



Sophia, Colección de Filosofía de la Educación

ISSN: 1390-3861

ISSN: 1390-8626

revista-sophia@ups.edu.ec

Universidad Politécnica Salesiana

Ecuador

Díaz Salazar, Holger Rodrigo
Dialéctica de la plurinacionalidad como crítica del Estado-nación liberal
Sophia, Colección de Filosofía de la Educación, núm. 25, 2018, Julio-, pp. 287-320
Universidad Politécnica Salesiana
Ecuador

DOI: <https://doi.org/10.17163/soph.n25.2018.10>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=441855948010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

UAEM [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

DIALÉCTICA DE LA PLURINACIONALIDAD COMO CRÍTICA DEL ESTADO-NACIÓN LIBERAL

Dialectics of plurinationality as criticism of the state-nation liberal

HOLGER RODRIGO DÍAZ SALAZAR*

Universidad Politécnica Salesiana, Quito-Ecuador

hdiaz@ups.edu.ec

Código Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-9402-8415>

Resumen

El artículo estudia la dialéctica como camino de indagación de la plurinacionalidad y su contraparte el vetusto Estado-nación monoétnico ecuatoriano. Indaga: 1) ¿cuál es el fundamento ontológico de la plurinacionalidad? y 2) ¿por qué la plurinacionalidad como planteamiento socio-político niega la homogeneidad del Estado-nación liberal y su correlato el colonialismo externo-interno? Se plantea que el fundamento ontológico de la plurinacionalidad se halla en la sociedad comunitaria (o ser social) y que en su praxis socio-política niega la fetichización del Estado-nación liberal, determinado como instrumento del colonialismo externo-interno de la sociedad. La investigación concibe y aplica el análisis dialéctico de la realidad concreta y la ley de contradicción universal, como inherentes del ser social y del pensamiento que refleja dicha realidad. El estudio concluye que: 1) la dialéctica comprende la categoría de totalidad y es útil para el análisis y explicación de la sociedad en su conjunto, de las partes al todo y del todo a las partes, en mutua interrelación universal; 2) la sociedad comunitaria es una objetivación ontológica de la plurinacionalidad y se manifiesta en la diversidad étnica-cultural del Ecuador, con temporalidades históricas distintas, y en contraposición a la formación económico-social colonial y republicana; y 3) la fetichización del Estado-nación liberal como instrumento del colonialismo externo e interno de la sociedad ecuatoriana aún está vigente y continua cumpliendo esa misma función a través del procesamiento de la colonialidad del poder, la invisibilización ontológica del otro (alter) y la diferenciación colonial racista.

Palabras clave

Dialéctica, comunidad, Estado, nación, colonialismo.

Forma sugerida de citar: Díaz Salazar, Holger Rodrigo (2018). La dialéctica de la plurinacionalidad como crítica del Estado-nación liberal. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 25(2), pp. 287-320.

* Magíster en Estudios Latinoamericanos mención Relaciones Internacionales, Doctor (c) en Ciencias Sociales, docente de la Universidad Politécnica Salesiana.

Abstract

The article studies the dialectic as a way of investigating the plurinationality and its counterpart the ancient Ecuadorian monoethnic nation-state. Find out: 1) what is the ontological foundation of plurinationality? and 2) why does plurinationality as a socio-political approach deny the homogeneity of the liberal nation-state and its correlate external-internal colonialism? It is argued that the ontological foundation of plurinationality is found in the community society (or social being) and that in its socio-political praxis it denies the fetishization of the liberal nation-state, determined as an instrument of the external-internal colonialism of society. The research conceives and applies the dialectical analysis of concrete reality and the law of universal contradiction, as inherent in the social being and the thought that reflects that reality. The study concludes that: 1) the dialectic comprises the category of totality and is useful for the analysis and explanation of society as a whole, from the parts to the whole and from the whole to the parts, in mutual universal interrelation; 2) the community society is an ontological objectification of plurinationality and manifests itself in the ethnic-cultural diversity of Ecuador, with different historical temporalities, and in opposition to the colonial and republican economic-social formation; and 3) the fetishization of the liberal nation-state as an instrument of external and internal colonialism of Ecuadorian society is still in force and continues to fulfill that same function through the processing of the coloniality of power, the ontological invisibility of the other (alter) and the racist colonial differentiation.

Keywords

Dialectic, community, state, nation, colonialism.

288



Introducción

Uno de los problemas contemporáneos de las disciplinas científicas, llámense positivistas y neopositivistas, tiene que ver con la recurrente concepción y aprehensión de la realidad en segmentos y compartimentos estancos. En esta mirada, el libre pensador concibe la realidad desde su subjetividad y subjetivismo, ante objetos que los interpreta fuera de sí, como independientes y sin ninguna relacionalidad, de unos con otros. Lo mismo sucede con los métodos. Según el libre pensador, los métodos de aprehensión de la realidad se han segmentado en múltiples órdenes denominados pluralismo epistemológico y metodológico, olvidando entonces la comprensión de la realidad como totalidad concreta.

Los enfoques de la ciencia desde la perspectiva epistemológica o gnoseológica son múltiples: concordistas, disciplinares, multidisciplinarios, interdisciplinares, y en el mejor de los casos, transdisciplinares; según Falatoonzadeh (2012) no dejan de estar divididas y desunificadas como ciencia y en lo peor de las situaciones desconectadas de la realidad. Un ejemplo de aquello es el estudio de la economía, por un lado, y de la política en las universidades, por otro lado; varios o muchos académicos subjetivistas separan la realidad económica de la vida política real; llegan inclusive a concebir en sus pensamientos esfera pública y esfera privada, a fin de dar cuenta del mundo, como mundo desconectado entre

sí; divorcian entre sociedad política y sociedad civil, como si fueran dos realidades separadas. Además de esa segmentación inherente subyace en los programas curriculares de la universidad (ecuatoriana) un dualismo académico y funcional, como supuesto de realidad, a partir del cual se promueven los estudios universitarios, como si el mundo natural-social estuviera estructurado de ese modo-contenido.

En ese contexto, conforme los planteamientos posmodernos de Mouffe (1999) y Lyotard (1987), las comprensiones de la realidad se han vuelto particularizadas o relativizadas. En tal sentido, conforme a Díaz (2015), el sujeto histórico también se ha invisibilizado u ocultado bajo la abstracción metafísica del ser que olvida el ámbito colonial del otro como distinto y bajo condiciones coloniales cada vez más reconstituidas.

Y desde el horizonte ontológico, la nihilidad o nulidad (como negación) del ser social significa la coseidad, la reificación o la alienación, como pérdida de identidad y negación de la esencia humana social (o negación del hombre por el propio hombre). Lessa (2015) denota que bajo la alienación, el alter, como individuo y parte substancial del género humano, es pensado como objeto; en la sociedad capitalista como mercancía, desligado, desvirtuado y denigrado de sus relaciones humanas, de su ser social. En la perspectiva de Alcántara (2014), en ese conjunto de relaciones cosificadas o alienadas no hay cabida para la condición de autonomía y libertad humana, si se entiende que la libertad es la elección de alternativas posibles concretas, en el ámbito de la comunidad histórica-espacial a la que pertenece cada hombre y mujer y sólo allí se realiza la vida humana, en sus condiciones específicas.

En su forma concreta, el ser social tiene correspondencia con la comunidad social en el conjunto con otras, a fin de sobrevivir y devenir en el espacio-tiempo histórico, sin dejar de ser lo que fue en su esencia y lo que es en el presente. La comunidad como ser social, en su formación, forma y contenido histórico (historicidad), se opone a cualquier esencialismo, monismo, monadismo o particularismo histórico, porque la comunidad social es una sociedad comunitaria que en el criterio de Bautista (2014) da fundamento a las relaciones singulares y universales de la sociedad presente. Y todo aquello que la minusvalora, como el Estado-nación o el capitalismo global a través de la incontrolabilidad del capital y la expoliación del trabajo, es una contradicción que puede y debe ser superada por la dialéctica cualitativa de la negación de la negación del Estado-nación (sustitución de lo viejo por lo nuevo) y por otra matriz civilizatoria de naturaleza comunitaria que en el lenguaje de las sociedades indígenas y afro latinoamericanas tiene correspondencia con la plurinacionalidad de las sociedades



como práctica de la libertad política de procesos de autodeterminación y autogobiernos comunitarios, como producto de praxis milenarias.

En este contexto general, el artículo se aproxima al estudio de la dialéctica como camino de indagación de la plurinacionalidad que confronta el vetusto Estado-nación monoétnico moderno y ecuatoriano, porque la manera de acercarse a la realidad de la cosa misma es valiéndose de la dialéctica, como camino de indagación ontológica de la realidad y el pensamiento como reflejo de esa realidad y no como un campo del pensamiento epistemológico o subjetivo que interpreta la realidad. Se concibe la dialéctica como un movimiento de la realidad concreta, en que el mundo se explica por lo que es él mismo (su propia naturaleza) y no por algo externo a él (como campo metafísico). De acuerdo con Bruno (2011) y Kosik (1976), el pensamiento dialéctico concibe la realidad como una totalidad estructurada que se desarrolla y crea, es decir, como totalidad concreta.

En la concepción marxista la dialéctica es crítica y revolucionaria, puesto que conceptúa y comprende toda realidad como histórica y transitoria, y de acuerdo con Kohan (2014), no “le teme al antagonismo de la contradicción” (p. 3); se entiende que no existe dialéctica sin la contradicción de su propio ser en su movimiento, en su procesualidad e historicidad originaria. En este sentido, la plurinacionalidad como manifestación ontológica del ser social de las sociedades indígenas no escapa a la ley histórica de la contingencia, la transitoriedad, la contradicción y la irreversibilidad de los procesos sociales. En esta mirada, la plurinacionalidad como expresión del ser social viene a ser la negación de la homogeneidad del Estado-nación liberal y de contraposición a todo proceso de colonialismo externo-interno de la sociedad.

De lo que se ha enunciado supra, el artículo se plantea profundizar dos preguntas de estudio: 1) ¿cuál es el fundamento ontológico de la plurinacionalidad a partir del caso ecuatoriano? y 2) ¿por qué la plurinacionalidad como planteamiento socio-político niega la homogeneidad del Estado-nación liberal y su correlato de colonialismo externo-interno? Como mensaje fundamental se establece que el fundamento ontológico de la plurinacionalidad se halla en la comunidad o sociedad comunitaria (como ser social) y que en su praxis socio-política niega la fetichización del Estado-nación liberal como el instrumento del colonialismo externo-interno de la sociedad civil.

