? ¿Acaso los que luchan para ampliar los marcos de ciudadanía? Podríamos responder de forma provisional que sí, sin embargo, desde esta idea de Estado Plurinacional los ciudadanos son, sobre todo, aquellos que vienen a plantear otro modo de vivir, otro modo de ciudadanía, otras relaciones. Las relaciones de ciudadanía no se refieren solamente a formas burocráticas de relacionamiento, sino más bien a relaciones epistemológicas, de poder, de organización y de proyecto social. Por lo tanto, son relaciones que no solamente permiten reproducir el mundo, sino interpelarlo y reinventarlo.

4. La idea del Estado Plurinacional como *neutro*: una inter-zona.

Adoptando una perspectiva no lineal sobre los derechos humanos, tal como lo expone Moyn (2011), entendemos que estos no emergen de estructuras burocráticas que los formalizan, sino de la dinámica de la política en acción: es decir, nacen de la disconformidad y resistencia contra la dominación. En este contexto, el Estado-Nación se configuró como un objetivo para muchos pueblos en su camino hacia la autodeterminación y proyectos de liberación. Específicamente, en el contexto posterior a la Segunda Guerra Mundial, los derechos humanos comenzaron a ser vistos como herramientas anticoloniales y subversivas, pero crearon márgenes de ciudadanía muy estrechos. Así, lo que inicialmente parecía ser una incubadora de una ciudadanía plena terminó revelando sus limitaciones estructurales. En palabras de Frantz Fanon, el delineamiento de una “línea de no ser”, diferenciando entre ciudadanos plenos y ciudadanos de segundo orden; o, para decirlo en términos de Grosfoguel (2012), zonas de ser y no-ser.

La *línea de no ser* hace alusión a las condiciones sociohistóricas que categorizan a ciertos individuos y grupos como superiores, mientras que otros son relegados a una posición de inferioridad dentro del mismo sistema de ciudadanía. De manera específica, en el trabajo de Fanon (2009), esta línea se asocia con el racismo arraigado que termina forjando en la persona negra una psicología particular, caracterizada por un constante menosprecio hacia sí mismo y una valoración excesiva de las creencias y actitudes de aquellos racialmente opuestos. Es importante destacar que estas zonas de ser y no-ser no son uniformes ni unidireccionales; por el contrario, se presentan como escenarios ricos en contradicciones (Grosfoguel, 2012).

Desde una perspectiva orgánica y burocrática, podríamos identificar dos enfoques principales como alternativas dentro de la estructura organizativa del Estado para superar las limitaciones actuales. La primera alternativa propone el desarrollo de marcos de ciudadanía que trasciendan la monocultura dominante en la sociedad, fomentando en su lugar una inclusión activa de prácticas culturales de otros pueblos y nacionalidades. La segunda se orienta hacia la formación de lo que podríamos describir como “archipiélagos de derechos”, los cuales constituyen marcos de ciudadanía especializados. Esta idea, inspirada en las propuestas de Yung (1989), se aleja del concepto de una



ciudadanía uniforme y aboga por una ciudadanía diferenciada, equipada con derechos específicos diseñados para abordar y trascender las desigualdades históricas entre diferentes grupos sociales.

Desde nuestra perspectiva, la estrategia organizativa del MIE desafía directamente la lógica de marginalización y exclusión históricamente impuesta a los pueblos minoritarios⁴ de una manera distinta. La postura adoptada por la CONAIE podría interpretarse como una exploración constante de *lo neutro*, tal como lo concibe Barthes (2018). Este concepto se distancia radicalmente de la idea de neutralidad; no alude a la indiferencia o a una “tercera vía” equidistante. *Lo neutro*, según Barthes, busca subvertir la lógica subyacente de dilemas, contradicciones o tensiones. Por lo tanto, podríamos sugerir que en el espacio entre ser y no ser, el movimiento indígena propone una “inter-zona”, un ámbito de interrelación que aviva las contradicciones para que algo nuevo sea posible.

Lejos de sugerir que la resistencia de la CONAIE se atenúa, queremos destacar cómo se manifiesta con firmeza, especialmente desde una perspectiva epistémica, cuando, de forma radical, su Proyecto Político de 1994 demanda la formación de un Estado Plurinacional. Esto no implica una evasión de la dominación, sino su enfrentamiento tanto intelectual como popular. En medio de las tensiones sociales, donde la CONAIE ha jugado un papel crucial, esta organización comienza movilizándose a sus bases, pero sus demandas y acciones acaban por convocar a toda la sociedad a la *minka*⁵. Ejemplo de ello son los levantamientos de 1990 y 2019, siendo este último especialmente representativo del tránsito de una noción de poder popular hacia la emergencia situacional de una “inter-zona”, o más precisamente, un poder “inter-popular” que facilita una forma de resistencia y celebración colectivas (que van más allá de las demandas del sector indígena). Por lo tanto, asistimos a una forma superior de proyectos populares-nacionales, estamos frente a la germinación de proyectos inter-populares plurinacionales.

5. La negación de sí-mismo como peso muerto del Estado Nación

El Estado-Nación, en su esfuerzo por forjar una identidad unificada, no puede eludir el reto que representa la interpelación intercultural e histórica de los pueblos indígenas y su sabiduría ancestral. Esta limitación se manifiesta, en parte, en el ámbito del lenguaje. Siguiendo a Fanon (2018), reconocemos “que en la posesión del lenguaje hay un poder extraordinario” (p. 15). Este poder radica por ejemplo en la posibilidad del lenguaje de crear orden, entre el que administra la orientación, y el que tiene que ejecutarla:

La frase que un patrón le puede decir a su empleado, luego de indicarle una orden es “¿me comprendió?”. Aquí, la relación de dominación es clara, a pesar de que se funda sobre una especie de contenido oculto de la igualdad. En el lenguaje de las órdenes existen dos posiciones, aquella que da la orden y la que la recibe. Esto marca un régimen de visibilidad donde cada uno tiene su lugar y, por tanto, lo que reina es la diferencia. Pero para que el que recibe la orden la ejecute bien, éste debe entender lo que dice, compartir un lenguaje común. Lo que se oculta en el corazón del lenguaje de las órdenes es un principio de igualdad. (Muñoz 2006, p. 138 en Azogue 2024, p. 187)

Una realidad, a decir de Ranciere (2014), dividida desde lo sensible, en el que cada cual ocupa su lugar desde una supuesta igualdad; no obstante, la percepción de una de esas partes de que “algo no está bien” produce un despertar-reaccionario desde la negación y el reclamo constante al otro para ser parte, de esa ficticia igualdad, por demás escrita constitucionalmente, desde lo que el autor

⁴ No nos referimos a términos cuantitativos absolutos, sino a grupos minoritarios en torno al acceso al poder.

