

Derechos Colectivos y Administración de Justicia Indígena

Interculturalidad, Reformas Constitucionales y Pluralismo Jurídico

Catherine Walsh*

El reconocimiento del derecho indígena o consuetudinario ha logrado abrir discusiones sobre las posibilidades e implicaciones del pluralismo jurídico, es decir, de la coexistencia de diversos órdenes normativos, supuestamente en términos de igualdad. Al mismo tiempo, el pluralismo jurídico permite incorporar algunos principios subyacentes en el derecho indígena al derecho estatal y, desde allí, construir una convivencia social donde la diferencia e igualdad pueden empezar a entretenerse.

Contenido

1. Pluriculturalismo y las nuevas políticas de reconocimiento e inclusión
2. ¿Constitucionalizar la interculturalidad?

En un artículo reciente, Galo Ramón (2000) pregunta si es posible la interculturalidad en el Ecuador, interrogante que me parece central. Pero ¿qué mismo entendemos por interculturalidad? ¿Cómo se diferencia con el multi o pluriculturalismo y cuáles son las implicaciones de esta diferencia para el campo jurídico? ¿Existe una diferencia entre la pluralidad jurídica e interculturalidad? ¿Hay cómo pensar una posible convergencia intercultural jurídica? Y, para qué? Es decir, ¿con qué fines?

Con las reformas constitucionales que responsabilizan al Estado en impulsar y promover la interculturalidad y otorga una serie de derechos colectivos a las nacionalidades y pueblos indígenas y a los pueblos afroecuatorianos, se abren posibilidades no solamente a responder a las demandas indígenas y negras sino también a construir un nuevo proyecto intercultural y democrático enfocado en transformar las relaciones, estructuras e instituciones para la sociedad en su conjunto. Es este último que representa el real desafío.

Esta ponencia pretende analizar desde una perspectiva crítica, las posibilidades y los desafíos tanto de la interculturalidad como del pluralismo jurídico al frente de las reformas constitucionales, los derechos colectivos y la propuesta de ley sobre la administración de justicia indígena. Su objetivo central es hacer ver la importancia del tema jurídico para la convivencia social como también ver por qué las leyes en sí mismas nunca son suficientes.

1. Pluriculturalismo y las nuevas políticas de reconocimiento e inclusión

Tanto en el Ecuador como en otros países de América Latina y del mundo, existe una nueva coyuntura política en la cual la *multi-pluri-inter-culturalidad* está ganando espacio y legitimidad. Esta nueva coyuntura incluye el

reconocimiento por parte de los Estados de la diversidad étnica y cultural y, como elemento de eso, la necesidad de otorgar algunos derechos específicos al respecto, lo que algunos autores llaman el nuevo "constitucionalismo multicultural"¹ (Van Cott 2000) y su relación con la ciudadanía "étnica" o "cultural" (Montoya 1996; Pérez-Bustillo 2001). Como bien sabemos, y a diferencia de otros países de la región como Colombia, Perú o Venezuela, en el Ecuador este reconocimiento oficial es, en mayor parte, reflejo y resultado de las luchas y demandas del movimiento indígena, de sus procesos del fortalecimiento identitario como actores sociales, políticos y culturales y de su cuestionamiento de los modelos existentes de ciudadanía, democracia, estado y nación.

Es precisamente en esta nueva coyuntura política, que emergen tensiones y paradojas, tensiones y paradojas entre el ideal de la *interculturalidad* y los valores en que se funda, los esfuerzos del reconocimiento y defensa de lo propio y distintivo (indígena y negro) y el uso del multi o pluriculturalismo como parte de "las mismas estructuras políticas- y aparatos ideológicos- que se empeña en transformar" (Pérez-Bustillo 2001). Hacer ver estas tensiones y paradojas ayuda a entender la complejidad de la problemática. También nos hace considerar por qué la pluralidad e interculturalidad política y jurídica no son exactamente lo mismo.

