

Aportes de la filosofía intercultural al debate ecuatoriano: Un acercamiento a partir de la teoría de los centrismos

Johannes M. Waldmueller

Universidad de las Américas

Resumen

Durante las últimas décadas, la subdisciplina de la filosofía intercultural ha seguido emergiendo a lo largo de procesos de intercambio entre diferentes regiones del mundo (principalmente Europa, India, China y América Latina). Este capítulo introduce varios aspectos teóricos y prácticos que se consideran de relevancia para el debate en Ecuador sobre la interculturalidad. Tal abordaje se realiza mediante la discusión de algunos pros y contras de esta perspectiva, como la búsqueda interculturalmente compartida de nociones y funciones (“equivalentes homeomorfos”) que se encuentren más allá de formas de etnocentrismo cultural (un proceso llamado “polílogo”, en lugar de diálogo). A continuación, se presenta un marco analítico que permite discernir diferentes posiciones hacia un polílogo intercultural más honesto, con base en la teoría de los “centrismos interculturales” elaborada por el filósofo austriaco Franz Martin Wimmer. La segunda parte del capítulo utiliza este marco analítico para examinar dos debates prominentes en Ecuador con implicaciones en la interculturalidad: la Ley Orgánica de Comunicación de 2013 y la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, cerrada por las autoridades en el mismo año. La discusión de estos casos revela recurrentes falacias “centristas” que resulta necesario superar. Finalmente, se concluye argumentando que una mayor atención a los aportes de los debates internacionales sobre la interculturalidad podría resultar fértil para avanzar en esta dirección.

Palabras clave: filosofía intercultural, polílogo, multiculturalidad, Ecuador, Amawtay Wasi.

Shunku yuyay

Chunka watamanta kayman kawsaypura yuyay hawaka, Mamapachapi chikan llaktapura rimanakushpa shamushkami. Ashtawanka, Europa, India, China,

América Latina llaktakunapimi kaytaka apakunkuna. Kay umakillka yachaypika, Ecuador llaktapi kawsaypuramanta rimanakunkapak tawka iñukunata riksichishpami kallarin. Kawsaypuramanta rimanakuytika wakinkuna alli nishpapash, wakinkuna mana alli nishpapash, manapash kikin yuyaytallachu mishachina kan. Chaymanta, kay mashkay ñanpika, rimanakuytik rantika, kawsaypuramanta chikan rimashkakunatapashmi mutsurin. Katipi kawsaypuramanta chikan rimashkakunata chimpapurashpa yachankapakka, Austriamanta Franz Martin Wimmer amawta killkashka “centrismos interculturales” yuyaykunatami rikuchin. Ishkayniki umakillkapika kay yachay ñanta katishpa, 2013 watallapitak Ley Orgánica de Comunicación, shinallatak Mamallakta kamachikkuna “Amawtay Wasi” hatun yachay wasita wichkashkatapash rimanakuykunatami rikuchin. Kay ishka rimanakuykunata chimpapurashpaka, yanka kikinpaklla punkuta wichkashkashinami rikurin; chaymanta kanchaman paskashpa, karu llaktamanta yachay yanapaykunawan kimichishpa kawsaypura ñantaka sinchiyachinami mutsurin.

Kunancha shimikuna: ukkuyuyay, tawkarimay, tawkakawsay, Ecuador llakta, Amawtay Wasi

Abstract

During the past decades, the sub-discipline of intercultural philosophy continued to emerge in exchange between different regions of the world (mainly Europe, India, China and Latin America). By discussing some pros and cons of this timely approach, such as the search for intercultural translated notions and functions (“homomorphous equivalents”) beyond all forms of cultural ethnocentrism (a process termed “polylogues” instead of dialogues), this chapter introduces various theoretical and practical aspects, believed to be of relevance for the intra-Ecuadorian debate on interculturality. Drawing in particular on intercultural centrism theory, elaborated by the Austrian philosopher Franz Martin Wimmer, an analytical framework is provided to discern different positions toward a more honest intercultural polylogue. Using this framework in an exemplary way, in a second step two prominent cases of the Ecuadorian debates are critically assessed with regard to their impact on interculturality: the Organic Communication Act of 2013 and the Intercultural University Amawtay Wasi, shut down by the authorities in the same year. As a result of the discussion of these cases, it is shown that neither approach manages to avoid certain centristic fallacies and that therefore more attention to international debates on interculturality would provide fruitful tools and advances for the domestic treatment of interculturality.

Keywords: intercultural philosophy, polylogue, multiculturalism, Ecuador, Amawtay Wasi.

Introducción

Con la adopción de la Constitución de 2008, la República del Ecuador se ha transformado en un país plurinacional e intercultural que reconoce a los numerosos pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianos, montubios y otros, cada cual, según su auto-denominación, dentro de su territorio o en lo que actualmente se denomina la ‘tierra ecuatoriana’. Con la inclusión legal y oficial de conceptos como plurinacionalidad, interculturalidad y buen vivir (*sumak kawsay*), que apuntan a una diversidad social y política más allá del multiculturalismo liberal norteamericano desarrollado en los años noventa siguiendo las huellas de Charles Taylor¹, Will Kymlicka² y otros, supuestamente se inauguró una nueva relación social y política entre los pueblos originarios y la sociedad mayoritaria. Esta última, además, se autodenomina “mestiza”, una noción problemática si consideramos que la historia del concepto de “mestizaje” revela que la tendencia político-cultural ha sido su uso como medio para marcar distancia de grupos étnicos menos apreciados y asociar al “mestizo” con los grupos criollos, supuestamente más blancos y más “cultos”³. Es necesario reconocer que la idea de mestizaje, desde su inicio, tiene que ver con la experiencia diaria de la existencia inter-cultural, es decir, entre culturas, aunque no exista una definición exacta sobre la participación concreta de las culturas que intervienen.

Al contrario de un limitado multiculturalismo liberal, que presupone un régimen cultural mayor que integra de manera *primus inter pares* (‘primero entre iguales’) otras culturas y queda incuestionable en última instancia—como el estado real-colonial de Canadá, por ejemplo—la interculturalidad propone un movimiento mutuo de todas las partes involucradas hacia nuevos horizontes idealmente compartidos. Tal pro-

1 Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, en *Multiculturalism and the “The Politics of Recognition”*, editado por Amy Gutmann (Princeton: Princeton Univ. Press, 1992), 25–75.

2 Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989); Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

3 Javier C. Sanjinés, *Mestizaje Upside-Down* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004); Karem Roitman, “Hybridity, Mestizaje, and Montubios in Ecuador” (QEH Working Paper 165, Oxford, marzo de 2008); Tanya Katerí Hernández, “Spanish America Whitening the Race - the Un(written) Laws of Blanqueamiento and Mestizaje”, en *Racial Subordination in Latin America. The Role of the State, Customary Law, and the New Civil Rights Response* (New York: Cambridge University Press, 2013), 19–47.

puesta puede ser rastreada en la filosofía occidental e incluso en otros aportes críticos indígenas, por ejemplo, de Canadá⁴. Esto significa que, en lugar de dedicar de manera obligatoria secciones en medios de comunicación a temas interculturales (como lo demanda la ley de comunicación intercultural en Ecuador desde 2013⁵), rellenándolas principalmente de contenidos folclóricos sobre pueblos indígenas, la propuesta de la *interculturalidad*—no la de la multiculturalidad—apunta a fortalecer proyectos, investigaciones, actividades y espacios compartidos en el sentido de *ceteris paribus* ('entre iguales'), por ejemplo hacia el bilingüismo de toda la población ecuatoriana sin exclusión étnica. El problema con la multiculturalidad es que, al contrario de la interculturalidad, se basa en una noción desfasada de “cultura”, marcada por una concepción estática y evolucionario-civilizadora del progreso social y económico, típica de la cultura occidental de los siglos XVIII y XIX, tanto para liberales como para marxistas.

No obstante, se ha argumentado que con la inclusión de dichos conceptos en la Constitución de 2008 se ha dado un importante paso hacia el cumplimiento y protección de los derechos colectivos y de grupos⁶ en la región latinoamericana. Además, por primera vez en el mundo, la Constitución ecuatoriana de 2008 reconoció los derechos de la naturaleza en el mismo rango jerárquico-legal que los derechos humanos, los cuales figuran en la Constitución como la última razón de ser del estado ecuatoriano bajo el régimen del buen vivir⁷. Los derechos de la naturaleza tienen, sin embargo, una delimitación concreta puesto que se refieren sobre todo a algunos aspectos restaurativos, gozosos y de protección⁸. El balance de los últimos ocho años revela que la implementación de los derechos de la naturaleza plantea difíciles problemas para la práctica jurídica ordinaria ante la falta de definiciones claras y reglamentos

4 Franz Martin Wimmer, *Einführung in die Interkulturelle Philosophie* (Wien: UTB Verlag, 2004), 20; Christoph Eberhard, “Human Rights and Intercultural Dialogue: An Anthropological Perspective” (International Institute for the Sociology of Law, Oñati, 2001); Alfred Taiaiake, “From sovereignty to freedom: Towards an indigenous political discourse”, *Indigenous Affairs* 3 (2001): 22–34.

5 Asamblea Nacional, *Ley Orgánica de Comunicación*, 2013.

6 Peter Jordan, “Group Rights”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, septiembre de 2008, <http://plato.stanford.edu/entries/rights-group/>.

7 Ramiro S. Ávila, “El derecho de la naturaleza: fundamentos”, en *La Naturaleza con Derechos*, editado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Quito: Abya Yala, 2011), 173–239.

8 *Ibid.*; Eduardo Gudynas, *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución* (Quito: Abya Yala, 2009).

detallados para su aplicación y validez. Frente a esta situación queda aún la interrogante sobre si los derechos de la naturaleza, más allá de lo declarativo, realmente significan un paso adelante en la protección de los derechos colectivos y los territorios en términos complementarios al régimen comparativamente débil del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) del año 1989⁹.

La presente contribución busca, en primer lugar, introducir definiciones y conceptos de la interculturalidad desde discursos y debates internacionales, los cuales divergen a grandes rasgos del entendimiento predominante en Ecuador en los últimos diez o quince años. Esto no significa negar los importantes aportes teóricos desde Latinoamérica en el campo de la interculturalidad, como los de José Martí, Gloria Anzaldúa, Fernando Ortiz o Ángel Rama. El propósito es más bien discutir algunas herramientas concretas para el análisis que emergieron por el constante trabajo en el campo de la filosofía intercultural, que se entiende como global *per se* y que incluye, por lo tanto, experiencias y contribuciones latinoamericanas. En segundo lugar, busca demostrar que el concepto de interculturalidad tal como es empleado en Ecuador, en realidad solamente extiende el concepto poco novedoso de multiculturalidad, pero con un toque folclórico, como resultado de otro concepto íntimamente vinculado, el de plurinacionalidad.

A través de la consideración y el análisis de algunos casos, como el de la Universidad Indígena Amawtay Wasi (clausurada en 2013) y de la aplicación de la ley de comunicación intercultural, sostengo que la demanda de interculturalidad enarbolada por el movimiento indígena tampoco se corresponde con los discursos establecidos a nivel internacional sobre la interculturalidad, los cuales, sin embargo, podrían ser útiles para avanzar con sus demandas políticas dentro del país. También, en este caso, es la noción estática y, por lo tanto, errónea de cultura la que sirve de base para las demandas políticas de los diversos movimientos indígenas hasta el día de hoy. Cabe entonces preguntarse, sin tener alternativa a una "cultura" monolítica, cerrada y mítica, ¿cómo determinar apropiadamente un "inter"-entre culturas?

