

“Interculturalizar el pensamiento”

Entrevista¹ a Catherine Walsh²

E: Quisiéramos comenzar esta entrevista preguntándole sobre los alcances conceptuales de la interculturalidad en relación con los procesos de cambio social que se están produciendo en América Latina y, particularmente, en Bolivia.

CW: Si pensamos la problemática de la interculturalidad de la manera que yo la entiendo, no es tanto un concepto planteado desde el mundo académico, sino que ha surgido desde los movimientos sociales; es decir, es una necesidad de ir construyendo el sistema conceptual a partir de los hechos. En Ecuador, la interculturalidad ha sido el eje central del proyecto político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) desde finales de los 80's, que implicó un paso básicamente distinto a lo que existía antes en el campo de la educación intercultural bilingüe. La propia CONAIE dijo que la interculturalidad dentro de la educación fue un planteamiento de las ONG's, pero para el movimiento indígena la interculturalidad es más bien algo que busca la transformación radical de la sociedad, de sus estructuras e instituciones, y a partir

de ahí podemos hablar de la cuestión nacional.

Entonces, por lo menos en el contexto ecuatoriano –porque aquí tienen mucho que ver los elementos que provienen del pasado–, es preciso dejar a un lado los debates anteriores respecto de la interculturalidad relacionados con el campo educativo y más bien partir de las demandas de los movimientos indígenas para relacionarlas con la cuestión del Estado. Desde el inicio la CONAIE habló de la interculturalidad como principio político relacionado con lo plurinacional, y yo creo que en cierta manera esto se relaciona con Bolivia pues entiendo que acá, el movimiento katarista de los 80 planteaba el Estado plurinacional, aunque no utilizaba este concepto. En el fondo, si no cambiamos radicalmente la estructura del Estado, no podemos pensar en una relación compartida entre toda la población boliviana, ecuatoriana, etc.

En este sentido yo creo que el concepto [de interculturalidad] marcó un hito de transformación radical, muy distinto de lo que existía anteriormente, es decir que el debate no es un simplemente un debate

1 Esta entrevista fue realizada de manera colectiva por Jorge Komadina, Yuri F. Torrez, Fernando García Yapur y María Teresa Zegada el 28 de noviembre de 2008, en Cochabamba.

2 Doctora en educación y sociolingüística de la Universidad de Massachussets, Estados Unidos. Actualmente trabaja como profesora principal y directora del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Ha escrito diversos libros y artículos sobre temáticas de interculturalidad, Estado y movimientos sociales. La actualidad de la problemática de la interculturalidad tiene en Walsh a una de sus más destacadas teóricas, y *Traspasos* presenta aquí la entrevista completa.



de clase, un debate marxista, neo marxista, post marxista, sino que también implica el cómo entender la realidad desde lo indígena. En la academia empieza a motivar la cuestión referida a movimientos étnicos, y se ha comenzado a asociar movimientos sociales con movimientos étnicos. Sabemos que ningún movimiento indígena asumió la noción de etnicidad como tal, es algo impuesto en las ciencias sociales en general más que todo por la antropología. Yo creo que [la noción de interculturalidad] marcó una división muy radical, y ahora pensando en el contexto específico de Ecuador, consideramos que la ciencia social de cierta manera entró en crisis en los noventa, entonces ¿que hacemos con relación a este nuevo enfoque de cambio, que no cae dentro de lo que hemos entendido como cambio revolucionario?

E: ¿Cuáles serían las características de esta crisis en las ciencias sociales?

CW: Yo veo varios elementos que están conectados con las distintas disciplinas que existen dentro de las ciencias sociales. Por ejemplo, la crisis de la antropología en Ecuador –de lo que entiendo, por lo menos desde la perspectiva aymara, acá tampoco los antropólogos podían entrar a estudiar las comunidades–, varias escuelas de antropología entraron en crisis, porque ya no tenían objeto de estudio o éste tenía que repensarse, ahí nace la cuestión de la [emergencia de la] antropología urbana y otras cosas respecto a qué vamos a hacer como antropólogos. También pasó lo mismo con la sociología, podemos decir que la sociología crítica en América Latina con su eje principal de clase, no cuadraba. En el caso de Ecuador por ejemplo, respecto de los movimientos, de los procesos del movimiento indígena, hay dos líneas muy fuertes, una es la línea que proviene

