

Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas¹

Catherine Walsh*

Resumen

Hoy la interculturalidad es eje importante tanto en la esfera nacional-institucional-constitucional como en el ámbito y cooperación inter/transnacional. Aunque se puede argumentar que esta presencia es efecto y resultado de las luchas de los movimientos sociales-políticos-ancestrales y sus demandas por reconocimiento, derechos y transformación social, también puede ser vista, a la vez, desde otra perspectiva: la que la liga a los diseños globales del poder, capital y mercado. Este artículo explora los sentidos y usos múltiples de la interculturalidad, haciendo distinción entre una interculturalidad que es funcional al sistema dominante, y ella concebida como proyecto político, social, epistémico y ético de transformación y decolonialidad. Argumenta, usando como ejemplo el caso del Ecuador, que la interculturalidad en sí, solo tendrá significación, impacto y valor cuando está asumida de manera crítica, como acción, proyecto y proceso que procura intervenir en la refundación de las estructuras y ordenamientos de la sociedad que racializan, inferiorizan y deshumanizan, es decir en la matriz aún presente de la colonialidad de poder.

Palabras claves: Interculturalidad. Decolonialidad. Política pública. Reforma constitucional ecuatoriana. Transformación social.

Entendemos interculturalidad como la posibilidad de diálogo entre las culturas. Es un proyecto político que trasciende lo educativo para pensar en la construcción de sociedades diferentes [...] en otro ordenamiento social.
Consejo Regional Indígena de Cauca²

La interculturalidad es simplemente la posibilidad de una vida, de un proyecto [...] alternativo que cuestiona profundamente la lógica irracional instrumental del capitalismo que en este momento vivimos.
Virgilio Hernández³

La interculturalidad se ha puesto como tema de moda. Y aunque se puede argumentar que este interés es afortunado por lo que sugiere en término de la conciencia y reconocimiento de la diversidad cultural, también es desafortunado por reducir, muchas veces, a la interculturalidad a poco más que un nuevo multiculturalismo, restándola así de cualquier sentido crítico, político, constructivo y transformador.

* Profesora principal y directora del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Ciertamente a hablar de la interculturalidad en el contexto europeo no es lo mismo que pensarla aquí en América del Sur, el lugar donde la aspiración de la dominación del mundo, la emergencia del mercado mundial y la imposición de la modernidad y su otra cara que es la colonialidad tomaron forma, práctica y sentido. Entender la diferencia étnico-racial-cultural como parte céntrica – y como construcción – de esta aspiración, emergencia e imposición, es llevar a la discusión sobre la interculturalidad a terrenos que, por necesidad, la entretreje con asuntos de lucha, poder y (de)colonialidad. Mis reflexiones aquí están con relación a este lugar, es decir con la historia-memoria, experiencia y realidad pasado y presente de América del Sur; dejo abierta la posibilidad que también podrían servir para críticamente pensar la interculturalidad y su relación con la (de)colonialidad en otros contextos, incluyendo el europeo.

Hoy, en este continente, la interculturalidad está presente en las políticas públicas y en las reformas educativas y constitucionales, y es eje importante tanto en la esfera nacional-institucional como en el ámbito y cooperación inter/transnacional. Aunque se puede argumentar que esta presencia es efecto y resultado de las luchas de los movimientos sociales-políticos-ancestrales y sus demandas por reconocimiento, derechos y transformación social, también puede ser vista, a la vez, desde otra perspectiva: la que la liga a los diseños globales del poder, capital y mercado.

Esta ponencia pretende explorar estos sentidos y usos múltiples de la interculturalidad, para así hacer la distinción entre una interculturalidad que es funcional al sistema dominante, y ella concebida como proyecto político, social, epistémico y ético de transformación y decolonialidad. Argumentaré que la interculturalidad en si, solo tendrá significación, impacto y valor cuando está asumida de manera crítica, como acción, proyecto y proceso que procura intervenir en la refundación de las estructuras y ordenamientos de la sociedad que racializan, inferiorizan y deshumanizan, es decir en la matriz aún presente de la colonialidad de poder.

La intervención esta organizado en tres partes. La primera se enfoca en la comprensión de la interculturalidad y sus múltiples aristas vistas desde tres perspectivas distintas. La segunda parte toma como eje la matriz de la colonialidad. Finalmente, la tercera y última parte intenta profundizar el entendimiento de la interculturalidad crítica y su enlace con la decolonialidad, considerando el ejemplo concreto de la nueva Constitución ecuatoriana.

1 HACIA UNA COMPRESIÓN DE LA INTERCULTURALIDAD

Fue a penas hace menos de dos décadas atrás que América del Sur empieza reconocer “oficialmente” su diversidad étnico-cultural; una diversidad histórica enraizada en políticas de exterminio, esclavización, deshumanización, inferiorización y también en la supuesta superación de lo indígena y negro – ésta última parte de la mestización (o “creolización”) y, en países como Brasil, República Dominicana y el Caribe colombiana y venezolana, la mal llamada “democracia racial”. Hoy la nueva

atención a la diferencia y diversidad parte de reconocimientos jurídicos y una necesidad cada vez mayor de promover relaciones positivas entre distintos grupos culturales, confrontar la discriminación, el racismo y la exclusión y formar ciudadanos conscientes de las diferencias y capaces de trabajar conjuntamente en el desarrollo del país y en la construcción de una sociedad justa, equitativa, igualitaria y plural. La interculturalidad se inscribe en este esfuerzo.

