



Gabriela Bernal Carrera

¿Cuál interculturalidad?

Reflexiones desde las experiencias de Sudamérica

Thematic Paper for the Commons-Conference in Rome, 28/29 April 2011,
organized by Rosa Luxemburg Foundation Brussels

Introducción: la ambigüedad del concepto de interculturalidad

Para una reflexión teórica, como para la práctica de los hechos sociales, es necesario subrayar el carácter ambiguo de la palabra interculturalidad. No se trata de un concepto abstracto, sino de una relación social construida en contextos concretos; en el caso de América Latina, toda su realidad (social, política, económica), está marcada indeleblemente por el hecho colonial. Si en teoría la interculturalidad podría pensar ser pensada como una igualdad de peso social entre distintas culturas, en la realidad nos encontramos frente a una relación desigual tanto al nivel mundial, como en las sociedades latinoamericanas que nos sirven de referencia para este trabajo. Tómese como ejemplo como fueron presentados los eventos que se desarrollaron con motivo de los 500 años de aniversario de la Conquista en América Latina. Desde España se hablaba de “Encuentro de dos mundos”, mientras que las organizaciones indígenas, retomando la tradición andina hablaban de 500 años de “mundo al revés” (Rivera Cusicanqui, 2010:21),

La multiculturalidad, como reconocimiento de la diversidad cultural existente en la convivencia cotidiana entre distintas culturas, no es sino, el punto de partida para avanzar hacia la interculturalidad. Más allá, la interculturalidad no puede ser entendida únicamente como un aporte estético al desarrollo de la humanidad. Es necesario que los pueblos portadores de culturas distintas tengan la oportunidad de participar activa y creativamente en la construcción de los paradigmas necesarios para la producción y reproducción de la vida en este mundo.

En estos momentos, la realidad europea, marcada por la crisis económica y por la conciencia de la gravedad de los problemas derivados del cambio climático, difiere en ciertos puntos de lo que sucede en América Latina. En el área andina en especial, la urgencia radica en la puesta en práctica de los marcos jurídicos desarrollados en las nuevas constituciones (Ecuador 2008, Bolivia 2009), con todos los retos que esto supone tanto para los Estados como para los movimientos sociales. Por otro lado, en el área andina la crisis mundial tampoco ha sido sentida con la intensidad con la que se ha desarrollado en Europa. En este sentido, las luchas por los distintos desarrollos conceptuales tienen sus matices, referidos a la necesidad de dar respuesta a las distintas situaciones.

Este trabajo recoge la experiencia andina y mostrará como la interculturalidad como concepto puede ser utilizado como otra manera de reproducir una relación social desigual. Es por ello que es necesario plantear que los hechos sociales implican también una dimensión de emancipación cultural. Esto no significa adoptar una posición culturalista, sino permitir un cuestionamiento mutuo entre las culturas desde los contextos en los que se desarrollan, y de ahí, la posibilidad de traducir a una multiplicidad de culturas vivas (es decir en estado de cambio), las exigencias concretas de la vida de la humanidad y del planeta, es decir el cumplir el Bien Común de la Humanidad.

1 Usos, abusos y fracasos de la interculturalidad¹

Para muchos países, entre ellos el Ecuador, las poblaciones culturalmente diferentes han sido tradicionalmente analizadas desde la política y desde la producción científica como problema. En América Latina el pasado indigenista nos legó incluso una frase que refleja muy bien la posición de los Estados-nación hacia la población indígena: *el problema indígena*. Pese a todo el despliegue publicitario que han tenido en nuestro subcontinente los pueblos indígenas en los últimos veinte años, tanto proyectos estatales como no gubernamentales, siguen insistiendo en que las poblaciones indígenas, son un problema. Al parecer el término indígena está siempre asociado a *problema* o *problemas*, en plural: económicos, culturales, sociales, lingüísticos, políticos, educativos; en fin, problemas de todo tipo. Cabe resaltar que desde el punto de vista indígena, el problema radica en las estructuras coloniales de poder sobre las que se asientan tanto el orden estatal, como el orden social y el régimen cultural.

Frente a estos supuestos problemas, las soluciones que en Latinoamérica se desplegaron apuntaron siempre a la “integración” de la población indígena a un proyecto de mestizaje, que recogía los peores vicios y raíces del pasado colonial. El mestizaje se convirtió en proyecto nacional, que se asentó más o menos en los diversos países, dependiendo de las distintas formas de resistencia que impulsaron los pueblos indígenas y al grado de fuerza que lograron acumular los distintos Estados. Sin embargo, a más de 500 años de conquista y colonización, la vigencia de los pueblos indígenas en su singularidad cultural, refleja el fracaso del mestizaje como proyecto para la convivencia nacional. Por otro lado, no hay que olvidar que el mestizaje se construyó sobre prácticas de violencia social como violaciones a los cuerpos femeninos y de explotación del trabajo; así como también violencias simbólicas orientadas a negar la existencia y la posibilidad de futuro de los otros (extirpación de “idolatrías”, delación de hijos a padres, etc.) Por otro lado, el mestizaje lejos de unificar, ha generado una miríada de identidades basadas en la racialización de las personas y que pretende con base en ello, ocultar las verdaderas tramas de la dominación.

La idea de plantear lo indígena como un problema (Trujillo, 1993) se ubica de cara a los procesos modernizadores y de construcción de una economía capitalista en países como el Ecuador. La perspectiva subyacente en la noción de problema, es la representación de los pueblos indígenas como un límite temporal infranqueable que impide el avance del capitalismo como futuro y destino. En síntesis, la construcción social de los y las OTRAS como ancladas en el pasado (Fabian, 1983), no es sólo una distorsión de la realidad, sino

¹ Las reflexiones que se plasman en este texto, provienen de un lugar y unas prácticas concretas: el Ecuador, las luchas de las organizaciones indígenas de este país y la propia experiencia como mujer. En este sentido, reconocemos el carácter inconcluso del presente texto.

que sobretodo genera la percepción de que esos otros son un obstáculo para la construcción del Estado nación capitalista, asentada sobre la perspectiva del progreso infinito (durante el s. XIX), o del desarrollo como meta de la humanidad (en el s. XX). Lejanos y ajenos; distantes en el tiempo y en el espacio, las consecuencias de pensar a las culturas distintas bajo estas premisas, se reproducen continuamente tanto en lo local, lo nacional y lo global y son hijas directas del capitalismo.

1.1 Breve recorrido sobre la ambigüedad de la palabra Interculturalidad²

La necesidad de integrar/mestizar a las poblaciones indígenas supuso para los Estados modernos, el impulso de políticas educativas destinadas a integrarlas en un solo proyecto de nación. Las propuestas de una educación para pueblos indígenas en todo el continente partían del supuesto de que la educación occidental y cristiana los transformaría, eliminaría sus “taras”. Los proyectos educativos como proyectos civilizatorios para los pueblos indígenas se pueden rastrear desde la colonia y en ellos, las lenguas nativas han jugado un papel fundamental. Desde la conquista, los misioneros se dieron cuenta de que para cristianizar, el aprendizaje de las lenguas era insustituible en su misión. Esta percepción de que las lenguas nativas eran el mejor vehículo para cristianizar, civilizar, modernizar, educar, desarrollar está vigente hasta el día de hoy.