⁵ Generalmente una práctica colectiva y comunitaria para desarrollar algún tipo de trabajo para beneficio colectivo. Un compartir, un ayudar mutuo en el que las diferencias no se borran, más bien alimentan, propician, favorecen un acontecer, o aconteceres.



mencionado llama “la partición de lo sensible”⁶

Sin embargo, debemos añadir que la desposesión inconclusa del lenguaje revela una vulnerabilidad que impide su afirmación como totalidad. Es decir, el intento de deslegitimar las lenguas ancestrales dentro de los marcos de ciudadanía restringidos —una forma de desposesión cultural, en definitiva— resulta en un continuo y fallido intento de negar la existencia del otro. Esto se produce porque negar al otro es negar su lengua, pero en esta condición y contexto, negar al otro es una forma de negarse a uno mismo. La empresa de desposesión se expresa como debilidad específica porque el uso del lenguaje castellano en esta parte del mundo nos muestra que está llena *kichwimos*. Estas infiltraciones del kichwa en el español se hacen evidentes a través del uso de palabras específicas, variaciones lingüísticas y estructuras gramaticales propias. Por ejemplo, términos de uso común como “taita” (padre), “ñaño” (hermano), “wawa” (niño pequeño); la anteposición de pronombres personales antes de nombres propios, como en “el Abraham”; o, lo que es más interesante, frases como la siguiente “*darasme haciendo*”. Contrario a visiones esencialistas del lenguaje, este fenómeno demuestra que el lenguaje se transforma y adapta según los cuerpos, territorios y experiencias donde se usa.

En este último caso, este uso del lenguaje nos permite decir que nadie puede “*dar luchando*” por otro. Por eso, en la lógica de ese poder inter-popular que hemos señalado en el apartado anterior, no opera la lógica de la vanguardia propia de los movimientos marxistas revolucionarios, sino de una suerte de interdependencia. Esto no implica una visión idílica respecto a las relaciones de ciudadanía, solamente ilustra su tensión. En cuanto al lenguaje, el revés de lo que hemos señalado tiene su lado oscuro cuando los kichwismos son usados para perpetrar el desprecio o la inferiorización. Por ejemplo, la palabra *runa* en kichwa significa *ser humano*, pero en un mercado urbano o en un centro de abasto se usa para referirse a productos alimenticios no industriales, de ahí que se diga, por ejemplo, un *huevo runa*, una *gallina runa*. Y, también, el uso perverso entre los no hablantes de kichwa para racializar e inferiorizar: “runa ese” o “runa e’ mierda”. En definitiva, estamos ante una identidad nacional porosa.

La porosidad de la identidad nacional se basa en que negar al otro sería, en efecto, negarse a sí mismo. Dado que tal negación equivale a rechazar una vida compartida que se enriquece mutuamente. *El otro* trae consigo conocimientos que han impregnado prácticas de cuidado esenciales en la sociedad, incluidas la agricultura, la preparación de alimentos y la cocina, así como la medicina tradicional y las celebraciones. Más allá de cualquier tendencia hacia la folklorización, estas prácticas, que abarcan tanto lo estético como lo espiritual, son vitales. La interdependencia social con la sabiduría indígena aplicada en la agricultura y la nutrición es profundamente significativa. Un ejemplo claro es la papa, un tubérculo esencial en la dieta y gastronomía ecuatoriana, que cuenta con aproximadamente 550 variedades nativas, cuya conservación de semillas refleja la profundidad de la sabiduría ancestral⁷. En el ámbito de la medicina, lejos de la noción de *medicina alternativa*, la idea de cuidado es extremadamente valiosa.

Retomaremos la idea del cuidado al finalizar el texto. Por ahora, nos interesa destacar que, si bien la *línea de no ser* puede manifestarse en formas extremas de racismo y desprecio, uno podría anticipar que esto resulte en una psicología de autodesprecio entre los pueblos ancestrales. No obstante, contrariamente a esta expectativa, el MIE ha desencadenado un proceso político de reafirmación narrativa. Por ejemplo, algunos maestros indígenas resaltan que “*los pueblos ancestrales no somos pueblos del pasado, sino del futuro*” (diálogo con Luis Cachiguango) pues son los únicos que tienen

⁶ Rancire (2014) habla de la participación de lo sensible cuando hay unos que no son tomados en cuenta, que están ahí, pero que no forman parte de una determinada lógica o racionalidad del momento, que orienta y dirige maneras de ser, hacer y decir

⁷ Ver por ejemplo: <https://repositorio.iniap.gob.ec/bitstream/41000/5850/1/CATALOGO%20PAPA%202022.pdf>

un proyecto de vida buena para la humanidad. Además, algo que ilustra bastante bien esta idea está expresada por el actual presidente de la CONAIE (2024):

tenemos que alzar la carita como saben decir nuestros mayores. Nuestros mayores decían desde hace 500 años, «hasta cerrar el Huasipungo⁸ estábamos con la cabeza agachada, no porque estábamos humillados sino porque estábamos guardando lo mejor para esta generación». ¿Y qué es lo mejor para esta generación? Lo que en estos 500 años no nos han podido quitar desde el corazón. Y ahora lo ponemos al disfrute, a la disposición de esta sociedad. Lo mejor que tenemos guardado es la dignidad (Diálogo con Leonidas Iza en 2020, entonces presidente del Movimiento Indígena de Cotopaxi).