Pero por ser término en boga usado en una variedad de contextos y con intereses sociopolíticos a veces muy opuestos, la comprensión de su concepto y proyecto muchas veces queda amplia y difusa. De manera de síntesis, podemos explicar el uso y sentido contemporáneo y coyuntural de la interculturalidad desde tres perspectivas distintas.

La primera perspectiva es la que referimos como *relacional*, la que hace referencia – de forma más básica y general – al contacto e intercambio *entre* culturas, es decir, entre personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas, los que podrían darse en condiciones de igualdad o desigualdad. De esta manera, se asume que la interculturalidad es algo que siempre ha existido en este continente porque siempre ha existido el contacto y la relación entre los pueblos indígenas y afrodescendientes, por ejemplo, y la sociedad blanco-mestiza criolla, evidencia de la cual se puede observar en el mismo mestizaje, los sincretismos y las transculturaciones que forman parte central de la historia y “naturaleza” latinoamericana-caribeña, historia y “naturaleza” que siguen negando el racismo y las prácticas de la racialización, como también la diferencia vivida tanto por los pueblos indígenas como por los hijos de la diáspora africana. El hecho de que la “identidad nacional” se ha construido sobre esta dominación racial-relacional, complejiza más aún el asunto.

Claro es que el problema con esta perspectiva *relacional* es que típicamente oculta o minimiza la conflictividad y los contextos de poder y dominación continúa en que se lleva a cabo la relación. Similarmente, limita la interculturalidad al contacto y a la relación – muchas veces a nivel individual – encubriendo o dejando por un lado las estructuras de la sociedad – sociales, políticas, económicas y también epistémicas – que posicionan la diferencia cultural en términos de superioridad e inferioridad. Por eso mismo, es necesario problematizar y ampliar la perspectiva relacional, considerando dos perspectivas adicionales que dan contexto y sentido del uso de la palabra y su concepto en la coyuntura actual, evidenciando, a la vez, sus significados, usos, intencionalidades e implicaciones sociales y políticas.

Una de estas perspectivas – nuestra segunda perspectiva de interculturalidad – es a la que podemos nominar funcional, siguiendo los planteamientos del filósofo peruano Fidel Tubino.⁴ Aquí la perspectiva de interculturalidad se enraíza en el reconocimiento de la diversidad y diferencia cultural con metas hacia la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida. Desde esta perspectiva “liberal” – que busca promover el diálogo, la convivencia y la tolerancia –, la interculturalidad es “funcional” al sistema existente; no toca las causas de la asimetría

y desigualdad social y cultural, ni tampoco “cuestiona las reglas del juego” y por eso, “es perfectamente compatible con la lógica del modelo neo-liberal existente.”⁵

De ahí forma parte de lo que varios autores se han referido como la nueva lógica multicultural del capitalismo global, una lógica que reconoce la diferencia, sustentando su producción y administración dentro del orden nacional, neutralizándola y vaciándola de su significado efectivo, y volviéndola funcional a este orden y, a la vez, a la expansión del neoliberalismo y los dictámenes del sistema-mundo.⁶ En este sentido, el reconocimiento y respeto a la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia de dominación, la que apunta no a la creación de sociedades más equitativas e igualitarias, sino al control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo (neoliberalizado) de acumulación capitalista, ahora haciendo “incluir” los grupos históricamente excluidos a su interior. Sin duda, la ola de re-formas⁷ educativas y constitucionales de los 90 – las que reconocen el carácter multiétnico y plurilingüístico de los países e introducen políticas específicas para los pueblos indígenas y afrodescendientes –, son parte de esta lógica multiculturalista y funcional; simplemente añaden la diferencia al sistema y modelo existentes.

De hecho, esta lógica tiene sus raíces tanto en el multiculturalismo (neo)liberal norteamericano como en lo que Abril Trigo llama “el interculturalismo europeo”. Mientras que el primero tiene sus raíces en la democracia liberal y la libertad del mercado – lo que garantiza la libertad a la diferencia – y apunta la tolerancia de la diferencia pero también su mercantilización, el segundo apunta hacia un nuevo humanismo de lo diverso: humanizar el neoliberalismo y la globalización.⁸ La “Declaración Universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural” de 2005 es un ejemplo claro de este interculturalismo europeo. A declarar la diversidad cultural como “patrimonio de la humanidad, fuente de democracia política y factor de desarrollo económico social”,⁹ y enfatizar la importancia de que “los estados establezcan políticas culturales y promueven la colaboración entre el sector público, el sector privado y la sociedad civil” hacia un desarrollo humano sostenible como manera de garantizar la preservación y promoción de la diversidad cultural, la Declaración de UNESCO defiende la diversidad sin denunciar o cambiar el capitalismo globalizado (pero sí dando un toque europeo para así contrarrestar la hegemonía norteamericana).