La lucha entre los Estados modernos y los pueblos y organizaciones indígenas, dan origen a la *interculturalidad* como una opción frente a la escuela en tanto proyecto integrador. En este sentido, su origen está vinculado a la resistencia a proyectos educativos que propugnaban lo bilingüe o lo bicultural como la única forma de hacer educación para los pueblos indígenas, y que en el fondo resaltaban las lenguas indígenas, mientras negaban la vigencia simbólica de otro tipo prácticas culturales. En las discusiones que se llevaban adelante entre las organizaciones indígenas, la idea de lo intercultural pretendía que la escuela reconozca la contemporaneidad de las culturas indígenas, sin que su reconocimiento se agote en el uso de la lengua. Se quería que sus formas de enseñanza/aprendizaje, sus lugares y estilos educativos fueran parte del qué hacer educativo.

Resumiendo, la propuesta de hacer una educación intercultural, respondía a la reflexión de cómo incorporar en los proyectos educativos estatales, prácticas educativas propias de las culturas indígenas, aunque de fondo estaban presentes las discusiones políticas más amplias sobre la vigencia y la posibilidad de futuro de las culturas indígenas. Como lo señala Armando Muyolema, (comunicación personal), “la interculturalidad alimentaba una imaginación utópica: la posibilidad de la convivencia horizontal, se decía, entre todos quienes habitan el territorio ‘plurinacional’. Eso implicaba imaginar un orden político to-

² Esta sección se ha construido con base en la comunicación personal mantenida con Armando Muyolema.

talmente diferente, un sistema de representación diferente; representaba una utopía incluso más profunda que el viejo concepto de plurinacionalidad, que como dijo Galo Ramón, representaba una propuesta nueva atrapada en viejos conceptos, en fin se pensaba en la autodeterminación política dentro de un orden estatal que requería ser imaginado”.

Pero mientras esto sucedía dentro de las organizaciones indígenas ecuatorianas entre mediados de los años 80 y hasta la primera mitad de los 90, la cooperación Alemana (GTZ) a cargo del financiamiento y apoyo al proyecto de Educación Intercultural Bilingüe en América Latina, se encargó de difundir el término por distintos países de la región y pronto fue adoptado por diversas organizaciones y países con distintos grados de reflexión y profundización en las implicaciones de la propuesta intercultural.

Para los años 90, el uso de la palabra se empezó a masificar; este hecho vinculado entre otros, a los eventos conmemorativos de los 500 años de Resistencia Indígena (1992), y a la declaración por parte de las Naciones Unidas del Decenio de los Pueblos Indígenas (1993).

1.2 Los “étnicos” y la interculturalidad en los años noventa

Durante los años 90, la cooperación internacional proporcionó grandes fondos para proyectos de desarrollo orientados a las poblaciones indígenas. En el Ecuador, uno de los proyectos estrella del Banco Mundial (BM) desarrollado entre 1998 y 2004, fue el PRO-DEPINE (Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador). Este proyecto que pretendió responder a las especificidades culturales de los pueblos indígenas, se vendió como un proyecto de desarrollo “con rostro” indígena. Víctor Bretón (Bretón, 2001, 2005, 2005b, 2006, 2007) analiza de manera profunda cómo los resultados más evidentes de este proyecto estuvieron muy lejos de romper con la pobreza estructural que afecta a la población indígena del país. Por el contrario, los resultados apuntan a una derrota contundente de los planteamientos políticos del fuerte movimiento indígena que se evidenciaron en los primeros levantamientos de esa década³.

Frente a la fortaleza política y al gran poder de movilización que evidenció el movimiento indígena ecuatoriano, el BM conjuntamente con el Estado, apostó a asumir y apoyar demandas de carácter cultural que visualicen su particularidad cultural, siempre y cuando no llegasen a “cuestionar la lógica del modelo de acumulación capitalista neoliberal del cambio de siglo” (Bretón, 2007:98). A través del impulso a los “proyectos de desarrollo”, se logró de forma contundente dos objetivos básicos: 1. Amortiguar el costo social del modelo neoliberal mediante la entrega de capital a las propias organizaciones indígenas;

³ Nos referimos a dos levantamientos en concreto: el de junio de 1990, que apuntaba a la resolución de los problemas de tenencia de la tierra que las Reformas Agrarias (1963 y 1973) precedentes habían dejado inconclusos; y el de 1994 como respuesta a la Ley de Desarrollo Agrario, que ante el fracaso de las Reformas Agrarias, pretendía impulsar una vía capitalista empresarial en el agro.

y, 2. Desviar las discusiones clave de las dirigencias y las bases (los factores estructurales de la pobreza indígena), hacia un solo espacio de negociación posible: el número y el monto de los proyectos a implementar.

La lógica de entrega de dinero para proyectos de desarrollo a los pueblos indígenas, prostityó a ciertas dirigencias de un proceso que ofrecía una riqueza política alternativa al capitalismo y a las formas más tradicionales de hacer la política⁴. Pero por otro lado, y tal vez el más grave a largo plazo, los proyectos de desarrollo que pretendían tener “ros-tro indígena”, vaciaron de su sentido real al término *cultura*. Desde esta lógica proyec-tista, las expresiones culturales se redujeron a meros elementos folklóricos, que fácil-mente devinieron en mercancías para el consumo del turismo ecológico, esotérico o sencillamente étnico. En busca de fondos para proyectos, se exacerbó las pluralidades culturales de tal forma que las posibilidades de construcción de un proyecto político sólido frente al capitalismo y al Estado nación jacobino se fueron minando lentamente. En este sentido lo étnico se convirtió en un ejercicio más del poder y de la lógica colonial que impuso condiciones específicas para definir el sentido de autenticidad de las pobla-ciones indígenas; este último siempre al margen de la contemporaneidad. Las dis-cusiones sobre la autenticidad, que permitían el acceso a fondos de proyectos, generaron posiciones esencialistas que reafirmaban los estereotipos exóticos que eran más fáciles de publicitar en el mercado mundial, como una especie de museo vivo. Se reactualizó la trampa colonial del tiempo y del espacio como factores para desarticular cualquier propuesta que viniendo desde la cultura, pudiese cuestionar al capitalismo, como la única temporalidad y espacialidad posibles.

Esta forma de entender la cultura (como mercancía folklórica para el turismo) adoptó como hijo propio el término “interculturalidad”. Su uso se extendió como parte de las condiciones para el financiamiento de distintos proyectos. Mientras tanto, al interior de las organizaciones se fue desdibujando el sentido original del término dejando de lado la discusión y la reflexión acerca de cómo se podrían relacionar la riqueza de los elementos simbólicos, políticos, económicos, educativos propios de los mundos indígenas con un Estado que pretendía unificar y homogenizar.