6. Entre el lenguaje y la política encantada

El tema de las lenguas ha sido ampliamente examinado desde las perspectivas postcolonial y decolonial (Mignolo, 2003), mientras que, a nivel local, la propuesta de una “lengua de relación intercultural” sugerida en la Constitución de Ecuador sigue sin resolverse y ha sido escasamente debatida (Muyolema, 2022). Sin embargo, en este texto queremos subrayar un aspecto particular que, aunque brevemente mencionado, merece una exploración más profunda en investigaciones futuras: el análisis de la jerarquía entre los idiomas y, más específicamente, el rol que las lenguas ancestrales podrían desempeñar en esta dinámica.

Con lo mencionado, hacemos referencia a las lenguas oficiales y predominantes en los países latinoamericanos, como el español, el portugués, el francés y el inglés. La jerarquía entre los idiomas se evidencia claramente en su influencia sobre el mercado, la circulación de conocimientos científicos y las contribuciones a la filosofía (Mignolo, 2003). En este contexto, el inglés emerge como la lengua esencial para el intercambio global contemporáneo. No obstante, esta predominancia no se debe confundir con la idea de una *lingua franca* universal; más bien, su relevancia actual está vinculada al proceso de mercantilización o, según lo denomina Bolívar Echeverría (2008), la “americanización de la modernidad”. En contraste, las lenguas ancestrales destacan no por su potencial comercial, sino como portadores de saberes alternativos, prácticas espirituales y filosofías que sustentan los marcos de ciudadanías interculturales.

Revalorizar la diversidad de conocimientos implica abandonar la “hybris del punto cero”, término que describe la arrogancia y soberbia de una modernidad que desestima la pluralidad de saberes y vivencias, promulgando una única perspectiva como estándar universal. Este enfoque pretende ser visto como objetivo, auténtico y superior, ocupando una posición de privilegio indiscutido (Castro-Gomez, 2010). Para ilustrar esta crítica con un ejemplo concreto, dentro del marco de la competitividad económica actual, el aprendizaje del inglés se considera esencial en los sistemas educativos, relegando la enseñanza de lenguas ancestrales a una categoría de aparente irrelevancia. Sin embargo, podríamos decir que la *hibrys del punto cero* es sobre todo un punto de vista “desencantado”. Lo que destaca Bolívar Echeverría (2019) sobre la investigación de Malinovsky con los Trobriand nos ayudaría a entender esta idea. Desde la perspectiva de la eficiencia funcional en la producción no se entiende por qué los Trobriand para hacer una canoa desencadenan una serie de procesos “irracionales” y “mágicos”. Mientras que, desde estas racionalidades ancestrales este proceso de “producción” es también una práctica espiritual para limpiar el árbol y la madera de la relación con el resto del bosque.

⁸ Pequeño lote de terreno, generalmente de mala calidad, dentro de la hacienda (grandes extensiones de tierra) que el hacendado daba a una familia indígena, a cambio de trabajos en sus propiedades que debían realizar el titular del huasipungo como su familia. Al respecto léase la novela “Huasipungo” de Jorge Icaza (2006)



Desde nuestra perspectiva, este enfoque no solo revela una dimensión espiritual intrínseca a ciertas culturas ancestrales, sino que, siguiendo a Mbembe (2022), nos invita a “repensar lo humano no desde su dominio sobre la creación, como solíamos hacerlo, sino desde la perspectiva de su finitud y de su posible extinción” (p.431). Esto conlleva una transición desde un paradigma antropocéntrico hacia una visión biocéntrica (Alvarez, F., 2016), en la cual la política trasciende la mera organización de lo común y la gestión del conflicto para convertirse, fundamentalmente, en un acto de celebración. En otras palabras, estamos ante la concepción de una política “encantada”, que integra y valora la conexión profunda entre lo humano y el resto del entorno natural.

7. Entre la política institucional y las dificultades de sostener el encanto plurinacional

En el año 2011, bajo el nuevo marco constitucional, se promulgó la Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI), cuyo título refleja la intención constitucional de construir un proyecto intercultural de sociedad. No obstante, en las últimas décadas, el ámbito educativo en Ecuador ha sido escenario de significativas tensiones entre el ideal del Estado Nación y el de la Interculturalidad/Estado Plurinacional. Un claro ejemplo de esto es el conflicto entre el Movimiento Indígena Ecuatoriano (MIE) y el gobierno de Rafael Correa (2006-2017), que se centró sobre la cuestión del Ministerio de Educación (Mineduc) como entre rector de todo el sistema, rompiendo así una tradición en donde la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) tenía un amplio reconocimiento institucional desde 1989 y espacios propios y significativos de decisión (Agudelo, 2021; Granda Merchán, 2017; Muyolema, 2022). La CONAIE luchaba por mantener la autonomía sobre el Sistema Educativo Intercultural Bilingüe (SEIB), mientras que el gobierno buscaba mantener el control de esta a través de la Secretaría de Educación Intercultural Bilingüe adscrita al Mineduc (Muyolema, 2015). A nuestro modo de ver esta tensión no se debe ver simplemente como una lucha por control burocrático o por ciertos márgenes de autonomía dentro del SEIB, sino como un reflejo de una cuestión más profunda: lo mínimo, la defensa por el derecho a la identidad cultural, y, lo máximo, la posibilidad de interculturalizar completamente el sistema educativo ecuatoriano.

En este contexto, ¿es coherente afirmar que el MIE/CONAIE posee una verdadera intención de interculturalizar todo el currículo educativo? O, formulado de otra manera, ¿es consistente su estrategia de avanzar desde la periferia hacia el núcleo de la institucionalidad estatal? Interculturalizar, entendido de este modo, implica una visión más amplia que simplemente ajustar aspectos escolares; implica participar activamente en la discusión sobre los estilos de vida que afectan a toda la sociedad. En ese sentido, parecería que la estrategia actual del MIE apunta en esa dirección. Según Luis Macas (líder histórico del MIE y expresidente de la CONAIE) desde el año 2019 – año de la gran movilización indígena de octubre – las nuevas generaciones dentro del movimiento indígena han adoptado una postura más definida y explícita respecto a estos temas:

La lucha estratégica del movimiento indígena... ya no está pensando solamente como Movimiento Indígena, está pensando cómo entender y, sobre todo, cómo enfrentar el modelo; un modelo de Estado, un sistema político, un modelo económico, etc. Lo voy a decir con mis palabras, les ardió en el alma (se refiere a los grupos minoritarios con poder político y sus simpatizantes en el levantamiento del 2019) que estamos luchando por un cambio de modo de vida⁹.