Es desde esta perspectiva – muy popular en América Latina y la que orienta y define las políticas de la mayoría de los Ministerios de Cultura- que se argumenta por la necesidad de la “inclusión” – de individuos de los grupos históricamente excluidos – como mecanismo para adelantar la cohesión social. Adjuntar el desarrollo humano sostenible o integral, la inclusión y la cohesión también sirve para promover otra medida más recientemente propuesta por UNESCO: gestionar la diversidad para que no sea fuente de amenaza y seguridad. Tal perspectiva también tiene reflejo en las nuevas políticas e iniciativas del PNUD y EUROsocial, el último siendo una alianza entre la Comisión Europea, BID, PNUD, CEPAL y con el apoyo del BM y

el FMI, enfocadas en adelantar y asegurar la cohesión social por medio de la inclusión.¹⁰ Mientras tales esfuerzos pretenden promover la interculturalidad, una de sus preocupaciones centrales es, como dice el informe nacional sobre el desarrollo humano en Bolivia “El estado del Estado”, hecho por PNUD, enfrentar y apaciguar la “radicalización de imaginarios étnicos” y asentar las bases – por medio de discursos, políticas y proyectos – de un nuevo “sentido común” compatible con el mercado.¹¹ La interculturalidad aquí es funcional no solo al sistema, sino también al bienestar individual, al sentido de pertinencia de los individuos a un proyecto común, y a la modernización, globalización y competitividad de “nuestra cultura occidental”, ya asumida como cultura propia latinoamericana.

La tercera perspectiva – muy distinta a la funcional y la que asumimos aquí – es la interculturalidad *crítica*. Con esta perspectiva, no partimos del problema de la diversidad o diferencia en sí, ni tampoco de la tolerancia o inclusión culturalista (neo)liberal. Más bien, el punto medular es el problema estructural-colonial-racial y su ligazón al capitalismo del mercado. Como proceso y proyecto, la interculturalidad crítica, como dicen los epítetos al inicio, “cuestiona, profundamente la lógica irracional instrumental del capitalismo” y apunta hacia la construcción de “sociedades diferentes [...], al otro ordenamiento social.”

El enfoque y la práctica que se desprende de la interculturalidad crítica no es funcional al modelo societal vigente, sino cuestionador serio de ello. Mientras que la interculturalidad funcional asume la diversidad cultural como eje central, apuntalando su reconocimiento e inclusión “manejable” dentro de la sociedad y el Estado nacionales (uni-nacionales por práctica y concepción) y dejando por fuera los dispositivos y patrones de poder institucional-estructural – las que mantienen la discriminación, inequidad y desigualdad –, la interculturalidad crítica parte del asunto de poder, su patrón de racialización y la diferencia que ha sido construida a función de ello. El interculturalismo funcional responde a y parte de los intereses y necesidades de las instituciones sociales; la interculturalidad crítica, en cambio, es un llamamiento de y desde la gente que ha sufrido un histórico sometimiento y subalternización, de sus aliados, y de los sectores que luchan, conjunto con ellos, por la refundación social y descolonización, por la construcción de mundos otros.

Esta construcción “desde abajo” se evidencia de manera particular en el contexto ecuatoriano donde la interculturalidad es concepto, apuesta y proyecto acuñado y significado por el movimiento indígena; principio ideológico de su proyecto político que – desde los 90 – ha venido punteando la transformación radical de las estructuras, instituciones y relaciones – todavía coloniales – existentes, una transformación no solo para los pueblos y nacionalidades indígenas sino para el conjunto de la sociedad. Entendida de esta manera, el problema central del que parte la interculturalidad no es la diversidad étnico-cultural; es la diferencia construida como patrón de poder colonial que sigue trascendiendo prácticamente todas las esferas de la vida.

Por eso mismo, la interculturalidad entendida críticamente aun no existe; es algo por construir. Allí su entendimiento, construcción y posicionamiento como proyecto político, social, ético y también epistémico – de saberes y conocimientos –, proyecto que afianza para la transformación de las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, racialización, subalternización e inferiorización de seres, saberes y modos, lógicas y racionalidades de vida. De esta manera, la interculturalidad crítica pretende intervenir en y actuar sobre la matriz de la colonialidad, siendo esta intervención y transformación pasos esenciales y necesarios en la construcción misma de la interculturalidad. Pero antes de explorar este entreteteje de la interculturalidad y decolonialidad, examinaremos más detenidamente la matriz de la colonialidad, dando algunas pautas para comprender su trascendencia como sistema y herramienta permanentes de poder, control y dominación.

2 LA MATRIZ DE LA COLONIALIDAD

Partir del problema estructural-colonial-racial y dirigirse hacia la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales y la construcción de condiciones radicalmente distintas, la interculturalidad crítica – como práctica política – dibuja un camino que no se limita a las esferas políticas, sociales, y culturales, sino también se cruce a las del saber, ser y de la vida misma. Es decir, se preocupe también por/con la exclusión, negación y subalternización ontológica y epistémico-cognitiva de los grupos y sujetos racializados; por las prácticas – de deshumanización y de subordinación de conocimientos – que privilegian algunos sobre otros, “naturalizando” la diferencia y ocultando las desigualdades que se estructuran y se mantienen a su interior. Pero y adicionalmente, se preocupe con los seres y saberes de resistencia, insurgencia y oposición, los que persistan a pesar de la deshumanización y subordinación.