1.3 De la interculturalidad al multiculturalismo

De mediados de los años 90 a la fecha, la búsqueda de una supuesta autenticidad de las poblaciones indígenas, orientada a la obtención de recursos para el desarrollo, se fue plasmando en la creación de mapas de ubicación étnica, de definición de cuántas cultu-ras diferentes existían, dónde se asentaban y por supuesto, especificando sus particulari-dades culturales. El poder de nombrar, de definir quién es quién, dónde están y cuántos

⁴ Sin embargo, hay que señalar también que cuando el Banco Mundial propuso un PRODEPINE II (2004) a las organizaciones indígenas nacionales como la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), éstas rechazaron categóricamente su implementación y el programa no se llevó a cabo.

son, es un ejercicio colonial que no ha terminado. Pero en este nombrar, delimitar y certificar la autenticidad de pueblos con culturas diferentes, no se dice nada de los mestizos, menos aún de los descendientes de otros pueblos. Quien nombra no se incluye en ese mapa que minoriza y empequeñece, resta fuerza: “yo creo que el esquema esencialista y compartimentado de la etnicidad forma parte de las estrategias de las élites para reproducir su poder, ya que en este universo fragmentado, sin duda alguna, quienes no están nombrados [los mestizos] son los que mandan y ordenan la sociedad política” (Rivera Cusicanqui, 2008:4).

La delimitación espacial de las poblaciones portadoras de culturas específicas como ejercicio de poder resulta perverso, en dos aspectos concretos: 1. En primer lugar, al vincular autenticidad con espacio, impide percibir a las culturas como procesos sociales vivos, sujetos a cambios constantes, entre esos, los espaciales; y, 2. Impide mirar las violencias fruto del ejercicio del poder de una cultura sobre otra, es decir las relaciones sociales, que se ejercen constantemente en los infinitos espacios intersticiales en los que realmente tienen lugar la convivencia entre culturas distintas: las calles de las ciudades, las escuelas, los aeropuertos, los sistemas de transporte, entre otros; pero al mismo tiempo, magnifica las violencias internas de los grupos culturales distintos al focalizarlas territorialmente. Y es que la delimitación espacial conduce a la idea de que la mejor manera de coexistir son los guetos. Pero el gueto no sólo niega el derecho al manejo del espacio como cualidad inherente a la humanidad, si no que niega la posibilidad de coexistencia en el sentido de aprender unos de otros⁵.

Los mapas de localización de las culturas, sintetizaron el proceso que condujo a minar las reflexiones que habían conducido a plantear la interculturalidad como una posibilidad para imaginar un orden económico, social y político diferente. Y cuando la moda de los indios pasó, después de que se fragmentó a los grupos sociales, cuando el dinero para el desarrollo se terminó, se mostró abiertamente la idea de que la interculturalidad era estar todos juntos en un mismo espacio, sin evidenciar las relaciones de poder; ocultando los conflictos de clase incluso al interior de los mismos pueblos indígenas. De la interculturalidad como utopía, se pasó a la interculturalidad como mercancía para el turismo.

La exacerbación de las características “light” de las culturas (mismas que permiten la diferenciación sin atentar contra la lógica del capitalismo), condujo a la vivencia de la interculturalidad como multiculturalismo, que es sin duda punto de partida, pero que dista mucho de la propuesta de interculturalidad tal como había sido pensada por las

⁵ En cierto sentido, la idea de las Circunscripciones Territoriales Indígenas, aceptada por la nueva Constitución ecuatoriana (2007), apunta a desactivar los conflictos socio políticos que se generan a partir de las demandas políticas enunciadas por las organizaciones indígenas desde sus propios cuestionamientos al modelo de desarrollo imperante. La posibilidad de que el Estado entregue estos territorios a los pueblos indígenas no toma en cuenta las diferentes corrientes políticas que existen dentro del movimiento indígena; es un reconocimiento únicamente de la diversidad cultural, pero impide que las culturas se conviertan en una opción política real para todo el país. En Bolivia sucede otro tanto. Cfr. Rivera Cusicanqui, 2008.

organizaciones indígenas ecuatorianas de los 80. Pero también esta interculturalidad "*light*" oculta permanentemente que con todo el discurso desarrollista, con todo el dinero derramado sobre la pobreza estructural de todos, se mantiene intocada la lógica de la dominación colonial capitalista.

1.4 Cuando se acaba lo rural, los retos de lo urbano

Se ha señalado ya, que el espacio y el tiempo son dos elementos claves para apuntalar la dominación basada en la diferencia cultural. Condenar a existir en un eterno pasado a pueblos enteros debido a su cultura, los esencializa; fija su ser en modelos que siempre son rígidos, estáticos, muertos. Ninguna cultura viva puede ser esencializada. Definir y delimitar los espacios para la existencia de pueblos con culturas específicas, los exotiza. La idea de la existencia de un lugar dónde todo el bien o todo el mal existen como formas totales, desdibuja, deshumaniza a pueblos y regiones enteras. Y tras la esencialización y la exotización, se esconden las voces del poder que fijan los parámetros para saber quién es quién, dónde y cómo pueden existir. La existencia fuera de estos órdenes se persigue o más fácilmente, se deslegitima con una sentencia que excluye la pertenencia al grupo; la aculturación o mestizaje como veredicto, han sido dos de las estrategias más usadas.

Casi todas las culturas sojuzgadas han sido relegadas a ocupar exclusivamente el espacio rural; su espacio simbólico propio ha sido definido como lo rural. En este sentido, los proyectos de desarrollo, siempre apuntaron a construir la supuesta interculturalidad en las áreas rurales. Este hecho, al exotizar al lugar y a sus habitantes, favorece sin embargo, la venta y promoción de las expresiones culturales como mercancía: así por ejemplo los mercados andinos se convierten en parte de los circuitos turísticos. Sin embargo, la realidad es fluida y siempre ocurre al margen de los dictámenes establecidos.

Y la realidad es que los procesos de urbanización son crecientes en toda América Latina. Antes se usó la idea de la migración como un fenómeno que explicaba la presencia de las culturas indígenas fuera de su "verdadero" territorio; como un hecho eventual que conduciría inevitablemente a la mestización o asimilación, en Europa, en ciertos contextos, al gueto. Povera Vieira (1994), ha mostrado, para el caso de la Real Audiencia de Quito, que la migración lejos de facilitar la asimilación cultural, se convierte en una estrategia de reproducción cultural que usa otro tipo de espacios. Actualmente, la persistencia de las diferencias culturales en las áreas urbanas, muestra que efectivamente, el cambio espacial no es necesariamente un rompimiento con la cultura de origen.