El artículo se estructura en tres pautas analíticas: 1) la primera línea de estudio se refiere a la comprensión de la dialéctica como camino heurístico ontológico; 2) la segunda pauta hace referencia a la comprensión de la sociedad comunitaria (ser social) como manifestación ontológica de la

plurinacionalidad y su manifestación en la diversidad étnica-cultural del Ecuador, en el contexto de una formación social abigarrada, contrapuesta a una formación económico-social republicana; y 3) la tercera línea de estudio tiene que ver con la fetichización del Estado-nación liberal como instrumento primordial del colonialismo externo-interno de la sociedad.

La dialéctica como camino ontológico de estudio

Aunque la dialéctica está presente en todas las civilizaciones del mundo, no obstante, son los griegos quienes la desarrollan en su pensamiento filosófico y como modalidad de explicación de la realidad. Konder (2008) sostiene que en la Grecia antigua, la dialéctica era el arte del diálogo; también era considerada como aquella peculiaridad que les facilitaba los instrumentos necesarios para comprender la esencia de lo que hacían y de las actividades profesionales a las que se dedicaban. Uno de los pensadores radicales griegos fue Heráclito de Efeso, quien sostenía que todo existe en permanente cambio y que el conflicto es el padre y el rey de todas las cosas. Heráclito negaba la existencia de cualquier estabilidad en el ser, cosa que perturbó a muchos pensadores griegos, quienes dieron paso al pensamiento de otro pensador, Parménides. Este autor, a diferencia de Heráclito enseñaba que la esencia profunda del ser era inmutable. Y el movimiento en cambio era un fenómeno superficial. El pensamiento de Parménides, de tipo metafísico, se impuso sobre el pensamiento de Heráclito. En las sociedades posteriores prevaleció la postura metafísica debido a la sociedad de clases y a sus clases dominantes. De este modo se obnubiló la dialéctica heraclitiana hasta la aparición del filósofo alemán Hegel, quien vuelve a retomarla, sin extrapolarla de la metafísica del ser. El filósofo alemán concluía que el principio de contradicción no podía ser suprimida de la consciencia del sujeto y de la realidad objetiva. Aún la dialéctica continuaba patas arriba. Quien la enderezará será Karl Marx con aquello que se denomina materialismo histórico.

Debido a las tergiversaciones o suplantaciones que ha padecido el pensamiento de Marx y Engels y de modo particular la misma dialéctica, cabe preguntarse por lo que no es la dialéctica marxista. Varias respuestas son posibles: no es un manual de conceptos ni un catecismo de fe (mitificación) ni una doctrina dogmática que hay que seguir al pie de la letra ni una ciencia inmutable, arcaica y petrificada. Es todo lo contrario. Bruno (2011) manifiesta que es una ciencia de la crítica radical de la sociedad, de los procesos históricos y culturales, micro y macro globales y de auto-

crítica radical de los sujetos comprometidos con la praxis histórica y de transformación de la sociedad de clases.

Otra problemática que cabe aclarar tiene que ver con las definiciones terminológicas en las que incurren algunos intelectuales, sobre todo ecuatorianos, a la hora de definir los objetos y relaciones sociales, como independientes entre sí, sin conexión alguna. Por ejemplo, esfera pública y privada, teoría o práctica o de aquel principio de identidad de la lógica formal que define un juicio de valor como $A = A$ (la mesa es idéntica a la mesa), como si la realidad fuera así. Al contrario, la dialéctica marxista atraviesa todos los campos de la realidad, no descuida las partes con otras partes ni las partes con el todo, porque la realidad es una totalidad concreta en el sentido que le confiere Kosik (1976). Por eso hay que estar atentos a la totalidad de las interrelaciones e interacciones ontológicas que aparecen como fenómenos y procesos y esconden lo substancial del ser.

En la visión marxiana, la dialéctica es una visión fluida y dinámica de la sociedad e histórica (léase como historicidad) de los hechos económicos y sociales. La siguiente cita de Engels y Marx (2006) en la obra, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos sobre Feuerbach)* ofrece un panorama global de dicha perspectiva:

Los hombres hacen su historia, cualesquiera que sean los rumbos de ésta, al perseguir cada cual sus fines propios con la conciencia y la voluntad de lo que hacen; y la resultante de estas numerosas voluntades, proyectadas en diversas direcciones, y de su múltiple influencia sobre el mundo exterior, es precisamente la historia. Importa, pues, también lo que quieran los muchos individuos. La voluntad está movida por la pasión o por la reflexión. Pero los resortes que, a su vez, mueven directamente a éstas, son muy diversos. Unas veces, son objetos exteriores; otras veces, motivos ideales: ambición, “pasión por la verdad y la justicia”, odio personal, y también manías individuales de todo género. Pero, por una parte, ya veíamos que las muchas voluntades individuales que actúan en la historia producen casi siempre resultados muy distintos de los perseguidos —a veces, incluso contrarios—, y, por tanto, sus móviles tienen una importancia puramente secundaria en cuanto al resultado total. Por otra parte, hay que preguntarse qué fuerzas propulsoras actúan, a su vez, detrás de esos móviles, qué causas históricas son las que en las cabezas de los hombres se transforman en estos móviles (pp. 43-44).

Marx y Engels, a diferencia de Hegel (idealista) ponen el acento de la dialéctica sobre fundamentos materialistas y revolucionarios. En este sentido, la historia de los pueblos y civilizaciones avanza a través de procesos contradictorios que se suceden unos a otros, en procesos no lineales

y curvilíneos, de continuidad y discontinuidad. Por lo mismo, el despliegue de la realidad lleva consigo la negación de la negación como superación del momento previo en otro superior que contiene los elementos del anterior. Un ejemplo al respecto lo escribe Erice (2013), al referirse a las ideas de Herber Marcuse:

En términos socio-históricos significa que, por lo general, las crisis y colapsos no son accidentes ni perturbaciones externas, sino que manifiestan la verdadera naturaleza de la cosa y, por ende, proporcionan la base para entender la esencia del sistema social existente. Significa además que las potencialidades intrínsecas del hombre y de las cosas sólo pueden desarrollarse en la sociedad mediante la muerte del orden social en el que antes se originaron. Hegel dice que cuando algo se convierte en su opuesto, cuando se contradice a sí mismo, expresa su esencia.

Cuando, como dice Marx, la idea y la práctica corriente de la justicia y la igualdad conducen a la injusticia y la desigualdad, cuando el libre intercambio de equivalentes produce, por una parte, la explotación, y por otra, la acumulación de la riqueza, dichas contradicciones pertenecen también a la esencia de las relaciones sociales existentes. La contradicción es el motor del progreso (pp. 8-9).

293



Otra dimensión de la dialéctica marxista tiene que ver con la categoría¹ de totalidad, entendida como la unidad del todo con el todo y del todo con las partes, a diferencia de la separatividad o la relatividad de todo en el todo, propio del pensamiento posmoderno. Lukács (1970) quien ha desarrollado más la idea de totalidad en la *Historia y conciencia de clase*, afirma que incluso en estudios concretos no hay que perder de vista la “relación con la sociedad como totalidad. Porque solamente en esta relación aparece en sus determinaciones esenciales la conciencia que los hombres pueden tener de su existencia en cada momento” (Lukács, 1970, p. 80). De tal modo, la categoría de totalidad es indispensable para pensar y explicar la plurinacionalidad de la sociedad en todas sus determinaciones e interacciones socio-históricas y culturales.

La sociedad comunitaria como manifestación ontológica de la plurinacionalidad en el contexto de una formación social-espacial abigarrada

Una de las opciones de explicación de la cuestión nacional ecuatoriana es aquella de la formación social-espacial abigarrada, con tiempos históricos diferenciados entre sí, entreveramientos socio-culturales y terri-

toriales diversos, en la contradictoria unicidad del territorio delimitado por el Estado.

A fin de explicar la categoría de formación social y espacial, ligada a la vez, —como hay que entender— a la de formación económica, se acudirá a la versión marxiana.

Un primer hallazgo explicativo se encuentra en las obras de Karl Marx y Federico Engels, ya sea en la *Contribución a la crítica de la economía política* (1989) o en la *Ideología alemana* (1974), cuando hacen referencia a la formación económico-social. En relación con la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx parte del supuesto siguiente: las condiciones materiales de vida son el componente indispensable en que se levanta la vida y la historia misma de los hombres. Piensan que ni las relaciones jurídicas, ni la forma de Estado, ni la evolución general del espíritu humano pueden ser entendidas por sí mismas, ya que esas relaciones y forma de Estado tienen sus orígenes en las condiciones materiales de existencia o de vida. En este sentido, la forma de la sociedad civil —en la denominación que le da Hegel— hay que buscarla en la economía política. En la *Ideología alemana*, Marx y Engels (1974) expresan la misma idea, al hacer referencia a las condiciones de vida, vinculada a los individuos reales y sus acciones. El siguiente enunciado manifiesta correctamente la expresión anterior: “La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer Estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza” (Marx y Engels, 1974, p. 19). El término *naturalmente* expresa ser-vivo-existente y humano, es decir, correspondiente a la especie humana, por tanto, individual (calidad de individuo), social y relacionado también con la naturaleza que es a la vez inorgánica y orgánica; en este andamiaje del ser caben diferentes niveles del ser (inorgánico, orgánico y social) relacionados entre sí.

De tal modo, la historia humana y la existencia de individuos vivientes representa la existencia y coexistencia de seres humanos entre sí. Marx y Engels (1974) se refieren a que el ser humano al diferenciarse de los animales, por ese mismo hecho empiezan a producir sus medios de vida: “Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material” (p. 19). Lo que está detrás de la producción de los medios de vida es el trabajo, en sentido amplio, como “condición básica y fundamental de la vida humana” que a la vez, ese mismo “trabajo ha creado al propio hombre” (p. 371).

Prosiguen Marx y Engels (1974), la forma en que los seres humanos fabrican sus medios de vida, depende sobre todo de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran a cada paso. Pero esa forma de producción no es solo reproducción de la existencia física de los individuos, sino ante todo es, una forma determinada de actividad de los hombres, una modalidad definida de expresar su vida y un delimitado modo de vida de los individuos. Y los individuos son lo que son, por causa de como expresan su vida misma. A partir de este momento Marx y Engels (1974) trazan el concepto general de producción, cuyo contenido queda relacionado con lo que producen y con el modo de como producen los hombres. Marx y Engels concluyen que: “Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción” (Marx y Engels, 1974, p. 20). Esta lógica de producción es lo que se llama momento productivo.