Por ende, su proyecto es necesariamente de-colonial. Pretende visibilizar y enfrentar la matriz colonial de poder – la que Quijano ha nombrado “colonialidad de poder” –, la trabazón histórica entre la idea de “raza” como instrumento de clasificación y control social, y el desarrollo del capitalismo mundial (moderno, colonial eurocentrado), que se inició como parte constitutiva de la constitución histórica de América. Distinta al colonialismo que se entiende típicamente como relación política y económica que involucra la soberanía de un pueblo o nación sobre otro en cualquier parte del mundo, la colonialidad es el patrón de poder que emerge en el contexto de la colonización europea en las Américas – ligado al capitalismo mundial y el control, dominación y subordinación de la población a través de la idea de raza –, que luego se naturaliza – en América Latina pero también en el planeta – como modelo de poder moderno y permanente. La explicación de Idón Chivas Vargas, representante del gobierno de Evo Morales en la Asamblea Constituyente boliviana es bastante clara:

La colonialidad es la forma en que unos se miran superiores sobre otros y eso genera múltiples aristas de discriminación racial, y que en Bolivia se muestra como la superioridad de lo blanqueado frente a lo indio, campesino o indígena, unos son llamados a manejar el poder y otros a ser destinatarios de tal manejo, unos destinados a conocer y otros a ser destinatarios de ese conocimiento, unos son la rémora al progreso y los otros el desarrollo.¹²

Aunque la colonialidad cruce prácticamente todos los aspectos de la vida, su operación puede ser más claramente entendida a partir de cuatro áreas o ejes entrelazados. El primer eje – la colonialidad del poder – se refiere al establecimiento de un sistema de clasificación social basada en la categoría de “raza” como criterio fundamental para la distribución, dominación y explotación de la población mundial en los rangos, lugares y roles de la estructura capitalista-global del trabajo, categoría que – a la vez – altera todas las relaciones de dominación, incluyendo las de clase, género, sexualidad, etc. Este sistema de clasificación se fijó en la formación de una jerárquica y división identitaria racializada, con el blanco (europeo o europeizado, masculino) en la cima, seguido por los mestizos, y finalmente los indios y negros en los peldaños últimos, como identidades impuestas, homogéneas y negativas que pretendían eliminar las diferencias históricas, geográficas, socioculturales y lingüísticas entre pueblos originarios y de descendencia africana. Por servir los intereses tanto de la dominación social como de la explotación del trabajo bajo la hegemonía del capital, “la ‘racialización’ y la ‘capitalistización’ de las relaciones sociales de tal nuevo patrón de poder, y el ‘eurocentramiento’ del su control, están en la base misma de nuestros actuales problemas de identidad”, como país, “nación” y Estado.¹³

Un segundo eje es la colonialidad del saber: el posicionamiento del eurocentrismo como orden exclusivo de razón, conocimiento y pensamiento, la que descarta y descalifica la existencia y viabilidad de otras racionalidades epistémicas y otros conocimientos que no sean los de los hombres blancos europeos o europeizados. Claro es al atravesar el campo del saber, usándolo como dispositivo de dominación, la colonialidad penetra en y organice los marcos epistemológicos, academicistas y disciplinares. Por eso, opera hoy dentro del discurso de muchos intelectuales “progresistas” que esfuercen en desacreditar tanto las lógicas y racionalidades del conocer que históricamente y aun se encuentran entre muchos pueblos y comunidades ancestrales, como los emergentes intentos de construir y posicionar “pensamientos propios” de carácter decolonial, caracterizando ambos como invenciones fundamentalistas, esencialistas, y racistas. Al argumentar más bien por un nuevo universalismo global de las disciplinas e inter-disciplinas académicas con sus particularidades localizadas o situadas y, a la vez, por la no existencia de “raza” –invocando “la ciencia” para decretar su no existencia y su fabricación –¹⁴ ejercen una nueva colonialidad del saber – en una razón re-colonializada – cuyos efectos podrían ser aun más complejos.

La colonialidad del ser, un tercer eje, es la que se ejerce por medio de la inferiorización, subalternización y deshumanización: lo que Frantz Fanon se referió como el trato de la “no existencia”.¹⁵ Hace poner en duda, como sugiere Césaire, el valor humano de estos seres, personas que por su color y sus raíces ancestrales, quedan claramente “marcados”;¹⁶ a lo que Maldonado-Torres se refiere como “la deshumanización racial en la modernidad [...], la falta de humanidad en los sujetos colonizados” que los distancian de la modernidad, la razón y de facultades cognitivas.¹⁷

El último eje, uno que ha sido tema de poca reflexión y discusión, es el de la colonialidad cosmogónica de la madre naturaleza y de la vida misma. La que encuentra su base en la división binaria naturaleza/sociedad, descartando lo mágico-espiritual-social, la relación milenaria entre mundos biofísicos, humanos y espirituales – incluyendo el de los ancestros, espíritus, dioses y orishas –, la que da sustento a los sistemas integrales de vida, conocimientos y a la humanidad misma.

