

(De) Construir la interculturalidad.**Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador**

*Catherine Walsh**

...Justamente hay que descolonizar; justamente lo que existe es la tara colonial, en nuestros países de la región andina existe desgraciadamente este problema estructural

Luis Macas¹

En un mundo tan incierto y complejo como el actual, especialmente después de los acontecimientos del 11 de setiembre, hablar del tema de la interculturalidad necesariamente requiere aceptar la coexistencia de interpretaciones diferentes de este concepto que corresponden a historias locales y realidades sociales que, sin embargo, se hallan imbricadas en diseños globales.

En el Ecuador, construir la interculturalidad ha sido, desde inicios de los noventa, un principio político e ideológico del movimiento indígena ecuatoriano, principio que se integra a las demandas que plantean frente a un Estado monocultural para transformar las políticas públicas y la misma concepción de Estado. En los últimos años, también ha empezado a ser un componente importante del pensamiento del emergente movimiento afroecuatoriano. Finalmente, como respuesta a estas presiones o tal vez para usarlas de acuerdo con sus fines políticos, el Estado ha ingresado al escenario de la interculturalidad asumiéndola como un deber que le concierne. Esto se expresó inicialmente en la Reforma Educativa y más tarde en la Reforma Constitucional de 1998.

Es precisamente en este uso creciente del término interculturalidad –que en

* En: Fuller, Norma: *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima, 2002, pp. 115-142.

¹ Ex Presidente de la CONAIE, ex Diputado Nacional y actual Rector de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas. Entrevista, agosto 2001.

ocasiones parece actuar como un nuevo meta relato- que encontramos un problema de significados, políticas y metas. Este conflicto está enraizado en los dispositivos sociales y políticos de lo que podemos llamar el nuevo orden global "multi-pluricultural" y en las luchas, a la vez identitarias y cognitivas, que apelan a estilos diferentes de saber, de producir, de subjetividad y de incorporación dentro de lo nacional. A su vez, la nación se concibe de maneras distintas según el grupo al que se pertenezca.

Dentro del debate sobre la interculturalidad están en juego perspectivas que, por un lado, intentan naturalizar y armonizar las relaciones culturales a partir de la matriz hegemónica y dominante {el centro, la verdad o la esencia universal del Estado nacional globalizado). Por el otro, denuncian el carácter político, social y conflictivo de estas relaciones y conciben la cultura como un campo de batalla ideológico y de lucha por el control de la producción de verdades y por la hegemonía cultural y política, dentro de lo que Immanuel Wallerstein {1999) llama el sistema-mundo moderno.

Las reflexiones presentadas aquí parten de un trabajo más amplio sobre las políticas de la interculturalidad en el Ecuador {Walsh por publicarse) ²También se hallan conectadas con discusiones iniciadas dentro del proyecto colectivo sobre "geopolíticas del conocimiento", en el cual están involucrados intelectuales de varios países y de varias universidades de las Américas³. Mi intención es evidenciar: a) la lucha social sobre la producción de significados que forma parte del uso y de la conceptualización de la interculturalidad en el Ecuador, b) las construcciones y subversiones del término que se elaboran a partir de quienes ocupan posiciones dominantes y/o subalternas. Estas últimas tienen sus raíces en la colonialidad del poder, la economía política y las diferencias no solo culturales sino coloniales y epistémicas. Frente a estas subversiones ya partir de las nuevas construcciones, intento hacer un balance de la manera como la interculturalidad está emergiendo como paradigma y proyecto social, político y epistemológico, y los horizontes que esta abre.

² Este trabajo incluye entrevistas con dirigentes y líderes indígenas y afroecuatorianos, asesores, diputados y funcionarios del gobierno durante el período comprendido entre 1998 y 2000; algunas de estas entrevistas están citadas aquí.

³ El proyecto está actualmente coordinado por la Universidad de Duke (EE.UU.), la Universidad Javeriana de Bogotá y la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito.

De políticas y lugares

A diferencia de los países donde la interculturalidad ha sido principalmente definida y manejada desde el Estado como propuesta y política del mismo (con apoyo e impulso multilateral), en el Ecuador el uso del concepto de interculturalidad se inició en el seno del movimiento indígena como meta central de lucha contra la hegemonía, colonial e imperial, dominante. Inicialmente surgió con miras a la transformación del sistema educativo para luego orientarse a la construcción de un Estado plurinacional ya la transformación de las políticas públicas (Walsh 1999 y 2000). En 1997, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-CONAIE identificó la interculturalidad como uno de nueve principios ideológicos de su proyecto político:

El principio de la interculturalidad respeta la diversidad de pueblos y nacionalidades indígenas y demás sectores sociales ecuatorianos, pero a su vez demanda la unidad de estas en el campo económico, social, cultural y político, en aras de transformar las actuales estructuras y construir el nuevo Estado plurinacional, en un marco de igualdad de derechos, respeto mutuo, paz y armonía entre nacionalidades (p. 12).

Resaltar el sentido político e ideológico de la interculturalidad en la forma que la ha llevado a cabo la CONAIE, significa posicionarla como parte de procesos y prácticas que, necesariamente, deberían ser entendidos como oposicionales y hegemónicos. Es parte de las redes de poder, luchas y negociaciones que intersectan lo local con lo nacional y lo global, y que marcan nuevas maneras de percibir, construir y posicionar subjetividades y políticas identitarias (Hall 1997). Así, va más allá de la búsqueda de reconocimiento o de inclusión porque apela a cambios profundos en todas las esferas de la sociedad y forma parte de una política cultural oposicional dirigida a la sociedad en su conjunto que aporta, como dice Ramón, "a la construcción de una propuesta civilizatoria alternativa, a un nuevo tipo de estado ya una profundización de la democracia" (1998: 60). También contribuye con otras lógicas de incorporación que hacen estallar la noción de una matriz dominante.

Presente en esta construcción del proyecto intercultural están las formaciones, estructuras y resistencias, siempre penetradas por lo cultural, las relaciones de desigualdad y las luchas y acciones para transformarlas (Álvarez et al. 1998, Hall1992,

Jordan y Weedon 1995), que tienen lugar en distintos ámbitos. Están también los productos de las disputas históricas moldeadas por campos múltiples de poder y las prácticas situadas por medio de las cuales identidades y lugares son cuestionados, producidos y repensados dentro de espacios particulares (Moore 1997) .En este sentido, el paradigma de la interculturalidad no puede ser pensado sin considerar las estrategias políticas contextualizadas, como tampoco sin asociarlo a las políticas culturales de identidad y subjetividad. Las políticas culturales y las políticas de lugar se hallan entrelazadas. Por ello, la manera como la interculturalidad, como principio político e ideológico del movimiento indígena ecuatoriano, ha sido conceptualizada por los individuos y por la colectividad, dentro de prácticas localizadas como "sitios de resistencia" (Moore 1997), demuestra que las subjetividades y las luchas se constituyen espacialmente.

Parte de la problemática concreta de la interculturalidad descansa en el juego que se ha venido construyendo entre lo oposicional y lo hegemónico. En la Constitución Política de 1998, el Estado asumió la responsabilidad de promover la interculturalidad, por lo menos discursivamente, oficializándola e incorporándola dentro del aparato institucional (además de otorgar 15 derechos colectivos a los pueblos indígenas y afroecuatorianos):

El Estado fomentará la interculturalidad, inspirará sus políticas e integrará sus instituciones según los principios de equidad e igualdad de las culturas. (Art. 62).