Existe otro elemento que incorporan los autores en su explicación, se refieren a que la producción social vital está determinada por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales vinculadas con relaciones de producción que en su conjunto configuran la base económica de la sociedad y sobre esta estructura se levanta la superestructura jurídica y política de la sociedad. A ésta dimensión de la sociedad, le corresponde definidas modalidades de conciencia social. Las fuerzas productivas y las relaciones de producción siempre están en conflicto o contradicción continua.

En el ámbito de la formación social, en Marx (1989) es inexistente una nueva formación social si aún no se han desarrollado todas las fuerzas productivas dentro de ella. Por lo que no aparecen nuevas y superiores relaciones de producción si es que no han madurado dentro de la sociedad antigua, las condiciones materiales para su existencia. Marx expone a grandes rasgos la preexistencia de varios modos de producción, v.gr. asiático, antiguo, feudal y burgués moderno que son equiparables a épocas de la formación social económica de la sociedad humana y con esta se cierra la prehistoria de la sociedad. Esta tipificación corresponde a la realidad europea y a las estudiadas por Marx, pero no sirve para la explicación de todas las realidades históricas mundiales, por eso, no es plausible acogerlas tal como las enuncia Marx para nuestros pueblos de América que conllevan otros procesos distintos y variados en los espacios-tiempos históricos.

A partir de la categoría de formación económico-social concebido por Marx, Tapia (2002) en concordancia con las ideas de René Zavaleta (2015) formula una sui generis explicación para dar cuenta de la coexistencia de varios modos de producción en el nivel del momento pro-

ductivo de la multisociedad boliviana. Otros pensadores, dice Tapia, han concebido la categoría como unidad estructural y superestructural en la que ésta es la que da unidad a aquella variedad “de modos de producción al nivel del momento económico” (Tapia, 2002, p. 308). Y la esfera de la superestructura contendría componentes de tradiciones anteriores que son refuncionalizados por la sociedad capitalista y que terminarían siendo parte de “una nueva cualidad político-social” (p. 308).

Una de las dificultades con que tropieza la categoría de formación económico-social es la de no permitir la comprensión de otros modos de producción ni la articulación de éstos en sociedades heterogéneas, como son las sociedades indígenas de América Latina determinadas dentro de cada país. Por eso, la apuesta que realiza Tapia (2002) con la categoría de formación social abigarrada resulta pertinente para desentrañar y explicar la estructura y superestructura de la sociedad ecuatoriana en su conjunto.

Tapia (2002) menciona que una formación social abigarrada se caracteriza por la coexistencia de diversas temporalidades o tiempos históricos, cuestión que se define en el nivel del momento productivo. La noción de tiempo histórico no es equiparable al de modo de producción, debido a la existencia de otros modos de producción, particularmente en sociedades agrícolas como la boliviana, la ecuatoriana y otras del mundo contemporáneo. De tal manera que en una formación social abigarrada, además de la coexistencia de relaciones sociales y jurídicas de producción, también existen heterogeneidades de tiempos históricos que son especificidades de diversidad profunda o de diferencias en las estructuras políticas y la cultura. A la vez hay que añadir la diversidad de modalidades políticas y de matrices sociales de generación.

Siendo así la realidad sociopolítica ecuatoriana -por extensión latinoamericana-, existe por un lado, la esfera política del Estado nacional con características jurídicas formales, y por otro lado, una serie de estructuras locales de autoridad, diversas, que no representan a la autoridad nacional ni tampoco son designadas por el gobierno nacional; se trata más bien de modalidades locales endógenas y de tipo milenario y ancestral que organizan la vida social de las sociedades locales.

En suma, la formación social abigarrada, según Tapia (2002):

Se caracteriza, entonces, por contener tiempos históricos diversos, de lo cual una expresión más particularizada es la coexistencia de varios modos de producción; la existencia de varias formas políticas de matriz diversa o heterogénea, que se expresa en la existencia de un conjunto de estructuras locales de autoridad diversas entre sí y un estado más o menos moderno y nacional, pero que no mantiene relaciones de orga-

nicidad con las anteriores y, en consecuencia, es un estado más o menos aparente (p. 310).

La apariencia del Estado se ve reflejado en un conjunto de comunidades culturales y de producciones heterogéneas e inconclusas que no han encontrado asidero en la totalidad de la sociedad civil en su conjunto. El Estado es aparente, porque en aquellas sociedades heterogéneas, todavía no se ha desarrollado el sistema capitalista en su composición formal ni se ha escindido en forma definitiva el proceso histórico entre productor y medios de producción. En otras palabras, si se considera la concepción marxiana (Marx, 1980), no se ha desarrollado todavía el proceso de *acumulación originaria*, como previa a la *acumulación capitalista*. Sin embargo, se puede evidenciar que la acumulación originaria o lo que Harvey (2004) denomina *acumulación por desposesión*, hoy se extiende mediada por el Estado, a otros procesos de la vida social, como la mercantilización y la privatización de las tierras, territorios, los agronegocios, entre otros procesos que resultan catastróficos para los países en desposesión capitalista.

En la explicación dada por Tapia (2002), la formación social abigarrada es la composición de extensos márgenes de segmentación con procesos de conjunción de varios modos de producción y de conjunción de estructuras y superestructuras, afines a sus propias cosmovisiones. En otras palabras, se trata de:

Un proceso de totalización orgánica incompleta, del modo de producción dominante al nivel sobre todo del momento productivo, y de una unificación aparente de todo lo que no ha sido transformado en su sustancia social pero se contiene bajo la dominación de un estado o régimen superestructural que demarca los horizontes del sistema actual de esa diversidad sobre el cual reclama y postula la legitimidad como gobierno nacional (Tapia, 2002, p. 310).

En el contexto de la formación social-espacial abigarrada, el Instituto Geográfico Militar (2017) atestigua que el Estado ecuatoriano a través de la Constitución de 2008, finalmente ha reconocido catorce nacionalidades de origen milenario y ancestral, con pueblos que reconocen lenguas ancestrales y habitan territorios en enclaves comunitarios y/o comunales. En este mismo sentido, la Carta Política del Estado, CPE (Corporación de Estudios y Publicaciones, 2015) concibe que las nacionalidades están constituidas por indígenas, y por pueblos, como el afroecuatoriano, montubio y blanco-mestizo. Sin embargo, cabe preguntarse por lo que está más allá de dicho reconocimiento, es decir, ¿qué es lo que substancia aquella diversidad social o está en la base misma de las nacio-

nalidades indígenas y pueblos, en su ser social y por lo que es motivo de lucha histórica?

La sociedad comunitaria en la base de la nacionalidad indígena

Una respuesta aproximativa a la pregunta anterior es mostrar que la comunidad o la sociedad comunitaria, con sus respectivas estructuras socio-culturales, económicas y políticas están en la base de la configuración de cada nacionalidad y pueblos. En otras palabras, el fundamento de la nacionalidad se halla substanciada en la sociedad comunitaria de origen milenario y ancestral, en la práctica cotidiana de relaciones y redes de parentesco y consanguinidad que se extienden más allá de la tercera, inclusive cuarta generación. La formulación objetiva que se introducirá aquí es la del ayllu andino, como núcleo fundamental de la sociedad comunitaria, extensiva no sólo al caso ecuatoriano sino también al contexto panandino. ¿Qué es o qué le caracteriza a una sociedad comunitaria?

En la comprensión de Kusch (1976), la sociedad comunitaria implica un modo de vida, un modo de vivir, un modo de “estar siendo” (p. 153), un modo de existir el mundo de la vida típicamente panandino que se fundamenta en el ayllu. El ayllu es una experiencia fundamental y de vida de las sociedades comunitarias indígenas del Ecuador, y según Moya (1995) también de las culturas andinas en general; la sociedad comunitaria es la base sobre la cual se levanta la estructura social y organizativa comunitaria primigenia.

Según Bautista (2012) el ayllu es una sociedad comunitaria de parientes, con fuertes lazos de parentesco y afinidad. El ayllu en conjunción con otros configura una sociedad comunitaria más amplia. Esta genera un modo de relación y de reciprocidades ad intra y ad extra. Bautista sostiene que: “El *Ayllu* indica no una comunidad a secas, sino la congregación siempre extensiva de *parientes potenciales*; de modo que la comunidad, por principio, se determina como una comunidad abierta” (Bautista, 2014, p. 142). Calapucha (2012) refiriéndose al ayllu amazónico de Arajuno-Ecuador asevera que el ayllu es la familia ampliada o muntun (castellanizada de montón) y es referencia y autorreferencia para cada persona. En los kichwas amazónicos la comunidad es también el ayllu que se constituye en los ayllukuna (familias); de tal modo que el ayllu es el fundamento de la sociedad indígena y ninguna acción social se desarrolla sin la participación de los ayllukuna.

Así también, para Espinoza Soriano (1990) la sociedad comunitaria originaria es una estructura suprafamiliar, extensa, en la que sus miembros aunados en familias nucleares-simples y en familias nucleares-compuestas, desde tiempos preincásicos, estaban y continúan hoy vinculados por el parentesco real o de sangre. La unión de las unidades domésticas (familias nucleares-simples y familias nucleares-compuestas) en la configuración de sociedades comunitarias más amplias fue fundamental para el trabajo colectivo. El ayllu como sociedad comunitaria originaria, junto con otras configura siempre una sociedad comunitaria mucho más grande o *jatun ayllu* (gran familia), a fin de organizarse y resistir los embates de la sociedad política y el dominio del capitalismo global.

En el pasado prehispánico, el conjunto de comunidades originarias compuesta por agricultores compartían diferentes pisos ecológicos. Según Mariátegui (2007) ese tipo de comunidad se extendió más allá de la conquista, con la denominación de “comunismo agrario del allyu” (p. 50). Mariátegui al interpretar la realidad peruana sostuvo que el “comunismo agrario del ayllu era el núcleo central de la comunidad indígena y de la “comunidad bajo el coloniaje” (p. 50) que se extendió incluso a la república. Sin embargo, las disposiciones legales coloniales fueron las que transformaron a la sociedad comunitaria indígena en “una rueda de su maquinaria administrativa y fiscal” (p. 50). El régimen agrario colonial estableció el reemplazo de una buena parte de las comunidades agrarias indígenas a cambio de latifundios de propiedad privada, cultivados por los indígenas sujeta a una organización feudal. Mariátegui menciona que el ayllu o comunidad continúa conservando su idiosincrasia natural, como una institución casi familiar subsistente que permanece más allá de la conquista con sus principios constitutivos.