de la CONAIE, que inicialmente se basaba en una lucha -podemos decir- identitaria pero más bien ligada a lo territorial, pero también a la transformación total del Estado, o sea a un Estado plurinacional, ese fue desde el inicio de su enfoque; mientras existía y todavía existe, una posición más ligada a la lucha campesina que continúa aliada con el Partido Socialista, pero también con los sociólogos que todavía son de una línea marxista [...] [La crisis planteó] por lo menos dejar la cuestión de clase o ver que la clase no puede verse simplemente así, sino con relación a la nación, como instrumento de poder que plantea la cuestión biológica o buscar otros ejes analíticos más ligados a la cuestión misma del campesinado. Lo que uno puede observar claramente en el caso de Ecuador –y que en cierta manera yo he observado aquí con gente que conoce el mundo académico de las ciencias sociales– es la división entre gente que está aliada con los procesos indígenas y la otra gente que sigue argumentando que [la cuestión indígena] es una cuestión renovada de clase, vista talvez de una forma más amplia, pero la cuestión sigue siendo el campesino. Yo creo que es interesante ver, por ejemplo, en el proyecto de nueva Constitución la noción de indígena originario campesino como una palabra compuesta, pero en estos días que he compartido distintos espacios de debate con gente ligada a la Cancillería, por ejemplo, no he escuchado introducir estos tres conceptos, sino mas bien el de indígena originario, pero no el de campesino. Aquí en Cochabamba por la misma característica del contexto social, lo campesino asume más sentido.

Yo creo que la complejidad del asunto es de carácter científico social, yo también soy socióloga de formación, pero los conceptos desde los cuales pensábamos

-cuando nos formamos hace tiempo- los ejes del pensamiento crítico de lo social ligados a la cuestión de la lucha de clases de capitalismo e imperialismo, hoy en día resultan muchísimo más complejos, y a veces no tenemos pistas, por varias razones, una es el carácter mismo de los movimientos indígenas particularmente los más radicales, que no quieren tomar en cuenta lo que dice la academia y asumen espacios discursivos muy distintos de lo que dicen los intelectuales del movimiento [...] los que intentamos cruzar esta brecha tenemos que repensar también muchos de los conceptos que sustentan nuestro propio trabajo.

E: ¿En esta reflexión respecto de la relación de los movimientos sociales con los intelectuales cómo ubicarías la problemática del Estado y del poder?

CW: Yo personalmente nunca pensé que me iba a interesar el tema del Estado, siempre lo vi desde una perspectiva crítica como un aparato de control total que no era propicio para realizar el cambio, más bien me interesó poner al Estado a un lado y pensar desde abajo y desde otros ejes, pero ahora se ha complicado mucho la película. Yo recuerdo conversaciones a principios de los 90 con intelectuales de la CONAIE sobre este mismo tema, sobre todo acerca de la noción de Estado plurinacional [...] los movimientos sociales siempre han estado en contra del Estado, una parte quizá no habló de esta tensión entre “estar fuera” o “estar en contra”, pero en el momento que se “está dentro” no se puede seguir estando “en contra” porque ha cambiado la posición, como sucede ahora, se está “fuera”, se está “dentro” y se está en “contra”: se ha mezclado todo. Yo creo que hoy en día viendo el caso de Bolivia y el caso de Ecuador [...] es muy distinta la

forma en que el cambio está sucediendo. Podemos decir que -textualmente- hay cosas muy similares en nuestras Constituciones, pero el eje del cambio es diferente, y obviamente Venezuela es otro caso totalmente distinto, aunque también está en este proceso de pensar el Estado pero no “desde arriba”, sino generando un tipo de movilización “desde abajo”, pero incorporando la noción del Estado como nuevo eje del cambio y transformación social. Yo honestamente todavía tengo mis dudas respecto a si es posible cambiar la estructura estatal, el hecho de que los Estados tengan que existir dentro de un sistema transnacional globalizado es muy complejo. La pregunta es si los procesos emergentes acá y en Ecuador van a poder sobrevivir. ¿Qué sucede cuando los movimientos sociales apuntan al Estado?. Un poco dejan su resistencia, su insurgencia política y epistémica a un lado, en estos momentos el Estado es el eje, y nos preguntamos si eso no es una manera de limitar la lucha que conduzca, tal vez, a colapsar toda una esperanza para los postergados.