Por un lado, visto como avance y logro del movimiento indígena y, por el otro, como parte de una estrategia neoliberal-multiculturalista, esta incorporación de la interculturalidad dentro del discurso y del espacio, ya no solamente indígena y subalterno, sino "nacional" , coloca esta problemática en un lugar central dentro de las políticas (inter)culturales actuales. Esta temática no parte de la diversidad étnico-cultural en sí, es decir, de la heterogeneidad de la población y la emergente visibilidad de los pueblos indígenas y afros. Más bien, es central a la diferencia colonial que ha relegado y subalternizado a estos pueblos, sus prácticas y conocimientos demarcando, así, la relación entre localizaciones geo-históricas/culturales y la epistemología moderna; la diferenciación entre saberes locales-folclóricos, no-académicos y la universalidad epistémica de la modernidad (Mignolo 2000a). Son estas relaciones de subalternidad y colonialidad que la interculturalidad, como paradigma y proyecto,

pretende estallar.

Diferencia, colonialidad y poder

En el Ecuador, como en otros países de la región, la diferencia étnico-cultural parte de la condición colonial y se constituye en ella. Tanto para los pueblos indígenas como para los pueblos negros, lo que Quijario (1999) llama la colonialidad del poder ha marcado la construcción cultural de la raza y la producción y organización de la exclusión, del racismo y de subjetividades distintas. Al establecer un sistema de clasificación e identificación social basado en la supuesta superioridad blanca (y en las ventajas del blanqueamiento), el despojo y la represión de las identidades originales, y la conformación de nuevas identidades bajo el signo de lo negativo –lo "indid" y lo "negro"- para servir a intereses económicos ligados al control de la fuerza laboral, el poder colonial Construyó y marcó las fronteras identitarias e impulsó los procesos de subordinación, subalternización y exclusión. José Chalá⁴ , Presidente de la Confederación Nacional Afroecuatoriana, aclara el significado de esta historia para el pueblo negro.

La historia del pueblo negro del Ecuador ha sido una historia de negación, ocultamiento, minimización, sumado a esto el racismo que por su parte sirve de justificativo al propio colonialismo. Esto es particularmente cierto si tenemos en cuenta que todo acto de colonización implica violencia, cambios profundos, crisis. Eso aconteció con el pueblo negro, su historia, su cultura, su esencia de seres humanos se han nutrido permanentemente de relaciones violentas de negación al derecho de la diversidad, de la existencia como pueblo.

Las diferencias étnico-culturales no son naturales ni parten de la etnicidad en sí, son fenómenos contruidos y reproducidos como parte de una subjetividad y 10CUS de enunciación definidos por la experiencia de colonización y subalternización

⁴ Comentarios presentados en el Taller sobre etnoeducación, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 27 de marzo de 2001.

social, política y cultural, tanto del pasado como del presente. Esta diferencia colonial, como la llama Walter Mignolo (2000a), rara vez asume el lugar central en las discusiones y debates públicos sobre la interculturalidad. Discusiones y debates que más bien acentúan la diversidad cultural, la relación y el conflicto étnico como algo que se puede superar con mejores procesos y prácticas de comunicación. El problema de estas propuestas es que conciben a la interculturalidad como un asunto de voluntad personal; no como un problema enraizado en relaciones de poder. Este es el foco o núcleo de la lucha de sentidos.

Para el movimiento indígena, la interculturalidad ha sido un término clave para interpelar la diferencia colonial y transformarla, tanto en los campos social y político como, más recientemente, en el campo académico (aspecto que se discute más adelante). Lo que está en juego es el cuestionamiento radical de las bases estructurales de la supuesta democracia, la ruptura irreversible con las concepciones monoculturales y excluyentes, y el sembrío estratégico de perspectivas, desde lo indígena, que interpelan y articulan a otros sectores de la sociedad. Este discurso parte de y se entrecruza con la concepción indígena de "poder" que, según el quichua amazónico Carlos Viteri Gualinga (2000), tiene como elementos sustanciales:

El **yachai**, la sabiduría; el **ricsina**, conocimiento, el **ushai**, saber ejecutar; el **pactana**, saber alcanzar; el muskui, la visión del futuro. El 'poder' entendido sobre estos códigos se convierte en un concepto en permanente construcción, cuya relación dialéctica con la vida social supone el equilibrio, la armonía, es decir la convivencia.

Esta concepción forma parte del proyecto político-epistémico de la interculturalidad, de la construcción de una "democracia de cosmovisiones diversas" que, según Viteri Gualinga, aunque no fue tomada con suficiente seriedad en el levantamiento de enero del año 2000, que resultó en el derrocamiento de Jamil Mahuad y la instalación (por unas horas) de un triunvirato popular (ver Walsh 2001), sí ofrece un camino hacia la práctica.

Precisa aplicar en el proyecto del nuevo Estado la sabiduría para conducir a los pueblos sobre programas y propuestas claras; conocimiento para entender la compleja y diversa geografía humana para propiciar el encuentro; saber ejecutar para no caer en

improvisaciones porque la equivocación de los indios siempre tendrá doble juicio y exigencia de perfección; saber alcanzar para perseverar en el cumplimiento del cometido; y visión de futuro para franquear el inmediatismo y ser actores de verdaderos procesos de cambio.

No obstante, el discurso sobre la diversidad promovido por las recientes reformas constitucionales, por las instituciones sociales y como parte de la nueva lógica del capitalismo multinacional, desdibuja las relaciones de poder y oculta la colonialidad. Dentro de la noción y del manejo de la diversidad en el Ecuador, "las culturas" aparecen como totalidades, cada una con su contenido, tradición y costumbres identificables, mantenidos en un tiempo mítico y utópico, bajo el supuesto actual de la tolerancia e igualdad. Pero, mientras que el Estado reconoce la diversidad étnica y otorga derechos específicos, el hecho de reducirlo a una salida solo para los grupos étnicos limita la esfera del cambio a la particularidad étnica (promoviendo así un cierto tipo de relativismo cultural) "que supuestamente puede lograrse sin transformaciones sustanciales del Estado-nación" (Díaz-Polanco 1998: 5). Esta táctica de reconocer la diversidad incorporándola dentro del aparato estatal y, a la vez, promovéndola como particularismos externos a lo nacional-estatal no está limitada al Ecuador; por el contrario, es representativa de las nuevas formas de universalidad promovidas por el discurso y las políticas de la globalización neoliberal.

No son solo las relaciones de poder que se desdibujan en esta construcción discursiva y cognitiva de lo que podemos denominar el multipluriculturalismo oficial, sino también la manera como las categorías etno-racializadas han servido (y siguen sirviendo) para construir y perpetuar el peso de la colonialidad y reestructurar el colonialismo, y para lograr los intereses del capitalismo global. De esta manera, la memoria se borra y es reemplazada, de ahora en adelante, por la nueva diversidad en la cual los grupos étnicos coexisten pacíficamente, hasta con supuesta "voz" en el gobierno y en el Congreso Nacional, o al frente de los organismos multilaterales y de las empresas transnacionales.

La instalación en el Banco Mundial de una directiva operativa para los pueblos indígenas que financia el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador- Prodepine (el primero en el mundo donde los fondos del Banco van directamente a una institución administrada por organizaciones indígenas sin el filtro

del gobierno) en 1991⁵ y el reciente apoyo del BID al Fondo Indígena, son ejemplos de estas tácticas. Al mismo tiempo que apoyan las iniciativas indígenas, ambos bancos asesoran y ofrecen asistencia al gobierno nacional para la implementación de políticas neoliberales. De igual manera, las compañías petroleras transnacionales negocian ahora directamente con las comunidades locales aprovechando los tratados internacionales como el Convenio 169 de la OIT, que exigen la previa consulta y la participación de los pueblos indígenas en cualquier actividad por desarrollarse dentro de sus territorios. Estas transnacionales contratan sociólogos y antropólogos para que las asesoren en materia de relaciones comunitarias y para el diseño de manuales acerca de las costumbres locales con el fin de promover estrategias para crear relaciones de amistad también financian programas de educación bilingüe (Véase Walsh 1994) y se desarrollan campañas publicitarias sobre su sensibilidad cultural y su interés por el medio ambiente.