9 Roger Merino Acuña, "Prior consultation law and the challenges of the new legal indigenism in Peru", *Hendu – Revista Latinoamericana de Derechos Humanos* 5, no 1 (2014): 19–28.

¿Qué es cultura? ¿Qué es interculturalidad?

El concepto de cultura es quizás el más usado en las ciencias sociales y la historia, como afirma Immanuel Wallerstein¹⁰. Según este autor, representa un ángulo fundamental de las ciencias para comprender el mundo, en el sentido de definir ciertos grupos que comparten algunas características (uso 1), aunque todos los seres humanos compartan universalmente al mismo tiempo algunas características. Pero, además, sirve para determinar algunas especificidades compartidas dentro de algunos grupos (uso 2), en el sentido de una diferenciación interna. Es evidente entonces que en ambos casos varios individuos y sub-grupos comparten varias culturas al mismo tiempo (por ejemplo, ciertos individuos pueden asumirse como miembros de una cultura urbana trabajadora, definida por cierto estilo estético, etc. pero al mismo tiempo autodefinirse como mestizos, indígenas, shuar, latinos, etc.). Sin embargo, los usos planteados por Wallerstein destacan el empleo de la “cultura” como variable de comparación en relación con un referente de “civilización” (cultura o educación “superior”, arte “superior”, etc.).

Vale la pena recordar la etimología occidental de la noción “cultura” y su relación con estos dos usos fundamentales que hemos distinguido. “Cultura” viene del verbo latín “colere” que se refiere a actos de transformación de una sustancia hacia su mejoramiento¹¹. Lo encontramos en este sentido, por ejemplo, en “agrí-cola”, donde describe la transformación de la naturaleza en tierra laborable debido a la determinación de un acto humano. En varios idiomas se usa hasta hoy día el sufijo “cultura” para denominar actos individuales o sociales que involucran organización y configuración humana. En otras palabras, cultura se refiere a logros o resultados compartidos por algunos grupos humanos, lo cual implica una definición que excluye la naturaleza y que responde a su origen judeocristiano-aristotélico y filosófico-occidental. Por lo tanto, según la distinción aristotélico-cartesiana-hobbesiana¹², plantas,

10 Immanuel Wallerstein, “Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System”, *Theory, Culture & Society* 7, no 31 (1990): 5.

11 Wimmer, *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*, 44.

12 Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* (Paris: La Découverte, 1997). El legado filosófico-científico occidental desde Aristóteles ha estado caracterizado por la separación entre seres racionales y animados y materia inanimada, es decir, todo lo que supuestamente no tiene capacidad de reflexionar ni sentir. Esta percepción del mundo encontró su

animales, montañas y piedras quedan reducidas a materia inanimada que simplemente “espera” su transformación por determinados actos humanos o “culturales”.

Por otro lado, es importante destacar el contexto histórico-colonial y político-económico del uso del concepto de cultura. Primero, como mostraron los pensadores de la decolonialidad, el sistema global de expansión acumulativa del capitalismo se fundó sobre la idea de una separación entre razas, géneros y una esfera humana, por un lado, y una esfera natural, por el otro¹³. Sin esta distinción jerárquica, la sobreexplotación de ciertos humanos, vistos como inferiores, así como de los suelos, bosques, pastos, etc. no habría sido posible. Durante la historia occidental y colonial siempre ha sido útil emplear un concepto *estático* de cultura que adscribe ciertos logros y resultados como inherentes a ciertos grupos. De esta manera se han creado líneas de separación y jerarquías dentro y entre varios grupos, típicamente en favor de aquellos más poderosos. De ahí la descripción de Wallerstein del concepto de cultura como un “campo de batalla” dentro del sistema global del capitalismo, signado por su doble cara de universalismo, pero también de racismo y patriarcado¹⁴. En el marco de un programa de acumulación y, por lo tanto, de “liberación” forzada de los individuos de sus relaciones sociales, familiares y territoriales, para convertirse en productores y consumidores según las necesidades del mercado, la cultura sirve como justificación múltiple según el interés momentáneo de la resistencia como también de los defensores del “progreso”.

Encontramos entonces que la palabra “cultura” en su uso actual no solamente describe sino también evalúa. En discursos políticos separatistas, por ejemplo, el concepto de cultura sirve para medir “lo otro” en relación con la propia “normalidad”. Visto históricamente, el concepto de cultura reemplazó en este sentido al concepto anterior y no menos

expresión más conocida en el pensamiento mecánico de René Descartes (*res cogitans* y *res extensa*) y de Thomas Hobbes, que concibió su influyente filosofía política sobre la presunción, entre otras, de que los animales son aparatos incapaces de sentir dolor.

13 Walter D. Mignolo, “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, *Transversal* 1 (2012), <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es>; Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Modernity. Global Futures, Decolonial Options* (Durham & London: Duke University Press, 2011).

14 Wallerstein, “Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System”.

dudoso de raza.¹⁵ En una variante más sofisticada se puede encontrar en la ciencia y la filosofía occidentales el uso de cultura como mecanismo para crear marginalidad respecto a un canon y, por lo tanto, para privar de logros cognitivos a ciertos grupos. Este fenómeno de racismo cultural, estrechamente ligado al pensamiento occidental, se manifiesta cuando se habla, por ejemplo, de “saberes ancestrales”, “conocimientos tradicionales” o “milenarios” versus “la ciencia” en singular¹⁶. En otra variante incluso más perniciosa, el racismo cultural se manifiesta a través de la presión, explícita o implícita, dirigida hacia grupos menos valorados socialmente para que demuestren constantemente su “normalidad” y sus logros, como requisito para obtener el reconocimiento de la sociedad dominante.

Los usos citados evidencian que las comparaciones entre individuos o grupos realizadas con el referente de “cultura” se basan frecuentemente en una noción estática de este concepto que no se corresponde con el hecho de que buena parte de los individuos en realidad registran al mismo tiempo múltiples pertenencias culturales, tanto en el mundo real como en el simulado¹⁷. Es decir, para la sociología, la antropología y la filosofía hoy en día parece mucho más adecuado partir de una noción crítica de cultura que la considera *dinámica*, procurando evitar las falacias de una identidad supuestamente fluida e intercambiable tal como la plantea el capitalismo híper-consumista. Nuestro aporte pretende responder precisamente a esta diferencia entre el “*anything goes*” (“todo vale”) del posestructuralismo y una concepción de cultura e interculturalidad dinámica-moderna. Según una concepción tal, no es suficiente haber nacido en un cierto lugar o ser educado de una cierta manera para compartir una cultura determinada. En otras palabras, cultura no significa un tipo de ‘mochila’ que cada miembro de una determinada sociedad porta automáticamente como su documento de identidad.

Si tomamos este entendimiento dinámico como base de la filosofía intercultural, podemos suponer que la interculturalidad se enfoca en

15 Wimmer, *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*, 46.

16 Michael A. Uzendoski, “Los saberes ancestrales en la era del Antropoceno: hacia una teoría de textualidad alternativa de los pueblos originarios de la amazonia”, *Revista Investigativa Altoandina* 17, no 1 (2015): 5–16.

17 Jean Baudrillard, *Simulacra and simulations* (New York: Sémiotext(e), 1983). Nos referimos aquí a los perfiles online en los medios sociales, que supuestamente ganan cada día más importancia.

el intersticio, es decir, en un espacio de encuentros y posibles superposiciones, entre pertenencias culturales múltiples y modificables—sean auto-determinadas o atribuidas—tanto dentro de ciertos grupos como en la comparación de varios grupos. Sin embargo, tratar la interculturalidad como comparación de culturas, según una noción estática, expresaría un entendimiento simplificado y reduccionista en el que “cada una” sería vista como recipiente con tendencias y características únicas, uniformes, atemporales o puras, precisamente como nunca se presentan en la realidad.

Contrariamente a la creencia común, no hay ninguna cultura “pura”, es decir, ninguna cultura autóctona que no haya sido larga y constantemente influida por otra(s) cultura(s). Normalmente resulta mucho más fácil describir la cultura humana en general que diferenciar una cultura de otra. Más aún, el concepto de cultura siempre ha implicado la reflexión sobre el tratamiento del otro, con variadas connotaciones según actores y épocas. Es en este legado donde se inscribe hoy el proyecto de la filosofía intercultural¹⁸ que se enseña en algunas universidades como subdisciplina de la filosofía. Este proyecto de analizar y traducir conceptos claves de una(s) cultura(s) a otra(s) y al mismo tiempo proponer métodos y categorías para facilitar el encuentro intercultural, parece clave para acercarnos en un mundo cada vez más globalizado, al menos según la lógica del capital acumulativo.

18 Véase entre otros: Wimmer, *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*; Eike Bohlken, “Interkulturelle Philosophie nach transzendentaler Methode. Grundzüge eines hypothetischen Universalismus”, *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 27 (2012): 5–21; Heinz Kimmerte, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2002); Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*; Josef Estermann, *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*, vol. 5, *Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität* (Frankfurt am Main: IKO, 1999); Raul Fornet-Betancourt, ed., *Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie*, 39 vols., *Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität* (Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2015); Ram Adhar Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie* (Bremen, 1992); Gregor Paul, *Einführung in die interkulturelle Philosophie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008); Notker Schneider y Ram Adhar Mall, eds., *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht* (Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1996).

El encuentro de las culturas desde los cuatro centrismos

La filosofía intercultural consiste en un proyecto interdisciplinario que conjuga aportes de la filosofía, la sociología, la política y la teología para buscar y reflexionar en torno a modos posibles y concepciones fundamentales—como se discutirá más adelante—a fin de facilitar el diálogo intercultural. En otras palabras, el ejercicio interdisciplinario e intercultural debería llevar a nuevos horizontes transculturales compartidos. Según el filósofo alemán Gregor Paul, la filosofía intercultural es “la mejor medida para contrastar sin violencia las instrumentalizaciones racistas, culturalistas y políticas de lo cultural que amenazan la comunicación”¹⁹.

En el pensamiento del teólogo español Ramón Panikkar, conocido representante del diálogo interreligioso, un concepto clave de la filosofía intercultural se refiere a la búsqueda de “equivalentes homeomorfos”²⁰. Con este término se denominan conceptos compartidos por distintas culturas y parecidos en relación con el papel que cumplen en las sociedades, es decir, funcionalmente semejantes. Identificar equivalentes homeomorfos requiere el encuentro e intercambio constante y dedicado entre representantes de diferentes culturas a nivel político, intelectual (en universidades, escuelas, etc.), social y económico (mercados, empresas interculturales, etc.) con el objetivo de buscar y traducir nociones y conceptos claves de cada cultura e idioma entre sí. La filosofía intercultural estimula y facilita entonces el encuentro inter y pluricultural bajo la premisa de una apertura mutua de cada participante para entrar en un encuentro profundo que demanda inclinación y capacidad de autorreflexión en todas las fases del intercambio. Un supuesto necesario para evitar esencialismos y asegurar la fecundidad de tal ejercicio de interculturalidad es también la disposición para revisar las propias creencias y teorías²¹.