Sí la *interculturalidad* se funda en la necesidad de construir relaciones *entre* grupos, como también *entre* prácticas, lógicas y conocimientos distintos, con el afán de confrontar y transformar las relaciones del poder (incluyendo las estructuras e instituciones de la sociedad) que han naturalizado las asimetrías sociales, la *multi o pluriculturalidad* simplemente parte de la pluralidad étnico-cultural de la sociedad y del derecho a la diferencia.

A veces lo *pluri* o *multi* está utilizado como término principalmente descriptivo, como podemos evidenciar en el Artículo 1 de la Constitución. Empero, sus raíces y significados no se encuentran en la descripción, sino en las luchas en contra de la colonialidad pasado y presente y la violencia simbólica, estructural y cultural² que esta colonialidad se produce. También en las luchas no por el reconocimiento estatal (como que con este reconocimiento “oficial” los pueblos empiezan existir), sino por la reparación a los años de exclusión. Así, desde el movimiento indígena (y más recientemente desde el emergente movimiento afro), lo *pluricultural* implica el fortalecimiento de lo propio al frente de las otras culturas. Sin embargo, dentro de la misma designación constitucional del Ecuador como Estado pluricultural y multiétnico, el *pluriculturalismo* pasa de la esfera de lucha de las culturas excluidas a convertirse en política del Estado. Es claro que en este paso, no solo pierde algo de su sentido reivindicativo, sino que entra por el medio, una serie de intereses distintos. Por eso, varios autores adviertan que atrás de las nuevas políticas latinoamericanas del reconocimiento e inclusión, juega una nueva lógica cultural del capitalismo global, una lógica que intenta controlar y armonizar la oposición con la pretensión de eventualmente integrar a los pueblos indígenas y negros dentro del mercado.³ El hecho de que los reconocimientos constitucionales no existen aislados, sino que forman parte de un conjunto de políticas de tipo multiculturalista, tanto del Banco Mundial como de las empresas transnacionales, incluyendo el mismo OCP, da posible razón a esta advertencia.

La *multi* o *pluriculturalidad* oficializada se desarrolla alrededor del establecimiento de derechos, políticas y prácticas institucionales que reflejan la particularidad de las “minorías”, añadiendo estos a los campos existentes. Por eso, la *multi* o *pluriculturalismo* oficial es a veces llamado “aditivo”. Al abrir la puerta a la diversidad cultural y su reconocimiento e inclusión, toma un paso necesario e importante. Sin embargo, vale la pena considerar si este reconocimiento e inclusión pretende atacar las asimetrías y promover relaciones equitativas. O, si más bien, sólo añade la particularidad étnica a la matriz existente, sin buscar o promover una mayor transformación. ¿Sería, en cierta medida, una cultura (o culturas) dentro de una cultura más amplia, que se autoidentifica como multiétnica y pluricultural pero que, a la vez, sigue incorporando fuertes asimetrías?⁴

La existencia de instituciones “indígenas” dentro del Estado puede servir como ejemplo del *pluriculturalismo* “aditivo”. La Dirección Nacional de la Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) y el Consejo del Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos (CODENPE) son instituciones con un nivel de semi-autonomía al frente del gobierno. También tiene una participación directa de las organizaciones y pueblos indígenas. Pero a pesar de su existencia dentro del Estado, no tienen el poder o la posibilidad de sustancialmente alterar al Estado, tampoco de promover mayores cambios y relaciones fuera de sus esferas particulares de operación. Es decir, fuera de lo indígena. Ciertamente es que por su mera existencia, contribuyen a *pluriculturalizar* al Estado. Sin embargo, esta *pluriculturalidad* permanece prácticamente marginal

a la educación nacional no-bilingüe, erróneamente llamada “hispana”, o a las políticas públicas dirigidas a la sociedad en su conjunto.

Al parecer, es suficiente establecer derechos e instituciones a parte, sin tener, a la vez, que repensar la totalidad. Tal práctica ayuda reproducir la imagen de una sociedad *parcelada*, más que una sociedad que vive permanentemente la inter-impregnación de la diversidad (Salman 1999). Así perpetua la falsa noción de que los pueblos indígenas sólo viven en el campo, en comunidades y territorios étnicamente homogéneos y, en cierta medida, apartada de la modernidad. Además, asume que todos los alumnos indígenas necesariamente asisten a programas bilingües, y si no, sus necesidades educativas no se diferencian de los alumnos blanco-mestizos. Los mismos derechos colectivos también pueden ser vistos desde las nociones de adición y parcelación por el hecho de que constituyen *derechos a parte*, una adición al derecho ordinario-individual, cuyo sentido legal se restringe a la jurisdicción territorial y cuyo impacto societal permanece limitado.