La madre naturaleza – la madre de todos los seres – es la que establece y da orden y sentido al universo y la vida, entretejiendo conocimientos, territorio, historia, cuerpo, mente, espiritualidad y existencia dentro de un marco cosmológico, relacional y complementario de con-vivencia. A negar esta relación milenaria e integral, explotar y controlar la naturaleza y resaltar el poder del individuo moderno civilizado (que en América del Sur aun se piensa con relación al blanco europeo o norteamericano) sobre el resto, como también los modelos de sociedad “moderna” y “racional” con sus raíces europeo-americanas y cristianas, pretende acabar con todo la base de vida de los pueblos ancestrales, tanto indígenas como de raíz africana. Por eso mismo y para estos pueblos, este eje de la colonialidad tiene un significado mayor; sirve como enlace con la de saber y ser, como “lugar” donde se pruebe las ausencias de racionalidad y razón, la duda de humanidad y el exceso de paganismo, brujería y superstición, como evidencia de lo no-civilizado, no moderno y menos humano. Hoy se recrea a partir de las prácticas y políticas, entre otras, del desarrollo humano, etno-eco-turismo (con su folklorización y exotización) y ong-ización, en que prevalecen el individuo y su bienestar individual-neoliberal guiado por el dispositivo civilizatorio único: la razón moderno-occidental-colonial.

Esta matriz cuatro-dimensionada de la colonialidad evidencia que la diferencia construida e impuesta desde la colonia hasta los momentos actuales, no es una diferencia simplemente asentada sobre la cultura, tampoco es reflejo de una dominación enraizada solo en cuestiones de clase, como ha venido argumentando gran parte de la intelectualidad de la izquierda latinoamericana. Más bien, la matriz de la colonialidad afirma el lugar céntrico de raza, racismo y racialización como elementos constitutivos y fundantes de las relaciones de dominación y del capitalismo mismo (de hecho enredados con las estructuras del patriarcado y los *tropes* de sexualidad masculinista¹⁸). Es en este sentido que hablamos de la “diferencia colonial”, sobre la cual está asentada la modernidad, y la articulación y crecimiento del capitalismo global.¹⁹

3 INTERCULTURALIDAD Y DECOLONIALIDAD: PROYECTOS ENLAZADOS Y EMERGENTES

En esta última parte, quiero dar concreción al entretejido de la interculturalidad y decolonialidad como proyectos que encaminan juntos. Construir la interculturalidad – así entendida críticamente – requiere transgredir, interrumpir y desmontar la matriz colonial aun presente y crear otras condiciones del poder, saber, ser, estar y vivir que se distancian del capitalismo y su razón única. Similarmente, la decolonialidad no tendrá mayor impacto sin el proyecto y esfuerzo de interculturalizar, de articular seres, saberes, modos y lógicas de vivir dentro de un proyecto variado, múltiple y multiplicador, que apuntala hacia la posibilidad de no solo co-existir sino de *con-vivir* (de vivir “con”) en un nuevo orden y lógica que parten de la complementariedad de las parcialidades sociales.²⁰ Son este proyecto y visión que se encuentran en las nuevas Constituciones políticas de Bolivia y Ecuador.

De todas las luchas ejercidas en los últimos años por los movimientos sociopolíticos ancestrales de América del Sur, tal vez las más transcendentales son las que apuntan la refundación, interculturalización y descolonización del Estado. Acabar con el Estado aun colonial y el modelo neoliberal, es trazar y asumir iniciativas que pasan de la resistencia a la insurgencia, es decir, de la posición defensiva a procesos de carácter propositivo y ofensivo que pretenden in-surgir y re-construir (un cambio en lo que ha sido entendido como “movimiento social” y particularmente “movimiento indígena”). Ahí está la parte transcendental: de transformar el Estado entendido como estructura-institución de exclusión y dominación, y como producto y reproductor de lo que el boliviano Rafael Bautista se ha referido como “el monologo de la razón moderno-occidental”,²¹ aún colonial en su práctica y concepto.

Por ende, lo realmente novedoso y distinto de las nuevas constituciones ecuatoriana y boliviana es su esfuerzo de “interculturalizar”: de resaltar lógicas, racionalidades y modos socioculturales de vivir históricamente negadas y subordinadas y hacer que estas lógicas, racionalidades y modos de vivir contribuyen en forma clave y substancial, a una nueva construcción y articulación – a una transformación – de orientación decolonial.

Exploramos este interculturalizar con relación a tres ejemplos concretos de la nueva Constitución ecuatoriana: (1) la pluralización de la ciencia y el conocimiento, (2) los derechos de la naturaleza, y (3) el *sumak kawsay* o buen vivir.