E: Te hemos escuchado hablar de teoría crítica, ¿a qué te refieres cuando hablas de teoría crítica? ¿Estás hablando de la escuela de Frankfurt, estás hablando de otros desarrollos teóricos también críticos; en fin, cómo defines esta idea de teoría crítica?

CW: Para mí, este concepto tiene que ver con mi propia formación, en principio fue una formación marxista, la escuela de Frankfurt por ejemplo, fue central para nosotros; hoy en día esas dos posiciones no me ayudan. Si yo trato de entender lo que está pasando, para mí la cuestión siempre es con quién quiero dialogar, es decir con qué textos, con qué autores,



con qué intelectuales que me ayudan a entender y dar lecturas a la situación. Yo creo que si pensamos en una crítica desde América Latina y partimos de la teoría de la dependencia, la situación estructural de Antonio Quijano o la filosofía de liberación, hay una serie de cosas que desde los años 60 han sido centrales para entender la realidad, pero todas tenían su base en la cuestión de clase; en estos momentos existe una deficiencia en la producción intelectual académica en América latina, hay gente que mantiene esa posición o una posición renovada de clase, pero desde ahí no hay una producción académica crítica que nos ayude a realizar una lectura total de la situación. En distintos momentos y pensando aquí desde Bolivia y también con relación a la región andina, yo encontré algunos elementos importantes en el trabajo de Silvia Rivera Cusicanqui por ejemplo, su noción de horizonte colonial, también elementos de Antonio Quijano como su concepto de economía del poder, pero yo trato de no asumir esos conceptos como la única manera de dar lectura a la realidad.

Lo que yo he venido tratando de entender muy recientemente es cómo ciertos intelectuales, también indígenas y afro descendientes, ofrecen otros elementos para construir un nuevo corpus para pensar críticamente. Personalmente no estoy tratando de hablar de teoría crítica sino de pensamientos críticos que dan distintas lecturas a los momentos que estamos viviendo, aunque alguno de ellos estuviera anclado algunos años atrás. Planteo releer en estos tiempos a Franz Fanon, o hacer una lectura crítica de Fausto Reynaga aquí en Bolivia, y las conexiones que Reynaga hizo con Fanon, es muy interesante, abordar un intelectual indígena como es Reynaga y leer a Fanon en esos tiempos y tratar de pensar Bolivia en relación a

un afro caribeño, esas lecturas ayudan a encontrar distintas perspectivas. En estos momentos voy tratando de construir una base de pensamiento crítico que me ayude a entender distintos momentos, obviamente no es un corpus fijo, pero yo creo que talvez eso es parte del desafío para mí en la academia, cuando yo doy clases de postgrado trato de pensar cuales son las lecturas útiles para la gente, trato de dar lecturas críticas relacionadas con el momento que estamos viviendo, no simplemente aceptar, por ejemplo el nuevo "Evismo", como dice Álvaro García Linera; es interesante pero no queremos ponerlo así, como que es la nueva salvación de Bolivia, sino ver cómo eso marca los distintos procesos bolivianos, que son a la vez distintos de los procesos ecuatorianos, pero qué nos dicen sobre América Latina. Hace un par de semanas estuve en México hablando con alguna gente de la UNAM y nos preguntábamos cuáles son los ejes centrales comunes, más allá de las diferencias que existen en América Latina.

En estos momentos, creo yo que lo que necesitamos en el campo de ciencias sociales, es buscar nuevos vínculos en el pensamiento entre los países, es decir cómo desde los procesos tan insulares nos encerramos en nuestros propios contextos, ustedes acá en Bolivia están pensando ciertas cosas, en Ecuador hay algunos procesos también de pensamiento, en Venezuela igual, pero muchas veces carecemos de espacios de un verdadero diálogo sobre esas lecturas críticas. Hay muchos eventos académicos, pero veo que el mundo de las ciencias sociales es cada vez más individual y más anclado en una nueva disciplina, los procesos de pensar inter-cultural e inter-disciplinariamente son cada vez menos, y el afán es quién realiza el mejor análisis pero los análisis son cada vez más insulares, es como si las tendencias del proyecto

neoliberal habrían cruzado el mundo académico produciendo nuevos tipos de individualismo y una fragmentación total. La falta de una base de pensamientos críticos útiles para pensar conjuntamente los momentos actuales, es en parte reflejo de ese proceso de fragmentación, no totalmente, pero en parte.