19 Wimmer, *Einführung in die interkulturelle Philosophie*, 12, traducción de Paul.

20 Raimon Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural* (Salamanca: San Esteban, 1990).

21 Walter A. McDougall, “‘Mais ce n’est pas l’histoire!’ Some Thoughts on Toynbee, McNeill and the rest of us”, *The Journal of Modern History* 58, no 1 (1986) : 19: “Alguna vez la profesión del historiador era más o menos limitada, al menos en el mundo anglófono. Los historiadores profesionales estaban todos expuestos a la tradición clásica y a la cristiana, a una perspectiva anglocéntrica, y a un tema de interpretación común: el progreso de la libertad. Claro está, esta era la interpretación liberal (‘Whig’) de la historia, aquella que trazaba la ruta de peregrinación de la humanidad desde Mesopotamia al Monte Sinaí, a Runnymede, a Wittenberg, a ‘las dos cámaras del Parlamento y a la prensa libre’ – la misma interpretación asumía que los pueblos retrasados, si no llevaban lastres como el hinduismo, seguirían a los pueblos anglo-americanos hacia la libertad”, traducción del autor.

La filosofía intercultural que emergió en los años ochenta y noventa durante una serie de encuentros en la India, México, Alemania y Japón, y más tarde entre estas regiones, África y Latinoamérica, busca explícitamente distinguirse del legado occidental-colonial de la filosofía y las ciencias, que se expresó en la premisa ideológica del pensamiento occidental—sobre todo, de la filosofía occidental—como supuestamente superior respecto al resto del mundo. La filosofía intercultural nació de la comprensión de que la raíz de la filosofía occidental nunca fue puramente helénica sino fruto del intercambio constante con otras tradiciones de reflexión, como la egipcia, la núbida, la india, etc. En tal sentido, el filósofo alemán Karl Jaspers propuso la teoría del “tiempo axial” (*Achsenzeit*) que identifica el periodo alrededor del año 800 a. C. como aquel en que hubo desarrollos simultáneos en varias culturas respecto a la astronomía, la matemática, la filosofía y el arte²².

Si dejamos atrás la idea de cultura como algo estático y ubicable según alguna forma colonial de jerarquización, resulta necesario afirmar que todas las culturas se han desarrollado en intercambio constante con otras culturas. Por lo tanto, es poco relevante hablar de un diálogo entre culturas, y más apropiado hablar de un *polílogo*²³, es decir, de un encuentro constante entre varias culturas y subculturas donde unas suelen ser más fuertes o convincentes que otras. Si aceptamos la necesidad de superar la vieja idea colonial de que solo Occidente tiene pensamiento y reflexión “superior” mientras el resto de culturas y tradiciones de pensamiento no son más que saberes ancestrales, danzas, expresiones artísticas o formas de cultura que deben ser superadas para alcanzar el racionalismo moderno (lo que expresa de manera concisa la fórmula de la “colonialidad del saber”²⁴), entonces aparecen dos preceptos normativos para la búsqueda de la verdad: (1) una tesis filosófica no puede considerarse como bien fundada si emerge de personas pertenecientes a una sola tradición cultural; (2) hay que buscar en la medida de lo posible solapamientos entre conceptos y nociones filosóficas provenientes de diversas geografías o tradiciones

22 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (München: Piper, 1989).

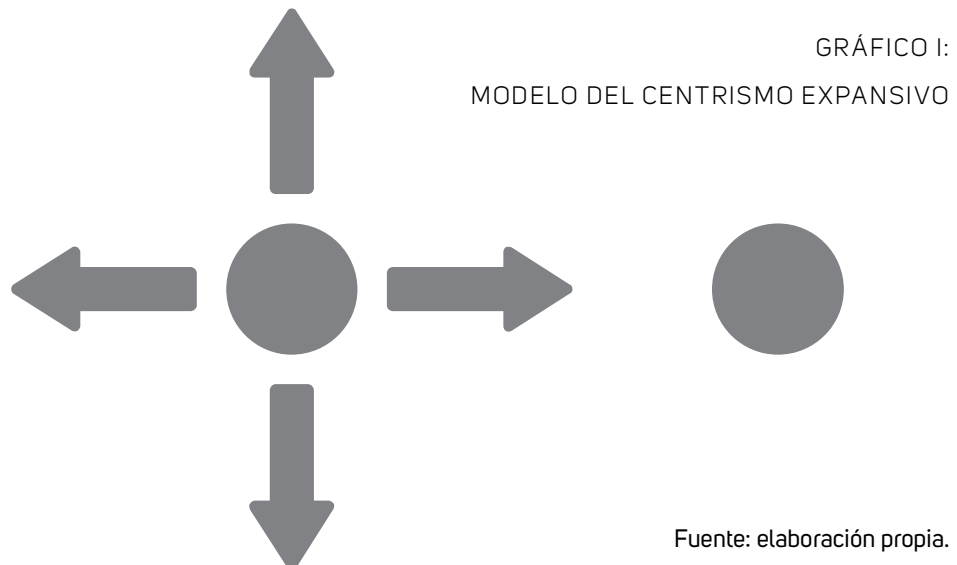
23 Wimmer, *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*, 66–75.

24 Fernando Coronil, “Del eurocentrismo al globocentrismo: la naturaleza del poscolonialismo”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, ed. Lander (Paris: UNESCO, 2000), <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/127.pdf>; Anibal Quijano y Michael Ennis, “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”, *Neplanta: Views from South* 1, no. 3 (2000): 533–80; Mignolo, *The Darker Side of Modernity. Global Futures, Decolonial Options*.

de pensamiento porque es probable que muchas tesis bien fundadas hayan sido desarrolladas, de hecho, en más de una tradición cultural²⁵.

Con tales preceptos normativos se nos presenta la tarea de identificar algunos modos del encuentro intercultural que, por supuesto, no siempre se llevan a cabo en calma y diálogo pacífico. Teniendo esto presente, Franz Martin Wimmer, filósofo austríaco, elaboró una matriz de cuatro “centrismos” para analizar tales encuentros²⁶. Según Wimmer se puede destacar al menos cuatro arquetipos del encuentro cultural:

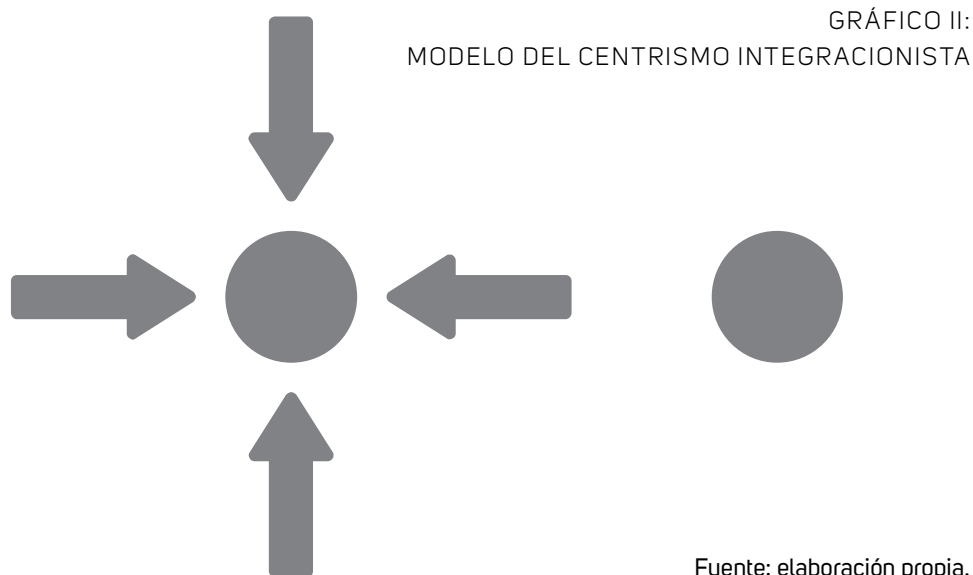
1) el *monólogo o centrismo expansivo*, que ocurre cuando no hay diálogo ni tampoco *polílogo*. Este arquetipo se basa en la idea de que cada tradición cultural, con su respectiva dinámica interna, tiende a considerar a las otras como “bárbaras”. Desde esta perspectiva hay que cambiar, transformar y finalmente superar las otras para expandir la propia cultura, entendida como superior. Aunque aquí se describe sobre todo un límite lógico del pensamiento más que una realidad pasada o presente (dado que de facto casi siempre ocurren absorciones culturales de una parte por otra), a esta figura corresponde el imperialismo cultural, la occidentalización, el proyecto civilizador y el eurocentrismo. Vale destacar, sin embargo, que cada tradición cultural puede tener rasgos de este centrismo en diferentes etapas de la historia; por lo tanto, no se refiere exclusivamente a Occidente.



25 Wimmer, *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*, 51, traducción de Wimmer.

26 *Ibid.*, 54–58.

2) *La influencia unilateral o centrismo integracionista*: idea vinculada, por ejemplo, con la historia china; se encuentra, entre otras culturas, en el confucianismo y en concepciones taoístas sobre la “no intervención”. Tiene que ver con la idea de mantenerse con el flujo del Tao en lugar de imponer la voluntad o poder individual. Los filósofos taoístas, por ejemplo, a menudo aconsejaban a sus reyes no intervenir en ciertos asuntos políticos o jurídicos sino aplicar la justicia éticamente y actuar dando el buen ejemplo, de manera que este fuese tan irresistible que las masas seguirían al rey. En otras palabras, este centrismo se basa, primero, en la concepción de que existen algunas verdades que son definitivamente válidas; basta aplicarlas y los otros eventualmente las entenderán y seguirán. La segunda premisa es que otras culturas y personas ocupan lugares (o etapas) correspondientes en una escala conducente a la verdad. Como ilustración moderna es posible pensar en los modelos de presión diplomática aplicados dentro del sistema internacional de Naciones Unidas.



3) Una tercera forma arquetípica sostiene que culturas propias y ajenas existirían de manera separada, cada una como una isla respecto a la otra. En la teoría y la historia encontramos con esta figura el *supuesto no-encuentro o centrismo separatista* cuando se habla de diferencias insuperables y fundamentales entre culturas, por ejemplo, entre los pensamientos occidentales y orientales o la sociedad mestiza y la

“cosmovisión”²⁷ indígena. También se revela cuando se habla de lógicas otras o, supuestamente, incompatibles. Para la reflexión, esta figura significaría, si es defendida de manera consecuente, que en cierto punto se termina la argumentación porque en última instancia no se puede ir más allá de una tolerancia limitada. En este sentido, otros valores e ideas se aceptan hasta cierto grado, pero no se estima valioso entrar en un diálogo concreto sobre tradiciones, prácticas u opiniones. Es una figura que se encuentra frecuentemente en la etnofilosofía²⁸ y en ciertas posiciones radicales indigenistas, pero también en la famosa—y por varias razones defectuosa—tesis de la “lucha de las culturas” de Samuel Huntington²⁹. En cuanto a la etnofilosofía es importante hacer una precisión: aunque resulta válida su reacción emancipadora contra la hegemonía de la postura monocultural, es decir, de la tradición occidental y su pretensión de universalidad, no puede significar que ideas, nociones, teorías y prácticas compartidas dentro de algunos grupos étnicos sean accesibles—o vinculantes—únicamente para los miembros de aquellos grupos que se orientan según determinadas perspectivas “étnicas”. Tal posición conduciría a la renuncia del pensamiento argumentativo en general y quedaría, por lo tanto, tautológica.

27 La noción de “cosmovisión”, usada ampliamente para denominar conocimientos ancestrales, tradiciones y prácticas indígenas que por su integralidad van más allá de la “filosofía”, “Weltanschauung” o concepción socio-política, tiene su raíz en la filosofía alemana de Wilhelm Dilthey en el siglo XIX y resulta bastante problemática por su connotación histórico-colonial. Véase Attawalpa Oviedo, “El Buen Vivir posmoderno y el Sumak kawsay ancestral”, en *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, editado por A.-L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén García, y N. Deleg Guazha (Huelva & Cuenca: FIUCUHU, 2014), 270.