Castro Pozo en el marco de “Nuestra comunidad indígena” (en Marzal, 1998, p. 468) muestra que la comunidad se fundamenta en la propiedad común y en los lazos consanguíneos. Y la tierra le pertenece también a la comunidad que usufructúa de la producción.

Se ha referido supra que los pueblos indígenas de Ecuador y de América latina fundamentan su modo de ser y de vivir en la sociedad comunitaria. En los andes esas comunidades son ad intra y ad extra, aunque más endogámicas. Ad intra, de acuerdo con Albó y Ramón (1995), las comunidades forman sus nuevos hogares, comparten un “territorio”, “con un sistema propio de gobierno” (p. 92), un medio natural, una lengua, una cultura, una identidad y una misma raíz histórica, dando origen a las nacionalidades indígenas (caso Ecuador) o las naciones (caso Bolivia).



En la praxis social, cada una de las comunidades está autocontenida, relacionada con otras con las que compite por recursos y relaciones que contienen conflictos reales o potenciales. La sociedad comunitaria como organización social elige las particularidades culturales que adoptan como lo propio de su identidad, sean estas, prácticas, representaciones simbólicas, fiestas, danzas, empleos y giros lingüísticos del idioma, etc. En la perspectiva de Groppo y Cenerini (2012), la sociedad comunitaria es el espacio geopolítico en que se construye y se manifiesta la identidad, ligada de hecho a la tierra, el territorio y la territorialidad. El territorio es considerado como parte inherente de su sociedad y en construcción, de ahí que no sólo sea un espacio administrativo, sino también un espacio “de carácter cultural, lingüístico o de marginación” (p. 12) y de relaciones de poder.

300



En la Amazonía ecuatoriana, en el criterio de la coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica –COICA y asumido por Calapucha (2012), el territorio es entendido como una totalidad relacional natural y social, todo está provisto de vida. Calapucha (2012) manifiesta que:

Los montes, valles, ríos y lagunas que se identifican con la existencia de un pueblo indígena y que le han provisto de sus medios de vida; la riqueza heredada de sus antepasados y el legado que están obligados a entregar a sus descendientes; un espacio en el que cada pequeña parte, cada manifestación de la vida, cada expresión de la naturaleza es sagrada en la memoria y en la experiencia colectiva de ese pueblo y que se comparte en íntima interrelación con el resto de los seres vivos respetando su natural evolución como única garantía del mutuo desenvolvimiento (p. 36).

Cabe aclarar que lo que sostiene Calapucha (2012) no puede generalizarse a otros lugares y regiones amazónicas, porque los patrones, racionalidades y percepciones en las sociedades amazónicas no son naturales sino construcciones culturales e ideológicas (sistema de creencias). Estas formas del ser social corresponden a la superestructura de las sociedades indígenas.

En suma, la sociedad comunitaria es la base ontológica de la nacionalidad indígena identificada en los hechos en territorios comunitarios y con gobiernos territoriales comunitarios. Estos ejercen autoridad en territorios determinados, tienen la representación político-jurídica, constituyen el espacio de participación y deciden sobre sus aspectos sociales, políticos, económicos y culturales. Conforme al Consejo de gobierno de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador -CONAIE

(2007), los gobiernos territoriales comunitarios tienen mecanismos de participación a través de asambleas comunitarias, consejos ampliados, congresos, entre otras modalidades para la toma de decisiones colectivas, lo que les permite procesos de decisión, de planificación y de la organización de múltiples formas de productividad, comercio, educación, salud, etc. En adelante para referirse a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, se dirá CONAIE.

En el contexto andino, según la CONAIE (2012) y Rivadeneira (2014), los gobiernos territoriales comunitarios consideran y se rigen por varios principios de realidad, como parte de su filosofía integral: relacionalidad, complementariedad, dualidad, reciprocidad, dualidad y comunitariedad.

Así como el ayllu es a la sociedad comunitaria, así la sociedad comunitaria es a la nacionalidad indígena que configura la plurinacionalidad. Empero, cabe aclarar que los términos nacionalidad y nación indígenas no son equiparables con el de la nación moderna de Bottasso (2010), puesto que la concepción de la nación moderna evoluciona en el marco liberal de nación, inclusive articulado al Estado moderno.

En el siguiente acápite se estudiará la problemática histórico-espacial de la plurinacionalidad.



La plurinacionalidad como problemática histórica

Según Ramón (1992), hasta el año de 1975, las reivindicaciones indígenas no habían aparecido en el debate político del Ecuador, pero en 1977 con la invitación que realiza el Instituto Ecuatoriano de Antropología de Otavalo (Ecuador) a Yuri Zubritski, se abre una puerta al debate sobre el Estado plurinacional.

En el testimonio de Almeida (2016), se trata de que el Estado debía considerar a los indígenas no como campesinos ni como pobres, sino como pueblos que han mantenido sus lenguas, culturas, territorios y su memoria histórica, porque las sociedades indígenas tenían derecho a su propia libertad política, a autogobernarse y a no permitir que otros asumieran el rol que les correspondía a sí mismos.

Almeida (2016) menciona que Zubritski refiriéndose a los términos de nacionalidad y plurinacionalidad partía del derecho que tienen los pueblos a su identidad, pertenencia y capacidad organizativa autónoma. Zubritski planteaba que el concepto de campesino empleado en la lucha por la tierra no ofrecía la conciencia de pertenencia; tampoco el concepto de indio era adecuado para los pueblos de América; en una

lucha que debía entenderse por razones universales de nacionalidad no era suficiente que los indígenas se piensen como explotados. Para el etnógrafo ruso, lengua, cultura, historia específica y memoria colectiva sólo podían constituirse en una colectividad común por medio de largos procesos históricos. Por lo que las categorías de comunidad, pueblo, nacionalidad y nación eran pertinentes y articulaban la historia y la política de los pueblos indígenas. Zubritski aseveraba que no se trata de apostar por la secesión del Estado o de establecer un segundo Estado, como lo interpretarían posteriormente políticos ecuatorianos.

Al respecto, Ortiz Crespo (1992) alude una circunstancia particular del Presidente Rodrigo Borja (periodo 1988-1992), quien precisando el significado de Estado, nación, acuerdo o tratado, territorio, pueblo y soberanía y dirigiéndose a la cúpula de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador y otros representantes del movimiento indígena en 1990, enfatizó que la soberanía del Estado no puede ser puesta en discusión por alguna persona o alguna organización interna; les reafirmó el derecho que tiene el Estado sobre el subsuelo y sobre el espacio aéreo que pertenecen al Estado y ninguna persona puede discutir, les recordó que —ustedes no son un Estado dentro de otro Estado, porque ustedes están sometidos, como todos los demás ecuatorianos, sin privilegio alguno, a las mismas leyes, a la misma Constitución y a las mismas autoridades estatales— (p. 111). Otro político ecuatoriano, Jaime Nebot, del Partido Social Cristiano, había sostenido análoga opinión.

En la explicación de Almeida (2016), la mejor manera de recoger, aglutinar, apostar y asumir la dimensión política de esas nociones era a través del concepto de Estado plurinacional. En los hechos históricos, el concepto de Estado plurinacional dejó de ser un planteamiento teórico y pasó a ser una propuesta política en el lustro de los años 80 (siglo XX), durante el Encuentro de los Pueblos Indígenas celebrado en la ciudad de Puyo. Alfredo Viteri, líder kichwa de Sarayacu cumplió un rol importante en ese acontecimiento. Tampoco hay que olvidar que los shuar en la década anterior, con la influencia de algunos sacerdotes salesianos vinculados al Vicariato Apostólico de Méndez, ya habían planteado y criticado al Estado ecuatoriano, lo habían considerado ajeno a los pueblos indígenas; los shuar sostenían que el Estado no había reconocido sus derechos históricos ni había respetado sus identidades y diferencias ni había intentado por lo menos remediar los males que las transnacionales venían causando al medio ambiente en los lugares donde ellos habitaban.

Entre los años 1983 y 1988, la CONAIE (1986) como representante legítima del movimiento indígena ecuatoriano, concomitantemente con

la discusión de la plurinacionalidad del país, acentuó el reconocimiento político de la pluriculturalidad y multilingüismo del Ecuador. Su propuesta fundamental era el reconocimiento de la plurinacionalidad del Ecuador y la institucionalización del Estado plurinacional. Algunos acontecimientos coadyuvaron al planteamiento de la propuesta, tal como el *Acuerdo de Sarayacu* (1989) y según Almeida *et al.* (1993), Moreno y Figueroa (1992) el levantamiento indígena del Inti Raymi (fiesta del sol) de 1990.

Otros intelectuales de las ciencias sociales ecuatorianas, tales como Ayala (1992), Ortiz Crespo (1992), Acosta y Martínez (2009), Ávila Santamaría (2011), por nombrar sólo algunos, a su debido tiempo participaron en el debate para el esclarecimiento de la plurinacionalidad. Estos intelectuales entendieron que la demanda de las sociedades indígenas sobre su reconocimiento como nacionalidades era uno de los mayores cuestionamientos a la estructura de la sociedad y del Estado ecuatoriano. Por ejemplo, Ayala (1992) afirmaba que “se ha comenzado hablar del reconocimiento de las nacionalidades indígenas del país; y su consiguiente autodeterminación. Se ha planteado con fuerza la necesidad de que el Ecuador se reconozca como un país plurinacional, multiétnico, pluricultural” (p. 31); Así también, Ortiz Crespo (1992) reconocía la heterogeneidad cultural del país, como concepto de un antiguo fenómeno: “el fenómeno existía desde antiguo, pero solamente el desarrollo de las ciencias sociales ecuatorianas permitió su descubrimiento y conceptualización en las últimas décadas” (p. 98).

En suma, los autores antes mencionados sostuvieron que la realidad ecuatoriana en principio era heterogénea y compleja, compuesta de sociedades plurales y diversas.

En este contexto de complejidad de complejos es en donde aparecen los conceptos de plurinacionalidad e interculturalidad que reinventan el Estado ecuatoriano. Por consiguiente se analizarán estos términos.

¿Cuál es el contenido de la plurinacionalidad y qué relación existe con el principio intercultural?

