





2016

Cuadernos del CORDICOM
Consejo de Regulación y Desarrollo
de la Información y Comunicación
ISSN: 2528 - 7729
Depósito Legal
Pasaje Chiriboga E11-29,
Calle El Batán, El Batán, Quito
Código Postal: 17050
Teléfono: +593 2 3938720
Correo electrónico
atencion.ciudadana@cordicom.gob.ec

Diseño de portada y diagramación: Jherson Villacreses

Revisión de textos en inglés: David Enrique Finol

Impresión: Centro Internacional de Estudios Superiores
de Comunicación para América Latina (CIESPAL)

Las opiniones expresadas en los textos publicados son responsabilidad personal de sus autores. El Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación se reserva todos los derechos sobre la totalidad de los contenidos de la presente publicación, tanto en la forma como en el contenido. Se autoriza la reproducción de este trabajo (total o parcial) en cantidades limitadas para fines de estudio o de investigación. Para toda otra solicitud en este sentido sírvase dirigirse a cuadernosdelcordicom2@gmail.com

Editora General: Tamara Merizalde Manjarres
Presidenta del Consejo de Regulación y Desarrollo
de la Información y Comunicación

Coordinador Editorial: José Enrique Finol

Comité de Redacción:

- Paulina Mogrovejo
Representante del Defensor del Pueblo

- Erika Torres Bucheli
Representante de los Gobiernos Autónomos
Descentralizados

- José Enrique Finol
Representante del Consejo de Participación
Ciudadana y Control Social

- Jorge Díaz Londoño
Director de Evaluación de Contenidos

- Carlos Andrés Groner
Director de Investigación y Análisis

- Hernán Fabrizio Zavala
Director de Regulación

- Ángela Fernanda Cuzme
Directora de Comunicación y Promoción de los
Derechos a la Información y Comunicación

Comité Científico:

- Rafael Ahumada Barajas - MÉXICO
Universidad Nacional Autónoma de México
- Fernando Andacht – URUGUAY
Universidad de la República Oriental del Uruguay
- Antonio Caro Almela - ESPAÑA.
Universidad Complutense de Madrid
- José Luis Fernández – ARGENTINA
Universidad de Buenos Aires
- Mabel García Barrera – CHILE
Universidad de la Frontera
- Yolanda Raquel González Lastre – ECUADOR
Consejo de Participación Ciudadana
y Control Social
- Xavier Lasso Mendoza – ECUADOR
Medios Públicos del Ecuador
- Marcial Murciano – ESPAÑA
Universidad Autónoma de Barcelona
- Ángel Páez – VENEZUELA
Revista Quórum Académico
- Neyla Pardo Abril – COLOMBIA
Federación Latinoamericana de Semiótica
Universidad Nacional de Colombia
- Edison Pérez Valdivieso – ECUADOR
Secretaría Nacional de Comunicación
- María Pessina – ECUADOR
Centro de Internacional de Estudios Superiores
de Comunicación para América Latina
- Hernán Reyes Aguinaga – ECUADOR
Universidad Andina Simón Bolívar
- Ramiro Rivadeneira Silva – ECUADOR
Defensoría del Pueblo
- Francisco Sierra Caballero – ECUADOR
Centro de Internacional de Estudios Superiores
de Comunicación para América Latina
- Orlando Villalobos – VENEZUELA
Universidad del Zulia

Índice

PRESENTACIÓN

Tamara Merizalde Manjarres Presidenta del Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación	7
---	---

ARTÍCULOS

- Interculturalidad en el marco legislativo de los países latinoamericanos y andinos Silvia Salgado Andrade Parlamentaria Andina – Ecuador	11
- El principio de interculturalidad en el Estado ecuatoriano Jonathan Marcelo Ramos Mera Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación - Ecuador	35
- Semiótica e Interculturalidad: límites, fronteras e intersecciones de las culturas José Enrique Finol Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación – Ecuador	47
- La experiencia de la hibridez en la literatura indoamericana actual. El proyecto Mapuche. Mabel García Barrera Universidad de La Frontera - Chile.	71
- El poncho de Cacha como una representación simbólica de la identidad cultural indígena Julio Bravo Mancero Carlos Larrea Naranjo Ramiro Ruales Parreño Kléber Romero Quiroga Universidad Nacional de Chimborazo - Ecuador	93
- La participación social en el Estado, una relación complementaria de la comunicación Álvaro Sáenz Andrade Consejo Nacional para la Igualdad Intergeneracional – Ecuador	109
- Procesos de construcción de democracia electrónica como práctica contrahegemónica en la comuna “Gran cacique Guaicaipuro” - Venezuela María Gabriela Lozano González Universidad Católica Cecilio Acosta Ángel Páez Universidad del Zulia Venezuela	135

AUTOR INVITADO

Algunas reflexiones sobre plurinacionalidad e Interculturalidad

Carlos Viteri Gualinga
Asamblea Nacional del Ecuador
carlos.viterigualinga@gmail.com 159

ENSAYO

Reflexiones socio-políticas y culturales sobre la interculturalidad en el Ecuador

José Miguel Angel Carlosama Pupiales
Comuna Punkuwayku Cantón Ibarra - Provincia de Imbabura 169

TESTIMONIOS

La visibilización de las mujeres afroecuatorianas: Las acciones de la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador – CONAMUNE

Catherine Chalá Angulo
Asociación de Mujeres Afroecuatorianas “¡Despierta Negra!” 193

ENTREVISTAS

- **La construcción de una comunicación intercultural: un trabajo permanente entre medios y la ciudadanía**
Xavier Lasso
Gerente General de los Medios Públicos del Ecuador 205

- **La investigación y promoción de la interculturalidad: un tema pendiente para los medios privados**
Marco Navarro
Diario El Tiempo – Cuenca, Ecuador 207

- **La comunicación intercultural: una amenaza o una oportunidad para los medios comunitarios**
Edison Aguavil Calazacon
Radio Comunitaria “Sonba Pamin” - Santo Domingo de los Tsáchilas - Ecuador 208

RESEÑAS

- **El abrazo de la serpiente. Un sueño amazónico**
Película del Director Ciro Guerra. 213

- **En la mirada del otro**
Acervo documental del Vicariato Salesiano en la Amazonía Ecuatoriana, 1890-1930 214

- **Interculturalidad y género en la unión de organizaciones campesinas e indígenas de Cotacachi, UNORCAC del Ecuador**
Catherine Walsh 215

- **Ranti Ranti, una propuesta intercultural para la TV**
Consejo de regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación 216

AGENDA

219

Presentación

Con el número dos de los *Cuadernos del CORDICOM* el Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación da un nuevo paso en la consolidación de sus iniciativas de investigación, formación y difusión de temas relacionados con la comunicación social. El número que hoy presentamos tiene como tema principal “Medios de comunicación e Interculturalidad: tendencias y visiones”, y para esta nueva edición hemos convocado a investigadores ecuatorianos y extranjeros, especialistas en la temática, cuyos aportes responden a la necesidad de investigar y desarrollar una problemática de gran actualidad y que forma parte de intereses fundamentales de la vida política y cultural de nuestro país.

Los procesos de comunicación intercultural han sido ampliamente reconocidos, estimulados y promovidos por la Constitución de Montecristi y por varias leyes orgánicas derivadas de ella, entre las cuales es importante mencionar la Ley Orgánica de Participación y la Ley Orgánica de Comunicación, dos instrumentos jurídicos novedosos que viabilizan los principios constitucionales de plurinacionalidad e interculturalidad.

En tal sentido, la Ley Orgánica de Comunicación establece entre sus principios:

“Art. 14.- **Principio de interculturalidad y plurinacionalidad.**- El Estado a través de las instituciones, autoridades y funcionarios públicos competentes en materia de derechos a la comunicación promoverán medidas de política pública para garantizar la relación intercultural entre las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades; a fin de que éstas produzcan y difundan contenidos que reflejen su cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos y saberes en su propia lengua, con la finalidad de establecer y profundizar progresivamente una comunicación intercultural que valore y respete la diversidad que caracteriza al Estado ecuatoriano”.

Así mismo, el artículo 36 de la misma ley ordena que “Todos los medios de comunicación tienen el deber de difundir contenidos que expresen y reflejen la cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos y saberes de los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias, por un espacio de 5% de su programación diaria”.

Además de los artículos y ensayos relativos al tema principal de este número, también hemos incluido otros textos que abordan temas como participación ciudadana, democracia digital, visibilización de la mujer

afroecuatoriana e identidad cultural, entre otros. En la sección **Entrevistas** el lector encontrará las opiniones de representantes de medios privados, públicos y comunitarios sobre la inclusión de contenidos interculturales en tales medios. Finalmente se incluye la sección de **Agenda** donde informamos de eventos y reuniones científicas sobre diversos temas de comunicación.

Para el Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación (CORDICOM) la excelente acogida que tuvo el número uno de nuestra revista, tanto en su versión impresa como en la digital, se convierte en un estímulo para proseguir con esta iniciativa que viene a contribuir con los estudios académicos sobre las diversas modalidades y particularidades de la comunicación y sus contenidos en el ámbito ecuatoriano pero que también se alimenta de las discusiones y aportes del ámbito internacional.

En el Comité Editorial hemos ya comenzado a trabajar en la próxima edición de los *Cuadernos del CORDICOM*, cuyo tema principal será "Medios de comunicación y género: nuevos paradigmas", un tópico que exige una profunda reflexión que sirva de insumo para la consolidación y renovación de políticas públicas que hoy abordan, entre otros, los temas de discriminación e igualdad de derechos.

Aprovecho para agradecer a investigadores, académicos, funcionarios, estudiantes y a la comunidad nacional por el apoyo dado a esta iniciativa editorial que se consolida como un espacio de discusión y análisis sobre temas actuales de la realidad comunicacional ecuatoriana e internacional.

Tamara Merizalde Manjarres

Presidenta del Consejo de Regulación y Desarrollo
de la Información y Comunicación



Artículos

Interculturalidad en el Marco Legislativo de los países Latinoamericanos y Andinos

Silvia Salgado Andrade
Parlamentaria Andina

Resumen

La interculturalidad es un tema complejo que posee una variedad de acepciones y características particulares que han sido objeto de múltiples análisis alrededor del mundo. Se trata de un asunto que permea la sociedad contemporánea por sus implicaciones en la convivencia cotidiana. Entendida como la capacidad de reconocer, valorar, respetar las costumbres, tradiciones, representaciones de aquellos que son distintos al “yo” al “nosotros”, se dice que es una tarea pendiente, inconclusa que precisa estrategias y acciones de concreción práctica que permitan una auténtica interacción basada en la comprensión e interpretación correcta de la condición del otro. Algunas descripciones y reflexiones sobre la interculturalidad en el marco legislativo de los países latinoamericanos y andinos se realizan a lo largo de este escrito a partir del tratamiento previo de aspectos que pretenden ubicar el objeto de análisis en el contexto para luego, de manera ligera, revisar los marcos constitucionales y legales que recogen las propuestas de tratamiento de la interculturalidad como escenario por el que transita la convivencia de los pueblos diversos de Latinoamérica y de los países andinos en particular.

Palabras clave: Comunicación y cultura, Interculturalidad, Plurinacional, Multiculturalidad, Marco Legislativo Países Latinoamericanos y Andinos.

Abstract

Interculturalism is a complex issue that has a variety of meanings and characteristics that have been the subject of analysis around the world. This is a matter that permeates contemporary society because of its implications in daily living. Understood as the capacity to recognize, assess, respect the customs, traditions, representations of those who are different from “I” to “we”, is said to be pending, unfinished task that requires strategies and actions of practical realization that permit authentic interaction based on understanding and correct interpretation of the condition of the other. Some descriptions and reflections on interculturalism in the legislative framework of the Latin American and Andean countries are made throughout this essay from pretreatment aspects that seek to locate the object of analysis in the context then, so slight, review constitutional and legal frameworks that reflect the proposed treatment of multiculturalism as a stage for transiting the coexistence of different peoples of Latin America and the Andean countries in particular.

Keywords: Communication and Culture, Interculturalism, Plurinational, Multiculturalism, Legislative Framework Latin American and Andean Countries.

1. Introducción

El tratamiento del tema de la interculturalidad en el marco legislativo de los países latinoamericanos y andinos, se evidencia de manera recurrente, en las constituciones, leyes particulares y políticas públicas de los Estados-Naciones. Sobre todo en los Estados sociales, el reconocimiento abierto de la diferencia y de la igualdad real en términos de ejercicio de derechos, es la consecuencia de la aplicación de principios y prácticas multiculturales, interculturales y plurinacionales.

En realidad, las sociedades que han logrado consolidar patrones armónicos de convivencia entre grupos sociales pertenecientes a culturas distintas, son aquellas que, por demanda social y adecuados niveles de comprensión e interpretación de las implicaciones de la integración de lo diverso, promovieron e impulsaron modificaciones trascendentales en las legislaciones locales, nacionales, regionales y globales. A partir de la reivindicación de derechos de los pueblos y nacionalidades, se han elaborado instrumentos normativos orientados al reconocimiento de la diversidad, la interculturalidad y participación igualitaria en la democratización de los procesos de desarrollo en todas sus dimensiones.

Las Naciones Unidas, varios organismos regionales, la institucionalidad pública y privada de los propios Estados han sido quienes han legislado sobre el tema y han promovido su inclusión en la dinámica de la cotidianidad, con importantes impactos concretos en ciertos casos. En otros, aun cuando evidencian logros legislativos, todavía mantienen comportamientos individuales y colectivos que no favorecen las prácticas interculturales; por lo que, el tema se mantiene latente en las agendas de discusión.

En América Latina, de manera particular en los Países Andinos, la cuestión de la plurinacionalidad, la interculturalidad y multiculturalidad, continúa siendo un asunto objeto de estudio en ambientes académicos, sociales y estatales. Su importancia e incidencia en la convivencia de los sujetos sociales, micro y macro comunidades, es indudable; entonces se debe presuponer que seguirá siendo tema de debate.

Esta ligera contribución, trae implícita la pretensión de abonar a la reiterada discusión que el tema provoca en gran parte de los países. Se trata entonces de un aporte adicional que permitirá tener una visión general de cómo se aborda la interculturalidad en el marco normativo regional.

2. La mundialización de la cultura

Son varias las denominaciones atribuidas a la instauración del capitalismo como sistema económico y social en gran parte del planeta: globalización, mundialización, sociedad planetaria, aldea global y otras. En realidad, lo que

se comenzó a observar con mayor agudeza fue un proceso tecnológico y económico en el que se crean nuevas formas de hacer las cosas y renovadas normas que regulan los sistemas sociales, políticos, culturales, pero fundamentalmente los económico-productivos, bajo esquemas y modelos que privilegiaron la internacionalización, la eficiencia, la racionalidad económica, en marcos de libertad sin fronteras y restricciones al capital financiero; modelo económico que asumieron muchos países alrededor del mundo, pero con cuestionamientos sobre las consecuencias de un libre mercado que postergó los derechos de las personas y los pueblos privilegiando la transnacionalización del capital.

En algunos escenarios, cuando se habla de globalización, no solo se hace referencia a las dinámicas y fenómenos económicos y tecnológicos, sino también a las cuestiones culturales e identitarias porque no habría procesos económicos y tecnológicos que no provoquen implicaciones en el ámbito de la cultura. En otros en cambio, cuando se trata de abordar el tema de la cultura, se dice que más bien lo que se percibe es una tendencia a la mundialización, entendida ésta como el espacio de “conexión cultural” entre pueblos diversos.

Se trataría entonces de dos procesos paralelos distintos, perfectamente diferenciados. Al respecto, en un artículo sobre “Políticas culturales para el desarrollo en un contexto mundializado” (María Elena Figueroa. 2006: 7), sostiene que “...la esfera de lo cultural no entra dentro del concepto de globalización, sino de mundialización”; para reafirmar esta postura toma las palabras de Renato Ortiz para quien la mundialización de la cultura es entendida como: “...un proceso que tiene reglas, patrones que son hegemónicos, pero éstos son mundiales y no globales. Por lo tanto, no hay una identidad global, no hay una cultura global [ni] habrá un gobierno global; seguidamente acota que “...Para Ortiz, no es la globalización, sino la mundialización la dinámica que permite la opción de la interculturalidad”.

La postura de “mundialización de la cultura” que implica en parte la cuestión intercultural, debe ser entendida como un proceso en construcción en el que las diversas culturas del mundo interactúan armónicamente en contextos que les son comunes. Lo dicho, se enriquece con el planteamiento de Jean Tardif (2005), quien sostiene que:

La mundialización cultural es un proceso que genera la multiplicación, la aceleración y la intensificación de las interacciones entre las sociedades y sus culturas (...). A las sociedades les corresponde definir las condiciones con las cuales desean organizar sus interacciones convirtiendo sus diferencias en enriquecimiento y no en causa de conflictos. A través de nuevas instancias de deliberación sobre

estos desafíos extra-nacionales podremos constantemente volver a definir estas condiciones. Considerando que en materia cultural la abertura indispensable no se puede disociar de la reciprocidad, ningún *deus ex machina* podrá gobernar la mundialización cultural. Producto de las decisiones humanas y no de la fatalidad, este proceso debe ser asumido a través de una gestión política que asocie todas las categorías de actores comprometidos para definir las condiciones del ejercicio de sus responsabilidades. ¿Cuáles deben ser las reglas de juego para este nuevo campo de poderes y contra-poderes? ¿Qué papel pueden jugar los espacios geoculturales?

La mundialización de la cultura, es entonces, el fenómeno que da lugar al análisis reflexivo de la visión de interculturalidad que se desarrolla en este escrito.

3. Comunicación y cultura

Estos dos términos han sido discutidos y analizados con mucha frecuencia en el campo de las ciencias sociales. Su incidencia, relación, afectación, ha dado lugar a la construcción de diversos paradigmas, entendidos como sistemas de ideas, métodos, técnicas, valores compartidos por determinadas comunidades, dentro de marcos normativos que fijan los límites de actuación individual y colectiva.

Una primera propuesta paradigmática, ubica la relación comunicación y cultura en un andarivel estructuralista-funcionalista; el cual entiende que en el sistema social, la comunicación es producto y expresión de la cultura. Desde esta visión, la sociedad podría ser entendida, interpretada, identificada por el sistema de comunicación imperante; se dice que este paradigma también posee un carácter "humanista" porque considera que el ser humano es un "ser simbólico" y, como tal, hace posible que la comunicación modifique la cultura.

Un segundo paradigma contempla una visión "anti-humanista" mas bien "constructivista". Desde esta perspectiva la comunicación es una "operación propia del sistema social"; la comunicación no da voz a la cultura, sino que la construye, la produce. Este paradigma niega la posibilidad de existencia de un "sujeto que comunica"; "la comunicación es un sistema en sí mismo que crea su propia cultura", por lo tanto, no existe comunicación entre individuo y sociedad, debido a que la comunicación es un aspecto que opera por sí mismo en el sistema social. (Pierpaolo Donati, 1995).

Una tercera vía que, podría considerarse como un tercer paradigma, está marcado por el reconocimiento de las relaciones que median entre comunicación y cultura. En este paradigma se hace más evidente la participación

social entendida ésta como “mutua implicación significativa”; es en el territorio de la participación donde se evidencia que la sociedad no está constituida de unos procesos comunicacionales sobre otros, tampoco de culturas que comunican; la sociedad mas bien “está compuesta de relaciones sociales que son comunicaciones entre sujetos-conciencias, dotados de un organismo corporal, los cuales interactúan en una cultura, con una cultura y mediante una cultura”. (Pierpaolo Donati. 1995).

Propuestas mucho más contemporáneas -como las de Jorge Gonzáles, Valerio Fuenzalida, Guillermo Orozco, García Canclini, Martín Barbero- dan cuenta de la relación comunicación y cultura en los procesos socio-culturales. Los fundamentos de esta línea de pensamiento se centran en el análisis del papel instrumental de los medios y sus problemas; sugieren además que “... los estudios comunicativos deben contemplar las prácticas sociales de la comunicación, que desbordan lo que pasa en los medios y se despliegan en espacios y procesos sociales de carácter cotidiano...”. (Cortés, s.f., citado por López Herrera, M.; López Aristica, M. y López Herrera, L. 2012).

Los enfoques contemporáneos poseen también componentes del paradigma cultural, sistema de ideas que sostiene que “comunicar es hacer que unos hombres reconozcan a otros y ello en doble sentido, es decir, le reconozcan el derecho a vivir y pensar de manera diferente, en la medida que se reconozcan como hombres en esa diferencia”.

La comunicación y la cultura, de esta manera, adquiere un significado distinto, en realidad, la relación entre estos dos aspectos se ubica en la dinámica relacional de los seres humanos, en las necesidades que éstos tienen de ser comprendidos, de afirmarse, de interactuar con los demás, con aquellos que aun cuando pertenezcan a una cultura distinta, conviven armónicamente.

4. Cultura, multiculturalidad, interculturalidad y plurinacionalidad

Vista desde la perspectiva antropológica, existe acuerdo en torno a la creencia que la cultura es un aspecto constitutivo del ser humano al igual que su estructura biológica; siendo así toda persona presenta formas características de vida, estilos de pensamiento, creencias, valores, manifestaciones de arte, prácticas cotidianas, costumbres, normas, conocimientos y otros rasgos que le ubican en la categoría de ser universal por su naturaleza humana.

Sin embargo, el hecho de formar parte de un momento histórico distinto en contextos territoriales particulares, aquel ser humano universal, adquiere estatus diverso como consecuencia de la experiencia, la acción humana y los

procesos de simbolización que utiliza. Entonces, la visión de cultura se reduce a características particulares de determinadas sociedades o “grupos culturales” que comparten elementos que le son comunes que, además modelan los sistemas de ideas y prácticas que les dan identidad dentro de un tiempo y espacio específico.

Esto no significa que se deje de reconocer que la cultura es histórica y que toda sociedad necesita comprender su historicidad y los cambios que ha ido experimentando en su relación con otras culturas y sociedades. Del mismo modo, las sociedades para funcionar precisan definir sistemas de ideas que ayuden a organizarse, a distribuir poder y papeles para sus miembros; dentro de un orden establecido a través de convenciones normativas legales y morales, los individuos generan procesos para producir, consumir, educarse, curarse, para intercambiar, cuidar sus bienes patrimoniales, alimentarse, divertirse, relacionarse, etc., a partir del lugar social que ocupan dentro del grupo y, desde luego, de las capacidades y posibilidades que poseen para acceder a las ideas que actúan como fuerza impulsora de sus actos.

La multiculturalidad y la interculturalidad por su lado, son términos que se han utilizado con frecuencia en la literatura, cada uno de ellos contruidos con sentidos distintos y aplicaciones diversas. En realidad, son formas de ver y valorar la diversidad cultural dentro de colectivos humanos que convergen e interactúan en circunstancias particulares. No en tanto, son términos que poseen características diferenciadoras que precisan ser explicitadas.