28 Según el teólogo y filósofo suizo Josef Estermann, el término etnofilosofía apareció por primera vez con Marcien Towa (Camerún) y Paulin Houtondji (Benin) en los años 1970. Véase a propósito Josef Estermann, *Apu Taytayku. Religion und Theologie im andinen Kontext Lateinamerikas* (Ostfildern: Matthias Grünewald, 2012), 63. Todavía se encuentra la opinión de que la filosofía africana, la andina o la japonesa no representan más que etnofilosofías. Véase al respecto Anke Graness, “Is the debate on ‘global justice’ a global one? Some considerations in view of modern philosophy in Africa”, *Journal of Global Ethics*, 11(1) (2015): 126-140; Josef Estermann, *Si el Sur Fuera el Norte: Chakanas Interculturales Entre Andes y Occidente* (Quito: Ediciones Abya Yala, 2008). Esta posición es tan incorrecta como pretender que solo la filosofía europea es filosofía verdadera. Aquí nos referimos, sin embargo, al rescate del pensamiento indígena de una manera excluyente a continuación del *etnodesarrollo*, con los trabajos de Bonfil Batalla, Stefan Varese y Arturo Warman en los años sesenta en México.

29 Samuel Huntington, *Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

GRÁFICO III:
MODELO DEL CENTRISMO

Fuente: elaboración propia.

Con la capacidad de cambiar perspectivas y una cierta voluntad para la empatía en el encuentro hacia la aculturación mutua se ubica el *centrismo tentativo* o transitorio. En este arquetipo, la revisión de opiniones, creencias y teorías propias no es el resultado de una coincidencia o moda sino de razones justificables y argumentables que aumentan la propia comprensión. En este proceso no es necesariamente relevante seguir un protocolo logocéntrico-occidental como lo diseñó, entre otros, Jürgen Habermas en sus *speech acts* de la ética del discurso³⁰. El proceso de intercambio polilógico puede tomar también otra forma sensorial o del “corazonamiento”³¹ hacia la superación de las supuestas diferencias ontológicas³². Lo que cuenta, sin embargo, es el reconocimiento *prima facie* del otro como fundamentalmente igual, con insumos potencialmente valiosos. Para obtener, formar y fortalecer tal actitud se requiere una educación con orientación intercultural, es decir, dirigida hacia el cambio de los patrones y visiones dominantes de la historia (unidireccional) que incluye el cuestionamiento de la ideología occidental del modernismo y el desarrollo, así como la apertura al estudio de otros idiomas, culturas y geografías actuales e históricas. Un polílogo intercultural bajo un centrismo tentativo requiere como condición *sine qua non* que todos los participantes dediquen su educación, voluntad, empa-

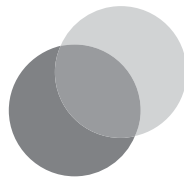
30 Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge: Polity Press, 1990); Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001); Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions towards a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1996).

31 Patricio Guerrero Arias, *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser* (Quito: Abya Yala, 2010).

32 Mario Blaser, “Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology”, *Current Anthropology* 54, no 5 (octubre de 2013): 547–69; Mario Blaser, “The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program”, *American Anthropologist* 111, no 1 (2009): 10–20, DOI: 10.1111/j.1548-1433.2009.01073.x; David Graeber, “Radical alterity is just another way of saying ‘reality’ A reply to Eduardo Viveiros de Castro”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5, no 2 (2015): 1–41; Eduardo Viveiros de Castro, “Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate”, *The Cambridge Journal of Anthropology* 33, no 1 (2015): 2–17.

tía y apertura a desarrollar entre sí nuevos horizontes verdaderamente inter-culturales. De ahí que la filosofía intercultural plantee propuestas metodológicas adicionales: entre otras, la descripción, traducción y reconstrucción adecuada de fenómenos culturales; la identificación de diferencias y cosas en común entre culturas y subculturas; la comprensión y explicación de dichas diferencias con el objetivo de llegar a una manera de hablar sobre cultura(s) alejada de posibles exotismos, esoterismos y mistificaciones en base a principios compartidos, es decir, haciendo explícito lo que tienen en común gente, comunidades, culturas, y sus fenómenos y expresiones, y aclarando diferencias para eliminar prejuicios.

GRÁFICO IV:
MODELO DEL CENTRISMO TENTATIVO



Fuente: elaboración propia.

Estos cuatro centrismos, que emergieron desde varios encuentros filosóficos-interculturales incluso más allá de Occidente, permiten analizar las formas y estrategias según las cuales los actores culturales perciben o estructuran el encuentro con representantes de otras culturas. Se distinguen actuaciones caracterizadas por imposición, falta de intervención, separación o intercambio. Es importante subrayar de nuevo que estas caracterizaciones no describen el comportamiento supuestamente ‘típico’ de ciertas culturas—lo que revelaría un entendimiento erróneo de las culturas como entidades estáticas y monolíticas—sino que pertenecen a cada cultura en diferentes etapas y momentos. Quedan, sin embargo, dos limitaciones importantes a estos cuatro arquetipos de la filosofía intercultural.

Primero, lo que está a menudo ausente en discusiones de filosofía intercultural es un acercamiento al tema de la cultura desde la *realpolitik*. Según el régimen internacional contemporáneo de los derechos humanos, de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas del año 2007 y de su predecesora, la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989), el indigenis-

mo³³ como corriente y movimiento político se ve obligado a destacar su alteridad cultural en comparación con la cultura dominante para obtener protección legal específica y apoyo internacional contra la sobreexplotación del subsuelo en sus territorios y reconocimiento a nivel nacional e internacional³⁴. Hay, por lo tanto, un importante trabajo antropológico e intracultural—dentro de las comunidades—dirigido a la restauración de tradiciones, canciones, cuentos, mitos, vestimentas, prácticas, técnicas, etc. Estos esfuerzos responden, por un lado, a las amenazas múltiples por parte de un estilo de vida moderno globalizador y monoculturalmente occidental-capitalista³⁵, y por otro, a la destrucción creciente de conocimientos importantes para la medicina o para adaptarse a, o evitar, el cambio climático y sus impactos negativos. Al mismo tiempo, el indigenismo tiene también la necesidad de obtener fondos y programas nacionales e internacionales para atenuar los efectos severos del maldesarrollo³⁶.

Estos aspectos de la política diaria sobre el rescate cultural apuntan a la necesidad de preguntarse quiénes son los ‘representantes legítimos de una cultura’. Esta pregunta no se refiere tanto a la identificación de representantes políticos de los pueblos indígenas³⁷—donde la representatividad puede tener una significación muy diferente—sino a la legitimidad de la representación. Organizar encuentros interculturales entre representantes de diferentes culturas requiere entonces investigar quién realmente quiere y puede hablar en nombre de una cierta cultura. En segundo lugar, se hace necesario interrogar críticamente la legitimidad de estos representantes, no tanto desde el punto de vista de la auto-atribución de la representación legítima, sino indagando con aquellos que deberían reconocer dicha representación.

Con respecto a la relación mestizo-indígena, el asunto de la representación legítima de una cultura ha sido analizado mediante las figuras del “asterisco invisible”³⁸ sobre asuntos indígenas o del “indio

33 Ronald Niezen, *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2003).

34 Taylor, “The Politics of Recognition”.

35 John Taylor, “Indigenous Peoples and Indicators of Well-Being: Australian Perspectives on United Nations Global Frameworks”, *Social Indicators Research* 87, no 1 (2008): 111–26.

36 José María Tortosa, “Maldesarrollo como Mal Vivir”, *América Latina en Movimiento* 455 (2009): 18–21.

37 Sabine Speiser, ed., *¿Quién habla por quién? Representividad y legitimidad de organizaciones y representantes indígenas. Un debate abierto* (Quito: Abya Yala & GIZ, 2013).

38 Karen Engle, *The Elusive Promise of Indigenous Development: Rights, Culture, Strategy* (Durham:

permitido”³⁹. Es decir, el reconocimiento de que la cultura y la representación indígena legítima ocurren únicamente dentro ciertos límites dictados típicamente por los representantes legítimos de otra(s) cultura(s) que no permiten poner en riesgo mecanismos esenciales o estratégicos de la cultura dominante (por ejemplo, el desarrollismo, el extractivismo, el capitalismo con su inherente “acumulación por desposesión”,⁴⁰ etc.). Podemos cuestionarnos si es realmente posible un encuentro intercultural exitoso entre iguales en una situación inicial de esta naturaleza, caracterizada por un centrismo expansivo de una de las partes, simplemente porque la representación legítima de la otra parte queda limitada o reducida a algunos aspectos folklóricos permitidos, y, por lo tanto, cuestionada desde el principio⁴¹.

La interculturalidad en Ecuador entre 2007 y 2016

Después de haber revisado el aporte metodológico-analítico más importante de la filosofía intercultural, que emergió de largas discusiones durante las últimas tres décadas, volvemos al análisis de la interculturalidad como fenómeno cultural y social en Ecuador en los últimos nueve años. Con este fin tomamos dos casos emblemáticos que se caracterizan por el énfasis colocado en su tratamiento de lo “cultural”: la Ley de Comunicación de 2013 y la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, clausurada por el gobierno el mismo año 2013 a pesar de su reconocimiento por parte de UNESCO hasta este momento.

Duke University Press, 2010). El “asterisco invisible” se refiere a una serie de reconocimientos y concesiones culturales por parte de los Estados latinoamericanos hacia los pueblos indígenas, siempre y cuando no pongan en cuestión la supremacía estatal-colonial en relación con ciertos “sectores estratégicos”, como el control sobre los recursos nacionales, las extensiones territoriales y los poderes políticos reales (negación del derecho humano a la auto-determinación política, incluso hasta la autonomía o la independencia).

39 Silvia Rivera Cusicanqui, *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS* (La Paz: Plural Editores, 2014).

40 David Harvey, *The New Imperialism* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2003); *A Brief History of Neoliberalism* (New York: Oxford University Press, 2005).

41 Lo que además atentaría contra el artículo 1 (libre autodeterminación política de pueblos) del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Véase también: Isabelle Schulte-Tenckhoff, “Treaties, Peoplehood and Self-Determination: understanding the language of indigenous rights”, en *Indigenous Rights in the Age of the UN Declaration*, editado por Elvira Pulitano (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 64–86; Rodolfo Stavenhagen, “Human Rights and Peoples’ Rights - the Question of Minorities”, *Interculture* XXII, núm. 2 (1989): 2–18.

Empezamos con una pequeña polémica. Todo el que visita Ecuador suele quedar impresionado y abrumado por la diversidad natural y cultural que ofrece este país a primera vista. En una segunda mirada, sin embargo, queda igualmente asombrado por el hecho de que diferentes grupos étnicos, culturales y subculturales viven cada día en una jerarquía palpable que se distingue ampliamente de la multiculturalidad (no necesariamente de la interculturalidad) vivida diariamente (y por reconocimiento legal) en otros países multilingües como Suiza, Camerún, Ruanda, India, Luxemburgo o Bélgica. Al contrario de lo que puede esperar el visitante (más aún si proviene de estos países), el número de kichwa hablantes disminuye cada año a pesar de ser uno de los idiomas oficiales del país, hasta el grado de encontrarse en peligro de extinción⁴². Entre 2009 y 2016 no se publicó ningún libro educativo nuevo sobre este idioma en el país, al tiempo que el gobierno central decidió cerrar unas 3.000 escuelas comunitarias primarias donde la educación bilingüe había sido en múltiples casos predominante⁴³. En otras palabras, en lugar de fortalecer el bilingüismo del país mediante la enseñanza de sus idiomas nativos, el enfoque del bilingüismo ha estado de hecho en el idioma inglés, tal como se enseña actualmente en las así llamadas "Escuelas del Milenio", cuya intención, entre otras, ha sido el reemplazo de las escuelas comunitarias.