En la terminología de la CONAIE (2001), la plurinacionalidad “es el principio político que garantiza el pleno ejercicio de los derechos de todas las nacionalidades que existen en el país” (p. 37) y el Estado plurinacional “Es la organización política y jurídica de los Pueblos y Nacionalidades del país. El Estado Plurinacional surge cuando varios pueblos y nacionalidades se unen bajo un mismo gobierno y Constitución” (CONAIE, 2001: p. 35). De tal modo, el proyecto político de la organización incorpora la plurinacionalidad como principio político y el Estado plurinacional como organización política y jurídica de las nacionalidades



y pueblos del Ecuador. De otra parte, el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador –CODENPE (2011a), creado a partir del marco jurídico y político de la Constitución Política del Estado del año 1998, sostiene que la plurinacionalidad se fundamenta en la diversidad real e irrefutable objetividad de las nacionalidades y pueblos del Ecuador, quienes edificaron entidades económicas, políticas y culturales históricas diferenciadas; el CODENPE (2011a) asevera que la CONAIE:

Reconoce el derecho de las nacionalidades a su territorio, autonomía política administrativa interna, es decir a determinar su propio proceso de desarrollo económico, social, cultural, científico y tecnológico para garantizar el desarrollo de su identidad cultural y política y por ende al desarrollo integral del Estado Plurinacional (p. 25).

304



¿En qué medida se relacionan la plurinacionalidad con la interculturalidad?

En la concepción de la CONAIE (2012), la interculturalidad se entiende como el principio político e ideológico de reconocimiento y praxis de las personas, comunidades, pueblos y naciones con la intencionalidad de construir y vivir en relaciones justas, simétricas, equitativas y armónicas con otras sociedades originarias (afro-ecuatorianos, montubios y mestizos) en el marco del Estado plurinacional y la sociedad intercultural. Para el CODENPE (2011b), la interculturalidad no es sólo diálogo de culturas, sino también praxis, en el horizonte de relación entre culturas en conflicto que confluyen en una organización de poder que se modeló como producto de la colonia y de la modernidad.

Para Walsh (2012) la interculturalidad hace referencia al principio de respeto de la diversidad de las nacionalidades y pueblos del Ecuador y a la construcción democrática del país que pasa por una tercera vía crítica, “que considera el “problema estructural-colonial-racial” (p. 91). En esta misma perspectiva, Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) comprenden que se trata de decolonizar las relaciones de poder, ser y saber, en la directriz de lo que actualmente se denomina *el giro decolonial*. En la actualidad, la interculturalidad es una cuestión ideal y no real; en otras palabras, es un relato que olvida la diferenciación de clases concretas de la sociedad y no se plantea el problema concreto de la lucha de clases que es lo real.

El debate político del Estado plurinacional e intercultural en el planteamiento de varios autores, tales como, Alta, Iturralde y López-Basols (1998), Almeida, Arrobo y Ojeda (2005) y González, Cal y Mayor y Ortiz-T. (2010), también articula otras discusiones ontológicas relacionadas con la autodeterminación, las autonomías indígenas y según Ospi-

na (2010) los autogobiernos territoriales indígenas, sin exclusión de los afro-ecuatorianos y montubios, de iure como los reconocen la Constitución Política del Estado del año 2008, el Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomías y Descentralización -COOTAD y la Ley de Tierras y Territorios del Ecuador.

En la actualidad, el debate y la discusión acerca de la libre determinación, autonomía y autogobiernos indígenas, afro-ecuatorianos y montubios es ineludible e impostergable, dado que allí se encuentra la razón ontológica de la plurinacionalidad y su liberación política. La existencia y coexistencia de las sociedades comunitarias indígenas, afro-ecuatorianas, montubias y mestizas (populares o del pueblo), como base óptica de la sociedad, no pueden concretarse sin el vínculo con el espacio, el territorio y sus territorialidades propias.

¿Qué significan las demandas de autodeterminación, autonomías y autogobiernos? Se explican a continuación dos perspectivas teóricas.

Acerca del concepto de autodeterminación, quien mejor propuso enarbolar la liberación nacional de los pueblos fue Vladímir Ilich Ulíánov-Lenin (1973). Este autor en “El derecho de las naciones a la autodeterminación” (p. 46) señaló que aunque las naciones son fruto de las revoluciones burguesas, no obstante, las masas y los campesinos cumplen una función de lucha activa por la autodeterminación nacional. Refiriéndose a la cuestión nacional, Lenin reconoce la existencia de naciones opresoras y naciones oprimidas; y quien mejor puede coadyuvar a la liberación de la opresión son los sujetos revolucionarios. Los oprimidos deben luchar por su auténtica liberación nacional.

Otra de las instituciones que ha realizado declaraciones relevantes acerca de la autodeterminación de los pueblos, sobre todo de los pueblos indígenas, son las Naciones Unidas; muchos estados han acatado sus principios y resoluciones. En el contexto de los pueblos indígenas, el principio de la autodeterminación de los pueblos está estipulado con claridad en varios artículos de la declaratoria. Por ejemplo, el artículo 3 de la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas sostiene que: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural” (Naciones Unidas, 2008, p. 5). Asimismo, en el artículo 4 la norma afirma que: “Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas” (Naciones Unidas, 2008,



p. 5). En consecuencia, la autodeterminación viene a ser el ejercicio a la libre determinación que tienen las nacionalidades y pueblos indígenas, en cualquier lugar que se encuentren. La declaratoria favorece el derecho de *autonomía* y *autogobierno* como libertad política colectiva de los pueblos; el problema concreto más bien se ubica en la *razón de Estado* y su adscripción ontológica soberana de gobernar o de reclamar para sí la soberanía estatal absoluta en pro del desarrollo capitalista, porque, como menciona Córdova Alarcón (2013), el capitalismo requiere del Estado moderno y de su funcionalidad adscrita para concentrar el poder de decisión sobre el territorio y la gobernabilidad comprendidas para sí.

El Estado-nación liberal como instrumento del colonialismo externo e interno

306



Desde el siglo XIX hasta el presente siglo, las investigaciones sobre el colonialismo vinculado al Estado moderno y el interés por explicar y reflexionar en torno al colonialismo externo e interno han aumentado. Cabe mencionar algunos autores que permiten recordar dicho interés: Karl Marx y Friedrich Engels, *Materiales para la historia de América Latina* (1972); Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (2009); Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (2006); Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (2005); Eduardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (2005); Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (2007); Pablo González Casanova, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI* (2009); Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (2010); Paulo Henrique Martins, *La decolonialidad de América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria* (2012). El elenco no agota otros pensadores latinoamericanos o fuera de la región que se ocupan de la problemática.

Cabe subrayar que son investigadores de la humanística y de las ciencias sociales que vienen originando otros modos de explicar la concepción del mundo y se han ubicado críticamente en la tangente del capitalismo global.

En la comprensión de Dussel (2007) y Wallerstein (2011), el colonialismo es un proceso histórico y espacial de larga data y desde el siglo XVI vinculado con el capitalismo dominante. La realidad del colonialis-

mo, como categoría analítica vinculada con el capitalismo, también conlleva una problemática estructural y no simplemente racial o cultural. En este mismo horizonte, para González Casanova (2015), el colonialismo está relacionado dialécticamente con la independencia de los países (por ejemplo, latinoamericanos), por el monopolio que un país dominante ejerce sobre otro país; en esa pragmática, se acentúa el coloniaje en la medida que se intensifica el monopolio y viceversa; de tal modo, se genera un círculo vicioso sin salida.

Si bien es cierto que el colonialismo inicialmente ha sido externo, no obstante, los procesos de colonialidad han sido internos, promovidos por las sociedades políticas. En América Latina es un colonialismo que se gesta dentro del Estado-nación vinculado al sistema capitalista mercantilista, industrial y monopólico en expansión. El sistema se acrecentó con los ingentes recursos naturales o materias primas provenientes de los países colonizados y la utilización de mano de obra barata. En otras palabras, según González Casanova (2009), el desarrollo metropolitano solo ha sido posible por causa del subdesarrollo de los países periféricos

González Casanova (2015) entiende el colonialismo interno como un conjunto de relaciones sociales de dominación y explotación entre distintos grupos culturales, cada uno de estos colectivos culturales con sus peculiares estructuras de clase. La dominación y la explotación no se dan en forma pura, sino que están atravesadas por modos de producción distintos, v.gr. la hacienda, el esclavismo, el trabajo asalariado, la aparcería, el peonaje, el huasipungo, entre otras modalidades.

El colonialismo interno del Estado-nación como fenómeno típico del desarrollo del capitalismo significa no la lucha entre etnias ni grupos culturales, sino más bien, la disputa de minorías, pueblos, nacionalidades indígenas y naciones en contra de las clases dominantes, el colonialismo externo y el imperialismo mundial. Tanto el colonialismo extranjero como el intranacional vienen a ser fenómenos estrechamente vinculados al desarrollo del capitalismo dependiente e imperial; en la sugerencia de Robinson (2013), el capitalismo dependiente trae aparejada como consecuencia la lucha de clases, no sólo nacional, sino también transnacional.

En el caso ecuatoriano, el debate y la praxis ante al colonialismo externo e interno vienen desde el horizonte histórico emprendido por el movimiento indígena y otros movimientos sociales. Específicamente, los conceptos de plurinacionalidad e interculturalidad están en la mesa de discusión. Los tres proyectos políticos de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, de los años 1994, 2001 y 2012, ponen el énfasis en el colonialismo y la decolonialidad; según la CONAIE,



la decolonialidad sólo se puede lograr a través de “la construcción de un Nuevo Modelo de Estado y la Nación Plurinacional” (1994, p. 1). El mismo presupuesto teórico se delinea en el proyecto político del año 2001; el movimiento indígena ecuatoriano prosigue estableciendo la meta de la decolonialidad del sistema social y político del país. Con ocasión de la Asamblea Nacional Constituyente desarrollada en Montecristi-Manabí, en el año 2007, propone la declaratoria del Estado plurinacional, unitario, soberano, incluyente, equitativo y laico. Uno de los ejes propositivos de la CONAIE (2007) reza justamente por “La construcción de un Estado plurinacional, que deseche para siempre las sombras coloniales y monoculturales que lo han acompañado desde hace casi 200 años” (p. 5). La propuesta política no estuvo exenta de conflicto entre las mismas organizaciones indígenas.