La presencia continua de culturas diferentes a la dominante en las áreas urbanas, supone un reto para pensar una convivencia entre prácticas sociales diferentes. En los hechos, la realidad muestra que lo urbano no solo permite la reproducción cultural en una dinámica siempre cambiante (no en vano, las culturas están vivas). Al mismo tiempo lo urbano favorece encuentros que van más allá de las diferencias culturales. El empobrecimiento

que se sufre en los grandes suburbios urbanos generaliza la discriminación, no respeta prácticas religiosas o simbólicas. Sin embargo, es ahí mismo donde la cultura en tanto proceso de significación no capitalista ejerce un rol fundamental. Lo vemos en los barrios periféricos de Quito, donde las mujeres indígenas trabajan de sol a sol como vendedoras ambulantes, pero se distribuyen entre familias, el cuidado de los niños y niñas; esta práctica ancestral de ayudarse entre familias, puede ayudar a revertir la lógica capitalista, pues la gratuidad y la obligación de ayudarse funcionan no sólo entre familias indígenas, sino que se van incorporando lentamente otras familias no indígenas. O con la implementación de escuelas indígenas en las áreas urbanas, donde se parte de la lógica del trabajo comunitario como un esfuerzo para el bien de todos, cuando la población indígena es mayoritaria, las otras poblaciones se suman a los esfuerzos y destruyen viejos estereotipos.

Romper los límites de la fijación espacial de las culturas permite aprendizajes, cuestiona los estereotipos y rompe con la idea de las expresiones culturales como mercancías para el turismo. Sin embargo, dentro de lo urbano existe un riesgo constante para cualquier cultura: el consumismo. Siendo el consumismo el núcleo duro por donde el capitalismo se cuela a cualquier mundo, todas las culturas que se mueven dentro de lo urbano, están tentadas, más que otras, al consumismo. Los jóvenes son las víctimas más sensibles porque son abandonados por sus padres y comunidades porque las urgencias económicas, impiden la realización de procesos de reproducción social que respondan a la lógica cultural propia de los pueblos indígenas. La publicidad avasalladora que vende cariño, tranquilidad, reconocimiento, poder, prestigio, tiene magníficos receptores entre los jóvenes de culturas que se debaten entre la miseria y la discriminación.

Es menester también mencionar que lo urbano en tanto mentalidad, se extiende aún en los lugares más alejados gracias al desarrollo de nuevas tecnologías y vías de comunicación. Lamentablemente este avance se da para la ampliación de mercados; sin embargo, es interesante destacar que existen pequeños resquicios que se usan para el encuentro con los otros y otras; tal es el caso de cierto tipo de usos que se da a las redes sociales en internet.

2 Diversidad, diferencia e interculturalidad

De lo expuesto anteriormente se ha querido mostrar que las singularidades culturales pueden tener dos lecturas que se asientan necesariamente sobre dos proyectos políticos distintos. Si un tejido es visto como una artesanía hermosa, por su color, por su forma, por su diseño, su destino, fuera del contexto cultural en el que fue producido, es únicamente el mercado. Una mercancía más entre otras. Pero si ese mismo tejido es visto como mensaje, como texto, cuando se logra entender el entramado simbólico que cruza entre el diseño, los colores y las texturas, obviamente, su destino no será el mercado. Hay pues, una lectura de lo que son las diferencias culturales y para qué sirven, realizada

desde la lógica capitalista colonial, y otra distinta que se afinsa en las luchas de un proyecto político que quiere reivindicar una manera de ser, hacer y estar en el mundo, que viene desde una experiencia cultural particular y que puede romper con la lógica del capitalismo. Desde dónde se piensa la interculturalidad, desde dónde se la conceptualiza redundando en las formas de relacionarse entre las distintas culturas.

2.1 La diversidad, una categoría "light" para pensar las culturas

Homi Bhabha (2002) plantea que la diversidad cultural miraría a la cultura como objeto de conocimiento empírico. Apuntaría a describir los elementos de la diferencia cultural en el marco de la ética, la estética o la etnología comparada. El reconocimiento de las expresiones culturales, no basta para establecer una relación con las diferencias culturales, es menester reconocer los presupuestos políticos, simbólicos, todo el proceso de reproducción cultural que se encuentra detrás de cada elemento. El descontextualizar los objetos de la cultura material o simbólica que más llaman la atención, por lo general conduce no al diálogo sino al estudio de mercado. Sin embargo, es desde esta idea de la singularidad cultural que hemos visto que se ha ido construyendo de hecho en América Latina la noción de interculturalidad. Esencializar, exotizar y minorizar hacen ver a las expresiones culturales, como un producto escaso, al que muy pocos pueden acceder. Un buen punto de partida para cualquier pauta publicitaria.

Pero si esto ha venido sucediendo desde la lógica de los proyectos de desarrollo, desde el Estado la cosa no ha variado mucho. Aun cuando los Estados se declaren como plurinacionales, como en el caso del Ecuador. El turismo se ha visto como una alternativa "para el desarrollo"; en su nombre se difunden dentro y fuera del país, imágenes que proponen a los países latinoamericanos, como un gran museo vivo, en una especie de viaje al pasado con las comodidades del presente. La imagen que se vende de los "verdaderos indios" (Cfr. Bernal, 2010), responde a una realidad colonial opresiva: pobreza, alcoholismo, violencia. Todos los profesionales, gente de hoy, que se reconoce como indígena, no cabe en el estereotipo. Entender la diferencia cultural desde la ética o la estética promueve el racismo, impide mirar los procesos sociales contemporáneos en su totalidad.

En nombre de reconocer y supuestamente realizar acciones para generar la interculturalidad, se transmiten los mensajes políticos estatales en cadena nacional de televisión; el mensaje obviamente se hace en castellano, en un pequeño recuadro de la pantalla se usa el lenguaje de señas para la población con deficiencias auditivas (imposible de distinguir con claridad), y se subtitula en kichwa. Este ejercicio resulta más una burla que un verdadero reconocimiento de las culturas kichwas del país: los porcentajes más altos de analfabetismo se asientan entre la población indígena del país (28.2%), eso sin tomar en cuenta que los índices de analfabetismo funcional son del 45% para el mismo grupo (SIISE, 2008); por supuesto que además no estamos mencionando que las culturas

indígenas son básicamente culturas orales. En el sector de la salud, la interculturalidad se ha planteado como la presencia de chamanes, parteras, “hueseros⁶”, entre otros, en los centros de salud, como en el caso de la ciudad de Otavalo. Sin embargo, todo este personal hace un trabajo de tipo voluntario y no cuenta con un salario, se les paga la movilización. Salario solo tienen los médicos y enfermeras que “trabajan” en el mismo lugar.