Mientras que la *multi* o *pluriculturalidad* parte de la pluralidad étnico-cultural y el derecho a la diferencia y opera principalmente por el reconocimiento y la inclusión dentro de lo establecido, la *interculturalidad*, en la manera que se ha venido proponiéndola el movimiento indígena, se centra en la *transformación*- de las relaciones entre pueblos, nacionalidades y otros grupos culturales pero también del Estado, de sus instituciones sociales, políticas, económicas y jurídicas y políticas públicas. Últimamente, con la formación de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas (UINPI), el proyecto indígena de la *interculturalidad* también se extiende al campo epistemológico. Como dice su descripción, la creación de la Universidad Intercultural no significa en absoluta la parcelación de la ciencia en una ciencia indígena y otra no indígena. Significa la oportunidad de emprender un diálogo teórico desde la *interculturalidad*; la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la *interculturalidad* y la comprensión de la alteridad (ICCI 2000, 6-7).

A diferencia de los blanco-mestizos y por su condición como pueblos históricamente subalternizados, los indígenas han aprendido usar un “repertorio plural” (Assies 2000), de mover *entre* lógicas y racionalidades distintas y de construir nuevos conocimientos que permitan articular dos (o más) mundos vida (Sepúlveda 1996). Es ésta capacidad que se encuentra en el mundo indígena pero rara vez en los blanco-mestizos, que marca la práctica de la *interculturalidad*. Es una capacidad que permite pensar fuera de las categorías de la modernidad, entender la importancia de los lugares epistémicos, éticos y políticos de enunciación, y considerar la potencialidad de los espacios de las fronteras. Requiere aceptar que el conocimiento no es uno y universal para quien quiera ingresar en él (Walsh 2002a); y que tampoco es uno el campo jurídico.

En este sentido, el concepto de la *interculturalidad* va más allá de la diversidad, el reconocimiento y la inclusión. Releve y pone en juego la diferencia no solamente

cultural sino colonial a la vez que busca maneras de negociar e interrelacionar la particularidad con un univeralismo pluralista y alternativo - la aplicación de lo que se ha convertido en lema: la unidad en la diversidad (ver Walsh 2002b). Pero una unidad muy distinta a la que supuestamente existe. Una unidad *intercultural* que tiende puentes comunicacionales y apelan cambios profundos en todas las esferas de la sociedad, aportando, como decía Ramón (1998, 60) “a la construcción de una propuesta civilizatoria alternativa, a un nuevo tipo de estado y una profundización de la democracia”.

2. ¿Constitucionalizar la interculturalidad?

Al escribir sobre las luchas por la legalización de los derechos indígenas en México, Enrique Hamel (1990) apunta una problemática central: “en las leyes se cristalizan y se expresan las relaciones de poder existentes en una sociedad”.

Si es así, ¿qué realmente implican las reformas constitucionales ecuatorianas? ¿Es la Carta Constitucional de 1998 un reflejo de pasos hacia la transformación de las relaciones de poder excluyentes y dominantes, es decir, hacia la *interculturalidad*? O, al constitucionalizar la interculturalidad dentro de la estructura y sistema existente, no estaría dándola a un sentido nada diferente que la *multiculturalidad* con una lógica estatal?

El Art. 62 responsabiliza al Estado en fomentar la interculturalidad, inspirar sus políticas e integrar sus instituciones según los principios de equidad e igualdad de las culturas.