La proposición de plurinacionalidad e interculturalidad en la coyuntura nacional de la Asamblea Nacional Constituyente desarrollada en Montecristi-Manabí, de los años 2007-2008, como indica Simbaña (2008), se trastornó en disputa, entre las tres grandes organizaciones indígenas del país, la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras, FENOCIN, el Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador, FEINE y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE; a pesar de las contraposiciones entre las organizaciones, la FENOCIN y la CONAIE coinciden en la abolición de las sombras coloniales de la monoculturalidad estructural y de poder del Estado colonial.

Altmann (2013) considera que el movimiento indígena, al colonialismo interno y externo, lo entiende, describe y critica como “racismo, exclusión y explotación que van de la mano con una invisibilización de los indígenas, sobre todo en su calidad de nacionalidades o sea de actores colectivos que comparten una cultura y una posición social” (p. 133). La crítica del colonialismo interno pasa por poner en tela de juicio la cuestión nacional y el Estado en su conjunto estructural de clase.

Conclusiones

El interés por el estudio de la dialéctica como modalidad heurística aplicada a la cuestión sociológica e histórica de las sociedades indígenas del Ecuador, si se considera el largo y presente proceso de búsqueda colectiva para encontrar soluciones al régimen de dominación y opresión secular ejercido con los pueblos indígenas, afro-ecuatoriano y montubio, se origina en el seno del proyecto de investigación doctoral *Plurinacionalidad y*

Estado en el Ecuador durante el gobierno de la Revolución Ciudadana, periodo 2006-2016. Se trata de un aporte al interés colectivo de los pueblos indígenas del Ecuador.

El estudio de la dialéctica permite analizar la problemática de la plurinacionalidad y la previa-ideación del Estado plurinacional, ante la contradictoria razón de Estado-nación liberal como parte e instrumento del colonialismo externo e interno. En este horizonte, el artículo se propuso indagar dos preguntas fundamentales vinculadas con la ontología de la plurinacionalidad, a saber: ¿cuál es la base ontológica de la plurinacionalidad a partir del caso ecuatoriano? y ¿por qué la plurinacionalidad como relación socio-política niega la homogeneidad del Estado-nación liberal y su correlato de colonialismo externo-interno?

En esa búsqueda se encontraron varios hallazgos que se explican a continuación:

1) Del entendimiento de la dialéctica como camino heurístico ontológico. La dialéctica como diálogo y relación está presente en todas las civilizaciones y culturas humanas del mundo, sin embargo, el pueblo griego a través de sus filósofos orgánicos le dieron sistematicidad y como forma de explicación de la realidad. Por nombrar sólo dos pensadores griegos, Heráclito de Efeso (540-480 a.C., aproximadamente) y Parménides (540-470 a. C., aproximadamente) son dos filósofos dialécticos, con distintas concepciones del ser, inclusive contrapuestas sobre la substancia de la naturaleza y los procesos históricos. Heráclito de Efeso afirmaba que todo existe en permanente cambio y devenir; y el conflicto es el padre y rey de todas las cosas. Por lo tanto, no había estabilidad en el ser. Parménides contemporáneo de Heráclito, al contrario sostenía que la esencia profunda del ser era inmutable y el movimiento o cambio era un fenómeno de superficie. Esta directriz de pensamiento metafísico terminó prevaleciendo sobre la dialéctica heraclitiana.

En las postrimerías de los próximos siglos, la concepción metafísica prevaleció debido a su correspondencia con las sociedades de clase, a los intereses de las clases dominantes, a la preocupación de atar tanto los valores y conceptos, y las instituciones existentes, a fin de impedir que los hombres evitaran la tentación de buscar cambiar el régimen social de su época. La metafísica se tornó hegemónica y especulativa.

En otro siglo, Hegel (1770-1831) retoma la dialéctica sin extraerla de la metafísica del ser. Hegel pensaba que el principio de contradicción no podía suplantarse de la consciencia del sujeto y de la realidad objetiva; aun así, la dialéctica continuaba pies arriba. Será Karl Marx quien la endereza cabeza arriba, poniéndola de pie, con el materialismo histórico.

La dialéctica es una concepción fluida, dinámica y contingente de la sociedad e histórica de los hechos económicos y sociales. Es importante subrayar que en la historia de la sociedad, los actores son individuos dotados de consciencia que ejecutan acciones movidos por la pasión o la reflexión y quienes persiguen determinados fines deseados (finalidades). Sin embargo, esta explicación no es suficiente para entender el curso de la historia humana -a diferencia de la naturaleza-, porque la historia se rige por leyes aún más generales de índole interno que están transversalizadas también por lo fortuito (azar) y la necesidad. En otro orden lógico conceptual, la necesidad, la finalidad y el azar (como circunstancias) parecen ser los móviles de la historicidad humana, sin embargo, la pregunta de Marx (Engels y Marx, 2006) sigue vigente: “qué fuerzas propulsoras actúan, a su vez, detrás de estos móviles, qué causas históricas son las que en las cabezas de los hombres se transforman en móviles” (p. 44).

Una respuesta a la pregunta anterior, la ofrecen Engels y Marx (2006), en su obra, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos sobre Feuerbach)*, fuente referida en este artículo, al decir de los autores:

(...) si se quiere investigar las fuerzas motrices que -consciente o inconscientemente, y con harta frecuencia inconscientemente -están detrás de estos móviles por los que actúan los hombres en la historia y que constituyen los verdaderos resortes supremos de la historia, no habría que fijarse tanto en los móviles de hombres aislados, por muy relevantes que ellos sean, como en aquellos que mueven a grandes masas, a pueblos en bloque, y, dentro de cada pueblo, a clases enteras; y no momentáneamente, en explosiones rápidas, como fugaces hogueras, sino en acciones continuadas que se traducen en grandes cambios históricos. Indagar las causas determinantes de sus jefes -los llamados grandes hombres- como móviles conscientes, de un modo claro o confuso, en forma directa o bajo un ropaje ideológico e incluso divinizado: he aquí el único camino que puede llevarnos a descubrir las leyes por las que se rige la historia en conjunto, al igual que la de los distintos períodos y países. Todo lo que mueve a los hombres tiene que pasar necesariamente por sus cabezas; pero la forma que adopte dentro de ellas depende en mucho de las circunstancias (p. 45).

Engels y Marx (2006) ponen el énfasis de la dialéctica en fundamentos materialistas y revolucionarios. La historia de las sociedades avanza a través de una trama de procesos contradictorios que devendrían en procesos revolucionarios. Por lo que entonces, cabe considerar la ley de contradicción como motor del progreso humano-social.

Otro elemento importante de la dialéctica es la comprensión y aplicación de la categoría de totalidad para la explicación de la sociedad en su conjunto. La categoría de totalidad comprende niveles de relación analítica de la sociedad que pueden ir desde niveles micro hasta niveles macro y viceversa, con rodeos de la cosa misma. En este sentido, la dialéctica es un método de descomposición del todo unitario, sin cuya acción no puede generarse conocimiento alguno, puesto que la dialéctica no considera los productos y relaciones como algo fijo. Desde una perspectiva científica, siguiendo los planteamientos de Kosik (1976), se valora que la dialéctica conlleva la destrucción de la pseudoconcreción (apariencia fenoménica) mediante: a) la crítica revolucionaria de la praxis de la humanidad que concuerda con el devenir del ser humano, cuyas circunstancias clave son las revoluciones sociales; b) el pensamiento dialéctico que diluye el mundo fetichizado de la apariencia para arribar a la cosa misma y la realidad; y c) la efectivización de la verdad y la construcción de la realidad humana en un proceso ontogenético.

En suma, la dialéctica como camino de estudio permite comprender la realidad en su totalidad; es una ciencia de la crítica radical de la sociedad, de los procesos históricos y sirve de autocrítica para los agentes comprometidos con la transformación de la sociedad capitalista. No importa el lugar ni la sociedad que se analice.

En este contexto del texto, la dialéctica se vuelve imprescindible para el análisis de las sociedades plurinacionales y hurgar la complejidad del ser social de las diversidades socio-culturales e identitarias, como es el caso de la cuestión nacional ecuatoriana.

2) En el estudio de la cuestión nacional ecuatoriana se ha optado por la formulación categórica de formación social-espacial abigarrada que comprende tiempos históricos diferenciados entre sí, con entreveramientos socio-culturales y territoriales diversos en un estado aparente.

La formación social-espacial abigarrada se caracteriza por la coexistencia de diversas temporalidades históricas -que no es igual a modo de producción-, en la diversidad de espacios-territorios ocupados y habitados por sociedades milenarias y ancestrales. Los tiempos históricos se definen en el nivel del momento productivo que no es igual en todas las nacionalidades indígenas, del pueblo afro-ecuatoriano y montubio. Las temporalidades históricas constituyen también parte substancial de la espacialidad territorial de los pueblos. Las categorías de temporalidad y espacialidad concreta son dos elementos que están presentes en las cosmovisiones de las sociedades indígenas y demás pueblos, allí se construye



la vida misma en su totalidad. La vida misma o vida plena en lengua kichwa ecuatoriana quiere decir *sumak kawsay*.

El *sumak kawsay* o plenitud de vida en las sociedades indígenas se manifiesta en la práctica molecular de las sociedades comunitarias. Tres casos concretos muestran ese modo de vida comunitario.

Un primer caso ejemplar corresponde a las sociedades indígenas del callejón interandino, la vida misma se teje y entreteje en torno a lo que se ha denominado en este artículo sociedades comunitarias que tienen como núcleo de su ser, el ayllu. El ayllu es una sociedad comunitaria de parientes, con fuertes lazos de parentesco y consanguinidad que se extiende más allá de la tercera o cuarta generación. El territorio andino es un buen laboratorio para estudiar las relaciones de parentesco, consanguinidad y afinidad en el contexto del ayllu (familias nucleares simples y familias nucleares compuestas).

Un segundo caso relativo a la nacionalidad shuar-achuar, de la región amazónica ecuatoriana-peruano), corresponde a la comunidad local o doméstica, estudiado por Mader (1999); entre los shuar-achuar cada persona forma parte de una comunidad local o doméstica, cuya pertenencia está determinada por la descendencia y las alianzas matrimoniales; la comunidad doméstica se estructura de una familia extensa que comprende de una a cinco unidades familiares monogámicas y poligámicas.