2.2 Las posibilidades políticas de la Diferencia

Durante el auge de los proyectos de desarrollo en el Ecuador, muchas comunidades buscaban diferenciarse unas de otras, para ser reconocidas como singulares en los mapas étnicos que iba generando el Estado. Su presencia o ausencia en estos mapas significaba en concreto proyectos, dinero y el ingreso de uno de sus miembros en la nascente burocracia indígena. Se buscaba constantemente raíces, tradiciones, límites que muestren su autenticidad, su diferencia cultural. Pero más allá de los proyectos, no había certezas: las familias eran las mismas más arriba o más abajo en el territorio; las mujeres se debatían entre mantener la tradición y salir a las ciudades; los jóvenes tenían nuevas demandas de sentidos, de respuestas; la estructura económica del mundo indígena cambiaba aceleradamente; y la participación en la política nacional exigía nuevas estrategias para resistir el avance del neoliberalismo.

Un doble juego tenía lugar en este contexto: por una parte “el intento de dominar en nombre de una supremacía cultural” (Bhabha 2002:55) que se llevaba adelante desde el Estado y los organismos internacionales que elaboraban y certificaban los mapas étnicos. Pero por otro lado, los conflictos que se producían al interior de los mundos indígenas, que por una parte demandaban “un modelo, una tradición, una comunidad, un sistema estable de referencia y la necesaria negociación de la certidumbre de articulación de nuevas demandas, sentidos y estrategias culturales en el presente político, como práctica de dominación o resistencia” (Bhabha, 2002:55).

Un proceso singularísimo e interesante cobraba fuerza en las ciudades: los cantantes kichwas. Numerosos cantantes que siendo indígenas cantan tanto en kichwa como en castellano y tienen fanáticos tanto entre indígenas rurales como urbanos y sobretodo, entre los sectores mestizos pobres de las grandes ciudades. Las innovaciones cotidianas que imponen los retos de la vida diaria, están fuera de los requisitos de autenticidad; pero la imposibilidad de definirlos como unos u otros por parte de los imaginarios mestizos académicos o políticos, los ubica en el plano del mal gusto. Ni tan indios como para ser folklor (mercancía de calidad), ni tan “decentes⁷” para ser totalmente mestizos. Porque si fuesen reconocidos como mestizos, necesariamente implicaría un auto re-

⁶ Se dicen así a aquellas personas que realizan prácticas de tipo quiropráctico.

⁷ La decencia es una cualidad que Marisol de la Cadena (2004) señala que se convierte en uno de los indicadores de la etnicidad mestiza en los Andes.

conocimiento de quienes hacen el mundo académico y político, y ese es un mundo donde la fealdad y el mal gusto supuestos, imperan como regla general.

Es justamente en este espacio donde la definición de los Otros, cuestiona necesariamente mi propia definición de mí misma, donde se produce la Diferencia. La Diferencia como una posibilidad de contemporaneidad y una salida al encasillamiento en el pasado, por tanto al esencialismo. Saltar las reglas de la tradición para negociar el presente, la contemporaneidad y en ésta recrear la cultura. Integrando, abandonando, conservando, innovando. Hablar de la Diferencia significa “el ‘derecho’ a significar desde la periferia del poder autorizado y el privilegio no depende de la persistencia de la tradición; recurre al poder de la tradición para reinscribirse mediante las condiciones de contingencia y contradictoriedad que están al servicio de las vidas de los que están ‘en la minoría’” (Bhabha, 2002:19).

Inscribirnos todos en el presente, reconocer las contradicciones internas de cada una de las culturas, supone reconocer que no existimos como entes acabados en sí mismos, ni como individuos, menos como culturas; supone también reconocer que las relaciones que se establecen no son exclusivamente dualistas yo y el otro. Supone el reconocimiento del plural: de la multiplicidad de identidades mías y de los otros.

2.3 ¿Interculturalidad o interculturizar?

Varias preguntas nos podemos plantear entonces: ¿desde dónde pensamos la interculturalidad? ¿Existe la interculturalidad como una categoría acabada, como una entidad fija, o como un requisito “*light*” para conseguir financiamiento? ¿En qué consiste la interculturalidad para los Estados que aun reconociendo la supuesta interculturalidad penetran a sangre y fuego los territorios indígenas para implementar proyectos mineros que buscan dinero para el neo desarrollismo? O, ¿Existen más bien acciones, relaciones en ejercicio cotidiano que suponen una interpelación al sí mismo tanto como la pregunta de quiénes son los otros? ¿Es posible que el Estado sea intercultural manteniendo sus viejas estructuras institucionales que por cierto siguen siendo coloniales?

Varios autores han planteado la interculturalidad como diálogo. Sin embargo, poco se ha profundizado en las condiciones necesarias para la existencia del diálogo; poco se ha dicho de las relaciones de poder que abren una brecha casi invisible entre quienes participan del diálogo. Tampoco se reconoce como punto de partida, la ventriloquía desarrollada por ciertos segmentos de la población para negociar en nombre de los pueblos indígenas con el Estado (Guerrero, 1994). Y la izquierda mestiza en esto, tiene que reconocer que durante muchos años, se ha planteado a sí misma, como ventrílocuo de la población indígena⁸.

⁸ En el caso ecuatoriano, los desencuentros entre el presente gobierno y el movimiento indígena, tienen como sustento, el gran ejercicio ventrílocuo que pretendió desarrollar la izquierda mestiza (hoy en el poder)

Las reflexiones que recorren este texto, apuntan fundamentalmente a dos hechos: 1. ¿desde dónde pensar la interculturalidad? Y, 2. Apuntar la idea de que la interculturalidad no existe como una entidad acabada en sí misma que se alcanzará un día. La capacidad de diferenciarse es intrínseca a la humanidad, por tanto, no es posible llegar a un momento, o a una situación específicamente definidos como *La Interculturalidad*. Eso sería volver al evolucionismo. La interculturalidad no es un punto de llegada, a un tiempo/espacio (pacha) que se alcanzará algún día. En el sentido de esfuerzo cotidiano, de aventura de avances y retrocesos es que la interculturalidad como utopía era pensada por las comunidades y organizaciones indígenas de los años 80.

Por eso es que se plantea que lo que hay que hacer es pensar en el desarrollo constante de actitudes interculturales (interculturizar). Actitudes que deben atravesar la cotidianidad, no solo el renglón donde se señala el objetivo del proyecto de desarrollo gubernamental o no gubernamental. Para llevar a cabo la interculturalidad, hay que dejar de lado la taxonomía desarrollista de lo económico, lo político y lo social como entidades autónomas aunque interrelacionadas; hay que tener en perspectiva tanto a los sujetos individuales como a los sujetos colectivos. Hay que partir de otro lugar.

Hay que partir de preguntarnos por nuestra propia condición de seres humanos envueltos en contextos históricos, políticos, sociales, personales, culturales, donde los límites no existen o existen de manera borrosa. Y solo participando en el reconocimiento propio y en el de los otros, podemos hacer un esfuerzo de diálogo. Pero un verdadero diálogo entre iguales; no monólogos; no discursos; escuchar y hablar, con silencios y haciéndonos oír también.