El Art. 66 atribuye a la educación la función de impulsar la interculturalidad

El Art. 97, numeral 12 impone a todos los ciudadanos el deber de propugnar la unidad en la diversidad y la relación intercultural

Por lo menos a nivel discursivo, estas reformas parecen dar pauta a la formulación de leyes secundarias y políticas de aplicación que posiblemente pueden tomar pasos hacia la transformación de la sociedad ecuatoriana, sus instituciones y políticas. Sin embargo, es importante reconocer que la interculturalidad en sí no es algo que se puede realizar por reformas o leyes estatales. Tampoco es algo que se reduce a la “constitucionalización”. Y eso es porque la interculturalidad no es un producto o sustancia sino un *proceso continuo*, algo por construirse y que nunca termina. Mientras las leyes pueden contribuir a asentar las bases de ésta construcción e inclusive ayudar a establecer un carácter más dialógico (incluyendo del Estado mismo), su realización requiere el compromiso no del Estado en sí, sino de las personas que viven dentro de ello.

Hay otras reformas de la Constitución que sí no se enfocan explícitamente en la interculturalidad, abren camino al pluriculturalismo jurídico y la operativización de lógicas legales distintas.

El Art. 199 faculta el ejercicio jurisdiccional a las autoridades de los pueblos indígenas en la solución de

sus conflictos internos, así reconociendo el derecho consuetudinario

Los Arts. 224, 228 y 241 incorporan las circunscripciones territoriales como regímenes seccionales especiales

Los Arts. 83 a 85 establecen una serie de derechos colectivos de los pueblos indígenas y afroecuatorianos

Sin dudas, estas reformas representan avances importantes, tanto en reconocer a los pueblos indígenas (y afros) y sus derechos particulares como el de incorporar una nueva normatividad específica. Pero, ¿no es cierto que en normativizar y luego en leyes secundarias, codificar el derecho indígena como hace la propuesta de ley de administración de justicia (o de las nacionalidades y pueblos indígenas), requiere trasladar una parte sustancial de las prácticas indígenas al terreno de la cultura occidental y a la autoridad legal del Estado (Hamel 1990)? Una pregunta más: ¿no convierten los pueblos en sujetos de políticas públicas, cuya identidad y definición empieza regirse por los mismos conceptos culturales y territoriales escritos en las reformas? Estas son algunas de las tensiones y paradojas reales por confrontar en las nuevas políticas del reconocimiento e inclusión y en la emergencia de una nueva pluralidad jurídica.

Claro que también hay muchas otras. Incluido dentro de ellas es el mismo hecho de que la mayoría de las reformas limitan la esfera del cambio a la particularidad étnica, es decir, sólo a los pueblos indígenas y afroecuatorianos, reconocidos como conjuntos de distintas tradiciones, como cuerpos culturales identificables, estables y rurales (y no como seres que continuamente se re-crean y re-inventan). Y mientras que el Art. 62 parece referirse a toda la sociedad, él también puede ser leído de otra manera; es decir, con el propósito de promover el reconocimiento y la inclusión dentro de las mismas estructuras políticas e instituciones existentes. Como nos decía anteriormente, la *interculturalidad* en este caso, tiene un sentido equivalente al *pluri o multiculturalismo* (Walsh 2002a).

Es claro que las intenciones indígenas en el proceso de la Reforma Constitucional fueron otras- de exigir la transformación del Estado-nación monocultural y no sólo añadir su diferencia cultural a la matriz y norma dominante existente. Podemos argumentar que estas reformas representan pasos *hacia* esta transformación intercultural (pero no de la constitucionalización e institucionalización de la interculturalidad en sí). Sin embargo, es importante señalar algunas de las limitaciones que presentan:

Reduce la lucha por los derechos de los pueblos a una lucha indianista e indigenista, una lucha por derechos *aparte* y no, complementariamente, también por derechos ciudadanos

Restringe a los derechos colectivos al espacio rural y territorial, así excluyendo las realidades multiétnicas y urbanas

Asume que el indígena (o negro) que vive fuera de la comunidad puede (y debe) regirse por el derecho “universal” e individual, negando la existencia de la discriminación, el legado colonial o la monoculturalidad en la formulación y aplicación de estas normas

Traslada prácticas y lógicas culturales a la racionalidad estatal, creando serias contradicciones no siempre visibles (ver el caso de territorio mencionado a continuación)