3.1 CIENCIA(S) Y CONOCIMIENTO(S)

La ciencia y el conocimiento no son típicamente áreas de mayor preocupación o interés en las Cartas Magnas. Más bien, son temas relegados a las políticas educativas, las que perpetúan la idea que el conocimiento es singular, que parte de una sola racionalidad – moderno-occidental – y que tiene género y color: es blanco

y masculino. Esta racionalidad es la que ejerce un control epistémico, ontológico, social, y un control de y sobre la existencia, la sociedad y la naturaleza.

La Constitución ecuatoriana de 2008 hace un cambio de lógica y razón importante no sólo en dar un lugar céntrico a la ciencia y conocimiento, sino también en reconocer que la ciencia y el conocimiento no son singulares y únicos. Al hablar de conocimientos científicos y tecnológicos y sus enlaces con conocimientos ancestrales – haciendo que los ancestrales también son entendidos como tecnológicos y científicos – la Constitución pretende superar el monismo en la definición de “la ciencia” enfrentando así la colonialidad del saber. De esta manera, da las bases para un sistema educativo distinto –desde la escuela hasta la universidad – que podría desafiar y pluralizar la actual geopolítica dominante del conocimiento con sus orientaciones y raciocinio occidentales y euro-usa-céntricos.

En esta Carta, los saberes ancestrales tienen el estatus de “conocimiento”. Su relevancia e importancia es tanto para los pueblos indígenas y afroecuatorianos como para los otros sectores sociales, parte de una nueva construcción articulador e interculturalizador de conocimientos en plural, que no sólo da concreción y sentido del nuevo Estado plurinacional, sino también a la tarea de decolonización epistémica.

Además, al vincular los conocimientos con el *sumak kawsay* o el buen vivir (“Será responsabilidad del Estado [...] potenciar los saberes ancestrales para así contribuir a la realización del buen vivir, al *sumak kawsay*”)²² la Constitución asume y pone en consideración una lógica de vida integral donde el conocer y el vivir se entretujan. Tal lógica permite situar los conocimientos y los actos de conocer más allá de la racionalidad medio fin, individual e instrumental (Weber). Permite construir supuestos epistemológicos abiertos no cerrados, que no ponen límites al conocimiento y a la razón sino que involucran la totalidad de aptitudes y sentidos. Abre y desafía así la epistemología moderna – la que nos hace pensar que *se llega al mundo desde el conocimiento*-, alentando otra lógica epistemológica, la que rige y tiene sentido para la gran mayoría. Esa es: que *se llega al conocimiento desde el mundo* – lo que apunta a una epistemología, pedagogía y razón decoloniales.²³ De esta manera, muestra que el “buen vivir” – principio que analizaremos a continuación – no es sólo social y económico; también es epistémico.

3.2 LOS DERECHOS DE LA NATURALEZA

En el ámbito estatal, la naturaleza históricamente ha sido considerada como bien de uso controlado por seres humanos como superiores a ella; es decir a partir de la lógica cartesiana. Al posicionar la madre naturaleza o Pachamama como sujeto de derechos, la Constitución ecuatoriana hace una vuelta total de esta conceptualización moderna-occidental-colonial. Además, reconoce el derecho de la naturaleza a existir:

La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su

existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.²⁴
[...] La naturaleza tiene el derecho a la restauración.²⁵

Estos reconocimientos interculturalicen y decolonicen la lógica y racionalidad dominantes, abriéndolas a modos otros de conocer, concebir y vivir, modos que encuentran sus fundamentos en el pensamiento, los principios y las prácticas de los pueblos ancestrales. Desde la filosofía o cosmovisión indígena, la Pachamama o madre naturaleza es un ser vivo – con inteligencia, sentimientos, espiritualidad –, y los seres humanos son elementos de ella.²⁶ La naturaleza, tanto en el concepto del “buen vivir” como en el “bien estar colectivo” de los afrodescendientes (conceptos similares pero no iguales por sus mismas diferencias históricas), forma parte de visiones ancestrales enraizadas en la armonía integral, una armonía que la sociedad occidentalizada y el sistema de capitalismo – ahora neoliberalizado – ha hecho no solo perder, sino destruir.

No existe otra constitución que pretende “pensar con” las conceptualizaciones indígenas y afro de la madre naturaleza, como hace la ecuatoriana. Ahí mismo está su controversia. Para los sectores dominantes (y sus aliados transnacionales), tener que “pensar con” lógicas ancestrales es inconcebible; es una amenaza a la óptica racionalista, a la estabilidad económica y al control social. Vienen las acusaciones que ésta es una Constitución foránea e indigenista, un peligro y obstáculo en el camino del desarrollo, progreso y modernidad.²⁷

3.3 EL SUMAK KAWSAY O “BUEN VIVIR”

El último ejemplo es el del *sumak kawsay* o “buen vivir”, eje transversal de la Constitución ecuatoriana y, sin duda, su hito trascendental. Como dice el preámbulo, “decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*.” Central a la cosmovisión andina, el *sumak kawsay* se sustenta en el conocimiento, el que ha sido transmitido a través de generaciones como condición fundamental para la gestión de las bases locales ecológicas y espirituales y de resolución autónoma de las necesidades. Allí se configura la visión y la práctica social sobre la vida y el cosmos, una visión y práctica que unen los espacios físicos con lo tangible, lo material con lo espiritual, el hombre/mujer con la naturaleza en un entretejido de cuatro principios fundamentales: relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad.²⁸