Aunque no existen idiomas puros y cerrados, sino que siempre adoptan formas cambiantes, mezcladas, adaptadas y sociolectales (fenómeno que se muestra, por ejemplo, en la media lengua de la sierra ecuatoriana entre el castellano y el kichwa⁴⁴, que en realidad expresa un aporte intercultural importante), parece fundamental preservar, investigar y proteger cada idioma, especialmente aquellos usados aún por las

42 Según las cifras del INEC para el año 2010 (último censo) hay 591.000 kichwa hablantes y aproximadamente 62.000 hablantes del shuar. Ambos idiomas han sido reconocidos como idiomas oficiales en la Constitución de 2008 a pesar de que el actual presidente—quien suele autodenominarse en las redes sociales *mashi* ('amigo' en kichwa)—mostró inicialmente su rechazo a este reconocimiento oficial (véase *El Comercio*, "Retiro del Quechua como idioma oficial molesta a Indígenas de Ecuador", el 18 de julio de 2008).

43 Según lo expresado por la investigadora Carmen Martínez Novo, ex-presidente de la *Latin American Studies Association (LASA)*, en su ponencia del 29 de mayo de 2016 en el marco de la conferencia anual de la LASA, Nueva York.

44 Pieter Muysken, "Contactos entre quichua y castellano en el Ecuador", en *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, editado por Sophia Thyssen y Segundo E. Moreno-Yáñez (Quito: Abya-Yala, 1996), 397–473. Para una crítica de Muysken véase también Jorge Gómez Rendón, "La Media Lengua: una revisión de los supuestos teóricos", en *Actas del 4o Coloquio Internacional de Cambio y Variación Lingüística* (México, DF: UNAM, 2017).

llamadas “minorías”⁴⁵. Esto obedece al hecho de que cada manifestación intercultural requiere inicialmente la determinación de fenómenos y formas culturales distintas (aunque evitando la esencialización o folclorización de lo cultural) para que, en un segundo momento, dichas formas culturales puedan ser cuestionadas, superadas o transformadas mutuamente hacia lo intercultural. Negar la importancia pasada y presente del kichwa (del shuar, del tsa’fiki o de otro idioma hablado por pueblos ancestrales dentro del territorio ecuatoriano) equivaldría a negar la segunda raíz implícita en la noción de mestizaje, lo que entonces significaría vaciarla precisamente de su sentido cultural.

La posibilidad misma de una sociedad “mestiza” depende de la existencia de un legado pluricultural. Pero la actualización de tal legado desde el discurso del mestizaje evidentemente no preserva en igualdad de condiciones todas las culturas incluidas. Las políticas nacionales adoptadas por el Estado cumplen entonces la función de legitimar el mito de la existencia de una sociedad mestiza. La actual Ley de Comunicación, adoptada en junio de 2013 (registro N°22), estipula normas de la llamada “comunicación intercultural” que solo parecen comprensibles desde la consideración anterior. El artículo 14 explica el principio de la interculturalidad y plurinacionalidad de la siguiente manera:

El Estado a través de las instituciones, autoridades y funcionarios públicos competentes en materia de derechos a la comunicación promoverán medidas de política pública para garantizar la relación intercultural entre las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades; a fin de que éstas produzcan y difundan contenidos que reflejen su cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos y saberes en su propia lengua, con la finalidad de establecer y profundizar progresivamente una comunicación intercultural que valore y respete la diversidad que caracteriza al Estado ecuatoriano⁴⁶.

¿Quiénes son los sujetos de la interculturalidad según este artículo? Ciertamente no es el Estado ecuatoriano, que parece excluido de la

45 Hay países donde los autodenominados indígenas son cuantitativamente la mayoría, por ejemplo, en Bolivia o Guatemala. En otros países de la región algo similar podría ser posible si las presiones racistas o discriminatorias de la sociedad para negar o esconder su pertenencia indígena serían menos fuertes.

46 Asamblea Nacional, *LEY ORGÁNICA DE COMUNICACIÓN*.

interculturalidad en primer lugar, para adoptar el papel de garante “a fin de que éstas produzcan y difundan contenidos que reflejan *su* cosmovisión [...] que valore y *respete* la diversidad...”⁴⁷. Los esfuerzos de valorización y el respeto de contenidos provenientes de comunidades, pueblos y nacionalidades se agotan en la difusión y facilitación de información sobre conocimientos, saberes, tradiciones, etc. de—obviamente—grupos indígenas o autóctonos que tampoco son denominados de tal manera. Ahora bien, ¿la palabra “nacionalidades” también se refiere a miembros de otros países? ¿Podrían estos extranjeros difundir de igual modo sus contenidos en su propia lengua? Por supuesto que no. Esta notoria limitación se expresa en el hecho de que los contenidos considerados interculturales son aquellos llamados a llenar de sentido la caracterización del Estado como “diverso”. Podríamos entonces preguntarnos hasta qué punto la práctica ecuatoriana de la interculturalidad se limita a un cierto grupo de culturas previamente identificadas dentro de los límites del estado-nación. Los contenidos interculturales, para realmente serlo, ¿no deberían ir más allá de estas fronteras para incluir también, por ejemplo, a nacionalidades y pueblos que se extienden en varios países simultáneamente?

En este contexto, el artículo 36 de la misma Ley de Comunicación estipula de manera problemática que “Los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias tienen derecho a producir y difundir en su propia lengua, contenidos que expresen y reflejen su cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos y saberes”. En primer lugar, esta aseveración por parte del Estado simplemente no era necesaria, dado que otros pueblos y nacionalidades tienen el derecho de expresarse libremente sobre lo que les plazca de la manera que consideren más adecuada (en su idioma o no), de acuerdo con el principio internacionalmente vinculante de la autodeterminación, un derecho colectivo o de grupo⁴⁸. ¿No habría sido mucho más oportuno estipular sanciones posibles en los casos en que el ejercicio de este derecho fundamental sobre la comunicación no fuera facilitado ni respetado?

De igual modo hay que interrogarse sobre el uso del pronombre posesivo “su” en el citado artículo, que (a) expresa un entendimiento estático de cultura y (b) reduce los aportes de pueblos indígenas, afro-

47 *Ibid.*, énfasis añadido.

48 Jordan, “Group Rights”.

ecuatorianos y montubios a la mera facilitación de información folclórica. ¿Hasta qué punto esto implica una negación formal de la posibilidad de hablar o discutir sobre culturas, conocimientos y tradiciones de otros pueblos? Obviando esta problemática se prescribe en adelante a todos los medios de comunicación (sin especificar precisamente cuáles sí y cuáles no) el deber de difundir contenidos que reflejen la cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos y saberes—nada menos, pero tampoco nada más—de los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianos y montubios, lo que resulta cotidianamente en la presentación de pueblos y nacionalidades de un modo esencialista, estático, anacrónico y, por lo tanto, ficticio y folclórico.

Quién hasta ahora no vea claro que este enfoque técnico procede de personas que con frecuencia no poseen mucho conocimiento sobre los debates dentro de las ciencias sociales y las humanidades sobre las nociones de “cultura”, tampoco entenderá que este tratamiento singular de las expresiones culturales no tiene nada que ver con la interculturalidad. Ésta se propendería más bien mediante acciones tendientes a abrir espacios de encuentro e intercambio a través de los medios de comunicación para discusiones y presentaciones interculturales, es decir, abordando mezclas culturales y subculturales inclusive con la(s) cultura(s) dominante(s) de la mayoría. Aunque ciertamente motivado por la idea de preservar y promover otras culturas nacionales, el tratamiento que se le da a la interculturalidad en la ley y en los medios, en el mejor de los casos, recuerda la figura del centrismo separativo (que puede llevar hacia un cierto grado de tolerancia), y en el peor de los casos, un centrismo integracionista con “asterisco invisible”. Esto significa que el otro queda presentado de una manera ‘medida’ y expresada a través de conceptos de la cultura dominante, algo que ocurre muchas veces cuando justamente falta un intercambio intercultural previo para llegar a nociones, palabras y conceptos mutuamente acordados.

Sin embargo, llama nuestra atención el artículo 71 en su numeral 8, que procura aclarar responsabilidades comunes: todos los medios de comunicación deben promover el diálogo intercultural, así como las nociones de unidad e igualdad en la diversidad y en las relaciones interculturales. Aquí encontramos por primera y única vez la idea de un diálogo entre culturas y también una reflexión sobre principios necesarios para dicho

intercambio: se destaca la unidad y la igualdad en la diversidad como valores relevantes. Queda, no obstante, la interrogante de si es realmente posible presuponer o prescribir la promoción de estos valores en una sociedad que se ha caracterizado históricamente (y se caracteriza todavía) por marcadas desigualdades en sus relaciones interculturales. Cabe mencionar las enormes desigualdades entre etnias y sexos, tanto en relación con la distribución de tierras⁴⁹ como entre ámbitos urbanos y rurales en términos de ocupación, ingreso, educación y salud⁵⁰. ¿Para qué entonces destacar la unidad e igualdad cuando se corresponde realmente poco con las experiencias diarias de los individuos? Según lo dicho hasta ahora, los encuentros interculturales, sobre todo cuando están organizados según el modelo del polílogo, que parte de un supuesto inicial de igualdad de valor de todas las culturas, podrían brindar pasos elementales hacia la superación de estas desigualdades caracterizadas por varios racismos (culturales) fuertemente enraizados⁵¹.

En adelante analizaremos una iniciativa importante del movimiento indígena y su concepción de la interculturalidad, a saber, el caso de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi. Escogemos esta iniciativa porque hizo explícitamente referencia a la idea de servir como espacio de encuentro intercultural:


La Universidad Amawtay Wasi es una respuesta a una sociedad contemporánea compleja y relacional, que exige la promoción, entre los actores educativos tomados en conjunto, de una visión educativa intercultural que es cada vez más necesaria para adquirir un desarrollo humano que aborde de manera exitosa el mundo cambiante y de relaciones que nos rodea⁵².

Esta caracterización ubica el proyecto de la Universidad, por un lado,

49 Luciano Martínez Valle, "La concentración de la tierra en el caso ecuatoriano: impactos en el territorio", en *La Concentración de La Tierra. Un Problema Prioritario En El Ecuador Contemporáneo*, editado por Albert Berry, Cristóbal Kay y Lisa L. North (Quito: FLACSO, 2014), 43–62.

50 François Houtart, "El desafío de la agricultura campesina para el Ecuador", *ALAI, América Latina en Movimiento*, 30 de octubre de 2014, <http://alainet.org/active/78437>.

51 Sarah A. Radcliffe, "Gendered frontiers of land control: Indigenous territory, women and contests over land in Ecuador", *Gender, Place and Culture* 21, no 7 (2014): 854–71, DOI:10.1080/0966369X.2013.802675; Sarah A. Radcliffe, *Dilemmas of Difference. Indigenous Women and the Limits of Postcolonial Development Policy* (Durham, NC: Duke University Press, 2015).