Niega o simplifica la complejidad de la actual diversidad ecuatoriana

3. Pluralismo jurídico e interculturalidad

El reconocimiento del derecho indígena o consuetudinario tanto en las constituciones de la región como en tratados y convenios internacionales, ha logrado abrir discusiones sobre las posibilidades e implicaciones del *pluralismo jurídico* – es decir, la coexistencia (supuestamente en términos de igualdad) de diversos órdenes normativos. En el Ecuador, la declaración en artículo 1 de la Constitución sobre el carácter pluricultural y multiétnico del Estado, permite, según Trujillo, Grijalva y Endara (2001), “el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derechos cuyo ejercicio implica la existencia en el país de diversos sistemas normativos” (36). Conjunto con otros artículos (191 inciso 4to, 84 numeral 7) se hace claro que las normas, costumbres y autoridades indígenas “constituyen y generan un Derecho diverso y autónomo del Derecho estatal, aunque articulando a éste en los términos que la Constitución establece” (39).⁵

La legalización del pluralismo jurídico se entiende generalmente como un elemento que contribuye a empoderar a los pueblos indígenas, fortaleciendo la jurisdicción indígena (Assies 2000). Sin embargo y como anota Assies (2000), existe la posibilidad de que esta legalización fortalezca a la burocratización de las estrategias de argumentación a través de la presión por la codificación y regularización. “En otras palabras, la legalización bien puede ser un dispositivo en la tecnología del poder, dominación y domesticación.

Por eso, no hay nada inherentemente progresista o emancipador en el pluralismo legal (de Sousa Santos 1998). Tampoco necesariamente implica igualdad.

El mero hecho que existe más que un sistema, no asegura que siempre existiría la justicia adecuada y apropiada. No asegura que la supuesta superioridad del derecho positivo y estatal no se regiría sobre el otro, que los derechos individuales y los derechos colectivos no entrarían en contradicción, o que el problema de las relaciones de poder y de los conflictos interculturales desaparecerían. Tampoco asegura una consideración de la real complejidad de la diversidad- tanto étnica como de género, clase social, ubicación geográfica, etc., ni un cambio inmediato en las creencias y actitudes de la gente. De hecho y como bien señala Albó (2000), demasiadas veces complica la situación previa.

Eso se puede evidenciar, por ejemplo, en el concepto y aplicación contradictoria del “territorio” de los mismos derechos colectivos. Al otorgar títulos de propiedad colectiva, el Estado reconoce los dueños ancestrales, pero a dar concesiones territoriales a compañías extractivistas (minerías, petroleras, etc.), define a partir de su propia racionalidad (e interés económico) qué es y qué no es “territorio”. De hecho, de excluir el agua, el subsuelo y los minerales y limitar el concepto de territorio a la superficie, rompe con las bases tradicionales y

esquemas culturales sobre las cuales los derechos colectivos supuestamente se fundamentan.

Por estas razones no hay que descontar la importancia del reconocimiento formal del pluralismo legal en la Constitución o los esfuerzos actuales de establecer la aplicación por medio de leyes secundarias (tales como la propuesta de ley de justicia indígena, la de idiomas ancestrales y la de nacionalidades y pueblos indígenas). Es solo advertir las potenciales trampas de la “institucionalidad indígena” (Assies 2000).

El pluralismo jurídico parte de la necesidad de una interpretación *pluricultural* de las leyes, es decir, del reconocimiento de diferentes funciones, contextos y fines sociales de las distintas normas jurídicas. En este sentido, el pluralismo jurídico refleja una aplicación de la *pluriculturalidad* oficial que antes mencionamos: añade un sistema basado en el reconocimiento e inclusión indígena a la estructura legal, sin hacer mayor transformación a ella en término del otro sistema no-indígena. El propósito es de dar atención y cabida a la particularidad étnica, no a repensar la totalidad.