En su artículo *Comunicación e interculturalidad. Reflexiones en torno a una relación indisoluble* (Rizo García Marta, 2013:31) realiza las siguientes distinciones entre los dos términos, a partir de lo que ellos denotan.

- a) El tránsito de la coexistencia numérica a la convivencia y el diálogo;
- b) El tránsito de la presencia en un mismo espacio geográfico al establecimiento de un contacto que va más allá del reconocimiento de las diferencias;
- c) El tránsito del cierre y el choque cultural a la apertura y la negociación de sentidos.

Las diferencias señaladas definen nuevas formas de comprender e interpretar los términos, a la vez, tratan de marcar los territorios a los que cada término se circunscribe. El propósito de la diferenciación es terminar con las confusiones creadas para dar lugar a una concepción y uso más apropiado, sobre todo del sentido implícito de la interculturalidad, aspecto que se aproxima de mejor manera a la realidad social vigente.

Lo multicultural se circunscribe a la coexistencia entre culturales, en un marco de respeto de las propiedades que caracterizan a cada una de ellas, tratando en la medida de lo posible de no afectarse mutuamente para conservar el relativismo cultural. Las sociedades en las que el multiculturalismo es más evidente, se percibe muy poca interacción deliberada, aunque la convivencia en conglomerados es posible gracias al principio de no afectación.

En cambio la interculturalidad presenta otras implicaciones, otras dimensiones cuya comprensión, constituye el paso efectivo a la convivencia pacífica al amparo de principios compartidos en medio de la diversidad cultural. Siguiendo a Rizo García, la interculturalidad implicaría, al menos, lo siguiente:

1. La convivencia exige el reconocimiento de los derechos civiles, políticos y sociales, y a la vez requiere de un esfuerzo por comprender al otro y por tomar lo mejor de él;
2. La multiculturalidad sólo contempla la coexistencia (y no necesariamente en situación de convivencia) de culturas distintas, mientras que la interculturalidad implica el diálogo entre éstas;
3. Hablar de interculturalidad implica abordar la relación entre el yo y el otro (o entre el *nosotros* y el *ellos*); y
4. Lo anterior requiere, de forma inevitable, entender la relación entre identidad y alteridad como una relación indisoluble, de absoluta interdependencia. (Rizo, 2013: 33).

La interculturalidad ocurre cuando de manera directa y consciente una persona reconoce abiertamente las características y la condición del otro. En realidad, la interculturalidad hace referencia a la capacidad de reconocer, valorar, respetar las costumbres, tradiciones, representaciones de aquellos que son distintos al “yo” al “nosotros”. Pero también la interculturalidad implica ponerse en la condición del otro, alternar las perspectivas propias con las ajenas en las actividades que son desarrolladas por diversos grupos culturales.

Es preciso, hacer mención a la condición de Estados Plurinacionales que plantean superar el Estado Nacional cuya pretensión es homogenizar la cultura, uniformizar la educación, idiomas,, unificar la nación sobre la base de una misma identidad. A través de Zeballos Mariana, Wieviorka (2006) y Villoro (1998) hacen notar que el Estado plurinacional, supone un concepto de nación desarrollada a partir del siglo XXI, basada en la igualdad en la diferencia, construida a partir de un fin proyectado por el hecho de que nace de un consenso libre entre las comunidades autónomas, pero que respeta que cada grupo pueda elegir o realizar su plan de vida conforme a sus propios valores, mediante autonomías coordinadas estatalmente.

5. Perspectivas de análisis de la interculturalidad

“El contacto entre culturas es justamente un contacto entre olores, sabores, sonidos, palabras, colores, corporalidades, espacialidades” asegura (Grimson 2000:56). La interculturalidad, por lo tanto, no hace referencia solamente a la coexistencia de culturas dentro de un mismo escenario o espacio geográfico, como es el caso de la multiculturalidad. Desde la perspectiva de Riso y Romeu (2006) la interculturalidad es ante todo una “postura híbrida”, una tarea pendiente, inconclusa que precisa estrategias y acciones de concreción práctica que permitan una auténtica interacción basada en la comprensión e interpretación correcta de la condición del otro. La interculturalidad es una forma de pensar y actuar, de convivir con la diferencia tratando de “poner en común” mecanismos de interacción dentro de un marco de paz, justicia, equidad, lo que no significa que en la cotidianidad los diversos grupos sociales puedan eventualmente encontrar diferencias que ameritan procesos de negociación, acuerdos de convivencia y otras maneras de compartir en un mismo escenario.

La interculturalidad depende de muchos factores “heredados, adquiridos, construidos” la mayor parte de las veces por los propios sujetos y en ciertas sociedades por los marcos normativos que rigen el comportamiento individual y colectivo, como también por la institucionalidad que se encarga de la formulación de política pública. Riso y Romeu, de manera categórica sostienen que:

El hacer y el saber intercultural nos coloca en el punto medio de los ámbitos de tensión entre lo ideal y lo real, entre el fin perseguido y la realidad que lo produce y lo acoge. Su falta de concreción no comporta necesariamente inoperancia, sino más bien la clara convicción de que se trata de un camino en constante construcción, cuyo recorrido es en la misma medida fruto de un pensar y un hacer intercultural (Rizo y Romeu, 2006: 8). A lo largo de ese “camino en constante construcción”, la interculturalidad ha sido analizada desde distintas perspectivas, cada una de ellas, defendidas con argumentos teóricos y prácticos que, de manera general, resultan ser aportes muy significativos para comprender la complejidad y utilidad del término. Tito Herrera Abraham (2009) en una tesis presentada en la Universidad San Simón de Bolivia, con el aporte de algunos autores, establece un conjunto de al menos ocho acepciones de interculturalidad, con el propósito de hacer notar la riqueza del término y sus aplicaciones en diversas acciones humanas:

1. La interculturalidad entendida como reconocimiento y respeto de la diversidad cultural
2. La interculturalidad entendida como relación horizontal o igualitaria entre culturas

3. La interculturalidad entendida como proyecto político ideológico en permanente construcción
4. La interculturalidad entendida como proceso de enriquecimiento mutuo entre diferentes: intercambio de saberes y experiencias culturales
5. La interculturalidad entendida como proceso democrático incluyente
6. La interculturalidad concebida como alternativa a los modelos homogeneizadores
7. La interculturalidad entendida como enfoque transversal a todas las actividades culturales
8. La Interculturalidad concebida recientemente como paradigma científico

Lo intercultural por lo tanto, puede ser analizado desde diversos sentidos, con distintos propósitos y fines, según el interés de los involucrados en el proceso de interacción social.

6. Marcos normativos sobre Interculturalidad en los países latinoamericanos y andinos

La aplicación de principios de plurinacionalidad e interculturalidad en los marcos constitucionales-legales y en la política pública en el mundo y en los países latinoamericanos y andinos en particular, obedece al explícito reconocimiento de la necesidad de buscar formas de coexistencia de los diversos grupos culturales dentro de los Estados-Naciones. Unos siguiendo pautas del llamado constitucionalismo liberal clásico, formularon sistemas de igualdad formal ante la ley en Estados centralizados, donde prevalecían los derechos individuales y la identidad homogénea; mientras otros, adoptando criterios particulares del Estado social introdujeron procesos de reconocimiento abierto de la diferencia, procurando la igualdad real. Son en los Estados sociales donde la plurinacionalidad evidencia el amplio sentido de la interculturalidad y, por cierto las relaciones de igualdad y respeto de los diversos pueblos y culturas, al menos políticamente son asumidos aunque es en la práctica social donde no se supera la exclusión de los diversos.

Vista esta realidad, y como iniciativa y fruto de una capacidad de movilización social, los pueblos y nacionalidades han logrado posesionar sus derechos en múltiples eventos realizados alrededor del mundo, principalmente en las Naciones Unidas y otros organismos mundiales y regionales encargados de la promoción de derechos humanos y comunitarios , se han elaborado

instrumentos normativos orientados al reconocimiento de la diversidad, la interculturalidad y participación igualitaria de pueblos históricamente excluidos. Entre la variedad de instrumentos legales se ubican por ejemplo:

- Convenios 107 y 169, de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en función de los cuales se formularon las leyes 31 de 1967 y 21 de 1991, en las que se “busca asegurar los derechos de los pueblos indígenas y tribales a su territorio y la protección de sus valores culturales, sociales y económicos”.
- Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia (Durban, Sudáfrica, 2001) en la que, los países miembros de las Naciones Unidas, considerando que tradicionalmente, los pueblos indígenas y afrodescendientes han vivido en condiciones de discriminación, esclavitud y pobreza, expresan su compromiso de diseñar, promover y aplicar en el plano nacional, regional e internacional estrategias, programas y políticas para fomentar un desarrollo social equitativo y el ejercicio pleno de sus derechos humanos.
- Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural (2001) y de las Convenciones sobre Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) y Diversidad de las Expresiones Culturales (2005), todos estos promovidos por la UNESCO, atendiendo al principio que reconoce que “la diversidad cultural constituye un patrimonio común de la humanidad que debe valorarse y preservarse en provecho de todos” consecuentemente los Estados deberían “proteger y promover la diversidad de las expresiones culturales.
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2006) que sostiene en el Art. 2 que “Los pueblos y los individuos indígenas son libres e iguales a todos los demás pueblos y personas y tienen derecho a no ser objeto de ningún tipo de discriminación en el ejercicio de sus derechos, en particular la fundada en su origen o identidad indígenas.
- Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas (2016), promovida por la OEA para garantizar la organización colectiva y el carácter plurinacional y multilingüe de los pueblos originarios; la auto-identificación de las personas que se consideran indígenas; la protección especial de los pueblos en aislamiento voluntario, etc.

Los procesos inspirados en las necesidades y problemas de los propios pueblos, son los que dieron lugar a la creación de demanda de desarrollo social y por ende a las exigencias de formulación de cuerpos legales y políticas públicas inclusivas

en las que la diversidad cultural adquirió status prioritario. A partir de la demanda de los pueblos, se construyeron referentes mundiales y regionales en materia de diversidad cultural, que en cierta forma, son los que han potencializado la mundialización de la identidades nacionales, culturales, religiosas y las iniciativas regionales e internacionales de la diversidad cultural, según la UNESCO. Entonces, ahora es bastante común que se hable con frecuencia de la interculturalidad, a partir de la consideración de dimensiones importantes como: las lenguas, la educación, la comunicación y contenidos culturales, la creatividad y mercados; por cierto, asuntos muy recientes como: las diversidades étnico-cultural y el desarrollo sostenible; la inclusión, los derechos humanos y colectivos, la gobernanza, los conocimientos colectivos y saberes ancestrales, la preservación del patrimonio cultural e histórico, el pluralismo y la diversidad política y organizativa, la autodeterminación, son temas que necesariamente se incluyen en los marcos normativos nacionales e internacionales.

En el ámbito latinoamericano, el derecho a la diversidad cultural y a la identidad, a pesar de ser una cuestión particular y compleja, ha logrado constitucionalizarse de diferentes formas, incluyendo los derechos de los pueblos indígenas, afros y otros, a preservar sus idiomas, territorios, formas de organizarse, etc. (Grijalva Agustín 2008).

En gran parte de América Latina, se han consolidado propuestas en este sentido y se han formulado políticas interculturales generales. En ciertos casos, los asuntos de grupos minoritarios, han sido incorporados en bases legales particulares, con el propósito de abrir espacios mucho más amplios de interacción intercultural en los que los grupos sociales tradicionalmente excluidos tienen mejores posibilidades de participación. En un documento denominado "Etnopolítica: Administración de la alteridad cultural" (s/f) se recoge importante información sobre legislaciones latinoamericanas y reconocimiento constitucional sobre todo de los pueblos indígenas.

La Constitución Política de Nicaragua, en su artículo quinto consagra como principio el pluralismo étnico y el respeto a la autodeterminación de los pueblos, asimismo se reconoce la existencia de los pueblos indígenas atribuyéndoles el goce de derechos, deberes y garantías consignados en la Constitución.

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, "declara que la nación mexicana es pluricultural y que está sustentada originalmente en sus pueblos indígenas".

La Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999, N° 36.860 en el Preámbulo señala, que "República establece una sociedad democrática,

participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia, federal y descentralizado, que consolide los valores de la libertad, la independencia, la paz, la solidaridad, el bien común, la integridad territorial, la convivencia y el imperio de la ley para esta y las futuras generaciones”.

La Constitución Política Panameña, señala que el “Estado reconoce y respeta la identidad étnica de las comunidades indígenas nacionales”.

La Constitución Política de la República Federativa de Brasil proclama que todos son iguales ante la ley, sin distinción de ninguna naturaleza; prescribe que el “Estado protegerá las manifestaciones de la cultura indígenas, señalando que la ley dispondrá sobre la fijación de fechas conmemorativas de alta significación para los diferentes segmentos étnicos nacionales.

La Constitución Política del Paraguay reconoce la existencia de los pueblos indígenas, definidos como grupos de cultura anteriores a la formación y a la organización del Estado Paraguayo. El Estado reconoce la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones. Se reconoce a nivel constitucional la protección a los diferentes grupos étnicos.

La Constitución Política de Guatemala, reconoce que el Estado está formado por diversos grupos étnicos, entre los que figuran los grupos indígenas de ascendencia maya. “El Estado reconoce, respeta y promueve sus formas de vida, costumbres, tradiciones, formas de organización social, el uso del traje indígena en hombres y mujeres, idiomas y dialectos”.

La Constitución Política de la República de Honduras, consagra la igualdad jurídica de todos los ciudadanos. Todos los hombres nacen libres e iguales en derechos. Se sanciona todo tipo de discriminación, incluyéndose la discriminación en razón de raza.

La Constitución de Costa Rica, en su artículo 33, no reconoce expresamente a los Pueblos Indígenas de Costa Rica. Sólo lo hace de manera implícita al proclamar la igualdad de todas las personas y el principio de la no discriminación.

Prácticamente en toda Latinoamérica se reconoce el carácter diverso de sus pueblos en las constituciones y otros instrumentos legales. Sin embargo, la cuestión indígena en el marco de la diversidad cultural, adquiere tonalidades que van desde el reconocimiento explícito hasta el no reconocimiento.

Entre los países señalados no figuran los andinos, sobre ellos se hablará en el siguiente acápite.

El Sistema Andino de Integración a través de sus órganos también ha contribuido con la promoción de la interculturalidad y el respeto a los derechos

colectivos de los pueblos y nacionalidades. La Carta Andina en la parte VIII establece una serie de derechos que los países andinos se comprometen a reconocer y proteger a favor de los pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes. Así, en el Art. 32, se dice que los Países Andinos se autoreconocen como multiétnicos y pluriculturales y se destaca que la diversidad de las sociedades es uno de sus fundamentos, riqueza y características básicas; en consecuencia, reafirman el derecho de todos los pueblos y comunidades a la preservación y desarrollo de sus identidades propias y a la consolidación de la unidad nacional de cada país sobre la base de la diversidad de sus sociedades.

En el Art. 33 los países miembros de la CAN se comprometen de manera especial a promover programas a favor de la interculturalidad, de la preservación y desarrollo de las identidades ancestrales de pueblos indígenas y comunidades de afrodescendientes a través del fomento de espacios sociales para el contacto, el diálogo y la interacción sobre la base de la reafirmación y vigencia de sus propias identidades y culturas.

Adicionalmente, en el Art. 34 se establece que en todos los niveles educativos se reflejen los valores propios de la diversidad cultural y étnica de los países andinos; por lo que sugiere que se incorporen en los programas de estudio contenidos y prácticas que fomenten una actitud de respeto a la diversidad y alienen los propósitos de la interculturalidad.

Mientras el Art. 35 alienta a que los sistemas educativos difundan la interculturalidad a través del desarrollo de programas específicos para los pueblos indígenas –como por medio de la educación intercultural bilingüe– y que promuevan el establecimiento de programas de estudio sobre las culturas indígenas y afrodescendientes.

En artículos subsiguientes se reconoce que los pueblos indígenas y comunidades de afrodescendientes, cuentan con derechos colectivos que deben ser protegidos, pues cuyo ejercicio en común promueve la continuidad histórica, la preservación de la identidad y el desarrollo futuro. Además, los derechos a mantener y desarrollar sus identidades y costumbres en lo cultural, espiritual, político, económico y jurídico; de la propiedad y posesión de las tierras o territorios que tradicionalmente ocupan; a no ser desplazados de ellos y a retornar en caso necesario; a conservar sus propias formas de organización social, ejercicio de la autoridad y administración de justicia; a desarrollar y mantener su patrimonio cultural tangible e intangible; a la protección de sus conocimientos ancestrales colectivos y al ejercicio de sus prácticas tradicionales.

El Parlamento Andino como órgano deliberante del Sistema Andino de Integración, en el 2012 expidió la tercera edición de la Carta Social Andina, la cual constituye un importante catálogo de derechos sobre los cuales los Estados deberían construir políticas públicas. En este instrumento se afirma además que los Países Miembros reconocen su carácter multiétnico, multilingüe y pluricultural y que por ende deberán respetar y garantizar el derecho a la diversidad cultural, religiosa, lingüística, educativa y de desarrollo económico de los pueblos indígenas u originarios, afrodescendientes y montubios; por ello, se dice que fomentarán la participación directa y activa de estos pueblos y nacionalidades en el planeamiento, decisión y ejecución de las políticas públicas, programas y proyectos de desarrollo que puedan afectarlos. Sin embargo, se reconocen y garantizan sus formas propias de organización, administración y gobierno.

Los países andinos han realizado importantes esfuerzos por implementar nuevos modelos de relación intercultural entre los diversos grupos sociales que conforman su comunidad, revisemos brevemente las posturas adoptadas al respecto.

Ecuador

En la actual Constitución ecuatoriana, la cuestión de la plurinacionalidad e interculturalidad es vista como un principio que transversaliza prácticamente todas las actividades inherentes al ejercicio de derechos fundamentales. La “nueva Constitución” como suele llamarse, reivindica un posicionamiento mucho más rico y amplio dentro de una concepción de Estado de Derechos y de Justicia Social; como tal, reconoce la diversidad de nacionalidades y culturas y su amplio espectro de derechos colectivos.

A partir de la entrada en vigencia de la Constitución del 2008, se establece una nueva forma de relación en la sociedad, se reorganiza la estructura institucional del Estado y se reformulan los aspectos esenciales de los derechos colectivos. Es así que en el Artículo 1 se reconoce al Ecuador como un Estado constitucional de derechos y justicia social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico; mientras en el Artículo 2 se reconoce que el castellano, el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. En concordancia con los dos artículos referidos, el Artículo 83 numeral 10 establece la obligación de todo ciudadano y ciudadana de promover la unidad y la igualdad en la diversidad y en las relaciones interculturales.

La interculturalidad y plurinacionalidad establecidas como principios de organización del Estado es desarrollada de manera transversal dentro del texto

constitucional, en diferentes ámbitos como la comunicación, educación, salud, participación ciudadana, cultura, justicia, ordenamiento territorial y otros. En los Artículos 56-57-58-59-60, se reitera que las comunidades, pueblos y nacionalidades, el pueblo afroecuatoriano y pueblo montubio, forman parte del Estado único e indivisible.

Básicamente en el Art. 57 se dice que las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, poseen derechos para: mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social; no ser objeto de racismo y de ninguna forma de discriminación fundada en su origen, identidad étnica o cultural; ser objeto de reparación en casos de racismo, xenofobia y otras formas de intolerancia y discriminación; conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias; mantener la posesión de las tierras y territorios ancestrales; participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras y a ser consultados en casos de explotación de recursos no renovables ubicados en sus tierras; conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural; conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia, organización social, y ejercicio de la autoridad; aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario; no ser desplazados de sus tierras ancestrales; mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; mantener, recuperar, proteger, desarrollar y preservar su patrimonio cultural e histórico; desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe; construir y mantener organizaciones que los representen; participar mediante sus representantes en los organismos oficiales que determine la ley, en la definición de las políticas públicas que les conciernan, así como en el diseño y decisión de sus prioridades en los planes y proyectos del Estado; ser consultados antes de la adopción de una medida legislativa que pueda afectar cualquiera de sus derechos colectivos; mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación con otros pueblos, en particular los que estén divididos por fronteras internacionales; impulsar el uso de las vestimentas, los símbolos y los emblemas que los identifiquen; a que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones se reflejen en la educación pública y en los medios de comunicación; la creación de sus propios medios de comunicación social en sus idiomas; que los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario estén vedados a la actividad extractiva.

En los Arts. 58-59-60, se propone tratamiento similar para los pueblos afroecuatorianos y montubios, a ellos se les reconoce los derechos constitucionales y las normas internacionales; además de otorgarles facilidades para que puedan construir circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura.

El mayor desafío consiste en hacer efectivos estos derechos para que haya integración plena, para que los diversos grupos culturales sientan que viven en una sociedad intercultural en la que es posible establecer relaciones de comprensión, respeto y solidaridad por el "otro". Sociedad en la que la comunicación sea el mecanismo fundamental para hacer acuerdos, resolver conflictos, encontrar sentidos y atribuir significados a las cosas que les son comunes a los sujetos como individuos y a los colectivos como organizaciones encargadas de dinamizar la sociedad. El ejercicio pleno de derechos en el Estado intercultural, es una demanda que, sin duda, favorecerá el aprendizaje mutuo, la tolerancia, la interrelación creativa, pero especialmente la oportunidad de que las poblaciones diversas pasen a incluirse como actores proactivos de la configuración de una nación única con identidad común y diversa a la vez.

Colombia

Al igual que gran parte de los países del mundo, Colombia presenta una generosa diversidad que, sin duda abona de manera significativa a su patrimonio. En algunas fuentes entre ellas, las del Banco de la República se dice que existen una variedad de comunidades de afrocolombianos, raizales, palenqueros, rom o gitanos, pueblos indígenas, comunidades campesinas, mestizos, y comunidades originadas en migraciones externas que enriquecen el mosaico cultural del país.

La diversidad étnica y cultural es evidente y da cuenta del pluralismo con el que se constituye la sociedad y con el que se ha generado las posibilidades de participación de las minorías culturales, raciales, ideológicas, religiosas, sexuales, tradicionalmente discriminadas. Los derechos y deberes de los diversos grupos culturales, están consagrados en la Constitución colombiana; en el Art.7 se dice que el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana, el Art. 8 por su lado sostiene que es obligación del Estado y de las personas proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación; a la vez que en el Art. 10 se reconoce que el castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe.