52 UNESCO y Gustavo López Ospina, eds., *Amawtay Wasi Cross-Cultural University*, Amauta Runacunapa Yachay, ARY 2 (Quito, 2004), 285, traducción propia 

dentro de discursos internacionales sobre el desarrollo humano⁵³, y por otro, como respuesta a las complejidades de la sociedad ecuatoriana. El cruce entre un proyecto de educación y un proyecto político no es mera coincidencia, dado que el intercambio intercultural siempre tiene lugar dentro de estructuras sociales que existen en la realidad⁵⁴. Como varios miembros del movimiento indígena ecuatoriano argumentaban desde los años noventa, la interculturalidad tiene una dimensión relacional y otra dimensión estructural o vertical. Según Luis Macas, el exlíder de la CONAIE, interculturalidad y plurinacionalidad se refieren igualmente a un doble eje:

Cuando hablamos de la interculturalidad, cuando hablamos de la construcción de la plurinacionalidad, estamos diciendo que debemos pensar en dos ejes fundamentales. Primero, en una lucha política; segundo, en una lucha desde la epistemología. Es decir: ¿cómo es que ahora, cuando el mundo es mucho más difícil siquiera de comprender en su complejidad, podemos construir otros conocimientos? Desde otros aportes, desde otras existencias, desde otros pueblos. Y esto, precisamente, nos hace pensar, cuando nuestros espacios geográficos de Estado-nación están definitivamente ya perdiendo sus fronteras geográficas. Ahora el modelo económico neoliberal ha diseñado instrumentos legales supranacionales, donde ya la soberanía, al menos como se la había entendido desde la lógica del Estado-nación, no existe o amenaza con dejar de existir⁵⁵.

Esta cita ilustra un doble cambio estructural engranado entre niveles globales y locales. El rescate de “otros aportes desde los pueblos” se convierte entonces en una pregunta de sobrevivencia no solo a nivel local sino potencialmente a nivel mundial contra “el modelo económico neo-

53 Amartya Sen, *Development as Freedom* (Oxford/New York: Oxford University Press, 1999); Martha Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2011); Séverine Deneulin y Lila Shahani, eds., *An Introduction to the Human Development and Capability Approach: Freedom and Agency* (London/Sterling, VA: Earthscan, 2010), <http://www.idrc.ca/EN/Resources/Publications/Pages/IDRCBookDetails.aspx?PublicationID=62>.

54 Philipp Altmann, “Plurinationality and Interculturality in Ecuador: The Indigenous Movement and the Development of Political Concepts”, *Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies* 1, no XLIII (2013): 47–66.

55 Luis Macas, “La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales”, en *Pueblos indígenas, estado y democracia*, editado por Pablo Dávalos (Buenos Aires: CLACSO, 2005), 40.

liberal". Un lugar adecuado para esta tarea prometeica siempre ha sido la educación, y más específicamente, las instituciones educativas. No es casual entonces que la lucha por la educación bilingüe haya sido siempre muy importante para el movimiento indígena:

De hecho, la importancia de la educación bilingüe no sólo atañe a la interculturalidad sino también al movimiento indígena en el Ecuador. Desde sus inicios, la lucha por los derechos indígenas siempre ha sido también una lucha por la educación intercultural bilingüe, no sólo al interior de las comunidades indígenas, sino en la sociedad ecuatoriana en conjunto. De hecho, una de las demandas actuales de la CONAIE es la extensión de la educación intercultural bilingüe a las comunidades mestizas⁵⁶.

Catherine Walsh confirma igualmente que el término (y la demanda política) de la interculturalidad entró en los países andinos a través de la educación bilingüe:

Aunque no hay evidencia sobre cuándo exactamente la interculturalidad entró en el léxico latinoamericano, sabemos que empezó a tener utilidad dentro del campo educativo, específicamente de la educación indígena bilingüe a principio de los años 80 [...] La adopción del término intercultural, utilizado primero en los países andinos, fue asumida no como deber de toda la sociedad sino como reflejo de la condición cultural del mundo indígena⁵⁷.

Como bien saben los kichwa hablantes y las personas que adquirieron algunos conocimientos de la lengua, es imposible aprender kichwa sin entrar en reflexiones semánticas, epistemológicas y verdaderamente interculturales para comprender el uso del idioma, lo que no le diferencia mucho, por supuesto, de otros idiomas. Pero debido al contexto, a la estructura altamente desigual de la sociedad, y a la influencia del trabajo de ONGs internacionales y agencias de cooperación para el desarrollo, pareció oportuno ampliar la lucha por cambios sociales, económicos y políticos a través de la educación en general:

56 Altmann, "Plurinationality and Interculturality in Ecuador: The Indigenous Movement and the Development of Political Concepts", 50, traducción del editor.

57 Catherine Walsh, "Políticas y significados conflictivos", *Estudios Interculturales* 2 (2000): 122-123.

Desde sus comienzos, la interculturalidad ha significado una lucha en la que han estado en permanente disputa asuntos como identificación cultural, derecho y diferencia, autonomía y nación. No es extraño que uno de los espacios centrales de esta lucha sea la educación, porque más que una esfera pedagógica, es una institución política, social y cultural, el espacio de construcción y reproducción de valores, actitudes e identidades y del poder histórico-hegemónico del estado⁵⁸.

Es exactamente esta dimensión relevante de la interculturalidad la que sirvió como base para el proyecto de la Universidad Amawtay Wasi, que a partir de debates que empezaron en los años setenta⁵⁹, finalmente fue aprobado en noviembre de 2005⁶⁰. Desde el año 2009 también pudo otorgar títulos de cuarto nivel y en general ofreció las siguientes carreras:⁶¹

PROGRAMAS	NIVELES	TRAZAS O CAMINOS	TÍTULO	SEMESTRES
EDUCACIÓN FORMAL	Pregrado	Arquitectura con mención en Arquitectura Ancestral	Arquitecto	10 semestres
		Agroecología	Ingeniero	10 semestres
		Ciencias de la Educación con mención en Pedagogía Intercultural	Licenciado	8 semestres ⁽⁶⁾
		Turismo Comunitario	Ingeniero	10 semestres
	Postgrado	Investigación Intercultural	Diploma Superior	16 créditos
		Derechos Humanos y Pueblos Indígenas	Maestría	64 créditos
EDUCACIÓN INFORMAL	Promotores	Agroecología y liderazgo	Promotor	3 semestres
		Liderazgo y Turismo Comunitario	Promotor	3 semestres
		Comunicación Intercultural y Comunitaria	Promotor	2 semestres

Fuente: Sarango, 2009.

58 *Ibid.*, 14.

59 Walter D. Mignolo y Madina V. Tlostanova, "Amawtay Wasi, Universidad Intercultural de los Pueblos y Naciones Indígenas del Ecuador", en *Learning to Unlearn Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas* (Ohio University Press, 2012), 225–36.

60 Fernando Sarango, "Universidad intercultural de las nacionalidades y pueblos indígenas 'Amawtay Wasi'", en *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*, editado por Daniel Mato (Caracas: Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (UNESCO-IESALC), 2009), 191–214.

61 *Ibid.*, 192.

Como se puede ver, hubo solamente una carrera dedicada a aspectos interculturales (Investigación Intercultural). En su presentación, el ex-rector de la institución, Fernando Sarango, es explícito sobre la interculturalidad:

La universidad adoptó el nombre de ‘intercultural’ para dar ante todo un mensaje a la sociedad ecuatoriana en general: que sus reivindicaciones no son sólo y exclusivamente para pueblos indígenas, sino que desde la visión indígena se construye un espacio académico para todas las sociedades y pueblos que conforman el actual Ecuador. Si bien la ‘interculturalidad’, entendida desde una visión originaria, es un ideal que está en construcción; es necesario que las diferentes sociedades empiecen a cultivar nuevas relaciones sociales [sic] basadas en el respeto al otro, pero con equidad.

Sin embargo, en su balance de experiencias desde el año 2009, Sarango detalla que no hubo muchos avances en la investigación desde 2005 y que los esfuerzos se enfocaron en el rescate de un tronco del conocimiento originario (las publicaciones se limitan a tres libros desde la propia línea editorial): “se hizo necesaria la construcción o reconstrucción de una epistemología que para los mestizos ciertamente puede resultar nueva, y lo es, pero que para las nacionalidades y pueblos indígenas viene a ser la sistematización de las categorías y principios de su cosmovisión originaria”⁶². Una vez que este tronco fue (re)establecido, se abrieron tres ciclos de aprendizaje intercultural: (1) *Runa yachay* o ciclo del conocimiento ancestral, (2) *Shuktak yachay* o ciclo del conocimiento occidental o “de los otros”⁶³ y (3) *Yachay* puro o ciclo del conocimiento intercultural. Los conocimientos adquiridos sobre “lo otro” permitieron la realización de “conversatorios” guiados por docentes con formación especializada, donde el “aprender a aprender” mediante el diálogo tenía prioridad: “el diálogo, el debate, el intercambio de ideas, del calor cultural, de los espacios de encuentro, disenso y concertación”⁶⁴.

A pesar de estas iniciativas, que parecen a primera vista justificadas por la meta de avanzar el intercambio intercultural relacional, y del

62 *Ibid.*, 196.

63 *Ibid.*, 204, énfasis añadido.

64 *Ibid.* 202.

intento de reconocer todos los saberes y conocimientos como “ciencia”, hay ciertos peligros subyacentes a este enfoque. Primero, ¿cómo se puede definir un tronco común de las así llamadas ciencias ancestrales de las culturas kichwa, shuar y otras que evite esencializar y, por lo tanto, reducir la diversidad cultural a unos aspectos paradigmáticos que, ocasionalmente, ni siquiera se corresponden con las realidades plurales? En la antropología, el peligro de la esencialización y reducción se conoce como el debate alrededor de “lo andino”. Vale reproducir esta figura de un “excepcionalismo cultural” in extenso:

‘Lo andino’ es una construcción teórica que asume que los Pueblos Andinos (con mayúsculas, más allá del tiempo y del espacio) poseen un conjunto coherente, distintivo (casi único), de proclividades culturales interrelacionadas: un acervo común de percepciones, ideas, valores, símbolos, y prácticas sociales, espaciales y materiales. Esta ‘esencia andina condensada’ se adscribe a los Pueblos Andinos como su ropaje total, y al mismo tiempo, se recurre a ella para explicar el pasado y el presente de las sociedades andinas. La identificación de esta esencia social proviene en buena medida de la observación y el análisis de fenómenos culturales en la sierra y el altiplano andinos, aunque su carácter generalizado influye también en el análisis de las poblaciones costeras. Entre los atributos relevantes de esta supuesta esencia andina está la organización de las economías políticas andinas de acuerdo a la lógica socio-ambiental del archipiélago vertical, la organización dual competitiva/complementaria, la función y el valor del trabajo comunal modelado por principios de reciprocidad, unas relaciones personales entre el mundo humano y el mundo físico animado que se expresan en la terminología de parentesco, y lo que no es poco, un supuesto de que los pueblos indígenas de los Andes poseen una capacidad casi preternatural para la resiliencia frente al trauma social y ambiental (entre otros ‘rasgos’ fisisicológicos estructurales que se resaltan a menudo)⁶⁵.

Históricamente, este enfoque emergió de una serie de trabajos políticos y empíricos⁶⁶. Su peligro más notorio está en el hecho de que se erige

65 Zachary Chase y Steven Kosiba, “Lo Andino” (Chicago, 2007), 1, http://www.vanderbilt.edu/vanchivard/2007/UChicago_lo%20andino.doc, traducción propia.