Aunque esta nueva política multi-pluricultural da la apariencia de consulta y participación, el poder de decisión y la instalación de sistemas de relaciones simétricas generalmente permanecen ausentes. La Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, por ejemplo se preocupa por los conocimientos tradicionales (lo que ellos llaman el "folklore") de los pueblos indígenas y afro, los recursos genéticos y las formas legales de protección de ello; con este fin llevan adelante procesos de socialización nacional de manera elemental. Empero, en sus espacios de decisión nacionales, regionales e internacionales –incluido su panel intergubernamental– no incorporan a los representantes de los pueblos indígenas y afroamericanos –los titulares de estos conocimientos–, sino que trabajan con los Estados cuyos delegados negocian y deciden sobre el porvenir de estos conocimientos, un asunto que, como argumenta el asesor técnico de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de Cuenca Amazónica – COICA, "*tiene directa implicancia con nuestro patrimonio intelectual colectivo*" (De la Cruz 2001: 8). Evidentemente, en todos estos ejemplos existe una correspondencia entre las políticas (inter) culturales y los intereses económicos trans-nacionales y globales. Es lo que Fernando Coronil (2000:100) llama la nueva tendencia de conceptualizar el conocimiento tradicional, la naturaleza y la gente como "capital", como "elementos constitutivos de la riqueza".

⁵ En 1998, el Banco Mundial empezó una revisión de su política con relación a los pueblos indígenas, la cual actualmente está en su última etapa. Entre marzo y julio de 2001, han salido nuevos borradores sobre políticas operativas, procedimientos y estrategias dirigidas a "asegurar que el proceso de desarrollo fomenta el respeto total de la dignidad, los derechos humanos y las culturas de los pueblos indígenas y al proveerles una voz en el diseño e implementación de proyectos, evitando o minimizando cuando sea posible impactos negativos y asegurando que los beneficios destinados para ellos son culturalmente apropiados" (World Bank Operational Manual. Operational Policies, borrador, 23 de marzo de 2001).

Zizek (1997), entre otros, sostiene que en el capitalismo global de la actualidad opera una lógica multicultural que incorpora la diferencia mientras que la neutraliza y la vacía de su significado efectivo. En este sentido, el reconocimiento y el respeto a la diversidad cultural se convierte en un componente central del capitalismo global, o en lo que Quijano (1999:101) denomina "su otra cara", el nuevo modelo de la dominación cultural posmoderna (Jameson 1996) que ofusca y mantiene a la vez la diferencia colonial a través de la retórica discursiva del multiculturalismo y su herramienta conceptual de la interculturalidad entendida de manera integracionista, esta interculturalidad no apunta a la creación de sociedades más igualitarias sino, más bien, al control del conflicto social y la conservación de la estabilidad social, con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo de acumulación capitalista⁶. La decolonización, tal como la definió Frantz Fanon (1967) hace más de tres décadas, como la liberación del colonizado pero también del colonizador, no cabe dentro de este discurso oficial⁷

Al parecer, el problema reside, parcialmente, en entender cómo la diferencia y lo cultural se constituyen y construyen interculturalmente, y en cómo estos significados están ligados a supuestos ideológicos y políticos. También tiene que ver con el lugar desde donde se concibe y gestiona la interculturalidad. Una posición que podemos llamar "tradicional"⁸ parte del reconocimiento de la existencia de grupos étnicos, cada uno con sus valores y creencias culturales distintas. Otra posición similar tiene su enfoque en ciertas características, estructuras y prácticas que se oponen a otras características y estructuras, a veces dentro del mismo grupo (por ejemplo, la "alta" cultura vs. la cultura "popular", la subjetividad moderna vs. la no-moderna). En la primera, la interculturalidad se presenta como relación, encuentro o diálogo entre grupos. Su enfoque es la "diversidad en la unidad", es decir, el reconocimiento de los diversos grupos étnicos dentro de lo nacional; al parecer, una forma contemporánea de diferenciación (hegeliana) entre 'pueblo', 'nación' y 'cultura'. En la segunda, la

⁶ Para una discusión más amplia de esta problemática, véase Walsh 2002, por publicarse.

⁷ Eso fue claramente evidenciado durante la reunión preparatoria en Ginebra para la Conferencia Global Contra el Racismo, donde Canadá, apoyado por la Unión Europea, argumentó que en vez de ser parte del racismo contemporáneo, el colonialismo y más específicamente ciertos aspectos del colonialismo fueron sufridos por los pueblos indígenas y descendientes africanos en el pasado, sin relación con el presente (Servicio Informa "Alai-amlatina", agosto 2001).

⁸ Al referir a una perspectiva "tradicional" y una perspectiva "crítica" de entender la interculturalidad, la diferencia y lo cultural dentro de ella, hacemos conexión con los conceptos que presenta Castro-Gómez (2000), de la teoría tradicional y la teoría crítica de cultura. También intentamos ir más allá de las visiones antropológicas, racionales, teológicas y utopistas que reinan en las actuales discusiones sobre cultura y sobre la interculturalidad.

interculturalidad toma el sentido de mezcla o mestizaje y de hibridación. Así, se argumenta que la interculturalidad siempre ha existido en Latinoamérica. Ello es visible en el arte, la arquitectura, la música, la medicina y en numerosas prácticas de la vida cotidiana. En estos dos casos, la interculturalidad se construye a través de procesos que se inician desde arriba hacia abajo.

Una posición distinta, que denominamos "crítica", y desde la cual partimos aquí, enfoca los procesos que se inician desde abajo hacia arriba, desde la acción local, que buscan producir transformaciones sociales y para cuyos logros se requiere ir en múltiples direcciones. Es decir, procesos de interculturalización de vía múltiple. Además, argumenta que las diferencias, en la práctica concreta, no parten de la etnicidad en sí, sino de una subjetividad y un locus de enunciación definidos por y contruidos en la experiencia de subalternización social, política y cultural de grupos, pero también de conocimientos. El significado de la interculturalidad construido a partir de esta posición necesariamente implica procesos de desubalternización y decolonización. Procesos que, en la práctica, están dirigidos a fortalecer lo propio como respuesta y estrategia frente a la violencia simbólica y estructural, a ampliar el espacio de lucha y de relación con los demás sectores en condiciones de simetría, ya impulsar cambios estructurales y sistémicos.

Estos procesos que se expresan y se construyen dentro de los actuales movimientos étnico-sociales se interpretan frecuentemente como el surgimiento de nuevos esencialismos. Al problematizar esta interpretación, la investigadora maorí Linda Tuhiwai Smith (1999) argumenta que el reclamo de los pueblos indígenas sobre una identidad colectiva crea una lógica distinta del esencialismo occidental; una forma de articular lo que significa ser deshumanizado cultural y epistémicamente por la colonialización y una forma de reorganizar la "conciencia nacional" en las luchas por la decolonización. En este sentido y, como el caso ecuatoriano demuestra, la identidad colectiva indígena no es algo fijo ni natural sino una construcción de carácter político y social. Refleja una *identificación* estratégica y de oposición, de movimiento más que de grupo, pensada no solo en el nivel local y nacional, sino transnacionalmente⁹. Refleja "una manera de pensar críticamente la modernidad desde la diferencia colonial"

⁹ El desarrollo de esta identificación estratégica en el nivel transnacional se evidenció en el último Congreso de la CONAIE en octubre 2001 (la primera formalmente nombrada "Congreso de Pueblos y Nacionalidades"). Según los representantes indígenas bolivianos, que asistieron en la función de observadores, su participación era llevar la actual experiencia del movimiento indígena ecuatoriano a Bolivia.

(Mignolo 2000b:8). Y eso es lo que la distingue de categorías objetivizadas y esencializadas, que encuentran su sustancia en la etnicidad y no en la colonialidad del poder y las luchas en torno de ella.