E: Sería importante definir los límites del pensamiento crítico. Es decir, hay una crítica a las construcciones de la teoría crítica de Frankfurt, que tenía ciertos límites para afirmar que era teoría crítica, que era crítica al capitalismo y crítica a las concepciones monistas del marxismo en su intento de articular otras perspectivas como el psicoanálisis para construir su discurso. En este caso, ¿cuáles serían los ejes que puedan caracterizar una nueva teoría crítica, por ejemplo, uno de ellos podría ser el pensamiento poscolonial?

CW: Primero, hago una distinción entre pensamiento poscolonial y pensamiento decolonial. Para mí el pensamiento poscolonial está más o menos reflejado en los hindúes como reflejo cognoscitivo de su tiempo. Lo poscolonial hoy en día no me ayuda mucho; podemos decir que los procesos que hemos venido pensando en los últimos años en este proyecto que lo llamamos “movida colonial” me abren otras puertas, es decir, me comprometieron a pensar a partir de otros ejes útiles. Sin embargo, creo que siempre hay un riesgo que proviene de otro paradigma, particularmente presente aquí en Bolivia, en La Paz, y yo trato de diferenciarme de eso, incluso cuando hablo de pensamiento “decolonial” como una nueva base para construir los límites o las posibilidades críticas de pensar.

No me quedo simplemente con los grandes intelectuales que escriben y pu-

blican, sino también con los intelectuales que han escrito en diferentes momentos que tienen una mirada distinta, a veces a partir de nuevas lógicas, más allá de una lógica crítica occidental. Esto ayuda a entender cómo la cuestión de la raza, por ejemplo, como instrumento de poder, se cruza con la cuestión de clase. Hay un texto interesante de Felix Patzi que habla sobre la estructuración social, política, colonial, no desde una sola línea sino argumentando, desde el contexto de Bolivia, la utilización del concepto de raza que siempre ha estado cruzado con el de clase, y que uno no puede diferenciar ambas cosas, es decir, que lo uno se mezcla con lo otro. Por eso abordar al campesino es tan complejo, porque no se trata sólo de un problema económico sino también identitario, histórico. Sin asumir y creer que la línea es muy fina, una línea indigenista, afro centrista [...] creo que hablar acá como también en otros países de América latina de la comunidad es una nueva línea de paradigma que viene de Estados Unidos e impuesto a América Latina, cuando en verdad lo colonial, lo anticolonial, la descolonización han sido ejes de pensamiento crítico en América Latina desde los años 60, incluso antes, desde el período de la teoría de la dependencia se habla de una posición anticolonial; en los años 70 se habla de la descolonización [...], pero ahora frente a la emergencia de los movimientos indígenas, esta cuestión se ha planteado de una nueva manera.

Lo anticolonial, lo decolonial de los 70 u 80 no es igual a lo que estamos hablando hoy en día, porque ahí lo central fue la resistencia a la noción de colonialismo impuesto desde afuera, y la cuestión de colonialismo siempre tenía su eje en la cuestión de lucha clasista. Hoy en día, con el nuevo posicionamiento indígena algo está surgiendo en América Latina,



mucho más allá de Bolivia, una nueva manera de pensar, la tensión del conflicto va más allá de la cuestión de partidos políticos. Como los partidos políticos están estancados, como ya no funcionan, entonces buscamos nuevos espacios de choque, la juventud es uno de esos espacios, el Estado es otro espacio de choque. Para mí es un poco de todo eso, estoy en la búsqueda continua de leer y conversar para ir construyendo nuevas bases de pensamiento crítico, sin olvidar lo que hemos venido haciendo en las ciencias sociales. Evidentemente venimos desde los años 60 y 70 con el pensamiento crítico de América Latina, pero donde estamos yendo hoy en día para entender la problemática de capitalismo es a partir de ejes muy distintos de los de hace treinta o cuarenta años atrás.

E: ¿Eso no se parece un poco a las concepciones posmodernas? Entendiendo que el postmodernismo plantea que para conocer no hay principios universales que puedan dar una forma al conocimiento y a la construcción de teorías, en todos los casos se conoce a partir de las particularidades o de los procesos y los hechos que caracterizan a la pluralidad ¿no se parece mucho esta construcción de la decolonialidad a esas perspectivas?