3 Un nuevo punto de partida para interculturizar las relaciones entre culturas

Algunas de las características que a continuación presentamos se pueden leer entre líneas en el texto precedente. A riesgo de hacer una simplificación demasiado esquemática, queremos proponer cuatro condiciones mínimas para repensar las acciones que nos ayuden mirar la interculturalidad como esfuerzo cotidiano en busca de la utopía.

3.1 Aprender a recibir

A lo largo de la historia colonial de nuestros países, la idea de educar, evangelizar o desarrollar a las poblaciones portadoras de culturas distintas, han implicado la idea de asimilar un esquema cultural ajeno cuyo objetivo final es el “progreso”, la modernidad y en últimas, la “civilización”. Un proyecto evolucionista que en ciertas circunstancias in-

durante los años 90.

cluye la idea de un paraíso perdido donde los salvajes son más buenos que nosotros, que nuestras sociedades de origen, pero que se “contaminan” constantemente de contemporaneidad. La sabiduría popular reconoce que “de buenas intenciones está empedrado el camino al infierno” y muchas personas que se acercan a los pueblos indígenas, lo hace bajo la premisa de querer “ayudar” en vista de las precarias condiciones de vida en las que subsisten. Dos ideas peligrosas: o muy buenos, o carentes de todo⁹. Sin embargo, las dos son falsas.

Los pueblos indígenas, son sencillamente seres humanos con prácticas culturales diferentes y por tanto, tienen vicios y virtudes, riquezas y pobreza, contradicciones y coherencias. Cambian y son tan o más modernos que cualquiera de los *nosotros* donde nos ubiquemos¹⁰. Una vez que dejamos de lado al buen salvaje o al pobre, es decir, una vez que se puede dejar de lado cualquier proyecto civilizador en nombre de lo que sea, es posible APRENDER de los otros.

Una de las condiciones mínimas para el desarrollo de prácticas interculturales personales y/o sociales es el querer APRENDER de los otros, querer RECIBIR lo que ellos tienen para dar. Considerar que la carencia define la existencia de cualquier persona es restarle dignidad, es negarse al encuentro con un ser humano. Aprender, recibir, es permitir que los otros se acerquen a mí, que compartamos las distintas condiciones de nuestra humanidad. Pero aprender y recibir, no es recibir herencias venidas del pasado, es abrirse a un presente compartido, donde se puede dar tanto como recibir para andar el camino diario.

3.2 Las acciones interculturales como proyecto político

Toda propuesta epistemológica se asienta en un proyecto político. En este sentido, conceptos como cultura deben ser discutidos más ampliamente en todos los niveles políticos, sociales y académicos. Hay que mostrar que las variaciones históricas del concepto permean los usos cotidianos de la palabra, y que es en los usos donde se define el sentido final. Este es un hecho urgente, porque a nivel de los Estados, se definen políticas públicas desde un sentido de cultura que se limita a lo artístico en sus diversas facetas. Y por tanto, la interculturalidad se va centrando, en el mejor de los casos, en un intercambio artístico entre culturas diferentes.

El concepto de cultura debe convertirse en una batalla a darse, porque desde ahí se derivan las políticas públicas; y desde ahí se deberían construir otros sentidos para establecer demandas políticas contemporáneas. La lucha por el concepto de cultura apunta a un proyecto político, porque contribuye a mostrar que los modos de producción, las formas de hacer política, las maneras de convivir con la naturaleza, las formas de relacionarse

⁹ Ayuda, igualdad, necesidades, pobreza, progreso, son algunos de los términos que merecen ser analizados con pinzas, pues encubren la trampa del desarrollismo. Cfr. Sachs (ed.), 1997.

¹⁰ Silvia Rivera plantea el tema de la modernidad indígena en algunos de sus trabajos (Rivera Cusicanqui, 1984, 1991, 1993, 2003, 2008).

unos con otros, las relaciones con lo sagrado, no son únicas ni destino obligatorio de llegada; y que por lo tanto, el capitalismo y todo lo que de él se deriva, no es la única opción que tiene la humanidad.

Pero más allá del concepto, las acciones interculturales deben partir de la conciencia de ser parte de un proyecto político que va más allá de la lucha inmedatista por unas tradiciones o unas costumbres, que necesariamente van a cambiar. La forma en que se abre a los otros (y a las otras), no es una acción vacía de contenido político, por el contrario, es un explícito acto político de comprometer la vida con lo que se dice y lo que se piensa. Por ello es necesario incluir lo doméstico y cotidiano como parte de esta reflexión.

3.3 Lo cotidiano y lo doméstico

Durante más de una década, el Movimiento Indígena Ecuatoriano encabezó en el país las luchas contra el neoliberalismo. Esta afirmación que puede sonar académica, se asentó sobre realidades personales que le dieron sentido a estas acciones. Se dejó la vida en ello, como dice Rodrigo Martínez (comunicación personal). Muchas personas se hicieron viejas o crecieron en las calles, en las carreteras, recorriendo los páramos y las comunidades a pie, en bus, sin dormir, encontrando amores y generando desamores. Mujeres, niños y niñas, jóvenes, hombres, fueron parte de esta historia que mostró al mundo grandes movilizaciones en carreteras, calles y plazas. Detrás de las masas que muestran las cámaras de televisión, existen personas con vidas concretas: comen, duermen, lloran, aman. Porque después de la movilización, de la marcha, de la toma de la iglesia o la institución, de la reunión o la asamblea, había que regresar a casa. Y ahí en la casa, los hombres reclamaban de las mujeres, de los niños y niñas, lo mismo que ellos despreciaban del neoliberalismo y del Estado. Pero además del corte de género, los esquemas de dominación persistían (y persisten) en la dominación étnica que se daba en lo doméstico. Basta ver el trato que dan muchos militantes anti neoliberales a las chicas indígenas, “montubias¹¹” o mestizas pobres que trabajan como empleadas en sus casas. O la misma reacción que tienen muchos hombres indígenas, mestizos o negros con sus esposas indígenas, mestizas o negras, al compararlas constantemente en base a unos patrones racializados que las denigran y ubican en lo más bajo de la escala de lo aceptable y aún de lo bello.

En este sentido, hay que tener en claro que lo doméstico y lo más cotidiano, están fuera de las falsas dicotomías público/privado, teoría/práctica. Por el contrario es ahí donde cobra fuerza cualquier proyecto político. Las prácticas cotidianas en las fracturas de lo que se considera público y privado, no en los discursos ni en la reflexión vacía, son las

¹¹ Los habitantes de la zona rural de la región costa, en su sector más montañoso, lejos de las playas, se denominan a sí mismo como “Montubios”, y son reconocidos como un pueblo más, al mismo nivel que los pueblos indígenas serranos.

que realmente dan sustento a la interculturalidad como práctica y utopía y no como imposible punto de llegada. Son las acciones grandes y minúsculas, las que hacen posible la interculturalidad como utopía. No es posible hablar de interculturalidad en las declaraciones oficiales, mientras en conversación de amigos se dice que “los problemas de los indios comenzaron el día que les quitamos la pata de encima del cuello¹²”. La interculturalidad es un reto a nuestras prácticas más personales, a nuestra historia, al ámbito más personal, ahí donde se confrontan la formación racional con las herencias familiares y sociales que se mueven en el plano de lo inconsciente.