Mientras que el Estado ecuatoriano maneja un discurso y una práctica ('tradicionales') en torno de la diversidad étnica y, específicamente, en relación con los pueblos indígenas, sancionados y apoyados por los organismos internacionales, la acción política, social y epistémica del movimiento indígena y su impredecibilidad, desde el punto de vista de la lógica dominante, constantemente trastornan y desestabilizan estos discursos y prácticas fundados en la racionalidad pragmática y la razón instrumental. Al negarse a ser considerados como sujetos individuales y postularse como pueblos y nacionalidades con derechos colectivos que, desde su diferencia cultural y epistémica, proponen otras concepciones de nación, democracia y conocimiento -no solo para ellos sino para el conjunto de la sociedad-, perturban la lógica multicultural del capitalismo global que parte de la diversidad étnico-cultural y no de la diferencia colonial. La propuesta del Estado plurinacional en esencia es parte de eso, la interpelación de un proyecto de la interculturalidad donde, como anota Luis Macas¹⁰, realmente haya la oportunidad de desarrollar todas las posibilidades y potencialidades que tenemos tanto indios, mestizos, negros, etc. Y, aunque el proyecto de la plurinacionalidad todavía no se ha logrado, los desafíos e interrogantes que presenta al país marcan un camino que ya no tiene retorno. En gran parte es por eso que la marketización de la diferencia conjuntamente con la amplia aplicación del neoliberalismo no han podido todavía implantarse por completo en el Ecuador.

El líder afroecuatoriano Oscar Chalá¹¹ sustenta que la diferencia, la colonialidad y el poder se hallan entrelazados con las actuales políticas económicas y sociales; deja claro así que la lucha no es sobre la etnicidad o la cultura en sí, sino sobre la extrema desigualdad.

El impacto negativo que tienen las políticas de ajuste económico en ausencia de políticas sociales claras que vayan más allá de los parches, se explica ante todo por

¹⁰ Entrevista, agosto 2001.

¹¹ Comentarios presentados en el Foro "Identidad y territorialidad de los pueblos afroecuatorianos", Universidad Andina Simón Bolívar, 9 de febrero de 2000.

una situación de previa vulnerabilidad y exclusión que forma parte de la historia, de cómo fuimos incorporados los afroamericanos en cada una de nuestras sociedades, la forma de cómo fuimos vinculados con estas sociedades ha sido el caldo de cultivo para futuras y actuales formas de discriminación y explotación que legitiman una situación de extrema desigualdad que va no solo en lo económico sino en los niveles de participación en la toma de decisiones de esta sociedad ecuatoriana. De hecho nos hace reflexionar de que en los momentos que estamos inmersos, involucrados con un proceso de globalización, lo que muchos llaman la aldeanización del mundo, cómo en esta perspectiva las reivindicaciones y las demandas de los pueblos considerados minorías toman nuevos sentidos y se revitalizan.

Menos que asumir la suposición de ser herederos de una tradición auténtica, esencializar la historia o ignorar las diferencias y heterogeneidades grupales, estos procesos emergentes de identificación y reivindicación afro e indígena y no de identidad en si) representan esfuerzos actualmente dirigidos a poner en práctica la noción de sociedad pluricultural, de recapturar y construir colectividades, conocimientos y plataformas comunes de acción dirigidas no a formar enclaves o guetos étnicos, como tampoco al aislamiento en relación con el resto de la sociedad nacional-globalizada, sino a interculturalizar desde la diferencia colonial, desde la ubicación espacial (local, nacional, global) que implica. No hay que descartar que existen tendencias fundamentalistas o etnicistas dentro de los movimientos, un hecho que en los últimos años ha causado divisiones y tensiones en el movimiento indígena ecuatoriano, incluyendo a la reinención de los pueblos y las nacionalidades indígenas —que los ha conducido a reconocer actualmente 28 nacionalidades y pueblos en lugar de los 11 que se identificaban en 1989-. Pero es el desde lo que marca la diferencia, tanto con los debates de las ciencias sociales, que frecuentemente encuentran sus bases teóricas en el norte global, las proposiciones filosóficas centradas en la subjetividad moderna y la inclusión del otro dentro de las instituciones políticas y jurídicas de la modernidad, como visiones que celebran la mezcla y la hibridación¹²

¹² Ver, por ejemplo, los comentarios de Tubino, Degregori y Portocarrero presentadas en este mismo texto.

Políticas y luchas de significación

Antes que insistir al reconocimiento únicamente a la plurinacionalidad, hoy se acompaña el reconocimiento a la plurinacionalidad con la interculturalidad, la necesidad de reconocernos para poder profundizar y construir una real identidad de este país. No negándonos, no desconociéndonos, no homogeneizándonos, sino reconociendo que somos diversos, que somos diferentes, pero que tenemos la posibilidad y la perspectiva de en medio de esa diversidad construir la unidad.

(Virgilio Hernández, ex asesor de José María Cabascango, vocal del Tribunal Supremo Electoral, Pachakutik)¹³

Tanto para los pueblos indígenas como para los pueblos afroecuatorianos, la interculturalidad tiene una fuerte carga simbólica que contribuye de manera central a la construcción de imaginarios y representaciones sobre un país distinto. Funciona como palabra clave dentro de los discursos de líderes y dirigentes, como marcador del campo de batalla ideológica y, a veces, como lema del único futuro posible. Pero no siempre queda claro el significado social y la práctica concreta de estos discursos. Además, con la entrada de la interculturalidad, en los últimos años, dentro del léxico oficial, la esfera del debate ha venido cambiando y, como resultado, también las formas de pensar la interculturalidad inclusive entre los mismos líderes y dirigentes.

El problema descansa, por lo menos en parte, en la manera como la interculturalidad apunta a una práctica que puede tener un impacto transformador en la sociedad ecuatoriana, que puede construir un universalismo distinto -plural y alternativo. El hecho de que la interculturalidad, a pesar de su uso discursivo, no esté conformada por una base de significados estables ni necesariamente compartidos, sino por sentidos que representan una variedad de posiciones dinámicas, tanto individuales como colectivas, a veces en conflicto entre ellas, forma parte de la realidad y del problema¹⁴. A partir de estos sentidos y posicionalidades, se construyen

¹³ Entrevista. marzo 1999.

¹⁴ Eso ocurre no solamente entre los actores sociales sino también entre los académicos. Ver, por ejemplo, la variedad de interpretaciones sobre la interculturalidad presentes en esta Conferencia.

discursos e imaginarios, no necesariamente consensuales, sobre lo relacional, lo propio y lo diferente, sobre conceptos y prácticas de la democracia, de la nación y de la ciudadanía. Por ello, visibilizar las redes de significación y los conflictos por el control social dentro de ellas, es decir, “deconstruir” la interculturalidad, permite comprender por qué, y a pesar de un uso discursivo cada vez más difundido, la interculturalidad no ha sido asumida como tarea de todos y tampoco como acción y herramienta para la construcción de un universalismo alternativo y plural. Una manera de visibilizarla, por lo menos en forma parcial, es a partir de una discusión de las dos frases discursivas típicamente asociadas con la interculturalidad: “al conocernos” y “la unidad en la diversidad”.

“Al conocernos”

En entrevistas conducidas con líderes indígenas, poco después de las reformas constitucionales, muchos hicieron referencia al aspecto relacional de la interculturalidad como manera de confrontar y superar la exclusión, marginalización y subalternización. “Al conocernos” bajo condiciones que promueven el respeto como hecho históricamente negado, y con miras a la construcción de una sociedad distinta, es una temática repetida.