CW: Para mí no, la posición posmoderna es cómo hacer una crítica de la modernidad desde Europa, desde el lugar donde nació, y en América Latina hemos asumido de cierta manera eso, como un nuevo paradigma para criticar la sociedad, la globalización, la organización con nuestras identidades y todo eso. Quiero hacer una distinción en relación con lo “decolonial”, hay vínculos pero quiero señalar algo más: cuando con un grupo amplio de personas como Quijano, Mignolo y

otros de varios países conversamos y dijimos por qué el postmodernismo no sirvió para dar lectura a lo que en América Latina estaba pasando a mediados de los 90, y cómo la noción de Quijano de colonización del poder fue útil en los últimos diez años, eso es visto como el nuevo paradigma y esa noción para mí no es la ruta para construir paradigmas en las ciencias sociales [...].

E: ...Lo que no permitiría la utilización de la noción del paradigma, porque esta noción habla de un universo cerrado, que solamente se transforma por una gran ruptura de conocimiento...

CW: Para mí lo “decolonial” requiere pensar con algunos intelectuales reconocidos por la academia, otros no y que no son necesariamente contemporáneos, sino también históricos, que nos orientan para entender la problemática colonial hoy en día, y que sigue reproduciéndose en un mundo neoliberal, pero en un neoliberalismo en crisis. Es otra vez esta cuestión complicada entre clase y raza en sus manifestaciones, planteada ahora a partir de los movimientos sociales, y ligada a sus nociones del Estado. No quiero pensar en un nuevo paradigma, tampoco hay una lista bibliográfica, esa no es la solución, sino identificar cuales son los lineamientos de análisis que necesitamos hoy en día o que están emergiendo y nos ayudan a dar lecturas críticas a lo que está sucediendo, y cómo podemos construir procesos de articulación entre el uso de lineamientos y análisis acá en Bolivia, en Ecuador y en otras partes de América Latina. [...] yo planteo un nuevo desafío pensando desde acá, no sólo limitar ese análisis a esos espacios locales nacionales. ¿Qué quiere decir esto en estos momentos? Lo que está sucedien-

do en Bolivia, lo que está sucediendo en Ecuador nos ofrece una lectura para el resto del mundo desde América del sur, es un poco el juego de dar la vuelta el mapa, porque el norte no puede entender estos procesos en este momento.

E: Se habla hoy en día de la “demodiversidad”, pero involucrando solamente a la democracia participativa mientras aquí estamos dentro de una democracia comunitaria, esa noción de democracia comunitaria como tal ya es un trastocamiento de esa visión de afuera sobre el proceso boliviano...

CW: Volviendo a lo anterior, creo que hay un desafío para las ciencias sociales acá, en Bolivia particularmente. Es cierto que hay muchísimo interés de los académicos del norte en venir a estudiar para ver lo que está sucediendo y tratar de dar explicaciones. Si uno ve el mundo académico de Estados Unidos en cada congreso de sociología, de antropología, etc. Bolivia y Ecuador son los dos temas abordados bajo los mismo lineamientos y análisis, pero pienso que la noción de resignificar la democracia no es suficiente, habiendo nuevos adjetivos, vemos que democracia no es democracia participativa, sino comunitaria. Creo que estamos llegando a un punto en que los conceptos occidentales para referirse a este proceso, no son adecuados y la cuestión, es qué hacer ante esa constatación: si inventamos nuevos conceptos, si explicamos los adjetivos para describirlos, no sé. Si partimos de la misma noción del Estado y como ella está cambiando, por ejemplo, Ecuador ha cambiado su modelo de Estado, aunque eso no está bien socializado, o sea todo lo que está escrito en la prensa habla de la reforma constituyente, de la reforma constitucional, pero no habla de la gente que hace un nuevo

modelo de Estado. Bolivia sigue con un Estado social de derecho, ahora lo llaman unitario social de derecho plurinacional, pero Ecuador dejó atrás este modelo social de derecho, que es un modelo liberal, y ahora se define como Estado Constitucional de Derechos y Justicia que implica una forma muy parecida al modelo original de Estados Unidos. No hay otro país de América Latina que esté construyendo o que tiene esta definición de Estado. En este caso la Constitución, que es el órgano principal de jurisprudencia, no necesita leyes secundarias, uno puede utilizar la Constitución como el documento de ley, esto cambia la noción de cómo funciona la democracia, por ello el proceso de transición es bastante rápido en Ecuador. Una de las primeras cosas que pasó después de dos meses del referéndum es que se reemplazó el tribunal constitucional con una Corte que tiene nueve jueces [...] y que hay un proceso donde la Corte Constitucional primero tiene que interpretar la Constitución en términos de su forma y aplicación real, pero hay un nuevo nivel de informalidad, cualquier ciudadano puede ir a la Corte y tener un espacio dentro del pleno de la Corte para preguntar o utilizar la Constitución de una manera informal, sin abogados. En Ecuador están intentando o construyendo una nueva manera de ejercer derechos dentro una democracia. No tiene sentido la noción de democracia como la hemos venido entendiendo, es otro proceso, estamos al frente de desafíos para describir y conceptualizar lo que está sucediendo.