Podemos identificar que la estrategia del MIE respecto de la educación se articula alrededor de dos ejes. En el nivel más básico, incluye el control sobre el Sistema Educativo Intercultural Bilingüe (SEIB) y la defensa del bilingüismo. En su expresión más amplia, buscaría integrar la interculturalidad a través de todo el currículo ecuatoriano. Esta caracterización nos ayuda a destacar las significativas

⁹ Disponible en: <https://youtu.be/ONFfex9VSDs?si=Rtp-ZYI9AsiHnyvN&t=1550>



diferencias entre la estrategia del MIE y las adoptadas por movimientos similares en otras regiones. Estos últimos suelen apelar a la diferenciación de la estructura estatal como proyectos autónomos de sociedad con territorios propios reconocidos por la institucionalidad del Estado. Así, lo que podemos pensar a partir de esta estrategia de la CONAIE, es el debate entre desarrollar estrategias políticas desde los márgenes, al interior del propio Estado, o estrategias híbridas: que fluyen idea-vuelta desde los márgenes a la centralidad del Estado.

En esta sección final, reflexionamos sobre algunos aspectos de la interculturalidad y su desarrollo cotidiano e institucional que se expresan de manera explícita u oculta dentro del contexto ecuatoriano y en el marco de procesos estatales coloniales y neocoloniales dirigidos hacia la asimilación y gestión de poblaciones indígenas. También consideramos la lucha y resistencia de estas comunidades por una reivindicación social, económica y política, y su esfuerzo por fomentar la construcción de un Estado Plurinacional e Intercultural.

La implementación de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) se destaca como un hito fundamental, marcando un antes y un después respecto a las configuraciones estatales previas, evidenciando la transición de un Estado monocultural a uno pluricultural e intercultural. Por lo tanto, vale comentar desde una perspectiva crítica, que la idea de lo pluricultural también ha evolucionado para convertirse en un dispositivo estatal, en el sentido foucaultiano, utilizado para la administración, control y gestión de poblaciones.

Podemos caracterizar aquellos procesos estatales como policiales, dado que incluyen en la formalidad de la ciudadanía a grupos históricamente marginados, pero simultáneamente los excluye del reconocimiento pleno y los ubica como ciudadanos de segundo orden y sin voz, o por lo menos portadores de voces que no merecen ser escuchadas, y que tienen que ser sujetas, más bien, a un control más riguroso dado que sus identidades, posiciones, estéticas y filosofías riñen con el proyecto de Estado – Nación convencional. Es decir, considerar estas prácticas como policiales ayuda a definir la manera en que el Estado reproduce instituciones, órdenes, leyes, reglamentos e informes diseñados para perpetuar determinados órdenes sociales, que influyen no solo en la esfera estatal sino también en la vida cotidiana. Esta situación generó amplios debates en las calles a principios de los años 1990 y fue objeto de propuestas alternativas por parte de la CONAIE, especialmente a través del Proyecto Político de 1994. Según García, este proyecto abogaba por:

la consolidación de un Estado plurinacional y una sociedad intercultural, entendida como la interrelación entre las diversas culturas de los pueblos que habitan en un mismo espacio geopolítico, basada en el respeto a las diferencias culturales y en el logro de la unidad en la diversidad. (García, 2011, p. 220).

Estos reclamos continuaron en los levantamientos indígenas de los años 2000, 2019 y 2021, siguen vigentes y representan momentos cruciales de manifestación política. Estos cuestionamientos pueden ser entendidos como instancias donde emerge “la política” de manera concentrada dado que se impugna el proyecto social vigente y se busca disputar el sentido de sus instituciones. La política, en este contexto, se define como la respuesta que las comunidades indígenas han manifestado históricamente a las prácticas de control y administración poblacional ejercidas por un Estado monocultural. Buscan superar esta situación y asegurar un espacio dentro de la sociedad con plenos derechos y obligaciones, no buscando la igualdad en términos homogeneizadores, sino reivindicando su derecho a ser reconocidos como “diferentes”, apelando a otras formas de ciudadanía y relaciones de ciudadanía.

Parte de esa reivindicación se llevó a cabo al interno de la estructura estatal. Por ejemplo, en los años 90s las luchas indígenas también se ocuparon en reclamar cambios o reformas constitucionales.



Esto llevó al reconocimiento de Ecuador como un Estado multicultural; en este contexto, la Constitución de 1998 definió al Estado ecuatoriano como pluricultural y multiétnico. Sobre esta base, el Artículo 1 especifica que:

El Estado respeta y estimula el desarrollo de todas las lenguas de los ecuatorianos. El castellano es el idioma oficial. El quechua, el shuar y los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas, en los términos que fija la ley (Constitución del Ecuador de 1998).

En lo que respecta a la educación, el Artículo 69 de la Constitución del Ecuador de 1998 establecía que “El Estado garantizará el sistema de educación intercultural bilingüe; en él se utilizará como lengua principal la de la cultura respectiva, y el castellano como idioma de relación intercultural”. Además, en el Capítulo 5 sobre Derechos Colectivos, se declara el derecho de los Pueblos y Nacionalidades a “Acceder a una educación de calidad. Contar con el sistema de educación intercultural bilingüe”. Esto demuestra que el proyecto de Estado de aquel entonces reconocía las particularidades sociales y culturales de los Pueblos y Nacionalidades, incluyendo prácticas de justicia propia, de salud intercultural, o el derecho a una educación con pertinencia cultural. Como resultado de este reconocimiento, se estableció la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), un espacio político de reivindicación y reconocimiento a las luchas colectivas llevadas adelante por el MIE. En este marco, se elaboró el Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB), registrado oficialmente el 17 de septiembre de 1993 y que se ha constituido en un referente ontológico, epistémico, axiológico y metodológico para propiciar condiciones de interculturalidad como mencionó Carlos Paucar (conversación personal), exfuncionario de la DINEIB y actual docente de la Universidad Nacional de Educación (UNAE).