La interculturalidad debe ser una obligación de todos pero entendida como esta necesidad de saber, conocernos y respetarnos también. Como el mismo sistema no nos permite conocernos —muchos valores, muchos principios, muchos símbolos culturales, espirituales de los pueblos indios no conoce la población mestiza. Entonces la visión que tiene la mayoría es de unos indios ignorantes, sucios, y todo. Tienen esta imagen que se les ha venido metiendo durante todos estos siglos, eso es una barrera para poder mejorar la relación entre la población india, el negro y el mestizo. (Letty Viteri, ex Directora Nacional de Salud Indígena del Ministerio de Salud)

Es necesario todo intercambiar el espacio, conocer la realidad, necesitamos un apoyo mutuo con los demás. En ese sentido es necesario tener un trabajo intercultural, conocer la realidad y respetarnos unos a otros, sino caso contrario el país estaría yéndose en caos.. .Conocernos de otro persona que no es indígena y también

nosotros conocernos... interculturalidad es intercambiar las experiencias, conocer su cultura su costumbre, su tradición, cosmovisión y intercambiar esas... Estamos hablando de 2 espacios, indígenas y no indígenas, esa es la interculturalidad para nosotros. (Abelardo Bombon, ex Presidente de Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos FEINE)

Creo que la sociedad ecuatoriana está tomando como un referente esta cuestión de la interculturalidad. Ningún sector se opone a que los pueblos indígenas sean incluidos, más bien, se abren espacios para que podamos ser incluidos. La dificultad para poder entender plenamente y aceptar plenamente esta realidad de la inclusión es precisamente el desconocimiento. Mientras más se fortalezcan las relaciones interculturales, va a haber menos dificultades para poder impulsar al país que estamos soñando... (Luis Maldonado, ex Secretario Ejecutivo CODENPE. Actual Ministro de Bienestar Social)

A partir del reconocimiento en la Constitución Política de 1998 del carácter “pluricultural y multiétnico” del país (art. 1), y de “los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros o afroecuatorianos” (art. 83), se observa un cambio discursivo entre algunos líderes y dirigentes. Sin dejar a un lado el legado de marginalización, discriminación y exclusión, este cambio parece apelar a la supuesta apertura del multi-pluriculturalismo oficial. Refleja una esperanza de una mejora relacional y actitudinal y de una voluntad de diálogo por parte de la sociedad dominante.

La interculturalidad es que se reconozca estos sectores que han sido olvidados, que han sido una cultura hegemónica de imposición. Quinientos años impuestas de una cultura, idioma, educación, formas de trabajo, económicamente todo ha estado impuesto, de medicina, todo, pero ahora lo que nosotros queremos es que estas diferencias que tenemos, que estas diferencias que no han muerto en el proceso de colonialismo de la independencia de la era republicana, que no ha muerto, que conviven, que convivimos, ahora que nos respetemos, que convivamos en armonía entre seres humanos, con la madre naturaleza, yo lo entiendo así la interculturalidad.

(Pedro de la Cruz, Presidente de la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras-FENOCIN)

Pero, mientras que los problemas del desconocimiento y reconocimiento se hallan imbricados con la colonialidad de poder, con el racismo, y con los sistemas y las estructuras institucionales y sociales que superiorizan, subalternizan y segregan y que, por eso, necesitan ser confrontados, el peligro reside en limitar la interculturalidad a la esfera de lo discursivo y lo relacional. En esencia, esta ha sido la estrategia estatal. Al reconocer la diversidad y el derecho de ejercer una diferencia cultural ancestral, y pretender fomentar la interculturalidad en sus instituciones, el Estado ecuatoriano crea la expectativa de una transformación que en la práctica no ha ocurrido. La ausencia de debates dentro del aparato estatal y de iniciativas por parte de los movimientos sociales sirven para poner en el plano utópico la interculturalidad, como algo que apela a la buena voluntad de la gente y no a los dispositivos sociales y políticos del poder.

Y a pesar de discursos alumbrados entre los actores sociales que enfatizan la necesidad de “conocernos”, tampoco existe mucha evidencia entre ellos de esta voluntad. Más bien, y como destaca Viteri Gualinga¹⁵, la práctica actual no necesariamente ha sido la de la interculturalidad. “Cada uno ha reproducido una suerte de guetos sociales, con esporádicas relaciones de gran nivel de desigualdad”.

“La unidad en la diversidad”. El equilibrio tensionado y tentativo de particularismos y universalismos

La frase “la unidad en la diversidad” se halla asociada con la interculturalidad; muchas veces sirve como su lema denotativo tanto entre los movimientos étnicos-sociales como en la sociedad en su conjunto. Hay líderes que sostienen que la interculturalidad y la meta de la unidad en la diversidad implican una gestión dirigida a todos los sectores de la sociedad, de manera que no divida o promueva más separación. Es lo que expresa Viteri Gualinga:

Una tesis que se ha levantado desde los pueblos indígenas, una unidad en la diversidad. Frente a una unidad irreal que ha pretendido homogeneizar todo, desconociendo toda diversidad. En un país tan diverso como el nuestro, un país de

¹⁵ Quichua amazónico y asesor de la diputada nacional Nina Pacari. Entrevista.

realidades heterogéneas, la única forma que cabe es que los ciudadanos, los grupos sociales tengamos como principio, y al mismo tiempo como filosofía esa unidad, esa visión de país dentro de la diversidad en que vivimos. Y es justamente una gestión que se realiza desde aquí en ejercicio de ese principio de la unidad en la diversidad. Tampoco creemos que la diversidad necesariamente tenga que rayar en discurso racista o en discurso separatista. Se trata de armonizarnos.

También existe la posición, como en el caso de Abelardo Bombon de la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos-FEINE, que sostiene la necesidad de accionar la interculturalidad entre sectores indígenas diferentes para lograr algo juntos:

La FEINE siente dos identidades grandes, social-indígena y social-evangélico. Por el hecho de ser pueblo indígena-social, necesitamos dialogar todos, compartir las experiencias y recibir también las experiencias de trabajo para sacar adelante ... es necesario tener una buena relación con diferentes instituciones, organizaciones indígenas, no-indígenas, públicas, privadas e internacionales para alcanzar... no podemos trabajar en así separados, tenemos que dialogar, hacer un esfuerzo juntos...

Luis Maldonado representa una perspectiva más común, según la cual la interculturalidad debería partir de los particularismos para después lograr la unidad entre ellos.

Nosotros manejamos el concepto de la interculturalidad de manera global, integral, es decir lo que nosotros entendemos como el objetivo político, de ir concretando lo que es el Proyecto Político de todos los pueblos indígenas. La interculturalidad la entendemos como una praxis, como una concepción de este reconocimiento dentro de la diversidad. Hay un reconocimiento de los conocimientos, las tradiciones, las prácticas sociales, que nos permite por tanto, impulsar proyectos societales, procesos de desarrollo sostenible y algo que acá reiteramos permanentemente: un proceso de desarrollo con identidad, que es un aspecto básico para poder dar un tratamiento particularizado a cada uno de los pueblos y nacionalidades. Entonces la interculturalidad es la base fundamental para lograr un proceso de unidad del país.

(Luis Maldonado, ex Secretario Ejecutivo CODENPE, actual Ministro de Bienestar Social).

No obstante, y como consecuencia de la falta de una real mejora en la situación y condición de los pueblos indígenas y afros -como también de las crisis que se tornan cada vez más agotadoras para todos-, la separación y no la integración parece, en ocasiones, el camino más viable. Por eso, en el presente, los particularismos se multiplican, complicando aun más la posibilidad de llegar a un universalismo pluralista, es decir, a la construcción de la unidad en la diversidad.

Empero, el problema no descansa simplemente en la fragmentación social, sino en la construcción de significados derivados de esta fragmentación, y en qué se construye sobre ella. Por ejemplo, a partir de las prácticas del Estado y sus instituciones, se construye un significado dominante y excluyente del universalismo que se constituye como sinónimo de la unidad nacional impuesta desde arriba. Aunque no se la reconoce como tal, esta construcción es expresión de un sistema particular de creencias, formas de producción y tipos de subjetividad que se han asimilado a lo universal (Castro-Gómez y Guardiola 2001). Pero, al reconocer oficialmente el carácter pluricultural del país, lo universal se reinventa asumiendo lo diverso-particular dentro de él. No obstante, parte siempre de una matriz que, en su reinención global y neoliberal, “polariza, excluye y diferencia, aun cuando genera algunas configuraciones de integración translocal y de homogeneización cultural.. .construye similitudes sobre la base de asimetrías... unifica dividiendo” (Coronil 2000: 89).