Un tercer caso específico corresponde al pueblo montubio, gente de la costa ecuatoriana, muchas veces denigrados como “cholos” que han sido estudiados por Álvarez (2016). El pueblo montubio auténtico, a fin de identificarse como yo colectivo, se ha estructurado en un sistema comunal y de comuneros; en sus narraciones y mitos se ven a sí mismos como gente diferente a los blancos y con derecho a sus territorios colectivos ancestrales ocupados de forma ininterrumpida desde hace siglos. El pueblo montubio reclama sus territorios, como parte de su propiedad colectiva en donde desarrollan la vida comunitaria.

Los ejemplos antes mencionados y que no agota para nada la realidad del Ecuador profundo, muestran que las nacionalidades indígenas y otros pueblos (afro-ecuatoriano, montubio, inclusive mestizo) se construyen a partir de la sociedad comunitaria, entendida esta como una comunidad real de parientes vinculada por relaciones de consanguinidad y afinidad.

Así como el ayllu es a la sociedad comunitaria, así la sociedad comunitaria es a la nacionalidad indígena. Esto significa que el conjunto de comunidades indígenas configuran la nacionalidad. Se entiende por nacionalidad la calidad de nación, cuya substancia material e inmaterial representa al conjunto de uno o varios pueblos vinculados por un igual

origen histórico, comparten las mismas características culturales, territorio, lengua originaria y una organización sociopolítica real. En la concepción de la CONAIE (2012), las naciones y pueblos originarios están regidos por sus propias leyes, costumbres y creencias, idiomas originarios y modalidades de organización social, económica y política en sus auténticos territorios de raigambre milenario y ancestral. La existencia y definición de nacionalidad es anterior a la creación del Estado ecuatoriano. La nacionalidad indígena ecuatoriana no coincide con la nacionalidad ecuatoriana de orden blanco-mestiza. La nacionalidad indígena tiene que ver con la relación jurídico-política de los individuos con el Estado plurinacional y sus respectivas naciones originarias.

El reconocimiento histórico de la plurinacionalidad y del Estado plurinacional permite la crítica fehaciente del Estado-nación liberal y su conexión con el colonialismo externo e interno.

3) La estructura del Estado actual muestra la fehaciente fetichización del Estado-nación liberal como instrumento primordial del colonialismo externo-interno de la sociedad y la reificación del mismo para el logro de intereses particulares y la conservación del orden privado.

¿Qué se entiende por fetichización en este caso concreto? La fetichización es la acción y el efecto de fetichizar, es decir, volver fetiche algo (ídolo). En el campo religioso, en su fase primera, inferior, del desarrollo religioso, el fetiche como ídolo era el objeto de adoración de los fieles. Aún sigue siendo así. También en el capitalismo existen fetiches: la mercancía, el dinero y el capital; como objetos materiales se han convertido en fetiches u objetos de adoración; los fetiches son considerados como naturales o son naturalizados en la vida cotidiana, todo parece normal; en la intelectualidad capitalista, la mercancía, el dinero y el capital no son entendidos como expresión de relaciones capitalistas de producción sino como algo natural. En el capitalismo la relación entre las personas deviene en una relación cósmica u objetual que se aglutina en la mercancía y las relaciones mercantiles. El Estado tampoco escapa al principio de fetichización y cosificación mercantil. Todo deviene en mercancía.

Si el Estado moderno desde sus orígenes es el instrumento apropiado del sistema-mundo moderno es también el dispositivo idóneo de la expansión del colonialismo externo y reproducido en lo interno de los países colonizados y actualmente neocolonizados. En el sistema-mundo moderno, el colonialismo, la colonialidad y el Estado-nación fueron fetichizados, como objetos de endiosamiento y réplica sin parangón en la historia de la humanidad.





El colonialismo en perspectiva histórica forma parte de un proceso histórico a través del cual los territorios de ultramar fueron integrados a la economía mundial de los países europeos, en forma desigual. En sentido estricto, el colonialismo fue el control formal de un territorio determinado por parte de un país más poderoso o imperial. El colonialismo conllevó la colonización de los territorios, como proceso de ocupación de los territorios conquistados. La colonización admitió la irrupción violenta de los países europeos en los continentes invadidos. Como resultante de la colonización se originó una etapa colonial caracterizada por la dominación política y legal sobre los pueblos sometidos, se establecieron relaciones económicas y políticas de dependencia para los fines (o intereses) y necesidades de la economía imperial y se formalizaron instituciones de una nueva composición social, diferenciada por la desigualdad racial y cultural. El estado de la situación fue mucho más allá, se inauguró un proceso de colonialidad que perdura hasta la actualidad.

Este proceso de colonialidad es lo que en la investigación de González Casanova (2015) se denomina colonialismo interno que ha sido promovido por las sociedades políticas. El autor estudia el caso mexicano, muy valioso también para otros países del continente de Abya Yala (tierra en plena madurez). González Casanova (2015) entiende el colonialismo interno como una totalidad de relaciones sociales de dominación y explotación entre varios grupos culturales y de clase. Cabe subrayar que la dominación y la explotación de clases subalternas no son puras, sino que están mediadas por distintos modos de producción, como las formas mita, encomienda, reducciones, yanaconas (servidumbre hereditaria), hacienda, esclavismo, trabajo asalariado, aparcería, peonaje, wasipungo (modalidad feudal y explotación de trabajo precario) y otras formas no señaladas aquí. También resulta importante relieves que hoy existen otras formas de esclavitud en el continente Abya Yala que requieren de nuevas investigaciones desde las ciencias sociales.

Finalmente, el Estado-nación liberal cumplió y sigue cumpliendo una función relevante en la reproducción del colonialismo, el neocolonialismo y la colonialidad. Según Dávalos (2013) el Estado-nación moderno desde el principio “procesó la colonialidad del poder, la desaparición ontológica del Otro y la diferencia colonial del racismo” (2013, s/p). En esa óptica, el otro como otro (otredad) debe desaparecer o ser incluido en el sistema-mundo como mano de obra servil y sus bienes naturales como materias primas o commodities.

Notas

- 1 Marx afirma que: “Las categorías son formas del ser, determinaciones de existencia.” (citado en Lukács, 2007, p. 65). Por lo que aquí se entenderá y utilizará de este modo el término categoría.

Bibliografía

- ACOSTA, Alberto & MARTÍNEZ, Esperanza (Comps.)
2009 *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. (1ª Edición). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- ACUERDO DE SARAYACU (9 de mayo)
1989 Pastaza.
- ALBÓ, Xavier & RAMÓN VALAREZO, Galo
1995 *Comunidades andinas desde dentro. Dinámicas organizativas y asistencia técnica*. (Primera Edición). Quito: Centro Canadiense de Estudios y Cooperación Internacional, CECI y Ediciones Abya-Yala.
- ALCÂNTARA, Norma
2014 *Lukács: ontologia e alienação*. (1ª Edição). São Paulo: Instituto Lukács.
- ALMEIDA, José *et al.*
1993 *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. (Primera Edición). Quito: Centro de Investigación de los Movimientos Sociales del Ecuador-CEDIME y Ediciones Abya-Yala.
- ALMEIDA, Ileana
2016 El Estado plurinacional en Ecuador: o la esperanza de supervivencia de los pueblos indígenas. Entrevista a Ileana Almeida. Entrevista realizada por Philipp Altmann en *La Línea de Fuego*. Pensamiento crítico. Recuperado de <https://goo.gl/JGaZ5m> [2017-12-23].
- ALMEIDA, Ileana, ARROBO RODAS, Nidia & OJEDA SEGOVIA, Lautaro
2005 *Autonomía indígena frente al Estado-nación y a la globalización* (1ª Edición). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- ALTA, Virginia, ITURRALDE, Diego & LÓPEZ-BASSOLS, Marie Anne (Comps.)
1998 *Memorias del Coloquio Pueblos indígenas y Estado en América Latina*. Quito: Universidad Andina “Simón Bolívar”, Sede Ecuador y Fondo para el desarrollo de los pueblos indígenas de América Latina y El Caribe, Editorial Abya-Yala.
- ALTMANN, Philipp
2013 *Interculturalidad y plurinacionalidad como conceptos decoloniales-colonialidad y discurso del movimiento indígena en el Ecuador*. Actas Congreso Internacional América Latina: La autonomía de una región. XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, Madrid: Trama Editorial/CEEIB.
- ÁLVAREZ LITBEN, Silvia G.
2016 La importancia de tener nombre: identidad y derechos territoriales para las comunas de Santa Elena, Ecuador. *Revista de Antropología Experimental*, (16). Universidad de Jaén (España). Recuperado de <http://goo.gl/X1t9v6> [2017-12-26].

ÁVILA SANTAMARÍA, Ramiro

- 2011 *El constitucionalismo transformador. El Estado y el derecho en la Constitución de 2008*. (Primera Edición). Quito: Universidad Politécnica Salesiana, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.

AYALA MORA, Enrique

- 1992 2. Estado nacional, soberanía y Estado Plurinacional. En Enrique Ayala *et al.*, *Pueblos indígenas, Estado y derecho*. Biblioteca de Ciencias Sociales, volumen 36, Quito-Ecuador: Corporación Editora Nacional.

BAUTISTA S., Rafael

- 2012 ¿Qué quiere decir comunidad? *Bolivian Studies Journal, Revista de Estudios Bolivianos*, Centro Cultural Indígena Wayna Tambo, 19, 159-189. Recuperado de <https://goo.gl/fjCP76> [2017-11-03].
- 2014 *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria*. (Primera Edición). La Paz-Bolivia: Agruco/Plural Editores.

BOTTASSO, Juan

- 2010 La globalización y la idea de nación. *Sophia: colección de Filosofía de la Educación*, 9, 113-120. Recuperado de <https://goo.gl/wi8U1x>

BRUNO, Diego

- 2011 La dialéctica histórica de Karl Marx: aproximaciones metodológicas para una teoría del colapso capitalista. En Hic Rhodus, *Crisis capitalista, polémica y controversias* (no. 1 dic 2011). Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Recuperado de <https://goo.gl/WpzyyB> [2018-01-03].

CALAPUCHA ANDY, Claudio

- 2012 *Los modelos de desarrollo su repercusión en las prácticas culturales de construcción y del manejo del espacio en la cultura kichwa amazónica. Un análisis comparativo del desarrollo lineal en relación con el sumak kawsay*. (Primera Edición). Serie: Sabiduría Amazónica. Cuenca-Ecuador: UNICEF, DINEIB y Universidad de Cuenca.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago

- 2005 *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. (Primera Edición). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramón (Comps.)