Juntos estos cuatro principios se expresan en el *kawsay*: la vida. Es decir, en “la experiencia plena de vivir, al gozo del sentido profundo de la vida, producto de la tensión armónica de las polaridades que emergen desde la convivencia intercultural armónica y respetuosa.”²⁹ Se enraíza en las relaciones equilibradas, armónicas, equitativas y solidarias entre humanos y con la naturaleza, en la dignidad de cada ser humano y en la necesaria interrelación entre seres, saberes, culturas, racionalidades y lógicas de pensar, actuar y vivir.

De esta manera, la Carta de 2008 cuestiona y transgrede los modelos y las prácticas fundantes del Estado y los modelos y prácticas más recientes de la política neoliberal, incluyendo el “bienestar neoliberal” y con su enfoque en el individuo y en el individualismo alienante de “tener”. “Buen vivir” (“vivir bien” en Bolivia) o lo que las comunidades afro-andinos se refieren como el bien estar – o estar bien – colectivo,³⁰ implica cuestionar la unicidad de la verdad y la razón, abriendo a la vez la posibilidad de otras verdades y otras razones que podrían enfrentar la destrucción social, ambiental, espiritual que actualmente estamos viviendo.

En la Carta Política ecuatoriana, el buen vivir se establece con relación a varios ejes claves: el agua y la alimentación; la cultura y ciencia; la educación; la hábitat y vivienda; la salud; el trabajo; los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades; los derechos de la naturaleza; la economía; la participación y control social; la integración latinoamericana y el ordenamiento territorial, entre otros. Es el concepto articulador e integrador de prácticamente toda la Constitución, aunque también consta con su propio régimen de 75 artículos. Al enlazar los seres humanos con su entorno y buscar construir una nueva forma de convivencia ciudadana en diversidad y armonía, mueve y sustenta el interculturalizar en un país (históricamente autonombrado como “mestizo”) que ha negado su carácter plurinacional y la presencia viva de filosofías, cosmovisiones, prácticas y sistemas de vivir de carácter ancestral que parten de razones distintas.

El buen vivir así abre las posibilidades de concebir y agenciar la vida de una manera “otra”, una manera distinta concebida desde la diferencia ancestral y sus principios pero pensada para el conjunto de la sociedad. Plantea, de esta manera, la posibilidad de un nuevo contrato social y una nueva razón decolonial enraizados en la relación y convivencia ética entre humanos y su entorno, con el afán de retar la fragmentación, promover la articulación e interculturalización y tejer una nueva identificación social, política y cultural de país que acepte las particularidades histórico-ancestrales a la vez que tome distancia de los designios del capitalismo global y su razón única para retomar – y reconstruir – la centralidad de *kawsay*, es decir de la vida y del vivir.

4 PARA IR CERRANDO...

Mí interés en esta ponencia ha sido de evidenciar el proyecto y apuesta críticos y políticos de la interculturalidad como se están construyendo actualmente, haciendo así la distinción radical entre este proyecto – que esta tomando fuerza e incidencia en la región –, y el que proviene de intereses y complicidades globalizados, es decir una interculturalidad funcional al sistema. Ligar la interculturalidad con la decolonialidad, y viceversa, es evidenciar los sentidos construidos en el seno de los movimientos sociales-políticos-ancestrales, que parten no de la diversidad étnico-cultural sino de la tara colonial y sus patrones de poder aun vigentes.

Por eso mismo, la interculturalidad debe ser entendida como designio y propuesta de sociedad, como proyecto político, social, epistémico y ético dirigido a la transformación estructural y socio-histórica, y asentado en la construcción entre todos de condiciones – de saber, ser, poder y de la vida misma –, de sociedad, Estado y país radicalmente distintos. Pero también debe ser entendida como herramienta de accionar; es decir, el interculturalizar como acción deliberada, constante, continua y hasta insurgente, entrelazada y encaminada con la del decolonizar. Así las palabras que cité para abrir parecen también relevantes para cerrar:

Es simplemente la posibilidad de una vida, de un proyecto [...] alternativo que cuestiona profundamente la lógica irracional instrumental del capitalismo que en este momento vivimos.³¹

Un proyecto político [...] para pensar en la construcción de sociedades diferentes [...] en otro ordenamiento social.³²

Notas explicativas:

¹ Texto de la Ponencia de apertura del XII Congreso de la Association Internationale pour la Recherche Interculturelle (ARIC), Florianópolis, Brasil, 29 de junio de 2009. Cf. www.aric2009.ufsc.br

² Consejo Regional Indígena de Cauca, *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*, Popayán: CRIC, 118.

³ Integrante de los movimientos sociales y actual miembro de la Asamblea Nacional del Ecuador, citado en Catherine Walsh, "(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador", en *Interculturalidad y Política*, Norma Fuller (Ed.). Lima: Red de Apoyo de las Ciencias Sociales, 2002, 139.