3.4 Condiciones de dignidad para la reproducción cultural

El discurso intercultural del neoliberalismo basado en proyectos, ocultó bajo el auspicio de la Diversidad, las condiciones estructurales de la pobreza de las poblaciones indígenas. Las contradicciones de clase dentro de las culturas indígenas, así como entre mestizos e indígenas, se maquillaron con el dinero de los proyectos. Sin embargo, la pobreza sigue tal cual. Y esto va más allá de la lógica neoliberal. Incluso en el gobierno actual (que se dice “socialista del siglo XXI), los datos apuntan a un incremento de la pobreza entre las poblaciones indígenas así como un deterioro en sus condiciones educativas (Acosta y Ponce, 2010).

Y es que la diversidad *light* impide mirar la situación colonial (que recorre lo público y lo privado, los márgenes y los contextos, a varones y mujeres, ricos y pobres) como un hecho capitalista desde su origen hasta nuestros días. La pobreza de las poblaciones indígenas y negras tiene su origen en la expoliación colonial; se ha justificado el robo, la tortura, el saqueo, la explotación con la necesidad de anular la diferencia cultural. Esta situación claramente colonial, es funcional a muchos contextos¹³, puesto que se usa argumentos como que no se puede sacrificar el bien de todos, por unos cuantos cientos que no quieren desarrollarse, para justificar el desarrollo de la minería en áreas indígenas.

Por otro lado, si bien hay una clara contradicción entre los conceptos de “pobreza” (Rahnema, 1997) que se manejan entre las diversas culturas, no es menos cierto que las áreas donde se asientan las culturas indígenas son áreas con enormes índices de mortalidad materno infantil, donde la esperanza de vida es menor que en otras áreas, y donde las posibilidades educativas son ínfimas en comparación con otras poblaciones. Este hecho no se debe a la cultura, como han pretendido explicar los indigenistas y neo indigenistas desarrollistas. Por el contrario, se debe a la ruptura de las lógicas culturales propias para invadir con la lógica de mercado a culturas que poseen sistemas productivos propios y que a través de ellos, no alcanzan a producir en los niveles requeridos por el capitalismo.

¹² Esta afirmación fue escuchada en una “conversación de amigos” con ciertos funcionarios del actual gobierno ecuatoriano.

¹³ Nos referimos tanto al capitalismo como a los gobiernos “progresistas” que se expanden en América Latina.

En este punto es dónde se produce la interrelación más evidente entre capitalismo y culturas diferentes. Por un lado, el capitalismo invade sus territorios, rompiendo con la cosmovisión y las lógicas productivas que se derivan de ella. Pero por el otro, exige de estas culturas no cambiar para que puedan ser buenas mercancías. En medio de todo esto, las culturas indígenas necesitan garantizar condiciones de vida digna para que los procesos de reproducción cultural puedan darse de manera sana. Los niños y niñas olvidados por sus padres que trabajan en los mercados de venta de legumbres de Quito, desde las dos de la mañana, son los que pagan la subsistencia de la familia; son abandonados por sus padres al cuidado de hermanos mayores que apenas los superan en edad, o dejados en guarderías (en el mejor de los casos), cuyo único interés es desindianizarlos, o se dejan al cuidado de la televisión que los castellanizará y creará expectativas totalmente ligadas al consumismo; todo esto sin hablar de los vacíos afectivos que como personas cargarán por el resto de sus vidas.

Ninguna práctica intercultural puede sustentarse sobre la miseria de los otros y las otras. En este sentido, las luchas por un cambio de estructuras económicas, son parte ineludible de un proceso de construcción de la interculturalidad.

4 Conclusiones

La crisis actual del capitalismo, que muestra de manera contundente su vinculación con la muerte de todo lo viviente, nos obliga a nuevas reflexiones. En este sentido, este es un momento importante para abrirnos al aprendizaje de las prácticas culturales de los pueblos indígenas para desde ahí, contribuir al cambio de paradigmas. A manera de conclusión se plantean unas breves reflexiones sobre la modernidad capitalista y cómo la cuestionan algunas propuestas del Movimiento Indígena Ecuatoriano, y que indudablemente resultan pertinentes al momento histórico que vivimos.

De todas las formas de modernidad que ha conocido el mundo, la más efectiva y la más funcional realizada, ha sido hasta hoy la modernidad propia del capitalismo industrial (Cfr. Echeverría, 1989). Basada en la certeza de un progreso infinito (a su vez apuntalada en la idea de que la efectividad técnica permitiría contrarrestar cualquier limitación proveniente de la naturaleza), la modernidad del capitalismo industrial, parecía tener argumentos suficientes como demostrar su pertinencia y su vigencia eternas. El núcleo de toda esta propuesta generaba la sensación de una inagotable abundancia no generada por la naturaleza, sino por el desarrollo técnico desarrollado por la razón humana. Pero los desastres ecológicos de los que somos testigos hoy mismo (los cambios climáticos, sin contar con la incapacidad para controlar la tragedia nuclear en Japón), dicen lo contrario. Fuera de los grandes centros comerciales (malls), la sensación no es de abundancia sino por el contrario desesperación creciente. En este sentido, el fracaso de la modernidad del capitalismo industrial se encuentra en un punto de inflexión muy especial. Es reconocido a todos los niveles gubernamentales y sociales, que la falsa sensación de abundancia, de

riqueza sin límites ha terminado. Este hecho ofrece una oportunidad importante para desnudar al capitalismo en toda su brutalidad.

En el contexto andino, donde se han elaborado nuevas constituciones que recogen el Sumak Kawsay (Ecuador) o Suma Qamaña (Bolivia) como parte de sus planteamientos jurídicos, el debate sobre su contenido conceptual reúne una serie de argumentos y comprensiones muy debatidas desde las conceptualizaciones occidentales, pero muy poco desde las matrices culturales indígenas que las han producido. Señalaremos cuatro elementos básicos para pensar el Sumak Kawsay desde una mirada más cercana a la matriz indígena.