En cambio, los reclamos a la diferencia de los pueblos indígenas y afros apelan a los particularismos como forma de reivindicación, al mismo tiempo que buscan construir un universal más amplio de lucha que incluya la justicia, la igualdad y la autodeterminación como también la reconfiguración del Estado como plurinacional. La unidad en este sentido depende de la realización de las metas del sector particular; sin esta realización, lo universal como la unidad en si queda sin sustancia y significado (Butler 2000).

Pero, ¿cómo podemos relacionar estas tensiones y contingencias entre lo particular y lo universal con la interculturalidad y cuáles son las problemáticas concretas que sugieren?

Desde su conceptualización de la educación bilingüe como respuesta a la

educación nacional excluyente y homogeneizante, la interculturalidad ha sido entendida por los pueblos indígenas y, más recientemente por los pueblos afroecuatorianos en su proyecto de etnoeducación, como un proceso que requiere el fortalecimiento de lo propio (la identidad, la autoestima, los conocimientos/saberes científico-culturales) en tanto sería el precursor necesario al respeto y a una interrelación más equitativa. Aunque desde enfoques relacionados pero distintos, durante los últimos años, el movimiento indígena ha enfatizado el fortalecimiento de lo propio y particular, tanto en el campo identitario (pueblos y nacionalidades, por ejemplo) como en los campos político y jurídico (la autonomía, circunscripciones territoriales, administración de justicia, derechos de propiedad intelectual). Similarmente, grupos afroecuatorianos han organizado sus interpretaciones sobre la aplicación de los derechos colectivos afro y el ordenamiento territorial (en comarcas y palenques) en dos borradores de ley.

Enfatizar lo propio es un paso necesario en los procesos de decolonizar el cuerpo como también la mente, procesos que son centrales a la interculturalidad. No obstante, una sobrevaloración de lo propio, algo que a veces suele ocurrir, puede contribuir a etnocentrismos e impulsar mayores divisiones y separaciones. Además, en ocasiones, sirve para ocultar las actitudes y prácticas racializadas y discriminadoras dentro de los movimientos y las organizaciones, un punto que varios líderes afroecuatorianos han mencionado, por ejemplo, en torno de alianzas negros-indígenas.

Estas alianzas entre pueblos históricamente subalternizados, establecidas en los noventa por las organizaciones nacionales, el Consejo Nacional de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros-CONPLADEIN (institución estatal en las manos de las organizaciones indígenas y negras nacionales) y su brazo técnico Prodepine (financiado por el Banco Mundial y el FIDA con un presupuesto de 50 millones de dólares), tenían como meta consolidar la oposición con miras a mejorar las condiciones económicas, sociales y políticas e interculturalizar las instituciones y estructuras estatales. En 1998, algunos líderes de tendencias que algunos han tildado de etnocentristas e indianistas rompieron con los afroecuatorianos y lograron, por medio de un decreto presidencial, reestructurar el CONPLADEIN en CODENPE -el Consejo de Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades Indígenas-, dejando afuera a las organizaciones y a los pueblos afroecuatorianos. Al justificar esta exclusión, algunos dirigentes indígenas culpan a los negros de “siempre recoger las experiencias de los pueblos indígenas”, “buscar el lucro”, y “aprovecharse de la fuerza organizativa, social

y política de los indígenas”. En cambio, algunos líderes afroecuatorianos denuncian al racismo, al etnocentrismo y a los intereses divergentes como obstáculos para la organización y oposición compartida. Estas prácticas e intereses, al parecer, reproducen jerarquías raciales y legados coloniales.

Lo que nos interesa señalar aquí es que, a menudo, la interculturalidad aparece como problema y tarea de los otros y no propia, abriendo caminos y procesos étnicamente separados que, de una manera u otra, reproducen el binarismo y la polarización: blanco-mestizo/ indígena o negro. Ubicar y destinar la interculturalidad a la esfera de lo particular y a la vez presentarlo como problema blanco-mestizo es cada vez más evidente entre algunas tendencias indígenas, especialmente desde que la política estatal se ha preocupado con lo multi-pluricultural. Esta tendencia, que torna cada vez más difícil las alianzas, se evidencia en los comentarios del actual director nacional de la educación intercultural bilingüe.¹⁶

Lo de la interculturalidad es un asunto que está en la Constitución, por lo que para mí, este no es problema de leyes. La interculturalidad funcionará en cuanto fortalezcamos la autoestima de los pueblos indígenas, en cuanto fortalezcamos nuestra propia capacidad de gestión, no es pues una cuestión de leyes, ni de seminarios, ni de foros, ni de proyectos. Más bien para la educación bilingüe ha sido un poco negativo en las diferentes provincias, porque han cogido esta palabra de la interculturalidad y la han manipulado, pensando que tiene que ser profesores hispanohablantes para comunidades indígenas, pues eso es la interculturalidad y se han dado nombramientos a gente que no saben nada con este pretexto. Yo veo que los hispanohablantes están usando este asunto de la interculturalidad para seguir justificando su actuación, a cuenta de que dicen como los indios van a aislarse, como los indios van a tener sus propias instituciones o sus propias leyes... Es un problema más bien práctico, debemos fortalecernos nosotros y solo cuando nuestra fuerza influya respeto nos respetarán.... Cuando se trata de la cuestión cultural, todos están de acuerdo con la interculturalidad pero cuando se trata de asuntos económicos, políticos toda esta gente que están hablando de interculturalidad y que le afectan en sus intereses, entonces no llegan. Este asunto de racismo insisto se terminará en el momento en que nosotros que hagamos respetar... así que la interculturalidad funciona en cuanto nos hacemos respetar, una buena gestión, una buena autoridad.

¹⁶ Entrevista con Luis Montaluisa, Director de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe-DINEIB.

En forma similar, la construcción de sentidos no-indígenas y no-negros refleja una noción generalizada que asocia la interculturalidad con los indígenas y, menos frecuentemente (por el problema histórico de la invisibilización), con los negros. De este modo se concibe la interculturalidad como un problema étnico (o culpa étnica) y como un asunto que depende, principalmente, de la voluntad grupal. En este panorama, la construcción, por parte de todos los sectores de la sociedad, de un universalismo plural e incluyente que tome en cuenta el reconocimiento de lo compartido como también el legado colonial, parece ser una tarea que no presenta mayores probabilidades de realizarse en el futuro cercano.

No obstante, a pesar de la real dificultad de pensar la interculturalidad dentro del ámbito nacional (problema que, como he señalado, no es solo local sino que forma parte de los diseños globales), en los últimos años, los actores sociales indígenas y afroecuatorianos han desarrollado esfuerzos que inauguran prácticas que abren nuevos horizontes. Estas prácticas forman parte de un nuevo paradigma y proyecto social, político y epistemológico de interculturalizar que está actualmente en pleno desarrollo.

La interculturalidad como paradigma y proyecto social, político y epistemológico. Horizontes y prácticas posibles.

La interculturalidad tiene una connotación, por lo menos en el Ecuador y entre los actores sociales, contra-hegemónica y de transformación, tanto de las relaciones sociales entre los diversos sectores que constituyen el país, como de las estructuras e instituciones públicas. Aunque todavía existen grandes limitaciones en términos de la aplicación de este principio y en los consensos de cómo promoverla concretamente, el carácter político y social de la interculturalidad se considera necesario y evidente.

Más que un hecho, una sustancia concreta, observable y de posible validación, o algo por alcanzarse en un corto tiempo (una reunión, una mesa de diálogo, un encuentro, etc.), la interculturalidad es un proceso de largo alcance. Por eso creo que es mejor hablar de un proyecto de interculturalizar en vez de interculturalidad en sí. Un ejemplo concreto se encuentra en las experiencias de los poderes locales alternativos (alcaldías indígenas) donde, a partir de la construcción de nuevas estructuras e instancias de participación más inclusivas en el nivel parroquial, municipal y cantonal,

está en pleno desarrollo y ejecución un proyecto de interculturalizar. Las experiencias de Cotacachi y Saquisilí desde 1996, Guamote desde 1992 y, más recientemente, Otavalo, han ganado reconocimiento tanto en el nivel nacional como internacional¹⁷.