Más adelante en la sección correspondiente a “derechos, garantías y deberes” los Arts. 13-16-18-19-63-70-72 explicitan derechos como los siguientes: todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica; tienen derecho al libre desarrollo de su personalidad sin más limitaciones que las que imponen los derechos de los demás y el orden jurídico; a ejercer libertad de conciencia; la libertad de culto; a hacer uso de los bienes públicos, parques naturales, tierras comunales de grupos étnicos, tierras de resguardo, patrimonio arqueológico de la Nación y los demás bienes que determine la ley.

Por otro lado, se dice también que el Estado tiene el deber de promover y fomentar el acceso a la cultura de todos los colombianos en igualdad de oportunidades, por medio de la educación permanente y la enseñanza científica, técnica, artística y profesional en todas las etapas del proceso de creación de la identidad nacional. La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todos los que conviven en el país. El Estado promoverá la investigación, la ciencia, el desarrollo y la difusión de los valores culturales de la Nación, así mismo que el patrimonio cultural de la Nación está bajo la protección del Estado.

Los preceptos constitucionales en torno a diversidad étnica y cultural, se exponen en 17 leyes y decretos formulados entre 1890 y 2010. Forma parte del marco legal la jurisprudencia establecida en 10 sentencias de la Corte Constitucional, expedidas entre 1992 y 2008.

Bolivia

La Nueva Constitución Política del Estado establece en su Art. 1 que Bolivia es un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país. Además, el Art. 3 establece el concepto integrador de la nueva nación boliviana señalando que está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en su conjunto constituyen el pueblo boliviano. El Art. 9 numerales 1 y 2 establece como fines del Estado, constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para

consolidar las identidades plurinacionales; y, garantizar el bienestar, el desarrollo, la seguridad y la protección e igual dignidad de las personas, las naciones, los pueblos y las comunidades, y fomentar el respeto mutuo y el diálogo intracultural, intercultural y plurilingüe. Bolivia así mismo reconoce los derechos colectivos a favor de los pueblos y nacionalidades indígenas, los cuales les hace extensivo al pueblo afroboliviano en lo que sea aplicable.

En la Constitución boliviana la noción de interculturalidad reconoce la diversidad de culturas que existen en el país más allá de lo estrictamente étnico. Es más se establece en el Art. 98 que “la diversidad cultural constituye la base esencial del Estado Plurinacional Comunitario. La interculturalidad es el instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones. La interculturalidad tendrá lugar con respeto a las diferencias y en igualdad de condiciones. El Estado asumirá como fortaleza la existencia de culturas indígena originario campesinas, depositarias de saberes, conocimientos, valores, espiritualidades y cosmovisiones. Será responsabilidad fundamental del Estado preservar, desarrollar, proteger y difundir las culturas existentes en el país”.

En definitiva, la noción de interculturalidad también se transversaliza a lo largo de toda la norma constitucional, al establecer que la misma regirá también aspectos tales como la salud, la educación, la seguridad social, la vivienda, la justicia, el acceso a la tierra, la protección al ambiente, entre otras, lo que deja en claro que el nuevo modelo de Estado boliviano, asume la interculturalidad como uno de sus principales fines y la forma como se organizará la sociedad.

El amplio contenido sobre la interculturalidad en la Constitución ha permitido que el legislativo y el ejecutivo emitan una serie de normas jurídicas secundarias que desarrollan las disposiciones constitucionales y materializan el concepto de interculturalidad en la sociedad boliviana, entre las cuales cabe destacar: Salud Familiar Comunitaria Intercultural, Universidades Indígenas Bolivianas Comunitarias Interculturales Productivas – Reagrupamiento y Redistribución de la Tierra, entre otras.

Perú

Este país andino, al igual que otros, pueden exhibir el variado resultado cultural de un constante mestizaje gracias a la adaptación de numerosas etnias, lenguas y culturas provenientes de las geografías más diversas de la Tierra.

Los artículos 2, inciso 19; 17; 48; 89; 139, inciso 8; y 149 de la Constitución de 1993 tratan el tema de la diversidad cultural del Perú (Bernales y Ruiz 2006). En el Art.2 Derechos de la persona, Numeral 19 contempla que toda persona

tiene derecho “A su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación. Todo peruano tiene derecho a usar su propio idioma ante cualquier autoridad mediante un intérprete. Los extranjeros tienen este mismo derecho cuando son citados por cualquier autoridad”.

El Art. 17 hace referencia a las particularidades de la educación peruana, pero en el párrafo final dice El Estado garantiza la erradicación del analfabetismo. Asimismo fomenta la educación bilingüe e intercultural, según las características de cada zona. Preserva las diversas manifestaciones culturales y lingüísticas del país. Promueve la integración nacional. Mientras en el Art. 48 se dice que son idiomas oficiales el castellano y, en las zonas donde predominen, también lo son el quechua, el aimara y las demás lenguas aborígenes, según la ley.

En el Art. 89 se hace mención a las comunidades campesinas y nativas a quienes se les reconoce status legal y personería jurídica, pero también se afirma que son autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y la libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece. La propiedad de sus tierras es imprescriptible, y que por lo tanto el Estado respeta la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y Nativas.

En el Art. 139 al hablar de los principios y derechos de la función jurisdiccional, en el Inciso 8, categóricamente, se plantea que el principio de no dejar de administrar justicia por vacío o deficiencia de la ley. En tal caso, deben aplicarse los principios generales del derecho y el derecho consuetudinario. Finalmente, el Art. 149 sostiene que las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial.

Chile

La Constitución Chilena en su Art. 1° sostiene que “Las personas nacen libres e iguales en dignidad y derechos (...) El Estado reconoce y ampara a los grupos intermedios a través de los cuales se organiza y estructura la sociedad y les garantiza la adecuada autonomía para cumplir sus propios fines específicos. El Estado está al servicio de la persona humana y su finalidad es promover el bien común, para lo cual debe contribuir a crear las condiciones sociales que permitan a todos y a cada uno de los integrantes de la comunidad nacional su

mayor realización espiritual y material posible, con pleno respeto a los derechos y garantías que esta Constitución establece. Es deber del Estado resguardar la seguridad nacional, dar protección a la población y a la familia, propender al fortalecimiento de ésta, promover la integración armónica de todos los sectores de la Nación y asegurar el derecho de las personas a participar con igualdad de oportunidades en la vida nacional”.

Como se puede apreciar no existe manifiesto explícito de la diversidad cultural porque este tema recién está en debate público. La discusión de una nueva constitución sugiere Morales (2016) “debe plantearse consagrar como principio el pluralismo étnico y el respeto a la autodeterminación de los pueblos, asimismo se debe reconocer la existencia de los pueblos indígenas atribuyéndoles el goce de derechos, deberes y garantías consignados en la propia Constitución”. Según el autor citado es necesario que también se reconozca y proteja la diversidad cultural con el propósito de fortalecer la unidad nacional.

Habría que esperar entonces que, como ya se viene anunciando, que sea una nueva Constitución la que declare a la interculturalidad, la multiculturalidad y hasta la pluriétnicidad como principios o valores centrales de la sociedad chilena.

Conclusiones

1. El marco normativo en Latinoamérica tiene su derivación común en los instrumentos internacionales, Declaraciones y Convenciones a los cuales los países adhieren y lo ratifican y son parte de su legislación. Los países que han vivido procesos constituyentes han ido incorporando normativa en materia de derechos e interculturalidad en sus Constituciones; otros lo han hecho a través de leyes o implementado políticas públicas en asuntos relativos a diversidad cultural y convivencia democrática.
2. La interculturalidad en Latinoamérica, es un tema de permanente debate en la sociedad, su comprensión y ejercicio alcanza diferentes niveles. No obstante, debido al incuestionable carácter democrático e incluyente en las sociedades, ha dado lugar a un permanente proceso de intercambio de saberes y experiencias culturales que han favorecido la generación de condiciones de interculturalidad que aún no alcanzan los niveles deseados; por ello, se dice que el tema todavía carece de vigencia plena por mantenerse más cerca del discurso político que de las realidades sociales en donde ocurren los procesos de interacción entre diversos grupos culturales.
3. Los Estados que definen el carácter plurinacional en sus Constituciones

no dejan fuera la cuestión intercultural; es más, la condición plurinacional e intercultural, la asumen como procesos que generan cambios en el modelo de Estado dentro de un proyecto político ideológico en permanente construcción que no tiene referente externo y que su concreción es una permanente reinvencción social.

4. Un asunto adicional y no menos importante es la definición de políticas de acción afirmativa, con las que determinados Estados garantizan la participación y ejercicio de derechos de las y los ciudadanos y sus comunidades. Estas políticas son herramientas fundamentales para superar la discriminación histórica y acortar brechas de inequidad. Con ellas, se pretende eliminar todos los obstáculos que impiden o dificultan el acceso de los grupos minoritarios, generalmente discriminados, al pleno ejercicio de sus derechos.

5. La educación, al igual que otros ámbitos en los que se estructuran tejidos ciudadanos y asociativos locales y nacionales, como la salud, la seguridad, la política, la cultura, la economía, la agricultura, el comercio, etc., son lugares de encuentro e interacción de la diversidad cultural; por eso, en éstos y otros ámbitos, la interculturalidad se transversaliza en las normas constitucionales y legales de los países de la región. La educación intercultural ha sido asumida con preponderancia y cierta prioridad en la mayoría de los Estados, definiéndose modelos educativos interculturales, que buscan generar estrategias, directrices y acciones encaminadas a la concreción de la práctica educativa bajo principios de no discriminación, reconocimiento y respeto de la diversidad cultural y relación horizontal o igualitaria entre culturas, cuyos resultados son evaluados como sub-sistemas bilingües alternativos - o- como un solo sistema educativo intercultural.

6. Es indudable que a través de una comunicación plural se puede afianzar nuevas relaciones interculturales en el conjunto de la sociedad. Promover procesos de comunicación incluyentes, la producción y difusión de contenidos que reflejen la cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos, saberes en su propia lengua de pueblos y nacionalidades, es la base para establecer y profundizar progresivamente una comunicación intercultural que valore y respete la diversidad que caracteriza especialmente a los países andinos.

En el caso de Ecuador su Plan Nacional de Buen Vivir 2013-2017, en su objetivo 5, en el apartado que tiene que ver con la Cultura e Integración Regional Contra hegemonía, señala que "debemos avanzar en la protección y promoción de la diversidad cultural, el ejercicio de la interculturalidad, la conservación del

patrimonio cultural y la memoria común de Nuestra América, así como en la creación de redes de comunicación y de la circulación de contenidos simbólicos a través de los medios de comunicación [...]"

7. En principio, enfatizando el papel de la trasmisión oral como mecanismo de comunicación y, posteriormente ejerciendo el derecho de acceso al uso social de las tecnologías de información y comunicación, los pueblos originarios de América Latina han desarrollado formas muy particulares de interacción social a través de medios alternativos comunitarios que promueven el ejercicio de derechos reconocidos en Convenios, Tratados y Declaraciones internacionales.

8. Finalmente el reconocimiento a que los marcos normativos en Latinoamérica sobre derechos colectivos e interculturalidad expresan los avances organizativos que los pueblos y su dinámica movilizadora por demandar garantías para su cumplimiento lo que ha merecido se traduzcan en legislación de estricto cumplimiento.

Referencias

- Figueroa, María. "Políticas culturales para el desarrollo en un contexto mundializado". Posgrado de Desarrollo Humano. Departamento de Psicología. Universidad Iberoamericana, Santa Fe, Ciudad de México.
- Tardif, Jean (2005). "Asumir la mundialización cultural" Foro Permanente sobre el Pluralismo Cultural. PlanetAgora.org
- Donati, Pierpaolo (1995). *Communication & Society*. Universidad de Navarra. Facultad de Comunicación.
- López Herrera, María. López Arística, María, López Herrera, Liana. "Cultura y comunicación: una relación compleja" Universidad de Cienfuegos. Universidad Central de Las Villas. Cuba.
- Rizo, Marta (2013). "Comunicación e interculturalidad. Reflexiones en torno a una relación indisoluble". *Global Media Journal México*, Volumen 10, Número 19 Pp. 26-42
- Zeballos Ibáñez, Mariana. "Conformación ideológica del Estado plurinacional de Bolivia y percepciones sociales" Universidad Católica Boliviana San Pablo. Recuperado de: www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2077
- Grimson, Alejandro (2000). *Interculturalidad y Comunicación*. Colombia: Grupo Editorial Norma
- Rizo Marta.
- Romeu Vivian (2006). "Cultura y comunicación intercultural. Aproximaciones conceptuales". *Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação*. Recuperado de: www.compos.com.br/e-compos
- Tito Herrera, Abraham (2009). "La interculturalidad en el proceso de formación docente de EIB en el INSPOC. Tesis presentada en la Universidad San Simón. Bolivia.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (2009). Informe Mundial de la UNESCO. Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural
- Grijalva, Agustín (2008). "El Estado Plurinacional e Intercultural en la Constitución Ecuatoriana". *Ecuador debate* 75/ 49-62. Quito-Ecuador.
- Oficina Internacional del Trabajo (2002). Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en Países Independientes. Quinta Edición. San José de Costa Rica.
- Organización de las Naciones Unidas (2001). Informe de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia.
- Organización de las Naciones Unidas (2008). Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.
- Organización de los Estados Americanos (OEA2016). Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.
- Constitución de la República del Ecuador (2008). Ciudad Alfaro: Asamblea Constituyente.
- Constitución Política de Colombia (1991). Legis
- Constitución Política de Bolivia (2009). Gaceta Bolivia.
- Constitución de la República de Perú (1993). Anuario estadístico Perú.
- Bernales, Enrique. Ruiz, Antonio (2006). La pluralidad cultural en la constitución peruana de 1993 frente a las perspectivas de la Reforma Judicial y al Derecho Penal. Anuario de

Derecho Penal. Recuperado en: https://www.unifr.ch/ddp1/derechopenal/anuario/an_2006_06.pdf

Sobre la autora

Silvia Salgado Andrade es Licenciada en Administración Educativa, título obtenido en la Universidad Tecnológica Equinoccial; posee un Diplomado en Políticas Públicas e Integración del Instituto de Desarrollo Legislativo de Colombia; actualmente cursa estudios de Derechos Humanos en una Institución de Educación Superior de España. En su vida política ha desarrollado funciones como Concejala de la Ciudad de Ibarra por dos períodos; Diputada por la Provincia de Imbabura; Asambleísta Nacional; Parlamentaria Andina; es también miembro del Parlamento Europeo y Latinoamericano; ex Presidenta Nacional del Partido Socialista del Ecuador y miembro de la Directiva Nacional.

El Principio de Interculturalidad en el Estado Ecuatoriano

Jonathan Marcelo Ramos Mera

Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación

e-mail: jonathan.ramos@cordicom.gob.ec

Resumen

Las diferencias culturales a través de la historia se han convertido en la causa principal para discriminar y tratar diferente a las mal llamadas minorías, esas diferencias que las caracterizan y que forman parte esencial de su cultura, se convirtieron progresivamente en elementos base, para fomentar intolerancia, discriminación y violencia hacia estos grupos. En ese sentido este texto lo que pretende es mostrar el trabajo que el estado ecuatoriano ha realizado actualmente en materia jurídica referente al principio de interculturalidad, conjuntamente con las concepciones básicas que permitirán esclarecer el término interculturalidad, y además; la importante construcción que se ha realizado en base a la interculturalidad cuando de las garantías de protección de derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades se trata, principalmente en temas como el de la educación y la justicia, que han tenido como principal objetivo evitar la vulneración y el menoscabo del reconocimiento, goce y ejercicio de los derechos de las personas que pertenecen a diversas colectividades; transformando las desigualdades, fomentando la unidad en la diversidad y reconociendo la igualdad y equidad entre los diversos.

Palabras claves: Interculturalidad, educación, derechos humanos, igualdad, justicia, discriminación, comunidades, unidad.

Abstract

Cultural differences throughout history have become the leading cause to discriminate and treat differently the so-called minorities, those differences that characterize them and are an essential part of their culture, became progressively based elements to encourage intolerance, discrimination and violence against these groups. In that sense this text pretends to show the work that the Ecuadorian state has currently made in relation to the principle of multiculturalism, the evolution experienced by the term culture in today's society, together with the basic concepts that will clarify the term multiculturalism, and furthermore; major construction has been performed when the guarantees of protection of rights of communities, peoples and nationalities is mainly on issues like education and justice, which have had as main objective to avoid infringement and impairment of the recognition, enjoyment and exercise of the rights of persons belonging to different communities, transforming inequalities, promoting unity in diversity and recognizing equality and equity between diverse communities.

Keywords: Intercultural, education, human rights, equality, justice, discrimination, communities, unity.

Introducción

El principio de interculturalidad en el ordenamiento jurídico ecuatoriano.

La primera Constitución del Ecuador en reconocer el valor jurídico de las normas y procedimientos propios de los pueblos indígenas fue la de 1998, en aquella norma la justicia indígena debía ser adaptable a la justicia ordinaria, el texto constitucional de aquel entonces no fue del todo claro en cuanto a la unidad y la coordinación entre estos dos tipos de justicia, esa falta de claridad la subsana la Constitución de la República del Ecuador en el año 2008, en esta constitución no se busca que una justicia se compacte a otra, porque como se ha observado en más de una década que tuvo vigencia la constitución anterior, la problemática que se generó fue que las características propias de una justicia fueron en detrimento de la otra, al contrario de esta situación, la constitución vigente busca que ambas justicias trabajen en acción conjunta con sus respectivos organismos, actúen en unidad, bajo criterios y parámetros de igualdad tanto formal como material, respetando las características propias de cada sistema, y ubicando tanto a la justicia indígena como a la justicia ordinaria en un nivel jerárquico igualitario, contribuyendo al verdadero desarrollo de la institucionalidad del Estado por medio del principio de interculturalidad, no solo en el ámbito judicial sino también en el político, social, económico, cultural, y educacional.

1.- Principio de Interculturalidad

Ayala Mora referente al principio de interculturalidad señala:

La interculturalidad tiene la potencialidad de reconocer que todos los individuos tienen derecho a una identidad personal, de género y generacional; establece que los pueblos tienen derecho a una identidad étnica, regional y nacional; que los pueblos y todas las personas tenemos derechos colectivos específicos que, sumados a los individuales, generan se garantice un derecho al patrimonio cultural material e inmaterial, para así incluir y dar sentido de continuidad histórica a la diversidad global que construye la patria para todos. (Ayala, 2011:12).

(...) el concepto de interculturalidad se refiere al encuentro entre culturas. Interculturalidad significa interacción entre diferentes culturas. En este sentido, el concepto de la interculturalidad parte de la base de que todas las culturas son igual de válidas, y en un proceso de entendimiento mutuo se realiza un acercamiento al otro o extraño, que al mismo tiempo implica un enfrentamiento con la propia cultura (Rehaag, 2006:4).

El texto cuadernos para la interculturalidad Nro.1 referente a la inclusión de este principio en la Constitución del 2008 determina que:

La interculturalidad atraviesa toda la Constitución de Montecristi, desde el preámbulo, pasando por el artículo 1, que define y caracteriza a la Constitución y al Estado, y regulando instituciones específicas a lo largo del texto normativo. Es decir, la interculturalidad es un rasgo fundamental del Estado y del derecho en Ecuador.

El preámbulo tiene cinco considerandos, todos ellos se relacionan de forma directa con la interculturalidad. El primero reconoce nuestras raíces milenarias y ya no solo nuestro saber occidental, cuyos orígenes se remontan a épocas anteriores a la conquista española. El segundo celebra la Pachamama, de la que somos parte vital para nuestra existencia, recoge nuestras más profundas creencias prehispánicas, y ya no solo nuestra religiosidad cristiana. El tercero invoca a Dios y reconoce diversas formas de religiosidad y espiritualidad, y ya no solo nos encasilla en que somos una población mayoritariamente católica. El cuarto apela a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad, y ya no solo a la cultura dominante que sin las otras nos empobrece como sociedad. El último considerando apela a las luchas de liberación frente a toda forma de dominación y colonialismo, y nos invita a ser críticos con toda nuestra historia, realidad y futuro.

Ninguno de los cinco considerandos, que justifican la expedición de una nueva Constitución, se podría entender sin la interculturalidad. (Defensoría Pública del Ecuador y la Dirección Nacional de Comunidades, 2013:61).

En ese sentido y regresando un poco en la historia, fue en los años setenta que la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras conjuntamente con la Federación Shuar comenzaron una lucha en busca de la llamada reforma agraria, esta lucha se transformó en un proceso de cambio progresivo, sistemático y organizado tendiente a mejorar la estructura agraria en los ámbitos político, cultural, social y económico, con el objetivo de mejorar y promover la correcta redistribución de la tierra y transformar las condiciones de vida del habitante rural, del campesino.

Este fue el inicio para que varias organizaciones agrarias trabajen en coordinación en busca de otras conquistas y es así que:

Para finales de los años setenta se desarrollan acciones conjuntas con la naciente Ecuarrunari; y, se establece una agenda común que superaba a la lucha por la tierra, que se enfoca en los derechos colectivos, la lucha antidictatorial y el derecho a la educación. Para mediados de los años ochenta, la FENOCIN se integró a las primeras acciones de coordinación que dieron vida, posteriormente, a la CONAIE.

Eran necesarias estas primeras palabras, porque, en los últimos años, se ha hecho común escuchar análisis simplistas, aunque vengan de sectores académicos que ocultan toda esa larga tradición de lucha de las organizaciones que se iniciaron con el duro trabajo de la FEI y su lucha por la tierra, y el derecho a la educación en las zonas indígenas del norte de Pichincha. Se oculta que, desde las estructuras de la entonces FENOC, se dio un largo y sostenido apoyo a los estudios agrarios y a las propuestas de políticas para el campo. (Ayala, 2011:8).

En los años ochenta surge una propuesta por parte de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la cual estaba dirigida al reconocimiento y a la creación de un estado plurinacional, en la cual se exigía se reconociera a las diversas nacionalidades existentes en el Ecuador, de la misma manera que se lo hacía con la nacionalidad mestiza, pasando de un estado monocultural o uninacional a un estado plurinacional.

La CONAIE definió a la Plurinacionalidad como: "(...) un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos que desecha para siempre las sombras coloniales y monoculturales desde hace casi 200 años" (CONAIE, 2007).

Esta propuesta de la CONAIE, planteó la descolonización de nuestro país, dejando de lado ese monoculturalismo que hacía ver a una cultura por encima de otras, en donde a los inferiores no se les reconocía sus derechos y eran víctimas de discriminación, racismo y violencia gratuita, que veían en la segregación, la explotación y el aislamiento la única manera de supervivencia.