- 2007 *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar.

CÉSAIRE, Aimé

- 2006 *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid-España: Ediciones Akal, S. A.

CONFEDERACIÓN DE NACIONALIDADES INDÍGENAS DEL ECUADOR-CONAIE

- 1994 *Proyecto político de la CONAIE*. Consejo de Gobierno de la CONAIE, Quito.
- 2001 *Proyecto político de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)*. Aprobado en el I Congreso Nacional de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (12 de octubre de 2001). Archivo Red de Comunicadores Interculturales Bilingües del Ecuador, REDCI.

- 2007 *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico.* Quito.
- 2012 *Proyecto político para la construcción del Estado plurinacional. Propuesta desde la visión de la CONAIE.* Quito.
- CONSEJO DE GOBIERNO DE LA CONAIE
- 2007 *Plurinacionalidad, autogobierno y territorio.* Quito.
- CONSEJO DE DESARROLLO DE LAS NACIONALIDADES Y PUEBLOS DEL ECUADOR –CODENPE
- 2011a *Plurinacionalidad.* (Segunda Edición). Módulo 2, Serie: Diálogo de saberes, Quito-Ecuador.
- 2011b *Interculturalidad.* (Segunda Edición). Módulo 3, Serie: Diálogo de saberes, Quito-Ecuador.
- CÓRDOVA ALARCÓN, Luis
- 2013 *Dialéctica de la soberanía. El poder simbólico del Estado moderno.* (1ª Edición). Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- CORPORACIÓN DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES
- 2015 *Constitución de la República del Ecuador.* Versión de bolsillo, Legislación Codificada, Quito-Ecuador: Impresión: Talleres de la Corporación de Estudios y Publicaciones.
- DÁVALOS, Pablo
- 2013 La plurinacionalidad del Estado y las aporías del liberalismo. La línea de Fuego. Pensamiento crítico. Recuperado de <https://goo.gl/gcMLsk> [2018-01-08].
- DÍAZ SALAZAR, Holger Rodrigo
- 2015 La hermenéutica como método para comprender la colonialidad del sujeto de Abya-Yala. *Sophia: colección de Filosofía de la Educación*, 19 (2), 47-70. <http://dx.doi.org/10.17163/soph.n19.2015.02>
- DUSSEL, Enrique
- 2007 *Política de la liberación. Historia mundial y crítica.* Colección Estructuras y Procesos, serie: Filosofía, Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- ENGELS, Federico & MARX, Carlos
- 2006 *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos sobre Feuerbach).* (Primera Edición). Madrid: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels.
- ERICE SEBARES, Francisco
- 2013 *La concepción materialista de la historia: el materialismo histórico.* (Segunda Edición). Colección 6, Introducción al marxismo, volumen 2, Comité Federal: Secretaría de Formación. Madrid: Partido Comunista de España.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
- 1990 *Los Incas. Economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo.* (Segunda Edición). Perú: Amaru Editores.
- FALATOONZADEH, Roya Anne
- 2012 La construcción del conocimiento como problema paradigmático. *Revista Sophia: Colección de Filosofía de la Educación*, 13. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. <http://dx.doi.org/10.17163/soph.n13.2012.15>
- FANON, Frantz
- 2009 *Piel negra, máscaras blancas.* Madrid-España: Ediciones Akal, S. A.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo

2009 *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. (Primera Edición). Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso.

2015 *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. (Primera Edición). México, D.F.: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO.

GONZÁLEZ, Miguel, CAL Y MAYOR, Araceli Burguete & ORTIZ-T, Pablo (Coords.)

2010 *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. (1ª Edición). Quito: FLACSO, Sede Ecuador, Cooperación Técnica Alemana –GTZ: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas –IWGIA, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social –CIESAS: Universidad Intercultural de Chiapas –UNICH.

GROPPO, Paolo & CENERINI, Carolina

2012 *Una visión del tema de la tierra y el territorio orientada hacia los pueblos indígenas: Un enfoque posible*. Documento de trabajo de la División de Tierras y Aguas 02, Organización de las Naciones Unidas para la agricultura y la alimentación, FAO.

HARVEY, David

2004 *El nuevo imperialismo*. Madrid-España: Ediciones Akal, S. A.

HENRIQUE MARTINS, Paulo

2012 *La decolonialidad de América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria*. (Primera Edición). Buenos Aires: Ediciones CICCUS; Estudios Sociológicos Editora.

INSTITUTO GEOGRÁFICO MILITAR

2017 *Atlas rural del Ecuador*. (Primera Edición). Quito-Ecuador.

KONDER, Leandro

2008 *O que é dialética*. Coleção Primeiros Passos, 23. São Paulo: Brasiliense.

KOSIK, Karel

1976 *Dialética do concreto*. (2ª Edição). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

KUSCH, Rodolfo

1976 *Geocultura del hombre americano*. Colección Estudios Latinoamericanos. Buenos Aires-Argentina.

LANDER, Edgardo (Comp.)

2005 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Instituto Cubano del Libro, La Habana-Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.

LENIN, V. I.

1973 *Obras*. Tomo V (1913-1916). Digitalización: Koba, Moscú: Progreso. Recuperado de <https://goo.gl/6D154H> [2018-01-09].

LESSA, Sergio

2015 *Para comprender a ontologia de Lukács*. (4ª Edição). São Paulo: Instituto Lukacs.

LUKÁCS, Gyorgy

1970 *Historia y conciencia de clase*. La Habana-Cuba: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del libro.

2007 *Marx, ontología del ser social*. (1ª Edición). España: Ediciones Akal, S. A.

- LYOTARD, Jean-François
 1987 *La posmodernidad (explicada a los niños)*. (Primera Edición). Barcelona-España: Editorial Gedisa, S.A.
- MADER, Elke
 1999 *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: Abya-Yala.
- MARIÁTEGUI José Carlos
 2007 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. (Tercera Edición). Colección clásica N° 69, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas: Editorial Arte.
- MARX, Carlos
 1980 *El Capital*. En C. Marx, C. y F. Engels, *Obras escogidas*. Tomo II. Moscú: Progreso.
 1989 *Contribución a la crítica de la economía política*. Moscú-URSS: Editorial Progreso.
- MARX, Carlos & ENGELS, Federico
 1972 *Materiales para la historia de América Latina*. (Primera Edición). Cuadernos de Pasado y Presente/30, Argentina: Ediciones Pasado y Presente.
 1974 *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. (Quinta edición). Coedición: Pueblos Unidos (Montevideo), Barcelona: Ediciones Grijalbo, S. A.
- MARZAL, Manuel
 1998 *Historia de la Antropología. 1 Antropología indigenista*. (6ª Edición actualizada). Volumen I, Quito: Ediciones Abya-yala.
- MORENO YÁNEZ, Segundo, & FIGUEROA, José
 1992 *El levantamiento indígena del inti raymi de 1990*. Quito: Fundación Ecuatoriana de Estudios Sociales, FESO y Editorial Abya-Yala.
- MOUFFE, Chantal
 1999 *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. España: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
- MOYA, Alba
 1995 *Atlas de Historia Andina. De la época prehispánica a los albores del siglo XIX*. Licenciatura de Lingüística Andina y Educación Bilingüe, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación. Cuenca: Universidad de Cuenca, Huella Impresores.
- NACIONES UNIDAS
 2008 *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas*. Resolución aprobada por la Asamblea General, [sin remisión previa a una Comisión Principal (A/61/L. 67 y Add. 1)], 107ª. Sesión plenaria, 13 de septiembre de 2007.
- ORTIZ CRESPO, Gonzalo
 1992 4. Las tareas inconclusas de nuestra historia...a propósito de la plurinacionalidad y el movimiento indígena. En E. Ayala *et al.*, *Pueblos indígenas, estado y derecho*. Biblioteca de Ciencias Sociales, volumen 36, Quito-Ecuador: Corporación Editora Nacional.
- OSPINA PERALTA, Pablo
 2010 Estado plurinacional y autogobierno territorial. Demandas indígenas en Ecuador. En Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz-



- T. (Coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador; Cooperación Técnica Alemana –GTZ: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas –IWGIA; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social –CIESAS: Universidad Intercultural de Chiapas –UNICH.
- RAMÓN VALAREZO, Galo
 1992 1. Estado plurinacional: una propuesta innovadora atrapada en viejos conceptos. En Enrique Ayala et al., *Pueblos indios, Estado y derecho*. Biblioteca de Ciencias Sociales, volumen 36, Quito: Corporación Editora Nacional.
- RIVADENEIRA, Diego
 2014 *Cosmovisión andina*. En Ministerio de Educación, Universidad Politécnica Salesiana Ecuador y Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador, *Cosmovisión*. Módulo 1.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia
 2010 *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. (Primera Edición). La Mirada Salvaje, La Paz-Bolivia: Editorial Piedra Rota.
- ROBINSON, William
 2013 *Una teoría sobre el capitalismo global. Producción, clase y Estado en un mundo transnacional*. (Primera Edición en español). México: Siglo XXI Editores.
- SIMBAÑA, Floresmilo
 2008 La plurinacionalidad en la nueva Constitución. En ILDIS, *Revista La Tendencia*, Revista de análisis político, Análisis: nueva Constitución, Quito-Ecuador: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales -ILDIS y Friedric Ebert Stiftung.
- TAPIA, Luis
 2002 *La producción del conocimiento local: Historia y política en la obra de René Zavaleta*. (Primera Edición). La Paz-Bolivia: Muela del Diablo Editores, CIDES-UMSA. Recuperado de <https://goo.gl/n95HiU>. [2017-11-03].
- WALLERSTEIN, Immanuel
 2011 Crisis estructural en el sistema-mundo. Dónde estamos y a dónde nos dirigimos. Artículo publicado en *Monthly Review*, 62(10), 9 pp. Recuperado de <https://goo.gl/UDrgFo>.
- WALSH, Catherine
 2012 *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad. Ensayos desde Abya-yala*. Serie Pensamiento decolonial. (1ª Edición). Quito: Ediciones Abya-Yala e Instituto Científico de Culturas Indígenas.
- ZAVALETA MERCADO, René
 2015 *La autodeterminación de las masas*. (Primera edición). México, D. F.: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO.

Fecha de recepción de documento: 15 de diciembre de 2017
 Fecha de revisión del documento: 15 de febrero de 2018
 Fecha de aprobación del documento: 15 de marzo de 2018
 Fechas de publicación del documento: 15 de julio de 2018