E: En esta línea, el elemento clave con el que nos encontramos en este proceso -no sé qué palabra usar, porque las palabras también son peligrosas por su connotación- es cómo compatibilizar el sistema estatal vigente, el Estado de Derecho, un



Estado liberal, occidental con las otras formas que se están planteando desde las organizaciones indígenas y campesinas sobre la organización del propio Estado. Aquí la palabra clave no es “incluir”, porque así estas “incluyendo” lo comunitario a un esquema ya pre- establecido, quizás “articular” es una palabra más adecuada. La pregunta aparece cuando el desafío es la aplicación práctica de estos enunciados, por ejemplo, ¿cómo se compatibiliza en la vida cotidiana la justicia ordinaria con la justicia comunitaria? ¿o cómo se aplican en el sistema de presentación las formas de elección existentes con las normas y procedimientos propios de las comunidades indígenas?

CW: Aquí mismo es donde estoy tratando de usar la palabra de interculturalizar, no se trata de la interculturalidad como palabra de moda, sino [de] este esfuerzo de articular. Hay un peligro eminente cuando hablamos y observamos el pensamiento que está detrás de la formación de un Estado plurinacional y hay la posibilidad de que queden simplemente como estructuras paralelas, entonces tenemos justicia indígena y tenemos justicia ordinaria, pero no hay un esfuerzo de repensar la justicia indígena para el conjunto de la población, eso no quiere decir que eliminamos la justicia ordinaria. Si pensamos en la realidad de Bolivia, en las ciudades, la población indígena no está simplemente en el campo, está en espacios urbanos, no está siempre en agrupamientos comunitarios, está por todas partes, igual en Ecuador, entonces si no hay un esfuerzo por articular, vamos a entrar en un proceso de existencia de instituciones paralelas sin ningún relacionamiento. Creo que un caso muy concreto, en Ecuador, con relación a este tema, ha sido el campo educativo. Ecuador tie-

ne un modelo único en América Latina, dentro del Ministerio de Educación existe un sistema dual, la educación hispana y la educación intercultural bilingüe que tiene autonomía, y está manejado por las organizaciones, no es manejado por el Estado, aunque pertenece a un ministerio, ambas están separadas y nunca han tenido relación desde el 88, no conversan, están en edificios separados, no hay ningún espacio de articulación, pero recientemente hay un esfuerzo por empezar a articular; sin embargo, lo que ha sucedido es que este espacio de autonomía, de separación, se constituye en una isla, y ahora luego de veinte años, generar un espacio de dialogo es casi imposible. Entonces a veces me temo que la noción de Estado plurinacional, si no se hace el esfuerzo de interculturalizar críticamente, puede quedar en eso. Muchos pensamos todavía, que la transformación social, no debe implicar simplemente el reconocimiento de ciertos grupos, si no transformamos la estructura misma de la sociedad y del Estado no estamos cambiando mucho. Entonces yo estoy jugando con la noción de interculturalizar como una palabra de accionar, buscando un tipo de convergencia, de articulación crítica, que no implica colapsar, que no implica incluir como tu dijiste: al recoger el modelo occidental ya incluimos todos esos elementos y ahora está más claro, que si no partimos de la cuestión de justicia como un nuevo sistema de justicia –que no se llame ordinaria, porque eso da la impresión de que el otro no es ordinario, uno es normal, el otro no es normal–, como espacio compartido, ¿cómo podemos pensar? Acá retomo el caso de Canadá, que es muy interesante y existe desde muchos años atrás. Canadá se define como un Estado multinacional que requiere un proceso de consenso donde los jueces, la justicia positivista tiene