Los cambios y reconocimientos constitucionales han permitido no solo continuar sino también fortalecer las experiencias de educación propia que se venían desarrollando desde la década de los 40's en provincias con alta población indígena. Un ejemplo destacado son las Escuelas Indígenas de Cayambe, que tienen como referente principal a Dolores Cacuango (González-Terreros, 2015; Mineduc, 2013; Rodas, 1998). Además, estos cambios facilitaron la implementación efectiva de esta modalidad educativa, caracterizada por la presencia de profesores “nativos” y el uso del idioma ancestral local.

Es significativo, desde un punto de vista histórico, recalcar la importancia de la Constitución de 2008 para nuestro análisis. Esta constitución reconoce al Estado Ecuatoriano como Plurinacional e Intercultural, adoptando el “Sumak Kawsay” o Buen Vivir como principio y horizonte constitucional. Dentro de este marco, se ratifica y refuerza el reconocimiento de los Derechos Colectivos, que ya habían sido reconocidos previamente y que en esta ocasión se establecen concretamente en el Capítulo Cuarto, artículo 57. Este artículo especifica los derechos de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador, afirmando su derecho a:

Desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe, con criterios de calidad, desde la estimulación temprana hasta el nivel superior, conforme a la diversidad cultural, para el cuidado y preservación de las identidades en consonancia con sus metodologías de enseñanza y aprendizaje. Se garantizará una carrera docente digna. La administración de este sistema será colectiva y participativa, con alternancia temporal y espacial, basada en veeduría comunitaria y rendición de cuentas. (Constitución del Ecuador, 2008).

Desafortunadamente, los años subsiguientes ocurrió lo inesperado, el debilitamiento de procesos que el MIE había producido a través de su larga historia de lucha y que se esperaba que cobren un lugar protagónico en este nuevo momento refundacional del Estado ecuatoriano. Este revés puede ser atribuido a procesos neocoloniales en la gestión y administración de poblaciones, que se creían



superados. Este fenómeno es particularmente evidente en los espacios de EIB, que representan un campo de constante disputa entre las nacionalidades indígenas y el Estado en áreas rurales. Un ejemplo de esto es la limitada participación que se permite a las comunidades a través de ciertos procesos administrativos *menores*, como el control en los horarios de ingreso y salida de profesores de las instituciones educativas, la revisión de materiales de estudio y uniformes de sus hijos, la organización de turnos para la limpieza de espacios físicos como aulas y patios (diálogo personal con Rodrigo Coro. Coordinador zonal 3 de EIB), mingas comunales para realizar obras físicas; mientras se les excluye de decisiones fundamentales como la selección de nuevos profesores, la definición del modelo curricular, y la adecuación del MOSEIB desde una enseñanza contextualizada y con pertinencia cultural; incluso se restringe la elección sobre a qué sistema educativo desean pertenecer, si al bilingüe o al intercultural. Todos estos aspectos cruciales quedaron bajo el estricto control del Estado a través de una burocracia, apoyada también desde las bases comunitarias, que a menudo muestra poco entendimiento de las prácticas y procedimientos históricos de la EIB, que no solo es una propuesta pedagógica, sino también, y más significativamente, una propuesta política que busca cuestionar y transformar órdenes establecidos.

Otro proceso que contribuyó al desmantelamiento del Estado multicultural se relaciona con el empoderamiento del discurso multicultural tras la Constitución de 2008. Este discurso, originalmente propuesto por la CONAIE, fue asumido y adoptado por el Estado sin la mediación del movimiento indígena, lo que llevó a la instrumentalización del concepto de interculturalidad. Paralelamente, se produjo el desmantelamiento del aparato del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (SEIB), que pasó a ser administrado y gestionado desde una Subsecretaría del Ministerio de Educación con dependencia vertical administrativa y financiera. Esta reestructuración redujo significativamente el margen de maniobra de las organizaciones indígenas para mantener e impulsar sus propuestas de educación propia, ya que terminaban solicitando “permiso” al mismo Estado para implementarlas. Este fenómeno se vio acompañado por otros procesos de mayor complejidad, como la asignación limitada de recursos económicos, la incorporación de nuevos profesores mediante procedimientos estandarizados y la elaboración de currículos centralizados por el Mineduc.

Como hemos ilustrado, a pesar de los progresos alcanzados con la Constitución mencionada, los conceptos de interculturalidad y plurinacionalidad fueron atrapados de forma problemática. Por un lado, han sido adoptados de manera instrumental a través de las prácticas cotidianas por diversos actores locales, como se ha expuesto anteriormente. Por otro lado, han sido cooptados por el Estado para servir a sus propios intereses. Esto ha llevado a lo que Martínez (2016, 2023) describe como procesos de desmantelamiento del Estado multicultural y un regreso a un modelo neo-asimilacionista, paradójicamente amparado por la misma Constitución revelando el peso muerto del Estado - Nación.

Actualmente, nos enfrentamos a la disyuntiva de cómo actuar y materializar efectivamente el concepto de interculturalidad, el cual es polisémico y se manifiesta de manera variada y diversa. En el contexto de esta disputa sobre la interculturalidad, observamos situaciones cotidianas vivenciadas en nuestros contextos universitarios donde, al discutir este tema, estudiantes y profesores habitualmente recurren a las carreras universitarias de Educación Intercultural Bilingüe (diálogos con Germán Flores; Ariruma Kowi, profesores universitarios) para solicitar opiniones y participación. Sin embargo, según algunos intelectuales indígenas, para abordar adecuadamente este concepto se debería empezar por producir tensiones con la “otra sociedad”, es decir, con los mestizos (diálogo con Luis Macas), y también involucrar a todas las instituciones del Estado. Crucialmente, estas tensiones deben orientarse a reconocer y respetar la concepción de interculturalidad promovida por los Pueblos y Nacionalidades, tratándola como un acto político de reivindicación étnica y no como un momento de folclor.