Los movimientos sociales cansados de sobrevivir en ese mundo de violencia, de opresión, por sus características sociales, étnicas, culturales, gastronómicas, de conocimientos y saberes ancestrales, comenzaron a resistirse a la cultura uninacional, que actuaba de manera autoritaria sobre ellos; en muchas ocasiones primaron los actos de violencia a consecuencia de que su voz no era escuchada ni tomada en cuenta, estos actos tenían una consigna la cual era que se reconociera el derecho a la existencia de sus culturas y el trato equitativo entre las mismas, lo que sin duda se vio reflejado en la Constitución de la República del Ecuador de 1998, que a más de reconocer su existencia y hacerlos visibles les otorgaron los llamados derechos colectivos.

Actualmente la Constitución del 2008 recoge los derechos que ya se reconocieron en la de 1998, y agrega algunos más, que están directamente en concordancia con la Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas del año 2006.

Ahora bien, en la Constitución de 1998 se reconoció el derecho a la existencia de los pueblos y nacionalidades, pero, la del 2008 complementó ese reconocimiento cuando en el contenido del artículo uno determinó que "El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada"; la inclusión de interculturalidad que ya se había determinado en la anterior constitución, ahora buscaba ser el instrumento para la construcción de un estado plurinacional,

instrumento que: “parte de una premisa en donde los seres humanos comparten muchos elementos y que cada cultura tiene los suyos propios. Esto permite el diálogo intercultural en el que se conjugan concepciones, visiones, intereses económicos, sociales y políticos que deben ser planteados. (Ayala, 2011: 10). Lo que contribuye a que no solo se reconozcan a las diversas colectividades sino que además se pueda buscar la unidad entre las mismas, promoviendo el conocimiento, sus saberes ancestrales, mediante mecanismos que permitan el encuentro y el diálogo equitativo entre los diversos.

Este estado constitucional de derechos y justicia en el que vivimos exige que el principio de interculturalidad, sea el elemento base sobre el cuál se tomen decisiones referente a política pública, que fomenten el respeto de los pueblos y nacionalidades, tomando en consideración que: “Cada persona es, al mismo tiempo, diferente a los demás, en cuanto a su identidad, y es una persona como todas las demás, en cuanto a la igualdad social. Se tutelan las diferencias, en el primer caso, y se combaten las desigualdades, en el segundo”. (Ferrajoli, 2005: 907). “La interculturalidad tiene que ser el instrumento de descolonización. La construcción de un Estado plurinacional y de una democracia intercultural desafían al Estado monocultural, a la democracia liberal y al sistema jurídico unitario y proponen la combinación de experiencias de formas occidentales y no occidentales para redefinir formas nuevas de justicia” (...) (Andrade, 2010: 22).

La idea de plurinacionalidad conlleva la interculturalidad. Esta última es la herramienta para alcanzar la meta de la plurinacionalidad. Un estado plurinacional que respeta las diferentes culturas, tiene que traducir ese reconocimiento en políticas públicas concretas que se guíen bajo el eje de la interculturalidad o diálogo entre culturas. (Andrade, 2010: 18).

Referente a los términos interculturalidad y plurinacionalidad, el líder shuar Ampan Karankras señala que: “(...) la plurinacionalidad sirve para caracterizar una situación y la interculturalidad describe una relación entre culturas. No puede existir solo interculturalidad, hay que complementarla con la plurinacionalidad, el uno sin el otro, no existe” (Karankas, 2009).

2.- Normas jurídicas en cuyo contenido está incluido el principio de interculturalidad.

La Constitución de la República del Ecuador, en su artículo 1 señala que el Ecuador es un estado constitucional de derechos y de justicia, además el contenido de este artículo determina que somos un país intercultural; en ese sentido y en concordancia con lo que establece la norma suprema,

a continuación describiremos cada una de las normas que incluyen en su contenido el principio de interculturalidad.

Constitución de la República del Ecuador

Comenzando por la Carta Magna y como ya se mencionó anteriormente, el artículo 1 determina que el Ecuador es un país intercultural, donde se reconoce y garantiza a las comunas, pueblos y nacionalidades el derecho a mantener, desarrollar y fortalecer su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social; a no ser objetos de racismo y de ninguna forma de discriminación fundada en su origen, identidad étnica o cultural; y de ser el caso si presentado algún acto de racismo, xenofobia o cualquier otro tipo de discriminación, el Estado garantizará el reconocimiento, reparación y resarcimiento de sus derechos a los colectividades afectadas. Además, dentro de los derechos colectivos se encuentran: el de conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias, mantener la posesión de la tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita; la consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre los planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles tanto ambiental, patrimonial como culturalmente; crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes; mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad; sus medicinas y prácticas de medicina tradicional.

Educación

En el ámbito de la educación, la vulneración de derechos, la discriminación hacia las colectividades en el pasado, mermaron y dificultaron el desarrollo de determinados idiomas indígenas, entre ellos el quichua, no solo se bloqueó el desarrollo del idioma, también se comenzó a prohibir el uso de vestimentas indígenas en diferentes centros educativos, sin dejar de lado que en casos más extremos los hombres eran objeto de maltrato por llevar el cabello largo, para poder estudiar tenían que cortarse el cabello, caso contrario eran expulsado de la institución educativa a la que pertenecían. Casos como estos eran interminables, no se toleraba la diversidad no se respetaba la diferencia.

La lucha constante de esas culturas por no desaparecer, hicieron que ese

panorama cambie también en la educación y es así que la Constitución del 2008 le da gran relevancia a la educación bilingüe, dentro de la cual se ha establecido el derecho a construir, desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe, con criterios de calidad desde la estimulación temprana hasta el nivel superior, de acuerdo a la diversidad cultural, para el cuidado y preservación de las identidades en consonancia con sus metodologías de enseñanza y aprendizaje. Buscando como finalidad el equilibrio entre los diferentes idiomas, adecuando los centros educativos con el fin de una convivencia y desarrollo armónico entre las culturas, en el que no solo se respeten sino que pueden aprender unas de otras.

La educación de acuerdo al artículo 27 de la Constitución de la República del Ecuador se centrará:

(...) en el ser humano y garantizará su desarrollo holístico, en el marco del respeto a los derechos humanos, al medio ambiente sustentable y a la democracia; será participativa, obligatoria, intercultural, democrática, incluyente y diversa, de calidad y calidez; impulsará la equidad de género, la justicia, la solidaridad y la paz; estimulará el sentido crítico, el arte y la cultura física, la iniciativa individual y comunitaria, y el desarrollo de competencias y capacidades para crear y trabajar.

El principio de interculturalidad en la educación es esencial para el desarrollo del conocimiento, pero además es importante tomar en cuenta que este principio en conexidad con el derecho a la educación, se transforma en un elemento primordial cuando del ejercicio y defensa de los derechos humanos se trata, contribuyendo conjuntamente los ciudadanos con el estado a eliminar toda forma posible de vulneración y menoscabo de derechos hacia las colectividades, donde prevalezca y se promueva la unidad y la igualdad en la diversidad y en las relaciones interculturales.

En ese sentido, de acuerdo al artículo 343 de la Constitución de la República del Ecuador el sistema nacional de educación integrará: (...) una visión intercultural acorde con la diversidad geográfica, cultural y lingüística del país, y el respeto a los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades y que en concordancia con el artículo con el artículo 347 sea el estado el que garantice: (...) el sistema de educación intercultural bilingüe, en el cual se utilizará como lengua principal de educación la de la nacionalidad respectiva y el castellano como idioma de relación intercultural, bajo la rectoría de las políticas públicas del Estado y con total respeto a los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades.

Justicia

Uno de los temas más delicados cuando hablamos de la interculturalidad, sin lugar a duda es el tema justicia, sobre todo cuando del derecho penal se trata,

hay que tomar en consideración que el encarcelamiento, ha sido tomado como uno de los métodos sancionatorios más utilizados para reprimir a las personas, que infringieron la norma jurídico penal en la justicia ordinaria, pero lo mismo no ocurre con la justicia indígena, ya que sus medidas de punición tienen otras características esenciales que la diferencian de la ordinaria.

Todo estado, toda sociedad tiene su propio derecho, en el caso de los pueblos indígenas el derecho que han construido es en base a las costumbres ancestrales y sus tradiciones, que esencialmente se basan en códigos de moralidad y de justicia. La justicia indígena al igual que la ordinaria debe ser respetada permitiéndole actuar acorde a lo que establece la constitución y los tratados internacionales de derechos humanos.

De esta manera la Constitución vigente en su artículo 171 determina lo siguiente:

Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales.

El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria.

El Código Orgánico de la Función Judicial en sus artículos 24 y 344, literal d, desarrolla el principio de Interculturalidad, por medio del cual la Función Judicial:

“(...) en sus actividades debe observar elementos de la diversidad cultural referentes a las costumbres, prácticas, normas y procedimientos de las personas, grupos o colectividades que figuren como legitimados, buscando el verdadero sentido de la norma jurídica. Esto significa que se debe generar un espacio donde se manifiesten y articulen las culturas de las diversas nacionalidades y cosmovisiones existentes en nuestro país, que facilite la comprensión de su entorno, de tal forma que en las decisiones judiciales se privilegie la aplicación de los saberes ancestrales y actuales, respetando sus principios, valores y tradiciones, en especial el respeto a la Pacha Mama que se encuentra citado en el Preámbulo de nuestra Constitución; (...) el Consejo de la Judicatura a través de la Escuela Judicial ha empezado a capacitar a las y los servidores judiciales en temas relacionados a la interculturalidad, pluralismo jurídico y administración de justicia indígena; sin embargo, debe profundizar en estos aspectos e impartir al menos el idioma

quichua, como medio de enlace entre culturas, conforme lo establece el artículo 2, de la Carta Magna.(Gordillo, 2015: 417).

En concordancia con lo establecido tanto en la Constitución como en el Código Orgánico de la Función Judicial está el Convenio 169 de la OIT sobre los pueblos indígenas y tribales que fue ratificado por el Estado Ecuatoriano el 5 de mayo de 1998, instrumento que reconoce en sus artículos 8, 9,10 ,11 ,12 a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas el derecho de aplicar sus tradiciones y practicas producto de sus costumbres y tradiciones para resolver los problemas y conflictos jurídicos que puedan cometerse en las comunidades. Además, la declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, reconoce en sus artículos 3, 4 y 5 el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación, lo que sin duda les faculta a tomar sus propias decisiones en cuanto a asuntos internos y aplicar sus prácticas administrativas, jurídicas en el interior de sus comunidades.

En ese sentido y tomando en cuenta que la interculturalidad:

(...) es un eje transversal de toda la Constitución (...) cuando regula sobre los idiomas para una relación intercultural (art. 2), el derecho a la comunicación debe ser ejercido de forma intercultural (art. 16), la educación debe ser intercultural (art. 27) y debe promover el diálogo intercultural (art. 28), las prestaciones de salud deben regirse por la interculturalidad (art. 30), se considera un derecho colectivo la educación intercultural bilingüe (art. 57, numeral 14), es una responsabilidad de toda persona o grupo titular de derechos promover las relaciones interculturales (art. 83, numeral 10), la participación en democracia debe orientarse por el principio de interculturalidad (art. 95), los consejos de igualdad deben ejercer sus atribuciones relacionadas con la interculturalidad (art. 156), la función electoral se rige por el principio de interculturalidad (art. 217), las políticas integrales en los cantones fronterizos deben precautelar la interculturalidad (art. 249), las circunscripciones territoriales indígenas y afrodescendientes se rigen por el principio de interculturalidad (art. 257), el buen vivir requiere del goce de derechos y el ejercicio de responsabilidades en el marco de la interculturalidad (art. 275), el sistema nacional de inclusión y equidad social se guía por el principio de interculturalidad (art. 340), el sistema nacional de educación integrará una visión intercultural (art. 343), el Estado garantizará el sistema de educación intercultural bilingüe (art. 347, numeral 9), el sistema nacional de salud se guiará por el principio de interculturalidad (art. 358), las políticas de hábitat y vivienda se elaborarán a partir del principio de interculturalidad (art. 375, numeral 3), el sistema nacional de cultura respetará el principio de interculturalidad (art. 378), las relaciones del Ecuador con la comunidad internacional promueven la construcción de un mundo justo e intercultural (art. 416, numeral 10), la integración promueve y protege el ejercicio de la interculturalidad (art. 423, numeral 4). (Defensoría Pública del Ecuador y la Dirección Nacional de Comunidades, 2013: 61).

No cabe duda que este principio atraviesa todo el texto constitucional, como un mandato legal, y debe ser respetado en su totalidad, tomando en consideración que los procedimientos y jurisdicciones muchas veces han sido opacadas y de cierta manera eliminadas por la justicia ordinaria; el derecho creado por las colectividades se ha basado prácticamente en su conocimiento ancestral, conocimiento que pudo haber sido transformado totalmente por los colonizadores españoles, que aparte de traer el idioma castellano, también insertaron ciertas formas de administración de justicia, pero que no alteraron los rasgos esenciales y fundamentales de la justicia de las colectividades.

No se trata de eliminar una justicia y someterse a la otra, se trata de interrelacionar los sistemas jurídicos, de tal manera que ninguna actúe predominantemente sobre la otra, generando espacios de diálogo y cooperación en donde se puedan articular: "(...) las culturas de las diversas nacionalidades y cosmovisiones existentes en nuestro país, que faciliten el entendimiento de su entorno, de tal manera que en las decisiones judiciales se privilegie la aplicación de los saberes y conocimientos ancestrales, respetando sus principios, valores y tradiciones, en especial el respeto a la Pacha Mama que se encuentra citado en el preámbulo de nuestra Constitución;(...) (Maldonado, 2013: 25).

Se ha avanzado considerablemente en cuanto al respeto de la independencia de la justicia indígena, uno de esos avances es el trabajo que el Consejo de la Judicatura, ha venido realizado a través de la Escuela de la Función Judicial, capacitando progresivamente a sus servidores judiciales en cuanto al principio de interculturalidad, a la administración de justicia indígena, y al pluralismo jurídico, eso denota el interés y el esfuerzo que se realiza a diario por llegar a cumplir los presupuestos normativos establecidos en la Constitución.

Conclusión

La creación de una nueva concepción ciudadana respecto de la interculturalidad es necesaria, si bien el Estado mediante el principio de la interculturalidad debe garantizar políticas públicas tendientes a cambiar las anteriores estructuras sociales, educacionales, políticas y culturales, con el objeto de propender la inclusión y unidad de los colectivos marginados socialmente, no es menos cierto que los ciudadanos también deben contribuir a la formación de la plurinacionalidad, tomando en cuenta sus deberes y derechos tanto individuales como colectivos, respetando y tomando conciencia que somos un país con una gran diversidad de culturas, pero que compartimos un territorio; que tenemos elementos comunes y una historia que nos une. El cambio hacia la interculturalidad debe nacer de todos

y cada uno de los que componemos el Estado Ecuatoriano, dejando de lado el conjunto de estereotipos y estigmas, que vulneran los derechos de los colectivos sociales; transformando esas diferencias en unidad, tomando la diversidad del Ecuador como nuestra mayor oportunidad para construir y consolidar el Estado intercultural, plurinacional y laico que determina nuestra Constitución.



Referencias

- Ayala, Enrique (2011). *Interculturalidad camino para el Ecuador*; Ediciones la Tierra.
- Andrade, Susana (2010). "El Reto de la Interculturalidad: Interculturalidad, plurinacionalidad y ciencias sociales en el Ecuador". *Revistas.arqueo-ecuatoriana.ec*. Disponible en el siguiente enlace: <https://revistas.arqueo-ecuatoriana.ec/es/cuadernos-de-investigacion/cuadernos-de-investigacion-8/195-el-reto-de-la-interculturalidad-interculturalidad-plurinacionalidad-y-ciencias-sociales-en-el-ecuador>.
- CONAIE (2007) Propuesta de la CONAIE frente a la asamblea constituyente: Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador por un Estado plurinacional, unitario, soberano, incluyente, equitativo, y laico. Quito.
- Constitución de la República del Ecuador (2008).
- Constitución Política del Ecuador (1998).
- Código Orgánico de la Función Judicial.
- Defensoría Pública del Ecuador; [Dirección Nacional de Comunidades Pueblos y Nacionalidades](#) (2013) "*Cuadernos para la Interculturalidad*". Quito.
- Ferrajoli, Luigi (2005) *Derecho y razón, teoría del garantismo penal*. Madrid: Trotta.
- Gordillo, Guzmán (2015) *Manual Teórico Práctico de Derecho Constitucional*; Editorial Workhouseal Procesal.
- Karankras, A (2009) "*Intervención en mesa de Interculturalidad y ciudadanía, Seminario sobre políticas públicas e interculturalidad*". Quito 25-26 de Junio.
- Maldonado, Luis (2013). "*La interculturalidad todavía sigue en ciernes en el Ecuador*". Defensa y Justicia.
- Rehaag, Irmgard (2006). "*Reflexiones acerca de la interculturalidad*", *Revista de Investigación Educativa*, Núm. 2, Enero-Junio, pp. 1-9, Instituto de Investigaciones en Educación, México. Obtenido el 19 de agosto de 2016 en <http://www.redalyc.org/pdf/2831/283121711004.pdf>
- Santamaría, Ramiro (2011). *Los Derechos y Garantías - ensayos críticos*. Ecuador; Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional (CEDE).

Sobre el autor

Jonathan Ramos es Abogado graduado en la Universidad Central del Ecuador. Cursa la Maestría en Derecho Penal mención Procesal Penal en la Universidad Central del Ecuador y es Analista de Regulación del CORDICOM.

Semiótica e Interculturalidad: límites, fronteras e intersecciones de las culturas

José Enrique Finol
Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación
Quito ECUADOR

Al prestar atención a los desplazamientos de función y significado de los objetos en el tránsito de una cultura a otra, llegamos a la necesidad de contar con una definición sociosemiótica de la cultura, que abarque el proceso de producción, circulación y consumo de significaciones en la vida social.

N. García Canclini (2004: 35)

Resumen

En el presente texto se analiza la comunicación intercultural desde un punto de vista semiótico. Se trata de determinar cuáles son los dispositivos y mecanismos de naturaleza semiótica que se encuentran en la base de los procesos propios de la comunicación intercultural. El análisis se basa en los conceptos de la Semiótica de la Cultura, en particular en las propuestas de Eco y Lotman, quienes parten desde postulados distintos, pero cuyos aportes le dan homogeneidad a una visión de la cultura como proceso de comunicación y a sus posibilidades de interacción.

Palabras clave: interculturalidad, semiótica, cultura, interacción, contacto

Abstract

In the following text Intercultural Communication is analyzed from a Semiotic perspective. The object is to determine which devices and mechanisms of a Semiotic nature can be found at the base of Intercultural Communication. The analysis is based on the concepts of Cultural Semiotics, particularly those proposed by Eco and Lotman, who have different postulates, but whose contributions give homogeneity to a vision of Culture as a communication process and to its possibilities for interaction.

Keywords: interculturality, semiotics, culture, interaction, contact

Introducción: Interculturalidad y Semiótica

La Semiótica ha prestado poca atención a los procesos de comunicación intercultural. Pocos trabajos se encuentran en la bibliografía. Entre ellos destacan los de Dakhia y Khadraoui (2005), Stockinger (2006), Dahl (2005), Parent et al

(2012), Parent y Torop (2012), Rizo y Romeu (2009). Esto a pesar de que, como dicen Parent *et al*, el “dinámico proceso de significados colectivos negociados, inherente al desempeño intercultural, constituye un hecho semiótico” (2012: 2075).

En esta investigación nos proponemos iniciar una aproximación teórica sobre lo que, desde la Semiótica, entendemos como interculturalidad, sus fronteras, límites e intersecciones. Se trata de aproximarnos a una teoría de la comunicación intercultural y de sus fundamentos semióticos en el marco de una teoría de la cultura, cuyas raíces se encuentran en los aportes de Eco (1976) y de Lotman¹ 1996 [1984], quienes, desde perspectivas muy distintas, sembraron el interés de la Semiótica por los procesos culturales.

Esas bases deberían alimentar la aplicabilidad de las teorías semióticas a estrategias políticas para la difusión, protección y conservación de las culturas de pueblos y nacionalidades que hoy se ven amenazadas de extinción por los procesos globalizadores, por su discriminación y estigmatización. Allí la Semiótica está llamada a aportar sus conocimientos y a viabilizar el análisis y el conocimiento de los procesos de comunicación intercultural, de modo que, incluso, las políticas públicas para facilitar los encuentros interculturales y atenuar los conflictos sociales que las migraciones generan sean más efectivas².

Acorde con lo anterior, trataremos de caracterizar la interculturalidad como:

- Proceso de comunicación
- Articulación de límites, fronteras e intersecciones semióticas
- Proceso constitutivo de lo cultural

1. Aproximaciones iniciales a los procesos de comunicación intercultural

Desde una perspectiva semiótica es posible definir la comunicación intercultural como un proceso simbólico, en el cual podemos señalar, al menos, los siguientes grandes componentes: a) Un conjunto de actores, b) Dos o

1 La teoría de Lotman se inscribe en la llamada Escuela de Tartu: “les sémioticiens de Tartu distinguent trois fonctions fondamentales de la culture), à commencer par la mémoire collective: « un appareil collectif de conservation et de traitement de l’information ». La culture joue également le rôle d’un « programme et fonctionne comme une instruction pour la création de nouveaux textes”. Enfin, dans un troisième temps, la culture fonctionne également comme un métatexte qui gère les processus d’autocommunication : « instruction, “règlements” et prescriptions qui représentent un mythe systématisé que la culture produit sur elle-même » (en Parent y Toporov, 2012: 367).

2 Son varios los esfuerzos de los gobiernos de algunos países para desarrollar y aplicar políticas y programas que buscan facilitar los encuentros interculturales y atenuar los conflictos sociales que a veces tales encuentros generan. Para conocer algunos de ellos ver, entre otros, *Assises de l’interculturalité* (2010), Liboy (2014), Association Pax Christi Wallonie-Bruxelles (2012), Dassetto (2009), Ciprut (2001), Revista *Migrance* No. 21 (2002), CÉMEA (2009), RECI (2009).

más culturas, c) Contactos, d) Interacciones e) Construcción de sentidos. A su vez, estos componentes suponen complejas concurrencias de varias series de variables –tránsitos, negociaciones, límites, fronteras, etc.–, algunas de las cuales mencionaremos en este trabajo.

1.1. El encuentro entre sistemas culturales supone un conjunto, a veces mayor a veces menor, de semejanzas y diferencias. Si bien la pertenencia a un “linaje humano universal” supone un conjunto de semejanzas “humanas” – todos los seres humanos nacemos, comemos, nos vestimos, trabajamos, nos reproducimos, morimos–, es en las relaciones con nuestros congéneres, en el marco de situaciones dadas y como consecuencia de una historia específica, que generamos respuestas diferenciadas para nuestras necesidades, creamos significaciones con las que, de diversas maneras, nos identificamos, nos autocalificamos y valoramos.