que trabajar conjuntamente con autoridades de las comunidades indígenas, en un proceso secular. En un primer círculo hay autoridades indígenas, en otro círculo gente de la comunidad o gente implicada, y llegan al proceso de consenso que obviamente es un proceso laborioso, tal vez no se ve en todos los casos, pero yo creo que estamos frente a la necesidad también de empezar a pensar en formas radicalmente distintas a los sistemas o las instituciones estatales que hemos tenido. Justicia es un caso, educación es otro, salud es otro, los derechos son otro. Por falta de otra palabra, yo utilizo el término interculturalizar que me ayuda, porque nos hace recordar, que eso viene de diversas lógicas culturales mientras el sistema de justicia viene de una lógica cultural occidental en tanto que la justicia indígena proviene de otra lógica cultural que implica pensar o interculturalizar como una manera de articular la lógica de nacionalidades distintas, no de gente, sino esas lógicas y racionalidades. Desde el momento en que nosotros formamos parte de un pensamiento occidental, tenemos que cuestionar nuestras propias lógicas y racionalidades, procesos epistémicos, y para mí eso es el regreso a la idea de pensamiento decolonial o pensamientos críticos distintos [...] mas allá de lo occidental que nos ha orientado en las ciencias sociales, incluyendo el pensamiento latinoamericano.

E: Una inquietud que tenía al leer tus artículos de comparación entre Ecuador y Bolivia, es que tú decías que la Constitución boliviana pese a todo ese manejo discursivo no ha logrado articular esas dimensiones, porque la noción pluricultural que manejan los que han concebido esa idea, más bien multicultural, es una especie de articulación de lo diverso. ¿Cómo interculturalizar la Constitución?

CW: Yo creo que no es así. Si hacemos la comparación entre las dos constituciones hay lógicas distintas en juego. Mi lectura de la boliviana, no estoy diciendo que es la única lectura ni la lectura correcta, es que la interculturalidad es entendida como parte de la sociedad, no es concebida como parte de la estructura del Estado, es decir que la nueva estructura propuesta del Estado coge como eje lo plurinacional, no lo pluricultural, que implica el cómo pensamos a partir de elementos distintos de lo indígena, cómo vamos poniendo esas posibilidades en institucionales plurales, por ejemplo, el modelo del Estado. Aquí hay un espacio para pensar, hay principios y valores del nuevo modelo de Estado que parte de, podemos decir, perspectivas indígenas y perspectivas occidentales; en el campo de la economía se habla de una economía plural que es individual y es colectiva, para mí esos espacios son espacios de posible encuentro, igual en la educación, hablar de una educación inter-plurilingüe para todos posiblemente permita espacios de articulación, pero hay otros que más o menos van paralelos como por ejemplo la cuestión de justicia, como la cuestión de organización territorial. [...] Para mí son cinco elementos centrales que marcan la distinción de esta Constitución con las constituciones bolivianas anteriores, pero todavía hay este esfuerzo de pensar desde una lógica indígena o desde una lógica no indígena, pero no veo mucho espacio de encuentro de convergencia de los dos, mientras que en Ecuador -por el mismo contexto- ha sido un proceso distinto, acá podemos decir que la Constitución tiene su base en un pensamiento desde una mayoría indígena, pero en Ecuador la mayoría es mestiza, hay mucho conflicto entre el gobierno de Correa y el movimiento indígena; pero lo que sucedió en el proceso constituyen-



te, lo interesante es que la población mestiza logró pensar con elementos de las demandas históricas de los indígenas para plantear un nuevo proyecto para todos, que no podía darse antes jamás, siendo Ecuador una sociedad racista, fue muy sorprendente el hecho de que el buen vivir sea el eje transversal de toda la Constitución, pero pensado no como algo impuesto sino como una nueva manera de pensar la realidad.

E: Ha existido entonces mucha capacidad hegemónica entendida como reforma inte-

lectual y moral, capacidad de irradiar ese pensamiento, eso no ha sucedido aquí.

CW: No, y eso es un punto de tensión todavía, porque el movimiento dice que no ha tenido suficiente iniciativa o agenciamiento en el proceso a la Constitución. Para mí lo plurinacional es el elemento más débil de la constitución ecuatoriana, por este mismo asunto, mientras este punto de convergencia para todos es lo más fuerte, eso no quiere decir que la Constitución boliviana no intenta buscar la interculturalidad, sino que está partiendo de otro eje.