Es crucial seguir de cerca el desarrollo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) y analizar las estrategias que ha empleado MIE a lo largo de su lucha por el derecho a la educación. Esto se vuelve aún más pertinente desde los últimos años dado que, con el Decreto Ejecutivo N° 67, fechado el 10 de febrero de 2023, se reconoce nuevamente a la SEIB otorgándole autonomía política, administrativa y financiera, y suprimiendo la anterior Subsecretaría de Educación Intercultural Bilingüe. Vale aclarar sobre este punto que dicho procedimiento, si bien ha sido significativo en términos de reconocimiento institucional, no tiene su correlato en términos de política estructural porque en los gobiernos de Lenín Moreno (2017 – 2021) Guillermo Lasso (2021 – 2023) se debilitaron los presupuestos para todo el sistema educativo y precarizaron las condiciones de subsistencia para grandes capas de la sociedad. Condiciones estructurales que han puesto aún más en vilo el proyecto Constitucional de 2008 y que desataron los levantamientos indígenas de octubre de 2019 y junio 2021.

Ahora bien, dadas las condiciones de recuperación de los márgenes de maniobra por parte del MIE en torno a la EIB ¿Cómo podemos comprender teóricamente estos cambios? ¿Qué marcos teóricos podrían ayudarnos a interpretar adecuadamente la significancia y el impacto de esta nueva autonomía? Inuca (2017) analizando cómo en el Ecuador, desde mediados del siglo XX, la EIB ha cuestionado el modelo de Estado “único e indivisible” (antes del 2008) y dentro de ello, el sistema educativo vigente que no solo buscaba la integración de la diferencia dentro de modelo de ese Estado indivisible sino su administración y control, propone frente a ello, “el Tinkuy” (convergencia y confrontación) (Inuca, 2017). Desde su experiencia como ex-funcionario de EIB, manifiesta que en su caminar el MIE ha visto al sistema castellanizante y civilizatorio dominante, como opuesto contrario pero complementario, al que han confrontado y siguen confrontando los sectores indígenas (Inuca, 2017). Siendo así, sería través de este proceso de encuentro forzado, motivado, impulsado, donde sería posible crear un conocimiento “nuevo” precisamente desde el “conflicto y confrontación” (de saberes y conocimientos) con el otro (Añazco, 2019).

Siguiendo esta línea de pensamiento, y basándonos en conversaciones con profesores activos dentro del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe, se destaca un consenso favorable hacia una completa interculturalización de la educación. Sin embargo, enfatizan que esta transformación no debe ser dictada por las interpretaciones instrumentales de interculturalidad de la burocracia estatal. En lugar de eso, proponen que el proceso surja directamente de las comunidades y se apoye en el uso de sus idiomas nativos; como sugerencias específicas, manifiestan la inclusión del kichwa y el shuar, ambos reconocidos como idiomas oficiales en la Constitución, como asignaturas obligatorias en todo el sistema educativo nacional. Además, proponen que los contenidos curriculares se desarrollen a partir de una “confrontación y encuentro” entre pensamientos, ideas y emociones plurales, múltiples y diversas que incluyan los conocimientos ancestrales.

Se sugiere la incorporación de prácticas rituales andinas en la actividad cotidiana de todo el sistema educativo que faciliten el acercamiento hacia el *otro*. Por ejemplo, se propone que la celebración del Inti Raymi sea reconocida y utilizada no solo como un evento ritual-festivo, y lamentablemente vulgarizado, sino también como una oportunidad pedagógica dentro de las instituciones de educación superior (diálogo con Ariruma Kowi). Estas iniciativas ha sido debatidas y analizadas por el “Colectivo Yanantin”¹⁰, que reúne a algunos intelectuales indígenas de Ecuador. Los miembros de este colectivo consideran que la interculturalización de la educación superior podría ayudar en la

¹⁰ “Se trata de un ejercicio etnográfico realizado entre el 2020 y 2022, que comprende la asistencia a conversatorios, encuentros, reuniones con académicos indígenas y autoridades decisorias de la política pública universitaria, con quienes se trató de descifrar los niveles de organización, identidad colectiva, tejido social y sus transformaciones en las universidades ecuatorianas”. Revisar: https://www.academia.edu/106269809/Interculturalizaci%C3%B3n_de_la_Educaci%C3%B3n_Superior_en_Ecuador_experiencia_de_YANANTIN_Interculturalization_of_Higher_Education_in_Ecuador_experience_of_YANANTIN



construcción y práctica de relaciones de ciudadanía interculturales. Capítulo aparte queda analizar lo realizado hasta el momento por la Universidad Intercultural de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador “Amawatay Wasi” (casa del saber o conocimiento); una Universidad que parte desde las propuestas y planteamientos del MIE, y también como extensión final de EIB. Su caminar como propuesta, sus aciertos y reveses, merece otro análisis.

Retomamos en esta parte final al *sumak kawsay*, inicialmente presentado como un principio constitucional en 2008, ya que sigue resultando ambiguo para alcanzar la interculturalidad deseada. Para algunos sectores del movimiento indígena, este concepto se percibe como excesivamente intelectual-academicista y desconectado de la vida cotidiana. Lo asocian con una existencia idealizada, una vida en plenitud, mientras que la realidad diaria de la mayoría es un constante transitar, un “alli kawsay” (vivir bien), que oscila entre “vivir más bien o menos bien” dependiendo de las condiciones históricas, materiales y circunstanciales. Desde esta perspectiva, la interculturalidad debería entenderse como un proceso continuo de “tinkuy” (encuentro-confrontación). Sin embargo, la estructura jerárquica sobre la que se ha construido el Estado propone una convivencia armónica y pacífica entre falsos iguales, una visión que a menudo reproduce formas neocoloniales ya mencionadas. Por lo tanto, proponemos formas de convivencia plural que fomenten la práctica de la interculturalidad desde una perspectiva crítica (Tubiño, 2015) y orientada hacia la justicia social. Esto también posibilitaría un “ñawi-ñawi” (frente a frente), un encuentro directo de miradas, tal como algunos líderes indígenas sugieren, superando la “vida de espaldas” a los *otros*. Como diría el escritor Galeano: “viéndonos desde abajo todos son grandes, viéndonos desde arriba todos son pequeños”; deberíamos dejar de vernos verticalmente para adoptar en cambio, perspectivas interdependientes de la existencia.