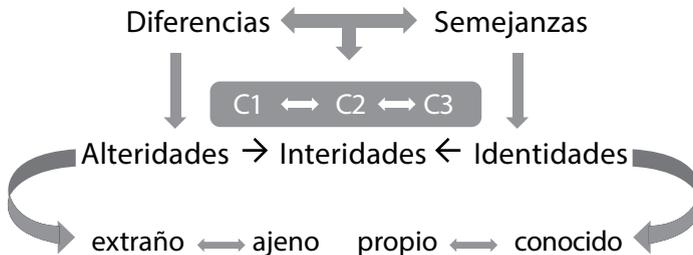
En ese marco histórico y situacional, los procesos semióticos, gracias a los cuales atribuimos significaciones a los mundos reales e imaginarios donde nos desenvolvemos, configuran nuestras múltiples identidades y, correlativamente, configuran las alteridades que son, también, configuraciones semióticas que atribuimos, con mayor o menor precisión, a los otros. Se trata de un proceso dialéctico gracias al cual, desde nuestras identidades, construimos las alteridades y, recíprocamente, desde estas construimos aquellas. Si nuestras identidades, en medio de sus naturales condiciones dinámicas, delinean sus contornos propios es porque desde ellas se generan caracterizaciones, significados y sentidos que permiten establecer lo que consideramos como conocido y propio, como perteneciente a nuestra visión de nosotros mismos y de “los otros”; del mismo modo, en las alteridades nosotros generamos caracterizaciones que permiten establecer lo que consideramos como extraño y ajeno.

Ahora bien, entre nuestras semejanzas e identidades y las diferencias y alteridades de los otros, ¿dónde se sitúan los procesos de comunicación intercultural? ¿Cuáles son sus fronteras y sus límites? ¿Cómo se pasa de los contactos a los tránsitos y desde allí a los mecanismos y dispositivos de interacción? Para proponer una respuesta a estas preguntas vamos a recurrir al concepto de interidad propuesto por Couturat, quien en 1904, en su crítica a Kant y frente a las limitaciones de las conceptualizaciones dicotómicas, crea esta nueva noción que

Designa los procesos de interacción y supera las nociones de identidad y alteridad: el conocimiento de un objeto está menos determinado por la constatación de lo que él es o no es que por el proceso de aprehensión de ese objeto. La descripción, que supone al objeto de estudio como exterior a sí mismo, deviene subordinada a

la capacidad de entrar en relación, y la comprensión de una cultura depende menos de la capacidad de definir sus contornos que de la competencia para establecer interacciones (Dinvaut, 2008: 45).

En tal sentido, la comunicación intercultural se sitúa en los espacios de la interidad, una dimensión intercultural donde se constituyen tránsitos multidireccionales, caracterizados por la continuidad e interdeterminación entre los significados propios de las identidades y de las alteridades. Como dice Demorgon “la interidad era ignorada. El énfasis se hacía sobre las sociedades en tanto separadas más que sobre sus interacciones, las cuales eran siempre consideradas como acontecimientos externos, puntuales y localizados”; por lo tanto, se debe “considerar la interidad humana como más fundamental que su repartición en identidades reducidas y separadas” (2015: 120). Esa interidad, sin embargo, es siempre histórica y para su análisis, como veremos en el caso del *chaulafán*, es imprescindible tomar en cuenta los procesos históricos donde ella se construye. Además, las interidades, como espacios de encuentro y diálogo de identidades y alteridades, puede tener un carácter antagónico que se resuelve creativamente en múltiples diferencias: “En lugar de ver en el antagonismo solo una oposición que debía resolverse por el triunfo de uno de los opuestos, el antagonismo fue reconsiderado en su irreductibilidad productora de universos múltiples” (2015: 121).



1.2. Como veremos, si los abordamos diacrónicamente los procesos interculturales comienzan con una serie de contactos en los que intervienen variables como espacios, tiempos, lenguajes. En estos últimos no solo se incluyen las lenguas habladas y/o escritas sino también los códigos gestuales, vestimentarios y culinarios, entre muchos otros. Si como dice Rosi-Landi, “l'uomo comunica con tutta la sua organizzazione sociale” (2003a: 106), es precisamente porque esa organización social, como los otros sistemas asociativos y organizativos creados por el ser humano, pueden ser vistos desde una óptica semiótica, desde una dimensión significativa. En consecuencia, en la

comunicación intercultural interviene también toda la organización social en la que, como las dos caras de una misma moneda, aparecen yuxtapuesta la cultura y la organización cultural: ambas caras interactúan y usufructúan dimensiones significativas.

2. Una definición de la comunicación intercultural

Ting-Toomey señala los siguientes componentes de la comunicación intercultural: dos personas (o dos grupos), de culturas diferentes (definición amplia de cultura), en interacción, *negociando un significado común* (en Schoeffel y Thompson, 2007: 3. Subrayado nuestro). Si bien esta definición sobre simplifica los procesos de comunicación intercultural, tiene la virtud de rescatar el sentido de “negociación” y de “significado común”. Se trata, como se ve, de la construcción, dinámica y dialógica, de nuevos textos con combinaciones diferentes de significaciones. Lüsebrink, por su parte, señala que

La “communication interculturelle” définit des relations entre différentes cultures, et ces relations reposent sur plusieurs processus: des processus d’interaction interculturelle, des processus de perception de l’autre perceptibles dans l’interaction mais aussi façonnés et transmis par les médias, et des processus de transfert et de réception entre cultures (1998 : 2).

Para Carignan “La comunicación multicultural³ reconoce la diferencia mientras que la comunicación intercultural valoriza el tener en cuenta las semejanzas, el intercambio, la reciprocidad y la solidaridad” (2007: 7), una aproximación que privilegia la percepción social de “los otros” más que sus fundamentos semióticos.

Según Rodrigo “podemos hablar de comunicación intercultural como la comunicación entre aquellas personas que poseen unos referentes culturales tan distintos que se auto perciben como pertenecientes a culturas diferentes” (2012: 12). Como se ve, esta definición, de carácter muy general, no elabora sobre los mecanismos de base que operan en el interior de los procesos de comunicación intercultural, una caracterización que sí hace Dahl, quien la ha definido como “un proceso que implica el **intercambio** y la **interpretación** de **signos** entre personas que se **identifican** como representantes de **comunidades** tan diferentes unas de otras que ello afecta la **atribución de sentido** que ellas hacen” (2001: 64. Resaltados nuestros). En esta definición es importante destacar varios elementos constitutivos, cuya interrelación dibuja

³ Demorgon propone un modelo de análisis sociológico que tome en cuenta lo multicultural, lo intercultural y lo transcultural, categorías que se articularían a la particularización, generalización y singularización y, consecuentemente, a los niveles micro, macro y mesosociológicos (en Dinvaux, 2008: 47).

la cualidad semiótica básica, fundamental, de la comunicación intercultural, desde la cual es posible abordar con mayor coherencia y eficiencia heurística el análisis y la interpretación de fenómenos interculturales concretos. En efecto, la comunicación intercultural supone “intercambios” que pueden ser de distinta naturaleza, desde lo económico y lo comercial, hasta lo culinario y vestimentario, desde las narrativas verbales a los códigos cromáticos y comportamentales, desde las poses y los movimientos hasta los silencios y las voces. Todos esos intercambios tienen una cualidad semiótica en tanto y en cuanto construyen el tejido de las significaciones y de los sentidos que los diversos textos, co-textos y contextos actualizan. Es allí donde la acción, “la acción de los signos” (Deely, 1990: 64), teje la urdimbre dinámica y constante de los sentidos.

En segundo lugar, la comunicación intercultural, como todo proceso semiótico, supone la “interpretación de signos”, solo que en el caso de ese tipo particular de comunicación nos encontramos con tres diferencias fundamentales: a) Con frecuencia se trata de signos diferentes para cada **comunidad cultural**; b) Aun cuando se trate de los mismos signos usados por ambas comunidades culturales, estos pueden tener significados diferentes; c) Los contextos históricos y situacionales son distintos, lo que marca las divergencias entre a) y b) en direcciones particulares.

En tercer lugar, como señala Dahl, los actores involucrados en una comunicación intercultural, en su doble papel de emisores / receptores, se reconocen a sí mismos, es decir reconocen su propia identidad, y, al mismo tiempo, reconocen la diferencia, la “otredad”, la identidad de actores que, también, cumplen su papel como emisores / receptores. Que la identificación y el reconocimiento de los otros no coincida con las formas y los contenidos con que tales “otros” se auto reconocen, no hace sino introducir ruidos semánticos en la comunicación y, en consecuencia, dificulta la mutua interpretación, elucidación y comprensión.

Finalmente, el reconocimiento de las diferencias “afecta la atribución de sentido que ellas hacen”, o, mejor, esos particulares procesos de atribución de sentido son los que marcan y permiten reconocer las diferencias, un proceso en el que la dominancia de lo discreto sobre lo continuo, es decir de la diferencia sobre la uniformidad, determina definitivamente la prevalencia de los procesos de interpretación en el marco de dos culturas dadas, en una tradición histórica y en una circunstancia situada. En otros términos, cuando los actores de dos o más culturas dadas realizan los primeros contactos es probable encontrar, como señala García, “ambigüedad semántica y pragmática (...) propia de la

práctica discursiva entre culturas en contacto”, lo que conduce a “un modo de entendimiento y relación tensionado y en constante ‘riesgo comunicativo” (1996: 142). Para vencer ese “riesgo comunicativo” es necesaria lo que Chen y Starosta denominan “competencia cultural”, es decir “l’habilité à négocier les significations culturelles et à agir au niveau de la communication de forme efficace conformément aux multiples identités des participants» (en Rodrigo, 1997:131)⁴, lo que facilitará los procesos de atribución de sentido a fenómenos, objetos y acciones concretas que construyen la diferencia, aprovechan las semejanzas y marcan el punto de partida de la comunicación intercultural. Sin embargo, para Trujillo Sáez “la competencia intercultural representa el desarrollo de nuestro entorno cognitivo motivado por la apreciación de la diversidad y el reconocimiento de la consciencia crítica, y el análisis como el medio para el conocimiento y la comunicación en una sociedad compleja” (2002: 107-8).

Ahora bien, es importante señalar dos niveles de contactos. En primer lugar están los contactos que por comodidad podemos llamar primarios y que incluyen los intercambios lingüísticos, visuales, gestuales que se realizan, por ejemplo, en el intercambio comercial o en la co-presencia en espacio y en tiempo. Se trata de acercamientos producto de vecindades espaciales y temporales que surgen de intereses comunes. Sin embargo, estos primeros contactos, donde actores, espacios y tiempos se articulan en una sintagmática, en un orden y en una combinación, adquieren formas, significados y sentidos que expresan estructuras profundas de las culturas a las cuales los actores pertenecen, culturas donde se integran códigos vestimentarios, lingüísticos, gestuales, culinarios, etc. En esta concepción del contacto intercultural, que algunos denominan “metáfora del iceberg” (Schoeffel y Thompson, 2007), se pone de relieve, en segundo lugar, el proceso mediante el cual las estructuras culturales se hacen visibles en los actos comunicativos concretos, a partir de los cuales los actores, poco a poco, deducen el inventario de signos de tales culturas y, sobre todo, de las gramáticas que las rigen y, a partir de estas, de las condiciones históricas que las explican⁵.

4 Además de la competencia cultural, Chen y Starosta agregan la competencia cognitiva y la competencia emotiva.

5 Una anécdota personal puede ilustrar este proceso de contactos. La primera vez que estuve en Bogotá unos colegas me llevaron muy temprano a desayunar en un restaurante popular, cuyo menú (contacto primario) mostraba una lista de platos desconocidos para mí. Al pedir uno de esos platos me sirvieron lo que en mis experiencias culinarias yo llamaría un hervido de costillas de res, plato que me sorprendió, pues en mi sistema culinario, propio de una ciudad calurosa como Maracaibo (Venezuela), es impensable tomar en el desayuno un plato donde convergen / calor intenso/ + /carne y huesos de vacuno/. Viendo el menú y preguntando a mis colegas tuve una idea de la articulación de los platos y de sus características, es decir, de su código culinario.

Si bien la interculturalidad, además de fenómeno cultural por definición propia, es también un fenómeno social donde intervienen variables económicas, geográficas, ambientales y territoriales, cuya presencia e influencia conviene siempre tener presente, la base procesual y estructural se identifica como un fenómeno semiótico, vale decir, como un fenómeno cuya articulación básica se encuentra en el procesamiento de significaciones y construcción de sentidos. De allí se colige que concebir los procesos interculturales como procesos de comunicación significa, como corolario, concebir la cultura como comunicación, tal como Eco decía: “La semiótica estudia todos los procesos culturales como procesos de comunicación” (Eco, 2000 [1976]: 22).

3. Comunidad cultural y comunicación intercultural

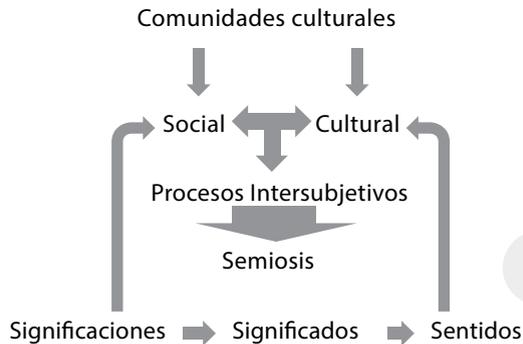
Después de mencionar, sin definir, el concepto de comunidad de vida, Rodrigo se pregunta “qué se entiende por comunidad cultural” (2012:74), sin luego elaborar una respuesta. Nosotros creemos que para mejor aproximarnos a la comprensión de la comunicación intercultural es útil intentar definir o, al menos, caracterizar ese concepto, en el cual se articulan dos supuestos diacríticos de naturaleza epistemológica diferente. El primer término está sustentado sobre el concepto de lo social y se entiende como un conjunto humano, de dimensiones relativamente pequeñas, mientras que el segundo se entiende como un conjunto de valores, ideas, significaciones, de ritos y símbolos, de visiones del mundo. Es en ese conjunto, en el cual se conjugan las relaciones dialécticas cotidianas, de lo individual y lo social vividos en tiempos y espacios, donde se tejen las identidades, con sus variantes y sus constantes. Desde esta perspectiva, el concepto de **comunidad cultural** nos obliga a definir las identidades ya no solo como contenidos (significaciones, ritos, mitos, valores, ideas, etc.) sino también, concomitantemente, como **sujetos en situación**; es decir, ya no sería posible excluir o separar a los sujetos y su situación del concepto de identidad, tal como a menudo se ha hecho. Si se acepta esta categorización, nos será más fácil comprender los procesos de interculturalidad y sus subyacentes procesos de comunicación. También nos será más fácil analizar, interpretar y comprender los contactos, los conflictos y las interacciones interculturales.

El concepto de **comunidad cultural** se hace operativo en la medida en que lo co-relacionamos con el concepto de **intersubjetividad**, el cual podríamos

La reflexión posterior me permitió comprender que servir un hervido de costillas de res en el desayuno bogotano encuentra su explicación en el clima propio de la ciudad y en la necesidad proteínica de los trabajadores que salen desde muy temprano en la madrugada a trabajar, algo que también ocurre, por ejemplo, en algunas regiones andinas de la América del Sur.

definir como la **interacción** basada en **sentidos compartidos** por dos o más miembros de una comunidad cultural⁶. En este texto partimos de una definición semiótica de la intersubjetividad, la cual privilegia las semiosis o construcción de significaciones y la consolidación, más o menos durable, de sentidos que los sujetos comparten, los cuales les permiten desarrollar, dentro de márgenes razonables, un sentimiento de conexión y pertenencia, del cual se derivan nociones como el arraigo y la identidad. Esos procesos de construcción de significaciones, esas semiosis, atraviesan transversalmente todas las estructuras sociales de las comunidades culturales y, con mayores o menores transformaciones, están integradas a sus procesos históricos.

Insertos en una situación y herederos de una tradición, los sujetos en contacto –pareja, familia, grupo, sociedad– construyen y cimentan significaciones que comparten con respecto a fenómenos, acciones y objetos, incluso si en ese proceso de construir y compartir surgen matizaciones y diferencias que, sin embargo, se mantienen, en general, dentro de ciertos límites propios, sin constituir por ello rupturas definitivas. Son los procesos intersubjetivos, en el marco de su unidad y diversidad, de la permanencia y el cambio, los que generan y mantienen las comunidades culturales.



Semiosis, procesos intersubjetivos y comunidades culturales.

Como se sabe, los contactos entre culturas, cuyos sujetos se perciben como diferentes puesto que otorgan sentidos distintos a fenómenos, acciones y objetos, generan procesos interculturales que no son unidireccionales, ni verticales, ni monológicos. Por el contrario, a diferencia de la multiculturalidad⁷,

⁶ Pueden encontrarse múltiples definiciones de intersubjetividad, según si el concepto se utiliza en Psicología, Sociología, Antropología y Filosofía.

⁷ Schulte define la multiculturalidad como “la coexistencia de diferentes culturas en una sociedad –sea de forma pacífica o en conflicto, sea en una convivencia paralela o integrada.” (en Rehaag, 2006: 4).

los procesos interculturales suponen pluridireccionalidad, horizontalidad y dialogismo. Ahora bien, ¿cómo podemos caracterizar esos contactos entre culturas? ¿Cuáles son los márgenes que nos permitirían caracterizar y acotar los contactos entre culturas, de modo que sean operativos para el análisis, la sistematización e interpretación de los fenómenos propios de los procesos interculturales?

4. Husserl: *lifeworld*, *homeworld*, *alienworld*

En la misma dirección de superar las limitaciones de las rigideces dicotómicas, proponemos revisar propuestas como las de Husserl sobre lo que él llamaba “mundo de vida”, para lo cual recurriremos a Sonesson (2012). En su teoría fenomenológica, Husserl desarrolló el concepto de “mundo de la vida” (*lifeworld*), al cual subdividió luego en “mundo doméstico” (alemán: *Heimwelt*; inglés: *homeworld*) y “mundo extraño” (alemán: *Fremdwelt*; inglés: *alienworld*)⁸. Recientemente Sonesson (2012, 2014) expandió acertadamente la dicotomía entre doméstico y extraño, y señaló que “realmente hay dos tipos de ‘mundos extraños’. Hay aquellos que usted trata como diferentes pero iguales, con los cuales usted tiene trato (*on speaking terms*); y aquellos otros que son realmente otros egos para usted” (2012: 246; 2014: 89). A los primeros, Sonesson los denomina *Alter* y estarían en una relación simétrica, horizontal; a los segundos, los denomina *Alius*, lo cual los coloca en una relación “de referencia o nominación”⁹.

Esta distinción es heurísticamente rentable para nosotros porque nos da una visión más completa, menos dicotómica, de los procesos interculturales, cuyos análisis habitualmente se limitan a presentar dos culturas en contacto e ignoran la co-presencia, explícita o implícita, de ese “Otro”, de ese tercero considerado no-igual, que Sonesson denomina *Alius*. De este modo, es posible diferenciar la direccionalidad de la comunicación intercultural, según se trate de una relación en la que los sujetos perciben a la otra cultura con la que se establecen relaciones como un *Alter*, es decir como cualitativamente igual, lo que generaría relaciones predominantemente horizontales, o como un *Alius*, es decir como

8 En su crítica a Husserl, Waldenfels desarrolla el concepto de “entremundos” (alemán: *Zwischenwelten*; inglés: *between-worlds*), el cual correspondería a la interculturalidad: “The otherness in homeworld and alienworld co-constitutes the between-worlds, which contributes to the intertwining relationship between different worlds. The between-worlds constitute also the basis of the mutual understanding between cultures” (Chung-Chi, 2005: 7).

9 The three members of our cast, Ego, Alter, and Alius, should not merely been identified with individuals. They serve to define a world, so they are more properly considered to be collective subjects” (Sonesson, 2012: 250).

cualitativamente desigual, lo que generaría relaciones predominantemente verticales¹⁰. En otros términos, cuando la comunicación intercultural relaciona una cultura A con una “cultura extraña” o B, las estrategias y dispositivos comunicativos serán diferentes si esta es percibida como una cultura *Alter* o como una cultura *Alius*, pues con la primera se establecerán relaciones de igualdad o simétricas, mientras que con la segunda se establecerán relaciones de subordinación o asimétricas. En casos extremos, esa relación puede, incluso, considerar a las culturas *Alius* como no-culturas y, más allá aún, considerar a sus practicantes como no-personas. Sonesson ejemplifica muy bien esta última posibilidad cuando recuerda que

Entre los descubrimientos clásicos del Nuevo Mundo, Colón al hacer un listado de todos los nuevos recursos e incluyendo a los humanos entre los metales preciosos, animales y plantas, es un buen ejemplo de alguien interpretando al continente Americano como un *Alius*, mientras que Cortés, utilizando un intérprete y usando los mitos de los aztecas para integrarse a su mundo, toma la actitud que se tiene con un *Alter* (Sonesson, 2012: 247).

De este modo, al momento de analizar los procesos de comunicación intercultural es de capital importancia determinar la visión que los miembros de una cultura A tienen de una cultura B, y, en la interacción entre ellas, cómo esa visión influye o marca los intercambios de signos y los sentidos que tales intercambios privilegian.

A lo anterior es necesario agregar otra dimensión relevante para salir de las limitaciones con las que los estudios sobre interculturalidad se han topado con frecuencia, limitaciones debidas, en buena parte, por la visión binaria de los procesos interculturales. Esa dimensión tiene que ver ya no con la visión como *Alter* o como *Alius* que A y B tienen una de otra, sino con la co-presencia, explícita o implícita, de una cultura C que será considerada desde: a) la condición como *Alter* o *Alius* que A y B le atribuyen a C; b) la influencia de la cultura C como referente que determina, para A y para B, la búsqueda de semejanzas, diferencias y de los grados en que estas se valoran. En otros términos, las relaciones entre las culturas A y B no son indemnes a la existencia de culturas terceras –por comodidad aquí llamadas cultura C–, incluso si estas permanecen en la periferia de los contactos y de las interacciones entre las dos primeras. Esas relaciones trilaterales generarán, en mayor o menor grado, procesos semióticos de carácter intertextual, fuentes de construcción dinámica de nuevos sentidos.

¹⁰ Es posible, incluso, profundizar la relación de desigualdad en el mundo *Alius*, según si este está en una relación de dominación o de subordinación. Así, determinados sistemas culturales pueden relacionarse con otros sistemas bien sea como dominantes o como subordinados.