Como bien indica Assies (2001,1), “lo que amenudo consideramos como ‘justicia y derecho’ coincide en la práctica con la mayor parte de la estructura social de las sociedades indígenas”. Pero esta práctica no se puede calificar como “puramente indígena” o siempre representativo de lo ancestral-colectivo. Con la necesidad de normativizar y codificar en forma escrita los procedimientos y prácticas vivenciales que, con los años, han estado constantemente re-creados, viene la tendencia de generalizar e homogeneizar la interpretación del “deber ser” (Albó 2000); de hacer resaltar la diferencia oposicional entre el sistema (y no *los* sistemas) indígenas y el sistema occidental-estatal. La existencia de lo que algunos autores llaman “hibridismos” o “sincretismos” jurídicos, es decir, los procesos sociales dinámicos de la construcción de fronteras (Assies 2000) y la habilidad y práctica que existen en muchas comunidades de moverse *entre* sistemas y esquemas de administración de justicia, normalmente quedan afuera de la codificación. Y por eso, el “deber ser” escrito puede convertirse en otra imposición.

Si la interpretación *pluricultural* es la que generalmente sugiere el pluralismo jurídico, ¿cuál sería la base y perspectiva distinta que puede ofrecer la interpretación *intercultural*?

La Propuesta de Ley sobre justicia indígena hace referencia a la “interpretación intercultural de los hechos y derechos”, incluyendo en la capacitación de autoridades indígenas, jueces y estudiantes de derecho (Cap. I, art. 6), y en los conflictos con no-indígenas fuera de la colectividad (Cap. III, art. 15). Sin precisar qué se entiende por “interpretación intercultural”, sugiere la posibilidad de utilizar de manera estratégica los recursos del derecho consuetudinario para asegurar la función de justicia para el sujeto indígena fuera de su comunidad y dentro de la jurisdicción del derecho individual. Intenta que el juez o tribunal toma en cuenta “las diferencias culturales y buscará conciliar estas diferencias con la cultura a la que responde el derecho estatal con la ayuda

de juristas, antropólogos o sociólogos...” (Cap. III, numeral 2).

De hecho, tal esfuerzo de “conciliar” debería ser elemento central de una interpretación intercultural.⁶ Pero ¿qué sucede cuando su aplicabilidad se extiende sólo al indígena y no al blanco, mestizo o negro juzgado en territorio indígena? ¿A caso ellos no tiene también el derecho de la interpretación intercultural? ¿No deberíamos considerar cómo la interpretación intercultural puede extenderse a los conflictos interculturales, tanto entre colectividades (entre pueblos o nacionalidades indígenas como también entre ellos y pueblos afroecuatorianos con su lógica distinta del derecho colectivo), como entre la colectividad y el individuo?

Sugerir que el problema de la interculturalidad es simplemente un problema del tratamiento de los indígenas y no problema histórico y estructural de toda la sociedad se puede caer en fundamentalismos y etnicismos que muchas veces sirven para promover la parcelación y separación. También es de ceder al frente

de la necesidad de construir una propuesta civilizatoria alternativa, a un nuevo tipo de estado y una profundización de la democracia (Ramón 1998) que compromete a todos.

En un artículo reciente Xavier Albó (2000) propone que en un mundo cada vez más entrelazado, no debemos ser unidireccionales sino más bien, establecedores del diálogo en ambas direcciones. No es de reproducir la polarización tan común en el derecho positivo entre un derecho absolutamente individual o absolutamente colectivo a la propiedad, por ejemplo. Tampoco es de presumir que el derecho consuetudinario debe evolucionar hacia el derecho “positivo y ordinario” (lo cual supone irónicamente, que lo consuetudinario es “negativo y “no-ordinario”). Más bien y como sugiere Albó, es de buscar un *enriquecimiento y posible convergencia intercultural jurídica*, que también permite incorporar de abajo hacia arriba, algunos principios subyacentes en el derecho indígena al derecho estatal y, a la vez, construir una convivencia social donde la diferencia e igualdad pueden empezar a entretenerse.

* **Catherine Walsh**. Profesora y Directora del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Coordinadora del Taller Intercultural, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Ponencia presentada en el Coloquio sobre Administración de Justicia Indígena, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 20 de febrero del 2002.