66 John V. Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Peru: IEP, 1975); Marisol de la Cadena y Orin Starn, eds., *Indigenous Experience Today* (Oxford/New York: Berg, 2007).

frecuentemente como marco teórico-político que se cierra al análisis de datos por fuera de estas fronteras fijas en los términos en que se ha planteado el debate: por ejemplo, las comparaciones transregionales o, en otras palabras, interculturales de “lo andino” son muy difíciles de realizar. En este sentido, la referencia a “lo andino” frecuentemente reduce experiencias diversas y específicas de varios países o localidades andinas a un asumido “orden andino” artificialmente construido. Este punto es especialmente palpable cuando términos como “tradicional”, “ancestral” o “auténtico” no son interrogados (estos términos implican continuidad y homogeneidad). De igual manera, habría que cuestionar constantemente el supuesto estrecho vínculo histórico entre el ecosistema andino y la sociedad ¿Bajo qué influencia política colonial y poscolonial cambian exactamente estas estructuras? En lugar de determinar un tronco común de conocimientos y estructuras que guíen acciones y decisiones en cada espacio y tiempo, ¿cómo estudiar la relación entre cambio y continuidad, historia y estructura, particularidad y generalidad en el contexto andino-ecuatoriano?

Para un acercamiento a estas preguntas parece indispensable tomar en cuenta otras experiencias regionales y sus diversas formas de expresión. Sin embargo, la presentación del conocimiento occidental como algo monolítico corre el riesgo de un tratamiento simplificador de lo que constituye “lo occidental”, puesto que es cuestionable que el llamado “conocimiento de Occidente” no tenga influencias profundas de otras latitudes. Más aún, en Occidente existen tantas formas diferentes del conocimiento, en buena parte contradictorias, que no parece adecuado hablar del conocimiento occidental en singular.

Finalmente está la cuestión legítima de si realmente atiende a las demandas políticas del movimiento indígena el asumir que las sabidurías y los conocimientos de los pueblos indígenas también son “ciencia”. Como mostraron los pensadores del poscolonialismo y el decolonialismo⁶⁷, las ciencias occidentales también son una expresión cultural muy particular convertida en hegemónica por derivas político-económicas.

67 Ramón Grosfoguel, “From Postcolonial Studies to Decolonial Studies: Decolonizing Postcolonial Studies”, *Review* 29 (2006); James Mahoney, *Colonialism and Postcolonial Development. Spanish America in Comparative Perspective* (New York: Cambridge University Press, 2010); C. McEwan, *Postcolonialism and Development* (London: Routledge, 2009).

De ahí justamente su demanda de “provincializar Occidente”,⁶⁸ es decir, de atribuirle (junto con las ciencias) un rango igual (y no superior) entre otras formas estandarizadas del conocimiento, devolviéndole su verdadero carácter localizado y parcial.

Si se asume dicha provincialización como tarea, entonces la búsqueda de nuevos términos y nociones más allá de “cosmovisión” o “ciencias ancestrales” podría servir al enfoque de la filosofía intercultural y apoyar la idea de determinar equivalentes homeomorfos mediante el diálogo constante de culturas. Sin embargo, en lugar de caminar en esta dirección, parece que la Universidad Intercultural Amawtay Wasi prefirió rescatar elementos y contenidos culturales de hecho, no interculturales, por muy legítimos que fueran, en el contexto de su meta más amplia de contravenir los intereses del sistema capitalista-colonial global que se expresan a través un paisaje educativo extremadamente desigual⁶⁹.

Podemos decir que, en el mundo globalizado actual, el paradigma de la educación se proyecta desde los países súper desarrollados. Estos tienen la capacidad ante todo económica para impulsar y desarrollar las investigaciones más urgentes que permitan mantener su *statu quo* de potencias mundiales, frente a una mayoría de países empobrecidos o ‘en vías de desarrollo’ que a fin de cuentas constituyen la razón o la condición para que los súper desarrollados existan. (...) Ubicándonos en este mapa de intereses, por demás desigual, dentro del cual los pueblos y nacionalidades indígenas subsisten en la base de la pirámide –como dijera Monseñor Leonidas Proaño– como ‘los más pobres entre los pobres’, no deja de ser una afrenta exageradamente atrevida que los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, por medio de la [Universidad Intercultural Amawtay Wasi], propongan ahora un nuevo paradigma de educación⁷⁰.

Estas líneas ponen en evidencia que el problema del uso indígena del concepto de interculturalidad, tal como aparece en la experiencia de la Universidad Amawtay Wasi, se encuentra en la recurrente acentuación

68 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 2000).

69 Sarango, “Universidad intercultural de las nacionalidades y pueblos indígenas ‘Amawtay Wasi’”, 209–210.

70 *Ibíd.*, 210.

de “-culturalidad” y no en el aspecto “inter-”, relacional, intercultural. El contenido cultural, una vez rescatado y revalorizado, cosa inherentemente necesaria y laudable, se convierte, explícita o implícitamente, en una pretendida solución para todos los miembros de la sociedad, incluso del mundo. Esto puede llegar a corresponder al arquetipo del centrismo integracionista, que queda lejos aún del centrismo tentativo, aquel que conduce a un constante auto-cuestionamiento cultural.

Nuevas perspectivas en lugar de una conclusión

La intención principal de este capítulo fue presentar una introducción a algunas reflexiones y métodos relevantes de la interculturalidad más allá del contexto ecuatoriano y sus discusiones entre plurinacionalidad, multiculturalismo y demandas políticas, que permitan su consideración desde una perspectiva más amplia, con insumos potencialmente enriquecedores de la actual práctica y análisis de la interculturalidad en Ecuador. Con este fin se introdujo la corriente de la filosofía intercultural como marco teórico interesante para analizar las diversas acciones y políticas en el controvertido campo de la cultura y la interculturalidad.

El tratamiento de las diferentes concepciones y usos de la cultura (algo que finalmente, y con razón, no resulta fácil definir) permitió reflexionar sobre la significación de la interculturalidad en el contexto de debates académicos contemporáneos e internacionales. Se distinguió así un enfoque anacrónico y erróneo de la cultura como estática—hoy en día rechazado por las ciencias sociales y las humanidades—que no puede servir nunca como punto de partida hacia encuentros verdaderos en nombre de la interculturalidad. Al fin y al cabo, tales concepciones se apegan al modelo colonial de la integración de otras culturas dentro de una cultura incuestionablemente mayor. En este modelo, las preguntas relevantes giran en torno al grado de aceptación o reconocimiento, pero no permiten avanzar mutuamente el imaginario de todas las culturas involucradas.

Mucho más adecuada parece una concepción dinámica, abierta y cambiante de cultura. Esta concepción, desde una perspectiva empírica, siempre ha estado en todas las culturas del mundo. Junto a una perspectiva de “cultura” como “campo de batalla” por múltiples intereses dentro del sistema global de acumulación, aparecen dos vectores adicionales:

cultura e interculturalidad, por un lado, con referencia relacional, por otro lado, con referencia estructural o vertical.

El enfoque de los cuatro centrismos de la filosofía intercultural—centrismo expansivo, centrismo integracionista, centrismo separatista y centrismo tentativo—no permite, explícitamente, tratar el segundo vector de la estructura, lo que revela una cierta debilidad conceptual-analítica. No obstante, los centrismos descritos ofrecen marcos concretos para determinar y denominar ciertas acciones e intereses en el campo de batalla alrededor de la(s) cultura(s). Además, muestran qué tipo de actitud y voluntad se requerirían para avanzar hacia la realización de verdaderos encuentros interculturales, tal como postula el centrismo tentativo.

Con estas referencias analizamos posteriormente dos casos emblemáticos y muy controvertidos de la realidad ecuatoriana, con el objetivo principal de mostrar que las prácticas típicas en Ecuador—sea por parte del Estado o de la sociedad civil—están todavía relativamente lejos de la interculturalidad tal como se plantea a nivel internacional. La intención aquí no es constatar otra desigualdad del conocimiento debido a relaciones coloniales o poscoloniales, sino introducir comprensiones y herramientas que permitan avanzar las demandas políticas legítimas de varios actores. Este intento ha sido inspirado por aquella interpretación de “cultura” justificada por la Ley de Comunicación, que promueve una representación de los diferentes pueblos en los medios de comunicación de manera esencialista, monolítica y superficial bajo el título de interculturalidad (que en ningún caso es lo que revela este aporte). Simultáneamente, tanto la sociedad “mestiza” mayoritaria como otros países o culturas quedan por fuera de las representaciones de lo intercultural, en tanto son excluidos a priori por no encajar en la interpretación prevalente: los protagonistas de la interculturalidad ecuatoriana son siempre “minorías étnicas”. Por lo demás, son muy escasos los reportajes escritos por individuos que pertenecen a aquellas “minorías étnicas”, reportajes que permitirían contrarrestar ciertos imaginarios alrededor de concepciones habituales de lo “moderno” y lo “tradicional”.

Tomando estos puntos de referencia como inicio de la discusión, se constató que la Ley de Comunicación de 2013 coincide con el arquetipo del centrismo separatista que sí puede mostrar cierta tolerancia a la diferencia, siempre y cuando se respete la distancia cultural debida. El

peligro de este enfoque es, aparte de no ser intercultural per se, la posible creación de una forma de representación del otro "permitido" que tampoco corresponde necesariamente a la realidad. Es por esta razón que finalmente no permite eliminar prejuicios (positivos y negativos) de la sociedad dominante respecto a otras culturas. En otras palabras, una ley de comunicación concebida de tal manera va de hecho contra el objetivo de construir una sociedad más inclusiva e intercultural, más aun cuando la representación de la posible inclusión de otras culturas se funda en un entendimiento de estas como algo estático y sin diferencias internas.

Al otro lado del espectro se encuentra la experiencia de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi en Quito, vigente entre 2005 y 2013, año en que el gobierno puso fin a este prometedor experimento por razones políticas disfrazadas de técnicas. La Universidad representó el intento de legitimar en la práctica la demanda política del movimiento indígena de rescatar, revalorizar y reconocer conocimientos, sabidurías y técnicas propias, utilizando como vehículo precisamente una institución clave de la sociedad dominante. Así entendido, el marco teórico de la interculturalidad ofreció el fundamento para abogar por la validez de sus contenidos culturales en pie de igualdad.

Sin embargo, aun si la Universidad representó un intento laudable y novedoso, su experiencia quedó igualmente cerca del imaginario de la propia cultura como estática. Un factor coadyuvante fue la necesidad de tratar constantemente la tensión entre la elaboración de un tronco común a las varias culturas indígenas (el "conocimiento ancestral" indígena) y pincelar su diversidad. Lo que es cierto de todos modos es que el lema de la interculturalidad no se extendió en la misma medida a otras culturas no indígenas ni a las subculturas dentro de pueblos que no son en ningún caso homogéneos. No se dio mucho espacio al encuentro entre culturas indígenas y no indígenas (y sus subgrupos) a través de países de la región, aunque se mencionaba que la Universidad tenía docentes extranjeros en sus filas⁷¹. Tampoco se proyectaron estudios o investigaciones sobre la "media lengua", sobre fenómenos culturales divergentes, fenómenos mezclados entre ámbitos rurales y urbanos, o mezclas entre formas de educación, medicina o justicia de la sociedad dominante y formas correspondientes de la sociedad indígena. Un ejemplo impor-

⁷¹ *Ibid.*, 193.

tante es la existencia de varios subgrupos de jóvenes kichwa hablantes que hoy en día estudian en ciudades y entran fácilmente en conflictos intergeneracionales cuando visitan a sus padres. Estos roces inter e intrageneracionales no solo evidencian hechos lamentables del progreso modernizante que influye en los pueblos indígenas y exige su constante adaptación, sino también dan a luz a nuevas formas y fenómenos realmente interculturales y creativos que requieren mucho más atención pública e investigativa⁷².