⁴ Fidel Tubino, "La interculturalidad crítica como proyecto ético-político", Encuentro continental de educadores agustinos, Lima, enero 24-28, 2005. Disponible en: <http://oala.villanova.edu/congresos/educación/lima-ponen-02.html>.

⁵ *Ibid.*

⁶ Armando Muyolema, "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento," en *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*, Ileana Rodríguez (ed.). Amsterdam: Rodopi, 2001; Slavoj Žizek, "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional," en F. Jameson y S. Žizek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós, 1998.

⁷ Poner el "-," es enfatizar que más que ofrecer cambios sustanciales, las modificaciones constitucionales y de políticas educativas hacen poco más que re-formular (o re-formar) lo mismo.

⁸ Abril Trigo, "La tarea pendiente de los estudios culturales latinoamericanos (nota para una crítica de la economía política de la cultura en la globalización)", en *Cultura y cambio social en América Latina*, Mabel Moraña (ed.), Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2008.

⁹ *Ibid.*, 261.

¹⁰ Como los documentos de EUROsociAL indican, "la incorporación de la cohesión social en la agenda de América Latina es producto del diálogo con Europa, adecuando el concepto a la realidad latinoamericana desde la academia, organismos internacionales y gobiernos nacionales."

¹¹ Ver PNUD *El estado del Estado en Bolivia. Informe nacional sobre desarrollo humano*, La Paz, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2007.

¹² Idón M. Chivi Vargas, "Bolivia constitucionalismo: máscara del colonialismo", en *Prensa Indígena*, La Paz, 14 de abril de 2007. Disponible en: www.bolpress.com/art.php?Cod=2007041107.

¹³ Aníbal Quijano, "Estado-nación y 'movimientos indígenas' en la región Andina, cuestiones abiertas", en *Movimientos sociales y gobiernos en la región andina. Resistencias y alternativas, Lo político y lo social*. Revista del Observatorio Social de América Latina, CLACSO, Buenos Aires, v. 8, n. 9, p. 15-24, 2006.

¹⁴ Ver Secretario Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, *Manifesto em defesa da justiça e constitucionalidade das cotas*, Brasília: Secretario Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, mayo 2008. Esta perspectiva también se encuentra en algunos intelectuales asociados con el nuevo paradigma de "antropologías del mundo".

¹⁵ Frantz Fanon. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003 (reimpresión de tercera edición).

¹⁶ Aimé Césaire. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.

¹⁷ Nelson Maldonado Torres. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, 133, 144.

¹⁸ Al respecto ver Michael Horswell. *Decolonizing the Sodomite. Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture*. Austin: University of Texas Press, 2005.

¹⁹ Ver: Walter Mignolo. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

²⁰ Simón Yampara *Pachakutt'I –Kandiri en el paytiti [reencuentro entre la búsqueda y retorno a la Armonía originaria]*, La Paz: ediciones qamañpacha –CADA, 1995.

²¹ Rafael Bautista, "Bolivia: del Estado colonial al Estado Plurinacional", documento inédito, La Paz, 25 de enero de 2009.

²² Asamblea Constituyente. *Constitución de 2008*. Quito, República de Ecuador, 2008, Art. 387.

²³ Ver Catherine Walsh. "Interculturalidad crítica / pedagogía decolonial," en *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Arturo Grueso Bonilla y Wilmer Villa (Eds.), Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá y la Universidad Pedagógica Nacional, 2008b, 44-63; y Catherine Walsh. "Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial", en *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Catherine Walsh, Álvaro García Linera y Walter Mignolo), serie El desprendimiento, pensamiento crítico y giro des-colonial, Buenos Aires: Editorial signo, 2006, 21-70.

²⁴ Asamblea Constituyente, op.cit, Art. 71.

²⁵ *Ibid.*, Art. 72.

²⁶ Ver Patricio Noboa, "Representaciones del corpus de la naturaleza. De la pre a la postmodernidad", en *Tejiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*. Adolfo Albán (comp.). Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2006, 83-104.

²⁷ Y es precisamente con relación a estos puntos que estamos atestiguando la contradicción; me refiero tanto a la Ley minera de 2008 como a las actuales políticas extractivistas que van en contra de los principios establecidos en esta Constitución.

²⁸ Ver Catherine Walsh, *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala, 2009.

²⁹ En: <<http://www.amawtaywasi.edu.ec/objetivos.htm>>. Citado 26 nov. 2008.

³⁰ Éste entendido como la filosofía y cosmovisión construidas en la diáspora, la lucha de existencia y en la ligazón entre historia, posesión ancestral, coexistencia y la relación hombre-naturaleza como mandato ancestral.

³¹ Virgilio Hernández, integrante de los movimientos sociales y actual miembro de la Asamblea Nacional del Ecuador, citado en Catherine Walsh, "(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador", en *Interculturalidad y Política*, Norma Fuller (Ed.). Lima: Red de Apoyo de las Ciencias Sociales, 2002, 139.

³² Consejo Regional Indígena de Cauca, *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*, Popayán: CRIC, 118.