Sin embargo, como los movimientos indígenas y negros han señalado últimamente, el ejercicio y la significación de la interculturalidad no están limitados al campo político o a la estructura estatal (centralizada o descentralizada). Sus luchas no son simplemente luchas identitarias sino cognitivas, entre posiciones hegemónicas y subalternas relacionadas con diversas formas de producir y aplicar el conocimiento. Por eso, una manera distinta de concebir la interculturalidad es en torno del campo epistemológico, es decir, en relación con el conocimiento, o conocimientos en plural. El diputado mestizo y ex Vicepresidente de la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso Nacional, Henry Llanes, hizo referencia a esta conceptualización en una entrevista:

[La interculturalidad] es uno de los aspectos claves que permitiría al país desarrollarse integralmente. Primero, desarrollar un pensamiento mucho más diversificado, dosificado, porque en el Ecuador puede recoger lenguajes, las diferentes culturas, su cosmovisión histórica, las diferentes culturas lo que se da en su cotidianidad como experiencias en los procesos productivos... Las diferentes ramas de las ciencias sociales se pueden enriquecer con esta diversidad cultural que tiene el Ecuador. Entonces ahí existe un potencial en cuanto al desarrollo del conocimiento.

Desde este punto de vista, la interculturalidad se concibe como práctica contra hegemónica, enfocada en revertir la designación (promovida como parte del proyecto de la modernidad) de algunos conocimientos como legítimos y universales y la relegación de otros, especialmente aquellos relacionados con la naturaleza, el territorio y la ancestralidad, al espacio local de saberes, folklore o del mundo de la vida. Ello evidencia la existencia de una diferencia no solo cultural y colonial sino, y como anota Mignolo (2000a, 2000b), *epistémica*.

Se trata de reconstruir los procesos sociopolíticos que, sobre la base de esta diferencia epistémica, han subalternizado y negado los conocimientos propios de los afrodescendientes y han relegado estos conocimientos, y a ellos mismos, a la

¹⁷ Ver, por ejemplo, Montoya 2001, Red Interamericana Agricultura y Democracia 1999 y García 2001.

invisibilidad y a lo no-moderno. Es lo que están llevando a cabo las organizaciones de Comunidades Negras de Proceso y el Consejo Regional de Palenques en el norte de Esmeraldas en torno del ordenamiento territorial y la conservación ambiental. Como explica el líder intelectual afroesmeraldeño Juan García¹⁸, esos esfuerzos en parte se han desarrollado como respuesta a la invasión, en la zona del norte de Esmeraldas, de conservacionistas y gente de ONG y del Estado, cuyos discursos sobre la biodiversidad negaban los conocimientos propios.

[Desde allí] nace un movimiento de comunidades negras que pretende ordenar, conservar y ordenar la tierra, recuperar el poder que tenía sobre la tierra, usar exactamente lo que antes se nos había dicho que era malo, los conocimientos que nos habían dicho que no eran conocimientos, a organizarnos en palenques, a construir una propuesta política de organización, a desaprender lo aprendido y reaprender lo propio a partir de las experiencias, las luchas, la oralidad.

Los conocimientos que se comparten y se construyen dentro de estos procesos no pueden ser simplemente caracterizados como ancestrales/tradicionales o como subalternos porque no están congelados en un pasado utópico-ideal, sino que se construyen en el presente, a partir de interpretaciones y reinenciones de una memoria histórica ubicada en subjetividades, espacios y lugares que encuentran su sentido en la actualidad. Proceden de la articulación, relación y negociación de varias formas heterogéneas y plurales de pensar-saber. Articulaciones y negociaciones que, como cualquier encuentro entre culturas, implican conflictos, ambigüedades, contradicciones y asimetrías. Por ello, requieren de una *interculturalización epistémica* que relacione conocimientos desde la posicionalidad y lugar afroecuatoriano y, más específicamente, desde la afroesmeraldeñidad.

La diferencia epistémica como marcador de la subjetividad política también se encuentra en las propuestas y acciones recientes del movimiento indígena. Un ejemplo que ya tiene varios años de aplicación es el de Jambi Huasi en Otavalo; una casa de salud que se basa en los conocimientos tanto de la medicina tradicional indígena como de la medicina occidental, y donde los médicos y yachags o shamanes trabajan en coordinación y colaboración.

¹⁸ Ver Walsh y García 2001, como también los textos de Escobar (1998 y 1999) sobre procesos similares en el Sur Pacífico Colombiano.

Un segundo ejemplo más reciente es la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas (UINPI), un esfuerzo del movimiento por extender su iniciativa más allá de la esfera de la oposición política, conjugando esta con la producción y difusión estratégicas de conocimientos de forma más explícita y organizada. Como indica su descripción:

No se trata de producir una institución más que replique las relaciones de poder existentes en la sociedad, y en la que lo indígena sea un aspecto circunstancial o formal en la curricula académica. No se trata tampoco de inventar un espacio de saber reservado solamente para los indígenas, y en el cual los contenidos fundamentales reproduzcan los criterios de verdad del poder, pero esta vez disfrazados de contenidos indígenas. La creación de la Universidad Intercultural no significa en absoluto la parcelación de la ciencia en una ciencia indígena y otra no indígena. Significa la oportunidad de emprender un diálogo teórico desde la interculturalidad. Significa 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).

Esta propuesta refleja la necesidad de promover procesos de traducción recíproca de conocimientos en lo plural (Vera 1997). Pero su objetivo no es una mezcla o hibridación de formas de conocimiento, como tampoco una forma de inventar el mejor de dos mundos posibles. Más bien representa la construcción de nuevos marcos epistemológicos que incorporen, negocien e 'interculturalicen' ambos conocimientos, el indígena y el occidentalizado (y sus bases tanto teóricas como experienciales), considerando siempre fundamentales la colonialidad y la occidentalización a las que han estado sometidos.

Para la UINPI, trabajar desde la interculturalidad como nuevo paradigma epistémico implica la articulación de cinco elementos o visiones que son centrales a la epistemología indígena. La primera es la visión de conflicto, que implica la construcción y valoración de los pueblos indígenas a través de los levantamientos y movilizaciones, diálogos, confrontaciones con el poder y los levantamientos mediante los cuales han hecho valer sus propuestas. La segunda está ligada al desarrollo de las lenguas indígenas para potencializar la creación de conocimiento a partir de ellas. Una tercera tiene que ver con la valoración de la diferencia, tanto cultural como epistémica,

puesto que en el centro del debate están los seres humanos no como objetos de estudio sino como sujetos y creadores de conocimiento. La cuarta visión es el fortalecimiento de la identidad cultural como proceso de construcción permanente que enfrente a la colonización inclusive mental. Finalmente, se encuentra la interculturalidad científica o epistémica, la interrelación de los saberes de las culturas originarias con los saberes de las culturas denominadas 'universales', en la cual se basa el currículo (Ramírez 2001).

Como proyecto a la vez político y epistémico impulsado desde el movimiento indígena, la UINPI desafía las fronteras académico-institucionales como también los límites epistemológicos siempre atravesados por relaciones de poder y que limitan los estudios al conocimiento occidental-universal-liberal. Es decir, al reconocer la diversidad epistémica y trabajar con ella, así como también al reconocer y confrontar la violencia epistémica-colonial la UINPI crea un modelo estratégico de lucha y de educación que parte de la (re)articulación de las subjetividades políticas y de la diferencia epistémica colonial, de la problemática política del conocimiento y de sus imbricaciones con la interculturalidad; esencialmente al entender la interculturalidad como proyecto político, social, epistemico.