5. Límites, fronteras e intersecciones semióticas

Para que se realicen procesos de comunicación intercultural, en el marco de esa relación trilateral que hemos mencionado, es necesario que haya contactos, negociaciones y tránsitos entre las culturas involucradas. Es justamente en la realización efectiva de estos tres procesos que, finalmente, se pasa, en un espacio y tiempos dados, de lo multicultural a lo intercultural. La variedad, intensidad y frecuencia de los contactos, negociaciones y tránsitos determinarán mayores o menores tipos de relaciones, entre los cuales encontramos, al menos, tres:

- **Conflicto:** → diferencia → violencia física y/o simbólica¹¹
- **Integración:** → asimilación (recíproca o unidireccional)
- **Complementariedad:** → coexistencia → negociación

En el conflicto predomina la diferencia en un grado de intensidad tal que a menudo esta se traduce en enfrentamientos físicos o simbólicos, los cuales, en lugar de favorecer la cooperación productiva y enriquecedora, crean limitaciones a la interacción social y cultural, a la creación de puentes en los territorios de las narrativas y los discursos de las distintas culturas. El origen más común de esos conflictos se encuentra a menudo en lo que tradicionalmente se ha llamado etnocentrismo, un fenómeno social y cultural que si bien parte de un principio de auto conservación, pues, en cierto modo, todas las sociedades son etnocéntricas, llevado al extremo origina conflictos a veces terribles. Como es fácil deducir, los contactos entre culturas son de naturaleza distinta y están fuertemente marcados por la visión, en tanto *Alter* o *Alius*, que ellas tengan entre sí. Por su naturaleza, los contactos interculturales pueden extenderse desde lo verbal y comercial hasta lo culinario y lo vestimentario; pueden también ser producto de alianzas parentales, de conquista de territorios, de migración y de colonización religiosa; más recientemente, esos contactos comienzan con la difusión de contenidos mediáticos y se continúan con migraciones y desplazamientos territoriales forzosos, entre muchas otras formas de acercamiento entre actores de culturas diversas.

Los contactos interculturales adquieren, al menos, dos formas, que, *grosso modo*, podemos denominar *encuentros* y *desencuentros* (o *choques*). Mientras los primeros privilegian el acercamiento y facilitan los posibles tránsitos entre las culturas involucradas así como los mestizajes, mixturas y mezclas, los segundos

11 "La rencontre des cultures, dans leurs différences, est conflictuelle. Non seulement de multiples incompréhensions anciennes persistent mais de nouvelles apparaissent. La cohabitation de visions culturelles différentes est le plus souvent d'abord une source d'incompréhensions" (Kech, 2012: 3). Las relaciones conflictivas pueden producir repliegues y desistimiento de procesos de comunicación intercultural.

privilegian el alejamiento y dificultan los posibles tránsitos, con reacciones de resistencia, repliegue y retirada. Como puede deducirse, los encuentros son particularmente propios de una visión de los otros como *Alter* mientras que los choques son frecuentemente propios de una visión de los otros como *Alius*.

Ahora bien, un corolario obligado de la reflexión sobre los contactos es el análisis de los *límites* y *fronteras* en que tales contactos se producen. Según Lotman, “la frontera semiótica es la suma de los traductores-‘filtros’ bilingües pasando a través de los cuales un texto se traduce a otro lenguaje (o lenguajes) que se halla fuera de la semiosfera dada” (1996:12). Lo importante de esta definición, hecha en el marco de la teoría de la Semiosfera¹², es que recupera el concepto de traducción semiótica que es, a nuestro juicio, fundamental para entender los procesos de comunicación intercultural. En este sentido, una de las preguntas claves que la redefinición de los conceptos de *frontera* y *límite* nos ayudarían a responder es ¿cuáles son los dispositivos y las operaciones que facilitan/dificultan las traducciones intersemióticas entre culturas diferentes?

Rizo y Romeu definen la frontera como “perímetro que segmenta, distingue y separa identidades, grupos, representaciones, significados, culturas (...) un sistema autopoietico, que se auto organiza para pasar del caos al orden, y viceversa” (2009: 48/49). Esta última definición, sin embargo, limita la función de la frontera a su carácter demarcatorio (“segmenta”), diferencial (“distingue”) y de distanciamiento (“separa”), e ignora la función de contacto y, en consecuencia, de encuentro, y de choque¹³ o desencuentro. Al referirse al espacio físico desde un punto de vista semiótico, Leone ha definido la frontera como “el punto o la línea que señala el tránsito entre diversos

12 Lotman define la Semiosfera así: “...no existen por sí solos en forma aislada sistemas precisos y funcionalmente unívocos que funcionan realmente. La separación de éstos está condicionada únicamente por una necesidad heurística. Tomado por separado, ninguno de ellos tiene, en realidad, capacidad de trabajar. Sólo funcionan estando sumergidos en un continuum semiótico, completamente ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos y que se hallan en diversos niveles de organización. A ese continuum, por analogía con el concepto de biosfera introducido por V. I. Vernadski, lo llamamos semiosfera (...) el espacio de la semiosfera tiene un carácter abstracto. Esto, sin embargo, en modo alguno significa que el concepto de espacio se emplee aquí en un sentido metafórico. Estamos tratando con una determinada esfera que posee los rasgos distintivos que se atribuyen a un espacio cerrado en sí mismo. Sólo dentro de tal espacio resultan posibles la realización de los procesos comunicativos y la producción de nueva información (...) todo el espacio semiótico puede ser considerado como un mecanismo único (si no como un organismo). Entonces resulta primario no uno u otro ladrillito, sino el «gran sistema», denominado semiosfera. La semiosfera es el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis” (1996 [1984]: 11-12).

13 El CINFO define el choque cultural como “la désintégration temporaire du « moi », qui se produit lorsqu’une personne se rend compte qu’elle a perdu la capacité de construire une vie stable et ayant un sens dans un contexte nouveau” (2007: 14).

segmentos de la articulación espacial” (2015: 33), con lo que el autor privilegia el tránsito, un proceso al que precede el contacto, cuya importancia no puede ser ignorada. Una teoría semiótica del contacto cultural tendría que ocuparse de los niveles, la intensidad y la frecuencia, y debería desarrollar una tipología que nos ayude a comprender mejor cómo se realizan las posteriores negociaciones que esos contactos posibilitan¹⁴.

Aplicada al espacio cultural estas definiciones son útiles para nosotros, pues nos reafirman lo propuesto en un trabajo anterior: la noción de tránsito, ya no como desplazamiento físico-espacial sino como desplazamiento de contenidos y valores (Finol, 2015). Sin duda, ambos tipos de espacio viven continuas y dinámicas relaciones dialécticas.

Como proceso interno a la Semiosfera, la interculturalidad supone, entonces, límites y fronteras, tránsitos y rupturas, pero también porosidades y densidades, dispositivos que expresan la complejidad de las interacciones que se realizan en los procesos de comunicación intercultural y de los procesos propiamente dichos de interculturalidad. Algunas definiciones nos permitirán acotar un poco esos complejos procesos cuya riqueza y variedad plantean retos enormes para su análisis, interpretación y comprensión.

Basándonos en definiciones previas, llamaremos *límites* de los procesos interculturales aquellos donde hacen contacto contenidos culturales cercanos o similares entre sí. De este modo, por ejemplo, dos culturas que comparten una misma lengua tendrán límites cercanos, similares, que facilitarán progresivos contactos y tránsitos más intensos. Así mismo, llamaremos *fronteras* de los procesos interculturales aquellas donde hacen contacto contenidos culturales lejanos o extraños entre sí. Así, por ejemplo, dos culturas con lenguas diferentes tendrán fronteras lejanas, disímiles, que dificultarán un progresivo contacto y donde los tránsitos serán menos intensos y las rupturas más frecuentes. Waldenfels ha intentado explicar las fuerzas que se debaten e interactúan en los límites y fronteras culturales. Por un lado, están las fuerzas que intentan “poseer al otro” (*Aneignung* o “*possessing the other*”) y las que intentan “darse o rendirse al otro” (*Enteignung* o “*giving up to the other*”).

5.1 Intersecciones

Las intersecciones no solo son encuentros sino también cruces o tránsitos de espacios, en nuestro caso, de contenidos culturales. Se trata de un tercer

14 Allport señaló cuatro condiciones fundamentales para obtener efectos positivos en los contactos intergrupales: igualdad de status, cooperación intergrupala, objetivos comunes y apoyo por parte de las autoridades sociales e institucionales.

espacio que se deriva de las relaciones dinámicas entre límites y fronteras. En la comunicación intercultural son las intersecciones las que la caracterizan, o, mejor, las que la realizan, pues sin tales intersecciones es imposible desarrollar interacciones de mayor o menor intensidad. En el caso de las lenguas esas intersecciones toman la forma de “préstamos lingüísticos” que no solo afectan el orden significativo sino también el del significado. Se podría esquematizar ese proceso de la siguiente forma:

separación → contactos → cruces → intersecciones → interacciones

5.2. Espacios Transfronterizos...

Las intersecciones culturales son procesos semióticos que ocurren en los acercamientos de límites y fronteras y en el marco de la Semiosfera: procesos que, gracias a operaciones, dispositivos y mecanismos diversos, crean espacios culturales transfronterizos, donde convergen, en mayor o menor medida, elementos de diversas culturas para crear nuevos sentidos en un proceso que se desarrolla sobre variables temporales: mientras en algunos la emergencia de un espacio cultural transfronterizo puede requerir generaciones, otros pueden producirse dentro de una misma generación. Los símbolos, por ejemplo, caracterizados por su durabilidad, resistencia y densidad semióticas, sufrirán cambios lentos; mientras que ciertos elementos vestimentarios, por ejemplo, podrían ser susceptibles de cambios más rápidos. A diferencia de conceptos como mestizaje, hibridación o mezcla, el concepto de espacio transfronterizo privilegia, por un lado, el sentido de intersección dinámica y, por el otro, el de relación dialéctica, donde las potencialidades de la comunicación intercultural realizan alternativas novedosas, a veces inesperadas, como ocurre en el caso del *chaulafán* que mencionaremos más adelante.

5.3. Porosidades y densidades

Las fronteras también son escenarios de porosidades y densidades, cuya mayor o menor permeabilidad afecta los tránsitos que en ambas direcciones se producen en la comunicación intercultural. Los actores, las acciones y los dispositivos y sistemas semióticos (imágenes, lenguajes, códigos, etc.) involucrados en los contactos e interacciones multidireccionales que ocurren en las fronteras y límites del diálogo entre culturas facilitarán/dificultarán la permeabilidad de contenidos, de sus significaciones y resignificaciones. El caso del *chaulafán*¹⁵, plato que hoy se consume con mucha frecuencia en Ecuador y

¹⁵ El *chaulafán* tiene como base el arroz frito tradicional chino. Hoy, sin embargo, puede mezclarse con pollo e incluso mariscos. Para algunos autores el *chaulafán* original ecuatoriano es a base

en Perú, es un caso interesante de analizar, pues muestra la construcción de un espacio culinario transfronterizo, a pesar de las distancias culturales –lengua, historia, tradiciones, etc.– entre los sujetos que lo construyeron. El *chaulafán* es un plato que se origina en el arroz frito cantonés pero que en Perú y Ecuador adquiere notas culinarias propias. Es un plato obligado en los restaurantes chinos conocidos en estos dos países como *chifas*. ¿Cómo se desarrollaron los procesos históricos y semióticos de comunicación intercultural entre chinos, peruanos y ecuatorianos? Sin el conocimiento de esos procesos históricos no podríamos comprender la aparición del *chaulafán*.

Los culíes chinos comenzaron a llegar a Perú en 1849 y hoy se estima en cerca de 600.000 los descendientes de primera y segunda generación en ese país. “Como otras comunidades chinas, en Ecuador empezaron a llegar a comienzos del siglo XIX, impulsadas por las guerras de opio, y otras condiciones difíciles en China” (Ellis, 2009: 105). Los primeros doscientos habrían llegado a la provincia ecuatoriana de Guayas provenientes de Lima. Hoy se estima que en Ecuador viven cerca de 50.000 personas de origen chino.

Es fácil imaginar que los contactos entre ecuatorianos y chinos fueron extremadamente difíciles, pues las fronteras eran casi infranqueables: las distancias lingüísticas entre la(s) lengua(s) de los chinos y el español eran enormes, si se las compara con las distancias entre este y las lenguas latinas (italiano, portugués, francés, etc.) e incluso con lenguas como el inglés. Si bien los chinos inicialmente llegaron a los dos países mencionados como trabajadores del campo y en una relación de neo-esclavitud, lo que implicaba una reclusión y aislamiento casi absolutos, no es sino su desplazamiento hacia las ciudades lo que efectivamente genera los primeros contactos. Según la Sociedad de Beneficencia de la Colonia China del Ecuador, a su llegada los chinos “se asentaron en la Costa, principalmente en Quevedo, donde se dedicaron a tareas agrícolas, para luego trasladarse a Guayaquil en donde comenzarían a establecer negocios en el centro de la urbe” (Bernal Pesántez, 2015: 20).

En 1889 el presidente de Ecuador, Antonio Flores Jijón, prohibió la entrada de ciudadanos chinos a Ecuador, y en Perú nuevas importaciones de culíes se prohibieron en 1874, gracias al Tratado de Tien Tsin (Jancsó, 2015: 1). Estas acciones promovieron su desplazamiento hacia los pueblos y ciudades, donde se convirtieron rápidamente en comerciantes y en dueños de restaurantes¹⁶. En

de arroz con pollo. Generalmente se agrega tocino, cebolla, ajo, pimientos, arvejas, zanahorias, huevos revueltos, pasas, especias y hierbas.

16 “Además de administrar fumadores de opio, casas de juego y dirigir grandes casas comerciales y teatros, los miembros de la colonia trabajaban como comerciantes, carniceros, zapateros, panaderos, cocineros, sirvientes domésticos, barrenderos, yerbateros, abrieron

este proceso los factores lingüísticos serían al inicio marginales, pues para los ecuatorianos y peruanos el aprendizaje de la lengua hablada por los chinos sería de poco interés, al no tratarse entonces de una lengua de prestigio, tal como lo eran el inglés y el francés. De este modo, las condiciones de comunicación exolingüística condujeron a la construcción progresiva de otros universos semióticos –culinarios, comerciales, etc.– donde la interacción tuviese cauces más favorables.

Por otra parte, los chinos se vieron sometidos a un aislamiento generalizado que se originaba desde dos direcciones distintas. Por un lado, los orientales se replegaban sobre sus propias costumbres y sobre la autoprotección grupal; y, por el otro, los ecuatorianos y peruanos, quienes subestimaban y discriminaban¹⁷ a los chinos, no buscaban interactuar con ellos.

Finalmente, por encima de las fronteras lingüísticas son tres los factores que iniciaron los contactos entre chinos y ecuatorianos y peruanos: espacial, comercial y culinario:



En 1874, durante la segunda presidencia de Gabriel García Moreno, el hacendado Vicente Piedrahita trajo a Ecuador un grupo de culíes que parecen haberse dispersado rápidamente, pues según el historiador Destruge (1917)

pequeños negocios, como talleres artesanales, tiendas, pequeños restaurantes, etc. (Corilla Melchor 185)” (en Jancsó, 2015: 3).

17 Una muestra de la discriminación brutal es el siguiente párrafo del intelectual peruano Clemente Palma, quien en 1987, en su tesis de bachiller afirmaba sobre los chinos: “... una de las razas más viejas y más inútiles,..., es débil como una tribu infantil,..., incapaz de todo esfuerzo, incapaz de toda iniciativa y de toda actividad. ... se hunde en la monotonía de una existencia patriarcal, vagando en la tranquilidad de los extravagantes ensueños del opio... Los chinos, repito, no representan ningún principio activo de vida, nada útil, nada práctico, no constituyen una fuerza. Como nuestra raza india, la raza china es una entidad silenciosa y pasiva en la Historia.” Y más tarde añade: “De allí que la raza china, no renovada en tantos siglos, sea una sangre impura, enferma. El chino lleva en sus venas los gérmenes de repugnantes enfermedades que prueban lo que digo: esas enfermedades son la tisis, la lepra y la elefantiasis, enfermedades que, como es sabido, son hijas de los vicios de sangre y de la debilidad y de la degeneración de razas (en Jancsó, 2015: 4).

“ponían fondas en Guayaquil y llegaron a monopolizar el negocio del *bité apanao*, del *aló* con huevo *flito*, etc.” (en Bernal Pesántez, 2015: 20). Desde entonces, el factor culinario pasó a tener una posición relevante en los primeros contactos que luego, progresivamente, dieron paso a tránsitos que conducirían a la creación de productos interculturales como el *chaulafán*. En efecto, es con la creación de restaurantes chinos, conocidos en Ecuador y en Perú como *chifas*, que comienzan y se desarrollan los contactos culinarios, y estos, en el marco de dos culturas totalmente diferentes, operan como límites, es decir son espacios culturales de mayor permeabilidad que los espacios lingüísticos. Para Bernal Pesántez, “los platos que se sirven en los *chifas* son una mezcla de cocina cantonesa y sabores ecuatorianos, ya que los sabores de los platos originales han tenido que adaptarse al paladar ecuatoriano” (2015: 46).

Sin pretender atribuir a los factores culinarios la exclusividad en el origen de los contactos entre chinos, peruanos y ecuatorianos, ciertamente creemos que ellos cumplieron, junto a los factores espaciales y comerciales, un rol de enorme peso en el inicio de una efectiva comunicación intercultural, en la construcción de espacios de interidad. Estas comunidades culturales, caracterizadas tanto en lo social como en lo cultural por estructuras semióticas densas, muy poco porosas, por barreras fronterizas más que límites, encontraron espacios culturales comunes en sus sistemas culinarios y, de este modo, iniciaron tránsitos y, de allí, interacciones: el arroz frito se adornó de los vegetales y de las proteínas que los peruanos y ecuatorianos tenían como parte de su sistema culinario. A riesgo de sobre simplificar este proceso de comunicación intercultural, un proceso que por su naturaleza es muy complejo, podría decirse que esos contactos, tránsitos e interacciones crearon nuevos espacios interculturales que, a su vez, facilitaron otros procesos que llevarían a relaciones matrimoniales, sobre todo en las segundas generaciones. Sin embargo, para las primeras generaciones la comunicación intercultural sigue siendo muy difícil y se limita a relaciones básicas con los clientes y empleados, en particular porque tales generaciones hablan un español elemental y no lo escriben (Bernal Pesántez, 2015).

6. Límites, fronteras y tensividad

La tensión es un componente esencial para la Teoría de los Contactos¹⁸ y también para la Psicología Social. En una situación de pre-contactos culturales la tensión se sitúa en las diferencias/ semejanzas entre identidad y alteridad, con poco o ningún espacio de interidad; o, en una relación trilateral, entre culturas A,

¹⁸ Para un panorama general de la Teoría de los Contactos, inicialmente expuesta por Allport (1954), ver Everett (2013).

B y C, que también podría representarse como la cultura del *Nosotros*, de *Ustedes* y de *Ellos*, donde los dos últimos corresponden al *Alter* y al *Alius*. Esa tensión pre-contacto puede, en un primer momento, intensificarse al realizarse los primeros acercamientos, y, según su tipo particular, puede atenuarse, disiparse o intensificarse. Así, por ejemplo, un contacto inicial de naturaleza compra-venta comercial podría atenuar tensiones, mientras que uno de naturaleza competitiva, como en el caso de una justa deportiva, podría aumentarlas. Para Gunz la Teoría de Contactos implica “the notion that contact between members two groups tends to reduce tensions between them, particularly when it occurs under certain types of circumstances (2007: 3).

La tensión semiótica es una categoría que se proyecta sobre lo temporal y se define como la relación entre duratividad y terminatividad (Greimas y Courtés, 1979):



Los contactos limítrofes y fronterizos entre contenidos diferentes generan una tensión semiótica que será menos intensa en los primeros y más intensa en los segundos. Si bien para la Física la tensión implica la acción de fuerzas opuestas, en el caso de las relaciones interculturales la tensión semiótica implica la co-presencia de variables que, al menos inicialmente, son incongruentes o incompatibles. La reiteración de contactos, el inicio de tránsitos, con espacios semióticos nuevos, generarán productos novedosos o convivencia entre lo diferente y lo semejante. La tensividad nos explica los movimientos que actores de culturas diferentes realizan para favorecer reconocimientos, acercamientos o distanciamientos, integraciones u oposiciones.

En la tensión semiótica intervienen factores de orden tecnológico (mayor o menor acceso a medios de difusión¹⁹), de orden social (novedad, prestigio, prejuicios, etc.) y de orden cultural (símbolos, ritos, mitos), los cuales determinan en buena parte qué tipo de relación intercultural se desarrollará (conflicto, integración, complementariedad). Ahora bien, la irrupción de

¹⁹ Aunque no vamos a tratar aquí el tema de los medios en la comunicación intercultural, es importante indicar algunos factores de mediación, entre ellos los señalados por Lüsebrink (1998), quien identifica tres tipos de mediadores: a) las instituciones y las figuras intermedias socio-culturales; b) formas de comunicación mediatizadas; c) la dimensión medial y procesual. En efecto, como dice Mousa, “De nos jours, les médias et les moyens de communication raccourcissent la distance entre soi et l’autre. Ces moyens nous donnent accès à une altérité indispensable pour connaître l’autre dans sa singularité et ses particularismes culturels” (2012: 93). Rodrigo, al referirse a la “comunicación intercultural mediada”, señala que “los medios de comunicación establecen un horizonte espacial cognitivo y emotivo por el que se establecen unas fronteras que marcan los límites entre el ‘nosotros’ y el ‘ellos’” (2012: 85).

factores culturales externos a una cultura puede provocar desequilibrios en sus estructuras de funcionamiento y afectar la estabilidad o el equilibrio móvil en el que tales estructuras operan. Sin embargo, las estructuras culturales, como las estructuras biológicas y sociales, tienen, en mayor o menor grado, la capacidad de recuperación frente a una perturbación externa, lo que les permite reconstruir/restablecer sus equilibrios previos o encontrar nuevos. Es lo que llamamos la **resiliencia cultural**. Un ejemplo de ello es la respuesta que algunas comunidades de esclavos traídos a América Latina desarrollaron frente a la imposición de figuras divinas católicas que, en un implacable proceso de aculturación, la iglesia conquistadora y colonizadora presentaba como la “verdadera” religión que debía sustituir a las “falsas” creencias de los dominados. Gracias a esas estrategias de resistencia y resiliencia, muchas comunidades de esclavos siguieron rindiendo culto a sus antiguas divinidades ocultándolas bajo la apariencia de las nuevas. Más aún, esas prácticas antiguas han resurgido y reconstruido sus características propias²⁰.