NOTAS

1. Según Van Cott (2000) este modelo implica el reconocimiento de tres tipos de derechos colectivos: derechos al autogobierno, derechos especiales de representación y derechos poliétnicos. Como bien señala Perez-Bustillo (2001), omite el reconocimiento de derechos a la autonomía territorial, elemento clave de las demandas indígenas dirigida al reconocimiento de la “plurinacionalidad”.
2. Ver, por ejemplo, Silvia Rivera Cusicanqui “La raíz: colonizadores y colonizados,” en Albó y Barrios (coordinadores). *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*. La Paz: CIPCA, 1993, 26-139.
3. Ver, por ejemplo, Quijano (1999); Walsh (2000); Zizek (1997).
4. Esta pregunta está adaptada de lo que argumenta Salman (1999, 80) en el caso de Bolivia.
5. El hecho de que todavía existen conflictos a nivel internacional sobre los derechos colectivos fue evidenciado a mediados de febrero del 2002 en la reunión de Ginebra del grupo de trabajo del proyecto de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. En esta reunión, el Ecuador tenía representación estatal pero no representación indígena.
6. También ver Sánchez (1998) al respecto.

REFERENCIAS

- Albó, Xavier. 2000. “Derecho consuetudinario: posibilidades y límites,” documento inédito.
- Assies, Willem. 2000. “La oficialización de lo no oficial: ¿Re-encuentro de dos mundos?,” texto preparado para el Curso Identidad, autonomía y derechos indígenas: Desafíos para el tercer Milenio, Arica, Chile.
- Hamel, Rainer Enrique. 1990. “Lenguaje y conflicto interétnico en el derecho consuetudinario y positivo,” en *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, compilado por Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1990.
- ICCI. 2000. “La Universidad Intercultural.” *Boletín ICCI-RIMAI* 19 (Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas): (2000): 4-9. <http://icci.nativeweb.org>
- Montoya, Rodrigo. 1996. “La ciudadanía étnica como un nuevo fragmento en la utopía de la libertad,” en *Democracia y estado multiétnico en América Latina*, compilado por Gonzalo Casanova y Roitman. México, La Jornada Ediciones.
- Perez-Bustillo, Camilo. 2001. “De la ciudadanía multicultural a la interculturalidad: intentos recientes de reconstrucción del estado en México, Guatemala y Colombia,” Ponencia presentada en LASA, Washington D.C.

Quijano, Aníbal. 1999. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina," en *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guariola-Rivera, Carmen Millán de Benavides. Santafé de Bogotá: Colección Pensar/Centro Editorial Javeriano: 99-109.

Ramón, Galo. 1998. "Avances en la propuesta del país plurinacional," *Aportes al tema de los derechos indígenas, Mesa de concertación sobre las propuestas del movimiento indígena*, Quito.

Ramón Galo. 2000. "¿Es posible la interculturalidad?" *Revista Identidades* 21. Salman, Tom. 1999. "Culturas en su laberinto," *Cuarto Intermedio* (Cochabamba, Bolivia) 51, 62-89.

Sánchez, Esther. 1998. "Construcciones epistemológicas para el conocimiento de los sistemas de derecho propio y de las justicias indígenas: el caso colombiano," *América Indígena* 1-2, 177-199.

De Sousa Santos, Boaventura. *La globalización del derecho: Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1998.

Trujillo, Julio Cesar, Grijalva, Agustín y Endara, Ximena. 2001.

Van Cott, Donna Lee. 2000. *The friendly liquidation of the past: The politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Walsh, Catherine. 2000. "[Interculturalidad] Políticas y significados conflictivos". *Nueva Sociedad* 165, enero-febrero: 121-133.

Walsh, Catherine 2002a. "Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter D. Mignolo," En *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, editado por C. Walsh, F. Schiwiy y S. Castro-Gómez. Quito; UASB/Abya Yala, en prensa.

Walsh, Catherine. 2002b. "(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador," en *Interculturalidad y política*, Lima: Red de apoyo de las ciencias sociales, en prensa.

Zizek, Slavoj. 1997. "Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism," *New Left Review* 225: 29-49.