Finalmente, esta dimensión es una de las que más parece subestimada: la interculturalidad tomada en serio requiere de espacios establecidos y protegidos para asegurar las condiciones de intercambio, por ejemplo, en escuelas, ministerios, universidades, comunidades, etc. donde miembros (íntegros o parciales) de diversas culturas puedan intercambiar libre y abiertamente conceptos, nociones, palabras, actos culturales y ciertas prácticas desde el reconocimiento entre iguales. La idea principal, tal como se ha enfatizado a lo largo de este capítulo, no debe ser convencer al otro de la validez de lo propio (lo que significaría cometer la falacia del centrismo expansivo o integracionista, igualmente posible desde una posición marginada o de poder), sino trabajar conjuntamente en pos de transformaciones y comprensiones mutuas de todas las culturas y subculturas involucradas. Ahí donde se cierran, limitan, contienen y controlan estos espacios desde un orden impuesto o centralizado, no hay realmente ni diálogo ni polílogo como nos enseña la corriente internacional de la filosofía intercultural.

Bibliografía

Altmann, Philipp. "Plurinationality and Interculturality in Ecuador: The Indigenous Movement and the Development of Political Concepts". *Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies* 1, núm. XLIII (2013): 47–66.

Arias, Patricio Guerrero. *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*. Quito: Abya Yala, 2010.

Asamblea Nacional. *LEY ORGÁNICA DE COMUNICACIÓN*, 2013.

Ávila, Ramiro S. "El derecho de la naturaleza: fundamentos". En *La Naturaleza con Derechos*, editado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 173–239. Quito: Abya Yala, 2011.

72 Como evidencian múltiples iniciativas interculturales hoy día en los campos de la música, del teatro, de la moda, de la arquitectura, de la agricultura campesina familiar y también la resistencia contra el proyecto modernizador-desarrollista que busca profundizar el modelo económico desigual de la exportación a costo de los eco-sistemas.

- Baudrillard, Jean. *Simulacra and simulations*. New York: Sémiotext(e), 1983.
- Blaser, Mario. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology". *Current Anthropology* 54, no 5 (octubre de 2013): 547-69.
- . "The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program". *American Anthropologist* 111, núm. 1 (2009): 10-20. DOI: 10.1111/j.1548-1433.2009.01073.x.
- Bohlken, Eike. "Interkulturelle Philosophie nach transzendentaler Methode. Grundzüge eines hypothetischen Universalismus." *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 27 (2012): 5-21.
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 2000.
- Chase, Zachary, y Steven Kosiba. "Lo Andino". Chicago, 2007. http://www.vanderbilt.edu/vanchivard/2007/UChicago_lo%20andino.doc.
- Coronil, Fernando. "Del eurocentrismo al globocentrismo: la naturaleza del poscolonialismo". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, editado por Edgardo Lander. Paris: UNESCO, 2000. <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/127.pdf>.
- Cusicanqui, Silvia. *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Plural Editores, 2014.
- De la Cadena, Marisol, y Orin Starn, eds. *Indigenous Experience Today*. Oxford/New York: Berg, 2007.
- Deneulin, Séverine, y Lila Shahani, eds. *An Introduction to the Human Development and Capability Approach: Freedom and Agency*. London/Sterling, VA: Earthscan, 2010. <http://www.idrc.ca/EN/Resources/Publications/Pages/IDRCBookDetails.aspx?PublicationID=62>.
- Eberhard, Christoph. "Human Rights and Intercultural Dialogue: An Anthropological Perspective". International Institute for the Sociology of Law, Oñati, 2001.
- El Comercio. "Retiro de Quechua como idioma oficial molesta a Indígenas de Ecuador", el 18 de julio de 2008.
- Elberfeld, Rolf. *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2004.
- Engle, Karen. *The Elusive Promise of Indigenous Development: Rights, Culture, Strategy*. Durham: Duke University Press, 2010.
- Estermann, Josef. *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Vol. 5. Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Frankfurt am Main: IKO, 1999.
- , Josef. *Si el Sur Fuera el Norte: Chakanas Interculturales Entre Andes y Occidente*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2008.
- . *Apu Taytayku. Religion und Theologie im andinen Kontext Lateinamerikas*. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2012.
- Fornet-Betancourt, Raul, ed. *Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie*. 39 vols. Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2015.
- Gómez Rendón, Jorge. "La Media Lengua: una revisión de los supuestos teóricos". En *Actas del 4o Coloquio Internacional de Cambio y Variación Lingüística*. México, DF: UNAM, 2017.
- Graeber, David. "Radical alterity is just another way of saying 'reality' A reply to Eduardo Viveiros de Castro". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5, no 2 (2015): 1-41.
- Graness, Anke. "Is the debate on 'global justice' a global one? Some considerations in view of modern philosophy in Africa", *Journal of Global Ethics*, 11(1) (2015): 126-140, DOI: 10.1080/17449626.2015.1010014.
- Grosfoguel, Ramón. "From Postcolonial Studies to Decolonial Studies: Decolonizing Postcolonial Studies". *Review* 29 (2006).
- Gudynas, Eduardo. *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. Quito: Abya Yala, 2009.
- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions towards a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- . *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- . *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

- Harvey, David. *A Brief History of Neoliberalism*. New York: Oxford University Press, 2005.
- . *The New Imperialism*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2003.
- Hernández, Tanya Katerí. "Spanish America Whitening the Race - the Un(written) Laws of Blanqueamiento and Mestizaje". En *Racial Subordination in Latin America. The Role of the State, Customary Law, and the New Civil Rights Response.*, 19–47. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Houtart, François. "El desafío de la agricultura campesina para el Ecuador". ALAI, *América Latina en Movimiento*, el 30 de octubre de 2014. <http://alainet.org/active/78437>.
- Huntington, Samuel. *Clash of Civilisations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper, 1989.
- Jordan, Peter. "Group Rights". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, septiembre de 2008. <http://plato.stanford.edu/entries/rights-group/>.
- Kimmerle, Heinz. *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2002.
- Kymlicka, Will. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- . *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Latour, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte, 1997.
- Macas, Luis. "La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales". En *Pueblos indígenas, estado y democracia*, editado por Pablo Dávalos, 35–42. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- Mahoney, James. *Colonialism and Postcolonial Development. Spanish America in Comparative Perspective*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Mall, Ram Adhar. *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie*. Bremen, 1992.
- Martínez Valle, Luciano. "La Concentración de La Tierra En El Caso Ecuatoriano: Impactos En El Territorio". En *La Concentración de La Tierra. Un Problema Prioritario En El Ecuador Contemporáneo*, editado por Albert Berry, Cristóbal Kay, y Liisa L. North, 43–62. Quito : FLACSO, 2014.
- McDougall, Walter A. "'Mais ce n'est pas l'histoire!' Some Thoughts on Toynbee, McNeill and the rest of us." *The Journal of Modern History* 58, no 1 (1986): 19–42.
- McEwan, C. *Postcolonialism and Development*. London: Routledge, 2009.
- Merino Acuña, Roger. "Prior Consultation Law And The Challenges Of The New Legal Indigenism In Peru". *Hendu – Revista Latinoamericana de Derechos Humanos* 5, no 1 (2014): 19–28.
- Mignolo, Walter D. "Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica". *Transversal* 1 (2012). <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es>.
- . *The Darker Side of Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Durham & London: Duke University Press, 2011.
- Mignolo, Walter D., y Madina V. Tlostanova. "Amawtay Wasi, Universidad Intercultural de los Pueblos y Naciones Indígenas del Ecuador". En *Learning to Unlearn Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*, 225–36. Ohio University Press, 2012.
- Murra, John V. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Peru: IEP, 1975.
- Muysken, Pieter. "Contactos entre quichua y castellano en el Ecuador". En *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, editado por Sophia Thyssen y Segundo E. Moreno-Yáñez, 397–473. Quito: Abya-Yala, 1996.
- Niezen, Ronald. *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2003.
- Nussbaum, Martha. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- Oviedo, Attawalpa. "El Buen Vivir posmoderno y el Sumakawsay ancestral". En *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, editado por A.-L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén García, y N. Deleg Guazha, 267–97. Huelva & Cuenca: FIUCUHU, 2014.
- Panikkar, Raimon. *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, 1990.

Paul, Gregor. *Einführung in die interkulturelle Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.

Quijano, Anibal, y Michael Ennis. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America". *Neplanta: Views from South* 1, no 3 (2000): 533–80.

Radcliffe, Sarah A. *Dilemmas of Difference. Indigenous Women and the Limits of Postcolonial Development Policy*. Durham, NC: Duke University Press, 2015.

———. "Gendered frontiers of land control: Indigenous territory, women and contests over land in Ecuador". *Gender, Place and Culture* 21, no 7 (2014): 854–71, DOI:10.1080/0966369X.2013.802675.

Roitman, Karem. "Hybridity, Mestizaje, and Montubios in Ecuador". QEH Working Paper 165. Oxford, marzo de 2008.

Sanjinés, Javier C. *Mestizaje Upside-Down*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004.

Sarango, Fernando. "Universidad intercultural de las nacionalidades y pueblos indígenas 'Amawtay Wasi'". En *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*, editado por Daniel Mato, 191–214. Caracas: Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (UNESCO-IESALC), 2009.

Schneider, Notker, y Ram Adhar Mall, eds. *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1996.

Schulte-Tenckhoff, Isabelle. "Treaties, Peoplehood and Self-Determination: understanding the language of indigenous rights". En *Indigenous Rights in the Age of the UN Declaration*, editado por Elvira Pulitano, 64–86. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Sen, Amartya. *Development as Freedom*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1999.

Speiser, Sabine, ed. ¿Quién habla por quién? *Representividad y legitimidad de organizaciones y representantes indígenas. Un debate abierto*. Quito: Abya Yala & GIZ, 2013.

Stavenhagen, Rodolfo. "Human Rights and Peoples' Rights - the Question of Minorities". *Interculture* XXII, no 2 (1989): 2–18.

Taiiaki, Alfred. "From sovereignty to freedom: Towards an indigenous political discourse". *Indigenous Affairs* 3 (2001): 22–34.

Taylor, Charles. "The Politics of Recognition". En *Multiculturalism and the "The Politics of Recognition"*, editado por Amy Gutmann, 25–75. Princeton: Princeton Univ. Press, 1992.

Taylor, John. "Indigenous Peoples and Indicators of Well-Being: Australian Perspectives on United Nations Global Frameworks". *Social Indicators Research* 87, no 1 (2008): 111–26.

Tortosa, José María. "Maldesarrollo como Mal Vivir". *América Latina en Movimiento* 455 (2009): 18–21.

UNESCO, y Gustavo López Ospina, eds. *Amawtay Wasi Cross-Cultural University*. Amauta Runacunapa Yachay, ARY 2. Quito, 2004.

Uzendoski, Michael A. "Los saberes ancestrales en la era del Antropoceno: hacia una teoría de textualidad alternativa de los pueblos originarios de la Amazonía". *Revista Investigativa Altoandina* 17, no 1 (2015): 5–16.

Viveiros de Castro, Eduardo. "Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate". *The Cambridge Journal of Anthropology* 33, no. 1 (2015): 2–17.

Wallerstein, Immanuel. "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System". *Theory, Culture & Society* 7, no 31 (1990): 31–55.

Walsh, Catherine. "Políticas y significados conflictivos". *Estudios Interculturales* 2 (2000): 9–24.

Wimmer, Franz Martin. *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*. Viena: UTB Verlag, 2004.