7. Lo intercultural como proceso constitutivo de lo cultural

Si bien es posible imaginar la inexistencia de procesos interculturales en tiempo remotos, donde los contactos e interacciones entre grupos étnicos no existían, hoy sabemos que lo intercultural, es decir el diálogo entre culturas, es parte constitutiva de ellas. A pesar de que hoy se acepta que los seres humanos tuvieron un origen africano único²¹, hace unos 50.000 años los procesos evolutivos generaron la dispersión de esos grupos creando espacios, culturas y desarrollos diferentes. No será sino en el Paleolítico Superior, entre 40.000 a 10.000 años antes de Cristo, cuando comienzan los contactos inter grupales, en particular motivados por actividades propias del comercio y la guerra. Es posible pensar que hasta entonces los grupos humanos permanecieron aislados e ignorantes unos de otros, con la consecuente carencia de contactos e interacciones de naturaleza intercultural. Pero a partir de esos primeros contactos comerciales y bélicos los procesos de diálogo intercultural no se han detenido, y ello hace que se pueda afirmar que tal diálogo es una parte constitutiva de las culturas.

Con el advenimiento de las tecnologías de comunicación y difusión, los contactos entre culturas diferentes se han multiplicado exponencialmente, y tiempo y espacio, entendidos como fenómenos culturales, se han constreñido enormemente. De esa extensión y profundización de los contactos, tránsitos

20 Ver al respecto el trabajo de Fernández Cano (2005).

21 Sobre este tema ver Owen (2007).

e interacciones entre sistemas culturales surge, necesariamente, una nueva definición del concepto de cultura, una definición en la cual se le concibe como una jerarquía de sistemas significantes (Lotman), donde los dispositivos de intertextualidad y transtextualidad²² son ineludibles. Al concebir la naturaleza de las culturas contemporáneas como necesariamente interculturales es posible también reformular la concepción que hasta hoy teníamos de las relaciones sociales, de modo que estas puedan verse y analizarse como caleidoscopios, como conjuntos diversos y móviles, en procesos constantes de tensiones semióticas más o menos frágiles/intensos, de equilibrios y re-equilibrios, de mayor o menor duración.

Si aceptamos las definiciones anteriores, estaremos obligados a dejar atrás las definiciones de cultura como sistemas acabados y cerrados de valores, creencias y costumbres; o como sistemas puros, inmutables, dentro de los cuales nacemos, crecemos y morimos; o, finalmente, como condicionamientos determinantes en nuestra percepción del mundo y de las acciones que en él cumplimos. Tales concepciones no solo limitan la percepción y el análisis de la dinamicidad y del diálogo entre las culturas sino que además conciben a los actores sociales como pasivos.

Conclusiones

Tal como han demostrado Eco y Lotman, cultura y comunicación son dos procesos inseparables, la primera se constituye en la segunda y la segunda dota de existencia a la primera. La dinamicidad de sus sistemas, códigos y estructuras hace que una y otra se enriquezcan constantemente. En consecuencia, en su definición propia los procesos interculturales son intrínsecamente procesos de comunicación, cuya estructura íntima remite siempre a mecanismos de significación. La elucidación de esos mecanismos y dispositivos semióticos facilitará el análisis y comprensión de la comunicación intercultural en la cual se realiza la interculturalidad.

Como hemos sugerido, para aproximarnos a los procesos de comunicación intercultural es de una gran utilidad desarrollar los conceptos de límite, frontera e intersección. Ellos nos permiten construir modelos de inteligibilidad de los dinámicos tránsitos entre culturas, de sus contactos e interacciones.

Por otra parte, para romper las rigideces de los modelos dicotómicos que

22 Según Genette (1989) la transtextualidad se define como todo lo que pone a un texto en relación, bien manifiesta o secreta, con otros textos. El autor establece cinco tipos de relaciones transtextuales: intratextualidad, paratextualidad, metatextualidad, architextualidad, hipertextualidad e intratextualidad.

crean una suerte de camisa de fuerza en las relaciones entre identidades y alteridades, proponemos adoptar el concepto de interidad, el cual privilegia las condiciones, las situacionales reales e históricas de las interacciones sociales, elementos claves para comprender el funcionamiento de los procesos propios de la interculturalidad.

La Semiótica de la Cultura nos ofrece una teoría, conceptos y metodologías para abordar el análisis de los contactos interculturales y de las interacciones que desde allí se desarrollan. Como hemos dicho, la comunicación intercultural y la interculturalidad misma son procesos de naturaleza semiótica, pues en ellos se realizan construcciones de sentido que se generan en la utilización de sistemas, códigos y estructuras de significación, los cuales, en contextos específicos – situacionales, históricos, sociales, etc.– generan sentidos particulares.

Conocer los procesos particulares de los **contactos y tránsitos** entre culturas viabilizaría el desarrollo de políticas públicas que contribuyan a difundir, preservar y fortalecer las culturas diferentes pues, finalmente, es solo en la diversidad donde las identidades y pertenencias particulares se realizan.

Referencias

- Assises de l'interculturalité (2010). Rapport remis à Joëlle Milquet, Vice-Première Ministre, Ministre de l'Emploi et de l'Égalité des Chances. Bruselas, Bélgica.
- Association Pax Christi Wallonie-Bruxelles (2012). L'interculturalité au quotidien : témoignages d'expériences de citoyens. Disponible en: <http://paxchristiwb.be/files/files/2012-analyse-l-interculturalite-au-quotidien-temoignage-d-experiences-de-citoyens.pdf>. Consultado el 30/08/2016.
- Allport, G. W. (1954). *The nature of prejudice*. Cambridge/Reading, MA: Addison-Wesley.
- Bélangier, Anouk et Harvey, Pierre-Léonard (Edit.). (2007). Cahiers de l'action culturelle Animation culturelle et interculturalité. No. 5.
- Bernal Pesántez, Tamara (2015). *Adaptación cultural de la comunidad china en la ciudad de Cuenca desde el 2000 al 2013*. Tesis de grado. Cuenca: universidad del Azuay.
- Carignan, Nicole (2007). Quelques idées autour de la communication interculturelle. *Cahiers de l'action culturelle. Animation culturelle et interculturalité*. Vol. 5 No. 1.
- CEMÉA (2009). *L'interculturel, enjeu de politique éducative*. Disponible en: <http://www.cemea.asso.fr/IMG/pdf/Interculturel.pdf>. Consultado el 30/08/2016.
- CINFO - Centre d'information, de conseil et de formation pour les professions de la coopération internationale (2007). *Communication interculturelle I*. Bienne, Suiza. Disponible en: <http://www.cinfo.ch>. Consultado el 17/08/2016.
- Chung-Chi Yu (2005). Between "Homeworld" and "Alienworld": Waldenfels on Interculturality. *Philosophy, Culture, and Traditions*. Vol. 3.
- Ciprut, Marie-Andrée (2001). De l'entre-deux à l'interculturalité. Richesses et embûches de la migration. Disponible en: http://graduateinstitute.ch/files/live/sites/ihed/files/sites/developpement/shared/developpement/362/itineraires%20IUED/IUED_INT60_Ciprut.pdf. Consultado el 30/08/2016.
- Dakhia, A. y Khadraoui, S. (2005). Sémiologie de l'interculturel: des signes de l'altérité. *Actes du 1er Colloque International sur « la Sémiotique, la Didactique et la Communication*. 02-04 mai 2005.

Recuperado de: <http://www.univ-medea.dz/Lab/LDLT/archive/colloque1/p89.pdf>.

Dassetto, Felice (2009). Interculturalité en clair. Question en marge des «Assises de l'Interculturalité». Disponible en: <https://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/espo/documents/Interculturalisme.pdf>. Consultado el 30/08/2016.

Deely, John (1990). *Basics of Semiotics*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Dahl, Ø. (2005). La dynamique de la communication interculturelle. *Cahiers du Rifal*. V. 25: 29-40.

Demorgon, Jacques (2015). Soucis du monde en devenirs dans la langue-culture française. Antagonismes et synergies. Disponible en: <http://gerflint.fr/Base/Monde1/Demorgon.pdf>. Consultado el 18/08/2016.

Ellis, Robert Evan (2009). El Impacto de China en Ecuador y América Latina. En Jaramillo, G. (Comp.), *Relaciones Internacionales: los Nuevos Horizontes*.

Dinvaut, Annemarie. *La didactique plurilingue des langues : obstacles et propositions*. Tesis Doctoral. Lyon: Université Lumière Lyon II.

Everett, Jim A. C. (2013). Intergroup Contact Theory: Past, Present, and Future. *The Inquisitive Mind*, 2, 17. Disponible en: <http://www.in-mind.org/article/intergroup-contact-theory-past-present-and-future>. Consultado el 13/07/2016.

Finol, José Enrique (2015). *La Corposfera. Antropo-Semiótica de las cartografías del cuerpo*. Quito: CIESPAL.

Fernández Cano, Jesús (2005). Entre Oya y santa Teresa. El controvertido asunto del sincretismo en la santería. *Gazeta de Antropología*, No. 21. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/7188>. Consultado el 04/08/2016. Consultado el 18/08/2016.

García Barrera, Mabel y Mora Seguel, Selva (1996). El discurso político en el ámbito de la comunicación intercultural. *Lengua y Literatura Mapuche* 7: 139-149. Disponible en <http://publicacionescienciassociales.ufro.cl/index.php/indoamericana/article/viewFile/409/350>. Consultado el 24/08/2016.

Genette, Gérard (1989). *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus.

Jancsó, Katalin (2015). La inmigración china en el Perú y la asianófila Dora Mayer. *Americana e-Journal of American Studies in Hungary*. Vol. xi, 1: 1-9. Disponible en: <http://americanajournal.hu/vol11no1/jancso>. Consultado el 18/07/2016.

Kech, Amandine (2012). L'interculturalité au quotidien : témoignages d'expériences de citoyens. Journée de lancement du projet Jorsala. Disponible en: <http://paxchristiwb.be/files/files/2012-analyse-l-interculturalite-au-quotidien-temoignage-d-experiences-de-citoyens.pdf>. Consultado el 04/08/2016.

Liboy, Malanga-Georges (2014). Comment favoriser la communication école-familles en Alberta? Des solutions proposées par les parents immigrants. *Comparative and International Education/Éducation Comparée et Internationale*. Vol. 43, 2. Disponible en <http://ir.lib.uwo.ca/cie-eci/vol43/iss2/2>. Consultado el 17/08/2016.

Lüsebrink, Hans-Jürgen (1998). Les concepts de "Culture" et d'"Interculturalité". Approches de définitions et enjeux pour la recherche en communication interculturelle. *Bulletin* no 30. Disponible en: <http://www.unifr.ch/ipg/arc/assets/files/ARICBulletin/1998No30/06LusebrinkHJ.pdf>. Consultado el 17/08/2016.

La Torre Silva, Ricardo (1992). La inmigración china en el Perú (1850-1890). *Boletín de la Sociedad Peruana de Medicina Interna* Vol. 5 N° 3. Disponible en <http://sisbib.unmsm.edu.pe/bvrevistas/spmi/v05n3/inmigraci%C3%B3n.htm>. Consultado el 05/07/2016.

Leone, M. (2015). *Signatim. Profili di semiotica della cultura*. Ariccia, Italia: Aracne/Lexia.

Lotman, I. M. (1996 [1984]). *La semiosfera*. Trad. Desiderio Navarro. Valencia, España: Frónesis.

Mousa, Ahmad (2012). Acquérir une compétence interculturelle en classe de langue, entre objectifs visés, méthodes adoptées et difficultés rencontrées. Le cas spécifique de l'apprenant

jordanien. Tesis de Doctorado. Universidad de Lorraine. Disponible en: ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr. Consultado el 17/08/2016.

Owen, James (2007). Modern Humans Came Out of Africa, "Definitive" Study Says. *National Geographics*. Disponible en <http://news.nationalgeographic.com/news/2007/07/070718-african-origin.html>. Consultado el 04/08/2016.

Parent, Roger. et al. (2012). Applied Cultural Semiotics and Intercultural Training. *Proceedings of the 10th World Congress of the International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS)*. La Coruña (Spain): Universidade da Coruña, ISBN: 978-84-9749-522-6: 2073-2082.

Parent, Roger y Torop, Peeter (2012). La sémiotique postmoderne dans la pédagogie et la recherche interculturelles. *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, n° 45-46: 353-379. Disponible en: <http://www.erudit.org/revue/ijcs/2012/v/n45-46/1009910ar.html?vue=resume>. Consultado el 17/08/2016.

RECI (2009). Point de vue sur... l'interculturalité comme enjeu d'intégration et/ou de prévention des discriminations. Disponible en: http://reseau-reci.org/wp-content/uploads/2013/06/Point_de_vue_sur_interculturalite_2009.pdf. Consultado el 30/08/2016.

Rehaag, Irmgard (2006). Reflexiones en torno a la interculturalidad. *CPU-e, Revista de Investigación Educativa*, No. 2. Disponible en <http://www.uv.mx/cpue/num2/critica/RehaagReflexionesInterculturalidad.htm#>. Consultado el 17/08/2016.

Revista *Migrance* (2002). *Spagne, pays de migration*. No. 21. Disponible en: <http://www.generiques.org/migrance/>. Consultado el 30/08/2016.

Rizo García, M. y Romeu Aldaya, V. (2009). Interculturalidad y fronteras internas. Una propuesta desde la comunicación y la semiótica. *deSignis* vol. 13: 47-54.

Rodrigo, Miquel (1997). Éléments pour une communication interculturelle. *Afers Internacionals*, No. 36: 129-139. Disponible en www.raco.cat/index.php/RevistaCIDOB. Consultado el 24/08/2016.

Rodrigo, Miquel (2012). La comunicación intercultural. Barcelona: Anthropos.

Rossi-Landi, Ferruccio (1968). *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano: Bompiani.

Schoeffel, Véronique y Thompson, Phyllis (2007). *Communication interculturelle I*. Bienne: Centre d'information, de conseil et de formation Professions de la coopération internationale. Disponible en: [Communication_interculturelle_1.pdf](#). Consultado el 04/08/2016.

Sonesson, G. (2012). Between homeworld and alienworld : a primer of cultural semiotics. In E. W. B. Hess-Lüttich (Ed.), *Sign Culture = Zeichen Kultur*: 315-328). Verlag Königshausen & Neumann.

Sonesson, G. (2014). Translation as a doublé act of communication: a perspective from the semiotics of culture. En Wang, Y. y Ji, Haihong (Ed.), *Our world: a Kaleidoscopic Semiotic Network. Proceedings of the 11th. World Congress of the IASS/AIS*: 83-101. Nanjing: Nanjing Normal University.

Trujillo Sáez, Fernando (2002). Towards interculturaliity through language teaching: argumentative discourse. *CAUCE, Revista de Filología y su Didáctica*, No. 25: 103-119.

Sobre el autor

José Enrique Finol es Doctor en Ciencias de la Información y de la Comunicación (Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Francia, 1980), con postdoctorado en Semiótica y Antropología (Universidad de Indiana, EUA). Autor de seis libros y de más de cien publicaciones arbitradas. Fue investigador, docente y decano en la Universidad del Zulia, Venezuela (1973-2014), fundador de la revista *Opción* y del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas. Ha sido Presidente de la Federación Latinoamericana de Semiótica. Recibió un Doctorado *Honoris Causa* en 2009. En Ecuador fue investigador Prometeo. Actualmente es Vicepresidente de la Asociación Internacional de Semiótica y Delegado del Consejo de Participación Ciudadana y Control Social en el CORDICOM. Correo: josenriquefinol@gmail.com Web: www.josenriquefinol.co

La experiencia de la hibridez en la literatura indoamericana actual. El proyecto mapuche¹.

Mabel García Barrera
Universidad de La Frontera
Temuco. Chile.
mabel.garcia@ufrontera.cl

Resumen

Este trabajo aborda la experiencia de hibridez como forma de negociación cultural de la diferencia y alteridad (de Toro. 2006) en el discurso literario del pueblo mapuche. Se plantea si es posible ver en esta textualidad aquel diálogo cultural donde la negociación se transforma en signo de identidad, más allá de la visión binaria implicada en las históricas relaciones coloniales en la cual surge el actual proyecto artístico. Para dar respuesta a ello, este trabajo analiza las obras fundacionales y referenciales de la poesía mapuche, donde se observa que desde sus inicios este arte presenta un modelo de cruce mediante la interacción de unidades estéticas, lingüísticas, culturales y políticas en diálogo con otras culturas, proceso que actualmente fortalece integrando los nuevos modelos de negociación cultural como dispositivos de saber/poder para el logro de una simetría cultural.

Palabras claves: hibridez, negociación cultural, literatura, pueblo mapuche, transculturalidad, transtextualidad.

Abstract

This paper deals with the experience of hybridness as a way of cultural negotiation of differentness and alterity (de Toro. 2006) in the literary discourse of the Mapuche people. It is proposed to see if it is possible to see in this textuality the cultural dialogue where negotiation transforms into a sign of identity, beyond the binary vision implied in the historic colonial relations from which the current artistic project emerges. To give answer to this, this paper analyzes the founding and referential works of the Mapuche poetry, where it can be observed that from its beginning this art presents a model of crossings through the interactions of aesthetic, linguistic, cultural and political units in a dialogue with other cultures, a process which currently strengthens integrating the new models of cultural negotiation as devices of knowledge/power to achieve a cultural symmetry.

Keywords: hybridness, negotiation, cultural, literature, Mapuche people, transculturality, transtextuality.

¹ Este trabajo se encuentra vinculado al Doctorado en Filosofía, mención Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile, y al Proyecto de investigación DI15-0004 que dirige la autora, el cual se encuentra adscrito a la Dirección de Investigación de la Universidad de La Frontera. Chile.

Indoamérica. Un proyecto con identidad ancestral en la actual negociación cultural

La nueva forma de vivenciar la estrategia global de diferenciación cultural, y la emergencia de una consciencia poscolonial, instala actualmente un complejo escenario epistémico en el Abda Yala, en el cual las primeras naciones buscan la transformación del proceso colonizador desde una identidad y un lugar enunciativo común, al mismo tiempo que dialogan con modelos de negociación cultural caracterizados por cruces culturales heterogéneos.

Lo anterior impulsa a indoamérica, a una dinámica ambivalente en el pensar/(re)situar su proyecto histórico orientándolo hacia su pasado milenario, al margen de la construcción "Latinoamérica" que la incluyó silenciosamente en la raíz mestiza de un nuevo continente, o situándolo en las ventajas de occidente, en la modernidad tardía, la denominada globalización, o, a negociar su lugar en otro posible escenario respecto de nuevas e inciertas formaciones culturales.

Esta producción de presente refiere a una experiencia de 'hibridez' (de Toro, 2006:15), de un sujeto capturado por más de cinco siglos de dominación, resultado de una historia colonial que lo atraviesa y que lo re-ubica en los márgenes culturales; en donde, en poco más de medio siglo, ha debido transformar su percepción sobre relaciones culturales binarias, dialécticas y jerarquizadas, a una de "diálogo desjerarquizado, abierto y nómada que hace confluir diversas identidades y culturas en una interacción dinámica." (de Toro, 2006:17), en un mundo cada vez más conectado.

Sin embargo, el derecho a existencia no es un camino llano; es evidente que en este proceso indoamérica no conlleva las mismas experiencias que la América anglosajona, que Europa o la misma América Latina. La superposición de vivencias, perspectivas y posiciones sobre los procesos de autoidentificación cultural y, consecutivamente, sobre las relaciones de contacto cultural -particularmente las coloniales replicadas por los Estados nacionales-, no sólo oscila entre la adscripción a la cultura propia y/o a la cultura impuesta² u a otras experiencias identitarias externas, actúa además supeditada a una permanente situación de negociación cultural que incluye la capacidad de decisión y respuesta que se tiene sobre los elementos culturales de base (Bonfil, 1991:177), y los diversos dispositivos de 'control cultural' que actúan sobre éstos, dispositivos que básicamente median el mundo al sujeto, creando una dinámica de transformaciones socioculturales complejas que lo afectan³.

2 En particular cuando se trata de relaciones coloniales, en muchos casos los procesos de autoidentificación son dobles o plurales: se es indígena, pero además miembro de un Estado-nación, o indígena adscrito a una identidad territorial (willliche), con una identidad cultural (mapuche) y miembro de un Estado-nación (chileno); entre otras variadas adscripciones.

3 Un ejemplo de ello lo encontramos en los actuales conflictos que se suscitan por los

Lo anterior describe el proceso epistémico más cerca de la lógica del binarismo, pero sin duda con visos de heterotopía⁴; proceso que también se torna visible en el debate teórico, donde la producción académica que surge en el Abda Yala busca reflexionar sus propias problemáticas respecto de cómo ésta se observa y se adscribe -o no- a las sinuosidades de la modernidad. En esta dirección se construye un lugar donde cada vez más se actúa rechazando la construcción de categorías y de una intelectualidad occidental desconectada de las emergencias locales, propias de la América indígena, la que ha tenido amplia influencia en el campo académico interno replicando las estructuras colonizadoras, como lo expone la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui:

Las elites bolivianas son una caricatura de occidente, y al hablar de ellas no me refiero sólo a la clase política o a la burocracia estatal; también a la intelectualidad que adopta poses postmodernas y hasta postcoloniales: a la academia gringa y a sus seguidores, que construyen estructuras piramidales de poder y capital simbólico, triángulos sin base que atan verticalmente a algunas universidades de América Latina, y forman redes clientelares entre los intelectuales indígenas y afrodescendientes. (Rivera Cusicanqui, 2010: 57)

Rivera Cusicanqui, al relevar las problemáticas y modos culturales indígenas desde una lectura local, pone en debate las formas esclavistas de occidente respecto del mundo andino, destacando de este último su pasado autónomo con complejas redes comerciales que, desde su punto de vista, homologan la actual modernidad:

los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos, coetáneos y en esa dimensión –el aka pacha– se realiza y despliega nuestra propia apuesta por la modernidad. El postmodernismo culturalista que las elites impostan y que el estado reproduce de modo fragmentario y subordinado nos es ajeno como táctica. No hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de

recursos naturales cooptados por las transnacionales, donde la desmedida expansión forestal exógena ha impactado en la biodiversidad de las plantaciones nativas y por ende en los modos de captación natural de las cuencas de agua, produciendo terrenos poco fértiles el para cultivo y escases de los recursos hídricos, lo que impulsa a nuevos desplazamientos de las comunidades indígenas hacia sectores urbanos, transformando la vivencia de la identidad cultural.

4 Alfonso de Toro describe la “heterotopía” como “el estado híbrido de esos espacios concretos que son territoriales, psicológicos, emocionales, corporales o de otro tipo; espacios donde se juntan y separan los elementos, donde las identidades y el sujeto se fragmentan o se diversifican, en los que la memoria se inscribe, el pasado se reescribe y el presente se escribe; son el lugar de la fractura.” (2006.17)

nuestros actos más que de nuestras palabras. El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un “principio esperanza” o “conciencia anticipante” (Bloch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo. (2010: 54-55).