La ecología, los procesos económicos, políticos y sociales, no existen en la matriz cultural indígena separados, independientes unos de otros. En este sentido, el Sumak Kawsay buscaría que estos aspectos se nutran mutuamente y que se conviertan en una propuesta para enfrentar el modelo capitalista (Simbaña 2011). Los desastres ecológicos, el fin de la falsa sensación de abundancia reclaman según la perspectiva indígena, entender que la naturaleza no está por fuera de la realidad de la humanidad; y por otro lado, que las dos deben tener como condición para su subsistencia sobre el planeta, los límites que tiene un modelo económico basado en el ideal capitalista de un desarrollo técnico que todo lo resolvería. Cabe preguntarse, qué tan maquillado se encuentra el capitalismo en cualquier proyecto desarrollista, puesto que también estos comparten la idea de un progreso infinito, que frenaría o limitaría las consecuencias de la explotación de los recursos en nombre de una idea de bienestar que está muy vinculada al ideal capitalista de "éxito". Tal es el caso de la oposición a los proyectos mineros desarrollados por el actual gobierno en nombre del "bienestar" de toda la sociedad ecuatoriana.

La comunidad es el eje alrededor del cual se articula todo lo existente. Lo comunitario es reconocido desde las organizaciones indígenas como un sistema político, cultural, económico y jurídico que se asentaría en cinco pilares: a. La reciprocidad; b. Un sistema de propiedad; c. La relación y convivencia con la naturaleza; d. La responsabilidad social; y e. Los consensos. (Simbaña, 2011). Reconociendo dentro de la comunidad o lo comunitario lo político, se puede también comprender que las propuestas que se dan desde las organizaciones indígenas, apunten al Estado Plurinacional. Pero no como una traducción a las lenguas indígenas de las mismas instituciones tradicionales del Estado, sino como un cambio radical en la estructura del Estado, que pueda reconocer los principios de lo comunitario.

El respeto a la Madre Tierra o Pachamama, no puede existir al margen de un proyecto político que pueda sostener un cambio en el modelo capitalista de la acumulación y la confianza ciega en el progreso infinito de la técnica, que mitigaría los posibles daños a la naturaleza. En este sentido, el aporte de los pueblos indígenas andinos a un cambio en los paradigmas con los que se ha venido desarrollando la modernidad capitalista industrial, plantea una mirada de conjunto de una realidad hasta hoy fragmentada. Relativizar

un humanismo capitalista que a la larga se vuelve contra sí mismo, que pierde de perspectiva su propia pertenencia a un conjunto más amplio.

El Sumak Kawsay como concepto puede terminar siendo usado por el propio capitalismo (como ha sucedido con la Interculturalidad) en la medida en que se lo desvincule de un proyecto político y económico alternativo al capitalismo. El Sumak Kawsay es una alternativa importante para la Humanidad, en la medida en que los elementos culturales de los pueblos indígenas sean reconocidos en sus formas de vivir lo económico, lo político y lo social al mismo tiempo. El Sumak Kawsay no depende exclusivamente del crecimiento económico, y no se puede plantear únicamente como declaración jurídica o como poética declaración de principios¹⁴. Por ello el reconocimiento de las formas culturales fuera del circuito mercantil, el afirmación de la vigencia de las formas de vida indígenas no como diversidad sino diferencia, son piezas clave para un verdadero aporte desde los pueblos indígenas a un cambio de paradigmas.

5 Bibliografía

- ACOSTA, Alberto y PONCE, Juan. 2010 <http://www.rebellion.org/docs/117355.pdf> marzo/31/2011
- BERNAL, Gabriela. 2010, "Los verdaderos indios". *El Colectivo*, No. 3 (Enero) pp. 69-71.
- BHABHA, Homi. 2002, *El lugar de la cultura*. Ediciones Manantial. Buenos Aires.
- BRETÓN, Víctor. 2001, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neindigenismo*, FLACSO – sede Ecuador y Universitat de Lleida, Quito.
- 2005, Los paradigmas de la 'nueva' ruralidad a debate: El proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador", En *European Review of Latin American and Caribbean Studies/ Revista Europea de Estudios de Latinoamérica y del Caribe*, No. 78, pp. 7-30.
- 2005b, *Capital social y etnodesarrollo en los Andes: la experiencia PRODEPINE*, Centro Adnino de Acción Popular, Quito.
- 2006, "El proyecto del Banco Mundial para los pueblos indígenas: experiencias recientes en los Andes ecuatorianos", *ALASRU. Análisis latinoamericano del medio social*, No. 4, pp.157-183.
- 2007, "A vueltas con el neo-indigenismo etnófago: la experiencia Prodepine o los límites del multiculturalismo neoliberal." *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. No. 29 pp. 95-104.
- DE LA CADENA, Marisol, 2004, *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. IEP Ediciones. Lima.

¹⁴ "La satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la propagación de las culturas humanas y de la biodiversidad" (Ramírez, 2010:61)

ECHEVERRÍA, Bolívar, "Quince tesis sobre modernidad y capitalismo". *Cuadernos Políticos*. No. 58, pp. 41-62

FABIAN, Johannes, 1983, *Time and the other. How anthropology makes its object*. Columbia Press University. New York

GUERRERO, Andrés, 1994, "Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la 'desgraciada raza indígena' a fines del siglo XIX" pp. 197-252. En: MURATORIO, Blanca (Ed.) *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. FLACSO, Quito.

POVERA VIEIRA, Karen, 1994. *Prendas con pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*. Abya Yala, Quito.

RAHNEMA, Majid, 1997. "Pobreza", pp. 251-276. En: SACHS, Wolfgang, *Diccionario del Desarrollo. Una Guía del Conocimiento como Poder*. PRATEC/CAI. Cochabamba.

RAMIREZ, René, 2010, "Socialismo del *sumak kawsay* o biosocialismo republicano". *Socialismo y Sumak Kawsay, los nuevos retos de América Latina*. SENPLADES. Quito.

RIVERA, Cusicanqui Silvia, 1984, *Oprimidos pero no Vencidos. Luchas del campesinado aymara y quichwa, 1900-1980*. HISBOL/CSUTCB. La Paz

1991, *Pachakuti: los Aymara de Bolivia frente a medio milenio de colonialismo*. Taller de Historia Oral Andina. Chukyawu

1993, "Democracia liberal y democracia de 'ayllu'", pp. 217-255. En: MIRANDA, Mario (Comp.) *Bolivia en la hora de su modernización*. UNAM. México.

2003, "El mito de la pertenencia de Bolivia al mundo occidental. Réquiem para un nacionalismo". En *Temas Sociales* No. 24

2008, "Violencia e intrculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy". *Willka*, No.2 pp. 201-224

SACHS, Wolfgang, (Ed). 1997. *Diccionario del Desarrollo. Una Guía del Conocimiento como Poder*. PRATEC/CAI. Cochabamba.

Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador, 2008. Versión digital.

SIMBAÑA, Floresmilo, 2011, "El Sumak Kawsay como proyecto político". *La R (revista digital)*. Año 3. No. 7 pp 21-26

TRUJILLO, Jorge, 1992, *Indianistas, indianófilos, indigenistas. Entre el enigma y la fascinación: una antología de textos sobre el "problema" indígena*. ILDIS/Abya Yala. Quito.