8. A modo de conclusiones: revelar y celebrar

Como hemos discutido, las relaciones de ciudadanía trascienden lo burocrático para anclarse en lo epistémico. En este contexto, es esencial considerar ciertas condiciones que posibilitan esta dinámica. Sin duda, uno de los elementos clave es la integración de la vida cotidiana con la política, así como la conexión entre lo virtual y la política “real”. Según Pleyers & Bringer (2019), “la hibridación entre la vida cotidiana y la política, entre los espacios virtuales y las plazas públicas, es el terreno donde emergen nuevas subjetividades políticas y nuevas formas de ciudadanía, características de los movimientos sociales contemporáneos” (p.94). Esto implica que no se puede concebir un Estado Plurinacional o una praxis intercultural sin integrar los aspectos cotidianos, los saberes y las contradicciones de los pueblos y nacionalidades indígenas con sus acciones concretas en la esfera de la política institucional. Es precisamente en estos intersticios donde se manifiestan otras formas de ciudadanía.

Las relaciones de ciudadanía también implican encuentros éticos y, por lo tanto, una condición fundamental para su posibilidad es la superación de la mera razón. Para que el “yo” sea posible, se requiere la revelación del “otro”, como en la dialéctica propuesta por Salomón Maimón y Fichte. Esta segunda condición es, en esencia, un acto de fe, en el sentido que describe Dussel:

ante lo que la razón nunca podrá abarcar, el misterio del otro como otro, sólo la fe puede adentrarse. En la proximidad, cara-a-cara, alguien puede oír la voz del otro y acogerla con sagrado respeto. “Te amo”, dice la amada al amado. ¿cómo responder, qué hacer ante tan simple y casi cotidiana revelación? ¿Creo lo que me dice? ¿desconfío? Puede engañarme, puede querer jugar conmigo. Responderle que yo también la amo es un riesgo; en dicho riesgo puedo perder el honor, la vergüenza y hasta la vida. ¿Qué debo hacer...? (p. 86 – 87).



Continúa Dussel, siguiendo a Wittgenstein, “ante el otro hay que guardar silencio para que se revele, y lo que se revela es lo ético y lo místico... es la misma posición del pueblo ante sí mismo” (p.87). A este tenor, cuando los pueblos y nacionalidades indígenas han planteado un Estado Plurinacional, no solamente están revelando su presencia en la historia, sino que están abriendo la posibilidad de reencantar el mundo, de entregarle una nueva ilusión o un “mundo posible”, en el sentido del zapatismo, “un mundo grande en el que quepan muchos mundos” (Vanden, Kristine., García, O. 2018, p. 134). Esa ilusión no puede ser vista simplemente como una declaración lírica, sino como una pretendida revelación; un mostrarse al otro como ocurre en el famoso cuento de Julio Cortázar “Casa Tomada”, donde el otro es, como lo explica Feinman¹¹, presencia extraña, ruido y quiebre. Esta revelación no es idílica en nuestros tiempos, al contrario, se muestra en el lenguaje donde algunas palabras son como semillas para crear otras relaciones de ciudadanía.

Desde distintos sectores se ha explorado el potencial del lenguaje y de las palabras de pueblos ancestrales o pueblos del sur global para expresar nuevas formas de comprender el mundo y sus relaciones. Desde nuestra comprensión en estas palabras y combinaciones no solo se puede encontrar una sabiduría de tiempos pasados, sobre todo encontramos una sabiduría útil para los tiempos que corren.

Hemos dicho que la política no es solamente tensión y conflicto, sino también encanto y celebración. En ese sentido, celebramos dos conceptos con amplio potencial político para la actualidad. El primero tienen que ver con una enseñanza de Luis Chaquiguano que a su vez él comenta haberla recibido de uno de sus maestros: *mi maestro me enseñó que el camino más largo que he de recorrer es el de la cabeza al corazón, a esto él le llama shungo-yuyay*. Shungo-yuyay se traduciría como pensar con el corazón y refleja un posicionamiento en donde la razón no se erige sobre las emociones, ni viceversa, sino que tienen una relación complementaria. Al respecto, muchos estudios de neurociencias de las emociones confirman que la pretendida superioridad de la razón sobre las emociones es una falsa dicotomía (Sapolsky, R. 2017) lo que, lejos del reduccionismo biologicista, resulta en una buena oportunidad para cuestionar el dualismo cartesiano: *cogito ergo sum* (Damasio, 2006). ¿por qué esta posición resultaría en un potencial político? porque este “caminar desde la cabeza al corazón”, esa unidad, es una forma para cuestionarnos cómo las emociones, como reverso de la razón, son utilizadas para mantener el orden social existente (Ahmed, 2015).

Finalmente, otro concepto a celebrar es *wakcha* que para los pueblos andinos se traduce como pobre. Pobre no en sentido económico, ni mucho menos pobre en sentido de acceso al consumo; la pobreza, en este sentido, tiene una relación particular con la orfandad. Es decir, pobre es alguien que no tiene quien lo cuide, quien le anime a participar del encuentro social, quien le enseñe; pero, además, *wakcha* también puede ser entendido como alguien que no tiene a quién cuidar. Por eso las relaciones de compadrazgo en la sabiduría andina son tan importantes, porque son maneras de garantizar que nadie se quede en orfandad. Por una parte, el potencial político de este concepto serviría para ampliar el significado del pobre materialmente hablando, es decir, entender la pobreza no solamente como situación material, sino también como posición intersubjetiva, posición de dar y recibir cuidado, sentirse en comunidad. Por otra parte, que la palabra *wakcha* tenga en su acepción central el concepto de cuidado es de una importancia significativa para los tiempos actuales donde la economía del cuidado se ha puesto en relieve gracias los movimientos feministas alrededor del mundo. Entonces, si vivimos en medio de proyectos de orfandad social, necesitamos nuevas relaciones de ciudadanía que nos enseñen a escuchar, a revelar, pero también a cuidarnos.