Al pensar y usar la interculturalidad epistémicamente, los movimientos indígena y afro están desafiando y reinventando interpretaciones que, en su uso dominante, carecen de dimensión política y pretenden ocultar la colonialidad de poder. Es un esfuerzo por deconstruir y reconstruir críticamente el significado del término presentándolo como espacio, negociación, relación y pensamiento fronterizo. En este espacio fronterizo de relación y negociación se construyen y emergen nuevos conocimientos sentidos, prácticas y acciones que desafían el poder-saber dominante y empiezan a filtrarse en él. Por eso, podemos hablar de un accionar epistémico, es decir, de un interculturalizar epistemológico que construye nuevos criterios de razón y verdad (epistemes) y nuevas condiciones de saber que no pueden ser catalogadas estáticamente, y cuyos impactos y efectos están empezando a extenderse más allá de la esfera política. Se refiere a estos procesos y actividades del pensar que, como sus pensadores, se mueven entre lo local y lo global, entre el pasado (reinventado) y el presente, y como movimiento étnico, social y político de oposición, entre varias especialidades y frentes.

Para concluir, las palabras de Virgilio Hernández¹⁹, activista de los movimientos

¹⁹ Entrevista, marzo 1999.

sociales, aclaran esta tarea:

Un elemento central de la interculturalidad es asumir la perspectiva del futuro, es asumir que esta generación sola tiene la posibilidad de disponer de unos recursos, que no solo son para consumo de esta generación, sino para las generaciones que están por venir, eso no se puede hacer con la lógica depredadora actual. Eso requiere una visión renovada fresca, que es la que aporta la interculturalidad, que es volver a asumir para todos los ecuatorianos, la tierra como madre, pero como madre no solo de los que ahora nacemos, de los que ahora vivimos, sino como madre de todos los pueblos que van a venir en adelante. La interculturalidad es simplemente la posibilidad de una vida de un proyecto distinto. La posibilidad de un proyecto alternativo que cuestiona profundamente la lógica irracional instrumental del capitalismo que en este momento vivimos.

Bibliografía

- ALVAREZ, Sonia; Evelina DAGNINO y Arturo ESCOBAR (1998). "Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements", en Alvarez, Sonia; Evelina Dagnino y Arturo Escobar (editores). *Cultures of Politics. Politics of Cultures*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- BUTLER, Judith (2000). "Competing Universalisms", en Butíer, Judith; Ernesto Laclau y Slavoj Zizek. *Contingency, Hegemony, and Universality*. London: Verso.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2000). "Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura", en Castro-Gómez, Santiago (editor). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Centro Editorial Javeriana. Pp. 93-108.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Oscar Guardiola (2001). "El Plan Colombia, o cómo una historia local se convierte en diseño local", en *Nueva Sociedad* 175. Pp.110-120.
- CONAIE (1997). *Proyecto político de la CONAIE*. Quito: CONAIE.
- CORONIL, Fernando (2000). "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo", en Lander, Edgardo (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- DE LA CRUZ, Rodrigo (2001). "Necesidades y expectativas de protección legal de los titulares del conocimiento tradicional en el Ecuador". Ponencia presentada en el Seminario Nacional de la OMPI sobre propiedad intelectual, conocimientos tradicionales y recursos genéticos. 8-9 de noviembre.
- DIAZ-POLANCO, Héctor (1998). "Autodeterminación, autonomía y liberalismo", en *Autonomía Indígenas. Diversidad de culturas, igualdad de derechos*. Serie 6 Aportes para el debate. Quito: ALAI. Pp. 3-10.
- ESCOBAR, Arturo (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la*

antropología contemporánea. Bogotá: CEREC.

----- (1998). "Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements", en *Journal of Political Ecology* 5. Pp. 53-81.

FANON, Frantz (1967). *Black Skin, White Masks*. NY Grove Press. García, Fernando (coordinador) (2001). *Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI*. Quito: FLACSO.

HALL, Stuart (1997). "Oíd and New Identities, Oíd and New Ethnicities", en King, A. (editor). *Culture, Globalization and the World System*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

----- (1992). "Cultural Studies and its Theoretical Legacies", en Grosberg, Lawrence; Cary Nelson y Paula Treichier (eds.). *Cultural Studies*. New York: Routledge. Pp. 277-294.

ICCI (2000). "La universidad intercultural", en *Boletín ICCÍ-RIMAI 19* (Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas): 4-9. <http://icci.nativeweb.org>

JAMESON, Frederick (1996). *Teoría de la modernidad*. Madrid: Trotta.

JORDAN, G. y Chris WEEDON (1995). *Cultural Politics: Class, Gender, Race and the Postmodern World*. Oxford, England: Blackwell.

MIGNOLO, Walter (2000a). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

----- (2000b). "Diferencia colonial y razón post occidental", en Castro-Gómez, Santiago (editor). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano. Pp. 3-28.

MONTOYA, Luz del Carmen (2001). "Las políticas culturales: herramientas de desarrollo Local. El caso de Cotacachi, Ecuador". Tesis de Maestría Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

MOORE, Donald (1997). "Remapping Resistance. Groundfor Struggle and the Politics of Place", en Pile, Steve y Michael Keith (editores). *Geographies of Resistance*. London: Routledge.

- QUIJANO, Aníbal (1999). "La colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina", en Castro-Gómez, Santiago; Oscar Guariola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (editores). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica post colonial*. Santafé de Bogotá: Colección Pensar/Centro Editorial Javeriano. Pp. 99-109.
- RAMÍREZ, Angel (2001). Comentarios inéditos presentados en el Seminario Conocimiento y Descolonización Intelectual, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito. 11 de junio.
- RAMÓN, Galo (1998). "Avances en la propuesta del país plurinacional", en *Aportes al tema de los derechos indígenas, mesa de concertación sobre las propuestas del movimiento indígena*. Quito. Pp. 48-64.
- RED INTERAMERICANA AGRICULTURA Y DEMOCRACIA (1999). *Organizaciones campesinas e indígenas y poderes locales*. Quito: Abya Yala.
- SMITH, Linda Tuhiwai (1999). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.
- VERA HERRERA, Ramón (1997). "La noche estrellada (La formación de constelaciones de saber)", en *Chiapas 5*. Pp. 75-95.
- VITERI GUALINGA, Carlos (2000). "Para avanzar", en *Hoy*. 6 de febrero. P8
- WALLERSTEIN, Immanuel (1999). "La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno", en Castro-Gómez, Santiago; Oscar Guariola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (editores). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica post colonial*. Santafé de Bogotá: Colección Pensar/Centro Editorial Javeriano. Pp. 163-182.
- WALSH, Catherine (2002). "The (Re)Articulation of Political Subjectivities and Colonial Difference in Ecuador. Reflections on Capitalism and the Geopolitics of Knowledge", en *Nepantía. Viewsfrom South*, 3.1.
- (2001). "The Ecuadorian Political Irruption: Uprisings, Coups, Rebellions, and Democracy", en *Nepantía. Viewsfrom South*, 2.1. Pp. 173-204.
- (2000). "[Interculturalidad] Políticas y significados conflictivos", en *Nueva*

Sociedad 165. Enero-febrero. Pp. 121-133.

---- (1999). "La interculturalidad en el Ecuador: visión, principio y estrategia indígena para un nuevo país", en *Identidades* 20. Quito: Convenio Andrés Bello. Pp. 133-142.

---- (1994). "El desarrollo sociopolítico de la educación intercultural bilingüe en el Ecuador", en *Pueblos Indígenas y Educación* 31-32. Pp. 99-164.

WALSH, Catherine y Juan GARCÍA (2001). "El emergente pensar afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso". Ponencia presentada en la Tercera Reunión del GT Globalización, Cultura, y Transformaciones Sociales (CL.ACSO), Prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. Caracas. 28, 30 de noviembre y 1 de diciembre.

ZIZEK, Slavoj (1997). "Multiculturalism, or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism", en *New Left Review* 225. Pp. 29-49.