¹¹ Ver la interpretación de Feinman en el programa de divulgación de filosofía de la televisión pública argentina: <https://www.youtube.com/watch?v=17zGirgoUOs>





Referencias

- Acevedo-Rodrigo, A., & López-Caballero, P. (2012). *Ciudadanos inesperados: Espacios de formación de la ciudadanía ayer y hoy* (1.^a ed.). Ciudad de México: Cinvestav / El Colegio de México.
- Acosta, A. (2009). El Buen Vivir, una oportunidad por construir. *Ecuador Debate*, (75), 33–48. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/4162/1/RFLACSO-ED75-03-Acosta.pdf>
- Agudelo, J. J. (2021). Interculturalidad y pedagogía de la Madre Tierra: Más allá del antropocentrismo. En *Repensando pedagogías y prácticas interculturales en las Américas*.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.
- Añazco, D. (2019). La interculturalidad como nuevo objeto: Esbozo de un planteamiento transmoderno. *Ciencia e Interculturalidad*, 24(1), 106–119.
- Álvarez, F. (2016). ¿En qué puede devenir la educación a partir del paradigma del buen vivir? <http://201.159.222.12/bitstream/56000/489/1/En%20qu%c3%a9%20puede%20devenir%20la%20educaci%c3%b3n...buen%20vivir.%20maquetado.pdf>
- Azogue, A. (2024). *Maneras de ser comunidad*. Repositorio digital FLACSO Andes. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/12000>
- Báez, M., & Sacher, W. (2014). Los discursos del Buen Vivir y el *sumak kawsay*, y la minería metálica a gran escala en Ecuador: Rupturas y continuidades con el modelo de desarrollo. En G. Delgado (Ed.), *Buena vida, buen vivir: Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (pp. 233–273). UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Barthes, R. (2018). Lo neutro: Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1977–1978. Siglo XXI Editores.
- Castro-Gómez, S. (2010). La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). (1994). *Proyecto político de la CONAIE*. <https://es.scribd.com/document/292576751/Proyecto-politico-de-la-CONAIE-1994>



Constitución del Ecuador. (2008). https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf

Damasio, A. (2006). El error de Descartes: La emoción, la razón y el cerebro humano. Crítica.

Echeverría, B. (2008). La modernidad americana. En *La americanización de la modernidad* (pp. 17–49).

Echeverría, B. (2019). *Definición de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal.

García Canclini, N. (2020). *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*. Bielefeld University Press.

García, F. (2011). Justicia y diversidad en América Latina: Pueblos indígenas ante la globalización. En V. Chenaut, M. Gómez, H. Ortiz & M. T. Sierra (Coords.), *Justicia y diversidad en América Latina* (pp. x–x). FLACSO – CIESAS.

González-Terreros, M. I. (2015). Las escuelas clandestinas en Ecuador: Raíces de la educación indígena intercultural. *Revista Colombiana de Educación*, 1(69), 75–95. <https://doi.org/10.17227/01203916.69rce75.95>

Grosfoguel, R. (2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser. *Tabula Rasa*, (16), 79–102. <http://www.revistatabularasa.org/numero-16/05grosfoguel.pdf>

Guerrero, A. (2000). El proceso de identificación: Sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura. En *Etnicidades* (pp. 9–77). Quito: FLACSO Sede Ecuador.

Inuca, J. (2017). Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: Genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX [Tesis doctoral, FLACSO Sede Ecuador].

Laclau, E. (1996). ¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política? En *Antología del pensamiento crítico argentino contemporáneo* (pp. 85–xx).

Marshall, T., & Bottomore, T. (1998). *Ciudadanía y clase social*. Alianza Editorial.



Mbembe, A. (2022). Descolonizando el conocimiento y la cuestión del archivo: Una reflexión desde Sudáfrica. En B. de Sousa Santos & M. Meneses (Eds.), *Conocimientos nacidos en las luchas* (pp. 411–435). Akal / Inter Pares.

Mignolo, W. (2003). Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Ediciones Akal.

Ministerio de Educación del Ecuador (MinEduc). (2013). *Modelo Operativo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe* (MOSEIB). <http://biblioteca.unae.edu.ec/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=728>

Ministerio de Educación del Ecuador (MinEduc). (2018). *Calendario ecuatorial andino: Material complementario*. <https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2018/03/Calendario-Ecuatorial-Andino.pdf>

Moyn, S. (2011). *The last utopia: Human rights in history*. Harvard University Press.

Muyolema, A. (2015). *Temas para un diálogo social con, en contra y más allá del correísmo*. Minga Global por la Educación Bilingüe. https://www.academia.edu/14835762/ECUADOR_EN_MOVILIZAICON_EMAS_PARA_UN_DIA_OLOGO_SOCIAL_SOBRE_EDUCACION_BILINGUE

Muyolema, A. (2022). Ecuador: Reinventar la educación intercultural bilingüe. En B. de Sousa Santos & M. Meneses (Eds.), *Conocimientos nacidos en las luchas* (pp. 457–478). Akal / Inter Pares.

Pleyers, G., & Bringel, B. (2018). *Movimientos sociales en el siglo XXI: Perspectivas y herramientas analíticas*. CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvnp0kds>

Rancière, J. (2014). *El reparto de lo sensible: Estética y política*. Prometeo.

Rodas, R. (1998a). *Crónica de un sueño: Las escuelas indígenas de Dolores Cacungo: Una experiencia de educación bilingüe en Cayambe*. Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural, MEC/GTZ.

Sapolsky, R. M. (2017). *Behave: The biology of humans at our best and worst*. Penguin.

Simbaña Pillajo, F. (2020). Resistencia y lucha social indígena en los Andes ecuatorianos: Paro Nacional 2019. En R. Salas (Ed.), *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*. Ariadna Ediciones. <http://books.openedition.org/ariadnaediciones/6204>

- Tubiño, F. (2015). La interculturalidad crítica latinoamericana como proyecto de justicia. Fondo Editorial PCP.
- Vanden, K., & García, O. (2018). La zapatista: Productividad y resistencia culturales. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, (12), 133–154.
- Young, I. M. (1989). Polity and group difference: A critique of the ideal of universal citizenship. *Ethics*, 99(2), 250–274.