En indoamérica, este continuo movimiento de los márgenes da origen a un lugar de tensiones donde se van matizando las imágenes e imaginarios de una identidad diferenciada que varía, a lo menos, entre el deseo/reconocimiento de una ancestralidad *per se* o la identificación con el individualismo neoliberal, entre otros influjos que conllevan las actuales “identidades en tránsito” (Escobar, en línea).

Esta condición de pasaje, caracteriza al sujeto y a la cultura moderna, y en indoamérica particularmente a una parte de ella: a la población indígena y mestiza-indígena desplazada a las grandes urbes, a su elite intelectual y política, y al mundo del arte; en la medida que estos grupos se insertan en un mundo interconectado, transcultural, donde se encuentran consciente o inconscientemente disponibles al flujo e influjo de unidades culturales externas a su cultura y que la van permeando.

Esta experiencia de mundo cabe dentro de lo que Alfonso de Toro llama la ‘hibridez’:

En el mundo globalizado actual constatamos que ‘hibridez’ es la *conditio* de nuestro ser, pensar y actuar... Es, asimismo, el resultado de diversas ‘estrategias de hibridación’ discursiva, artística, política, sociológica, filosófica, medial..., que hace posible una negociación o el cotidiano lidiar de la diferencia y alteridad (de Toro. 2006:15).

‘Hibridez’, entonces, resulta ser aquí un concepto clave para describir los nuevos modos en que se presentan los fenómenos culturales antes descritos, y otros como los sociales, políticos y estéticos, en una sociedad vastamente interconectada y sujeta a vertiginosas dinámicas de transformación. En este marco, me parece interesante la resignificación y refuncionalización que este autor propone para una noción ampliamente utilizada y también criticada⁵, en la cual busca superar el sentido binario que le da origen por una concepción más abierta, señalando que ella se caracteriza por ser un ‘archi-concepto’ de amplia ‘extensión’ e ‘intensión’ lógico-semántica que comprende todos los procesos textuales, mediáticos y culturales (2014: 17).

Desde este punto de vista, “hibridez significa un movimiento nómada de fenómenos culturales con respecto al ‘otro’ y a la ‘otredad’” (2001:118), y es al mismo tiempo una estrategia o un proceso que “tiene lugar en los puntos-

5 Cfr. García Canclini, Néstor (2001:20-25); De Toro (2001:120-122); Ribera Cusicanqui (2010:70).

cruces o en los márgenes, en las orillas de una cultura”, lugar en que se articulan las nuevas formaciones culturales, y se realizan las recodificaciones y reinenciones, donde lo anterior implica a lo menos dos procesos según este autor: la transposición de una unidad cultural de su lugar habitual a uno extraño, que debe ser nuevamente habitado, y la mezcla de diversos medios de representación.

Por tanto, agrega, la ‘hibridez’ desencadena procesos de transformación cultural, los que caben en el contexto de la ‘transculturalidad’, explicada esta como el recurso a modelos, fragmentos o bienes culturales externos, lo que no implica la pérdida o cancelación de lo propio, ni un resultado definitivo de orden sintético homogéneo de la cultura. “La *transculturalidad* indica los procesos de hibridación, las desterritorializaciones y reterritorializaciones culturales, y constituye el lugar de la negociación entre lo ajeno y lo propio” (2006: 17).

Re-situando estos conceptos a los variados cruces culturales en que se presenta indoamérica, y acotándolos directamente a una textualidad que se propone ser expresión de una identidad cultural propia, tal vez la más vinculada a una lógica de definiciones y que, por lo tanto, se desarrolla al interior de una diferenciación binaria -porque ella expresa la resistencia cultural y también política al interior de las relaciones coloniales-, nos preguntamos si es posible ver en esta textualidad aquel diálogo cultural donde la negociación se transforma en signo de identidad.

Arte y literatura mapuche actual. Un proyecto autónomo/autonómico desde la experiencia de la hibridez y la transculturalidad.

La experiencia de ‘hibridez’ en la actual producción artística del pueblo mapuche, pueblo indígena de la zona sur de América, ha sido destacada por varios autores dedicados a este campo de investigación⁶, y también por mí; sin embargo, esta mirada se ha encontrado generalmente anclada a la visión dialéctica o binaria de la ‘otredad’, en la medida que ella ha servido para describir la tensión permanente que existe en la relación de contacto colonial, en la cual este pueblo actúa desde la resistencia política y cultural por más de quinientos años, y donde busca no sólo acentuar la diferencia cultural sino además lograr la simetría en las relaciones de poder, particularmente con el Estado-nación chileno y argentino que separó su antiguo territorio en dos⁷.

6 Cfr. Hugo Carrasco, Iván Carrasco, Verónica Contreras, Claudia Rodríguez, Magda Sepúlveda, James Park, entre otros autores.

7 Hugo Carrasco al referirse al discurso público mapuche señala que: “...nos parece, hipotéticamente, que la importancia de la hibridez en este tipo de discurso radica en que constituye el correlato discursivo de la situación de producción del discurso público

Considerando este contexto de producción, el binarismo se establece como una óptica conveniente para explicar en el arte mapuche ciertos matices que caracterizan el nivel estructural de su discurso, refiriendo en él un proceso de adopción de cánones, técnicas, soportes y/o diseños de otras culturas. Este proceso se encuentra en las expresiones tradicionales como la alfarería y el textil donde se aprecian elementos de la cultura Tiawanako (Willson, 1993), y en el caso de los discursos contemporáneos, al pasar de una cultura ágrafa a una escrita, se destaca el uso estratégico de los soportes y cánones occidentales que le sirven de base, y que progresivamente imbrica y transforma en conjunción con los propios.

Por otro lado, mediante esta perspectiva, se explica el proceso de mestizaje de este pueblo como resultado de una tercera cultura, de donde se validan los discursos del contacto cultural en tanto extensión de una fórmula que reifica al sujeto y a los pueblos indoamericanos en general. Esta visión de 'hibridez' da origen a la noción de 'sincretismo cultural', la que en los años 70' sirve también para describir el funcionamiento de la literatura mapuche, específicamente de los textos 'etnoliterarios':

Iván Carrasco demostró que éstos se constituyen desde la perspectiva de una conciencia indígena que asimila, reformula y discursiviza elementos de la cultura propia y de la cultura ajena, de tal modo que la realidad representada es de carácter sincrético y el modo de representación aparece dominado por la ley que podemos denominar heterogeneidad o hibridez estructural" (Carrasco, 2002: 186).

Sin embargo, ya a mediados de la década del 90' se plantea un nuevo escenario para el arte mapuche al debatir públicamente su derecho a un proyecto artístico con identidad cultural, lo que desde un punto de vista teórico induce a cambiar el enfoque anterior suprimiendo el concepto de 'sincretismo', no obstante se insiste en la fijeza de su operación estructural.

La primera década del siglo XXI permite observar que la transformación hacia un proyecto artístico propio y diferenciado es continuo, fortaleciéndose con las nuevas formas de interacción global, donde el arte mapuche accede a las tecnologías digitales, a las redes de información, y a la profesionalización de la gestión cultural, lo que conlleva a 'lo dialógico' (García, 2005: 161) como un procedimiento transversal de los textos, y que se manifiesta a diferentes niveles y con variados propósitos:

mapuche en un ámbito intercultural de determinadas características, que se vive en nuestro país entre la sociedad mayoritaria y los pueblos indígenas. Las condiciones desequilibradas, asimétricas y opresivas en que se producen estas relaciones interétnicas e interculturales son lo que marcaría la existencia de textos públicos marcadamente híbridos." (2002: 186)

por ejemplo, como apertura al reconocimiento de otras voces de la poesía latinoamericana y universal, o como inserción de discursos de la cultura universal, clásicos o contemporáneos, escritos o intermediales, audiovisuales, musicales, entre otros, como correlatos que invierten o reafirman el sentido textual; todos ellos mecanismos de una estrategia que impulsa al discurso poético mapuche a adquirir un rango epistemológico para el conocimiento de su propia cultura en la situación de intervención cultural. (García, 2005: 161-162).

Dos años más tarde, la investigadora Verónica Contreras describe el proceso que ocurre en la poesía, como “un espacio de imprevisibilidad textual”:

El discurso poético mapuche actual evidencia una constitución textual de carácter osmótico, lo que instala el deslímite como un registro que favorecerá la recreación significativa. Lo anterior permite, así, la instalación de un proceso reflectario como consecuencia de la conectividad, de la intervención de un texto en otro texto, generando la conformación de un texto imprevisible en el cual el sujeto textual se instala en una textualidad que cambia de carácter, desestabiliza el texto al producir el cambio y/o nuevo significado, esto es, se instala en el proceso mismo de desestabilización textual y que, a nuestro juicio, responde al carácter heterogéneo, híbrido y performativo del discurso. (2007: 20).

La pregunta que cabe aquí es por las condiciones que permiten al arte una transformación tan dinámica, en una apertura que contempla varias direcciones simultáneamente: la resignificación de los lenguajes y cánones mapuche ancestrales⁸; la incorporación de narrativas orales e iconográficas de otras culturas indoamericanas; la integración de lenguajes, soportes y cánones del discurso artístico y del discurso mediático occidental; la incorporación de referentes literarios y artísticos de la historia del arte y de la literatura universal; la inscripción del discurso histórico e historiográfico colonial; y, el uso de estrategias de producción y circulación textual vinculadas a los dispositivos tecnológicos y de mediación simbólica que provee la sociedad globalizada.

Para Ximena Bunster (1970:11-27) el pueblo mapuche se ha caracterizado desde siempre por hacer uso de “ciertos mecanismos de incorporación selectiva” mediante los cuales incorpora a su sistema cultural sólo elementos que se pueden integrar a su estructura social y a sus propios valores. En el caso del arte tradicional⁹, este diálogo cultural con otros pueblos indoamericanos formaba

8 Los códigos lingüísticos, iconográficos, ceremoniales, los lenguajes nouméricos como el 'pewma' -sueños-, y 'perrimontun' -visiones-; cánones del registro oral como el 'ül' -canto-, 'epeu' -relato-, 'nütram' -conversación-, 'pentukun' -saludo protocolar-, entre otros, que enriquecen la dinámica de este discurso.

9 No es mi interés particular en esta reflexión discutir sobre la pertinencia del concepto de 'arte' en las expresiones ancestrales mapuche, entendiendo que es un concepto foráneo tomaré como referencia la discusión que hace Jacques Rancière en su obra *El reparto de lo sensible. Estética y política* (2009.21), respecto de la perspectiva de Platón sobre el hacer colectivo y/o individual. Por

parte de las transformaciones artísticas que continuamente generaba; sin embargo, la irrupción de una relación de contacto cultural colonial, asimétrica, le plantea un giro obligado hacia nuevos dispositivos de negociación, en un contexto donde debe resguardar sus formas tradicionales, las que desplaza hacia la práctica intracultural, y donde debe crear nuevos mecanismos de negociación para la conflictuada relación de contacto cultural.

Este proceso dialogante de la actual literatura se extiende simultáneamente a todas las demás expresiones de arte mapuche –artes visuales, musicales, escénicas, gráficas-, dando cuenta que esta relación de dominación, por un lado, y de resistencia, por el otro, motiva diversos y continuos procesos de desterritorialización y reterritorialización de unidades culturales que se cruzan complejamente y a distintos niveles entre ambas culturas –la chilena/argentina occidental y la mapuche ancestral-, movilizando un modo de convivencia donde ambas se han ido transformando y, a su vez, transformando sus relaciones en una dinámica continua de negociación cultural.

No obstante, se puede observar que esta negociación cultural ha mantenido como característica la impronta colonialista, la que el pueblo mapuche percibe como un modo de convivencia naturalizado que busca cambiar, y para ello progresivamente integra los dispositivos de saber/poder occidentales, refuncionalizándolos en su beneficio.

Estos dispositivos se insertan en su cotidiano y en su proyecto político, articulados a estrategias de “transversalidad”¹⁰, soporte epistémico desde donde surge la creación e implementación progresiva que hace de un nuevo sistema de comunicación, el “sistema de comunicación intercultural” (García.2008; García y Betancour.2014.), el que se encuentra orientado al diálogo fronterizo y tendiente a la territorialización simbólica o de facto del espacio público. Este sistema actúa en paralelo a su sistema de comunicación tradicional ancestral, donde todavía puede operar desde la oralidad mediante el ‘mapuzungun’, su idioma, y desde códigos no verbales y ritualizados, y una amplia gama de normas discursivas, además de los protocolos de comunicación social y ceremonial.

otra parte, todo hacer en la cultura mapuche es un hacer expresivo orientado a la energía de la persona a la cual se le hace un textil o una pieza de plata, por lo que encontramos series repetibles (artesanía) y otras únicas (arte).

10 Este concepto ha sido descrito por Alfonso de Toro respecto de su perspectiva y sus fundamentos teórico-metodológicos, particularmente sobre un modo de operación de la “ciencia”, donde señala que “Se trata de una *búsqueda*, de un entrelazamiento de diversas líneas en puntos de superposición y cruces. Se trata, al fin, de un *modus operandi* que posibilita relaciones transversales entre diversos sistemas” (2001. 112); en este caso me permito adecuarlo a la observación que realicé sobre las nuevas estrategias que adoptan los pueblos indígenas en la relación de contacto cultural como respuesta a las prácticas colonialistas.

Este nuevo escenario discursivo/comunicativo, en el que el arte mapuche actual surge como un subsistema, junto al discurso mediático y al discurso político mapuche, nos aproxima a una visión mucho más amplia sobre las relaciones culturales y sus dispositivos de negociación, donde conceptos como lo sincrético¹¹ relacionado a la hibridez no tienen cabida ya que 'fija' o determina un modo de contacto, el que se ha transformado rápidamente acentuando su dinamismo de acuerdo a las motivaciones y aprendizajes del medio externo e interno a esta cultura.

La 'hibridez' no es el resultado de una suma o la superposición de elementos, y desde este punto de vista me parece significativo avanzar más allá de esta mirada binaria para poder entender procesos o dinámicas más complejas que la simple conjunción estructural o semántica del discurso, debido a que la cultura mapuche ha entrado a dialogar con diversas y heterogéneas culturas, atravesando complejos procesos de orden discursivo/comunicativos, estéticos y políticos para, en poco más de cuarenta años al presente, llegar a articular el sistema de arte actual, donde muchos de los artistas cuentan con formación profesional universitaria, y posgrados en la línea de la literatura, de las artes visuales¹², de la historia, o de la antropología, lo que genera una dinámica muy interesante, entre otros procesos que refieren un mundo más interconectado y abierto al diálogo cultural, y que establecen un escenario 'otro' para el arte mapuche.

Poesía mapuche actual. Desplazamientos de fronteras en el diálogo cultural.

El surgimiento de esta nueva formación cultural en el mundo del arte indoamericano, el sistema de arte mapuche actual, caracterizado por la continua deterritorialización y reterritorialización de unidades culturales internas y externas mediante la cuales refiere su propio acontecer, plantea interrogantes

11 Cfr. La descripción del proceso que se realiza desde esta perspectiva: "La noción de "heterogeneidad" o "hibridismo", designada con estos u otros términos semejantes, ha sido considerada como uno de los rasgos distintivos de la cultura mapuche por diversos autores (Lenz, Augusta, Latcham, Grebe, etc.). Con relación a los discursos etnoliterarios, Iván Carrasco demostró que éstos se constituyen desde la perspectiva de una conciencia indígena que asimila, reformula y discursiviza elementos de la cultura propia y de la cultura ajena, de tal modo que "la realidad representada es de carácter sincrético y el modo de representación aparece dominado por la ley que podemos denominar heterogeneidad o hibridez estructural" (Carrasco, H.2002.187)

12 Algunos ejemplos de artistas con grado de Magister y/o Doctores en Literatura, Lingüística o Historia: María Isabel Lara Millapan, Roxana Miranda Rupailaf, Adriana Paredes Pinda, Maribel Mora Curriao, Bernado Colipan Filgueira, Jaqueline Caniguan, Danko Marimán; en Arquitectura: César Millahueique; en Artes Visuales: Francisco Huichaqueo y José Ancán.

complejas, particularmente sobre los principios estéticos y artísticos que lo sustentan en una apuesta que es ontológica.

Esto es un desafío mayor que reclama la 'procedencia' y la 'emergencia' (Foucault, 1981) de una formación artística en una relación de contacto colonial, donde comprender este proceso, por cierto ayudaría a entender la dinámica transversal de las expresiones discursivas que impulsa actualmente indoamérica, en la cual el arte mapuche se transmuta en dispositivo de saber/poder de las relaciones interculturales e interétnicas.

Lo anterior deja claro que esta lectura no puede excluir los factores políticos de la negociación cultural, donde el reconocimiento del pueblo mapuche como 'nación'¹³ ha puesto este sistema artístico en el juego del límite/deslímite fronterizo de un arte nacional; un territorio donde también se debate lo propio en el cruce de enunciaciones que refieren la alteridad y la otredad como concesiones y denegaciones continuas, visibilizando que la 'hibridez', tal como señala De Toro, es "un fenómeno general que se origina... en la articulación de un acto de enunciación en cuanto ésta adquiere su propia autonomía y energía en una continua proliferación en el contacto con otras enunciaciones." (De Toro, 2006: 94.)

En este sentido la visión esencialista y exclusivamente binaria sobre lo nacional se des-hace en su misma articulación, ya que en el caso de la literatura tal como lo describe Mariategui (1928), citado por mí, "refiere a un concepto complejo que traduce una serie de imbricaciones, entre ellas, aludiendo a Sanctis, las influencias en el origen de su formación, como: en la poesía griega, la influencia asiática; en la latina, la griega; y, en la italiana, la griega y la latina; y, aquí se podría agregar que en la chilena, todas las anteriores y además la indígena; como en la mapuche, su propia vertiente además de la europea." (García, 2015: 100), y, cabe agregar todas aquellas con las que dialoga actualmente en la globalización.

Este cruce enunciativo se manifiesta en las primeras obras poéticas, como la influencia de la retórica modernista de Rubén Darío en la obra de José Santos Lincomán¹⁴ (1910-1986), o de César Vallejo en Sebastián Queupul (1923); refiriendo el diálogo estético transtextual como una de sus características y que surge en la misma formación escolarizante que recibieron estos escritores desde

13 "..."la nación mapuche" no solo es un concepto surgido desde el actual movimiento de resistencia cultural; su reconocimiento como pueblo independiente estuvo también en el discurso y la práctica política del "otro", del español primero y posteriormente en los fundadores del Estado nación chileno, antes de que éstos anexaran por la fuerza el wallmapu –territorio–, tal como lo evidencia la carta dirigida por Bernardo O'Higgins al pueblo mapuche en 1819" (García, 2015:85)

14 Cfr. García. 2004.132.

su inserción en la educación formal occidental -Ley de Instrucción Primaria Obligatoria. 1920-, lugar donde adquieren las competencias de códigos, soportes y cánones sobre los cuales se escribirá la primera poesía mapuche actual.

La actual generación de poetas mapuches, desde los textos iniciales y referenciales de *En el país de la memoria* (Autoedición, 1988) de Elicura Chihuailaf y *Se ha despertado el ave de mi corazón* (Edit. Universitaria, 1989) de Leonel Lienlaf, extienden este diálogo en la tensión de generar un proyecto artístico propio y diferenciado que progresivamente se articulará a lo político.

El texto de Chihuailaf irrumpe como articulación híbrida y transtextual compleja, presentando un modelo de cruce mediante la interacción de unidades estéticas, culturales y políticas mapuches en diálogo con otras culturas, particularmente con la occidental. Una de las articulaciones fundamentales resulta ser la conceptualización simbólica del título, *En el país de la memoria*, donde confiere un territorio simbólico a su pueblo el que ha sido despojado del antiguo 'Wall mapu' o país mapuche, aludiendo además con ello al tiempo referencial de la cultura ancestral, en su giro circular, donde la persona 'es' su linaje.

En este 'país de la memoria', el texto inicia sus páginas con la interrogante directa por el sentido que tiene la praxis cotidiana en un contexto donde se han perdido los sueños y la inocencia, allí el título del primer poema agencia la 'poética' del autor en la respuesta: "Poesía"; poesía en el sentido de registro y testimonio que desplaza por el texto las huellas del poeta chileno Jorge Teiller, quién promueve la 'poesía lírica' como estética que refiere la naturaleza, el origen y la vuelta al pasado, suscitándose un símil con los principios culturales ancestrales de la cultura mapuche para quién el ser persona sólo tiene sentido en la relación integral con la naturaleza, su origen en un linaje y en un territorio como reconocimiento a una identidad, y ve en el pasado su tiempo referencial; así, el diálogo se manifiesta desde su inicio como acto traslatológico¹⁵, al resignificar, transportar y superponer unidades de ambas culturas en un solo acto eidético como principio fundante de esta nueva literatura, problematizando en el texto y la 'poética' la frontera canónica y cultural

Este diálogo continúa a través de otros poemas, como los que aluden a la transculturación de las comunidades e interactúan con frases tipificadas del

15 "...el acto o estrategia traslatológico pone de manifiesto la 'transformación' y recodificación de la enunciación que transporta sistemas culturales..., de donde nace un nuevo sistema cultural que se concretiza en un proceso semiótico de codificación, decodificación y recodificación, de deterritorialización y reterritorialización, de producción y de escenificación con nuevas 'funciones.'" (Alfonso de Toro. 2006.88)

mundo de las 'rancheras': "En ramadas dieciocheras/ bailábamos corridos y rancheras//mientras con voz melosa cantaba un charro/ en la victrola// ¡Qué viva México!, hermano/ y otro vaso..." (Ramadas en una reducción. 32), haciéndose cargo de un campo cultural surgido en Latinoamérica, mediante un género musical que la recorre de norte a sur en las zonas marginales o populares, y que será resignificado constantemente por poetas más jóvenes como Jaime Huenún en *Ceremonias* (1996), Bernardo Colipan en *Arco de Interrogaciones* (2005) Juan Paulo Wirimilla en *Palimpsesto* (2005), o en Erwin Quintupill en *Las distancias* (2010).

Por otra parte, en diálogo con la literatura universal se encuentra el poema "Que fue de nosotros" a través de un epígrafe que anuncia entre paréntesis "(Poema con compases de tango/ y tres versos de Lubisz Milosz)", autor del cual reconocemos versos del texto 'La extranjera' insertos en el poema de Chihuailaf quién los transcribe como: "Y ese era el país de los viejos libros/ y de las viejas músicas, en el crepúsculo/ azul de una casa tranquila", a los cuales le suceden sus propios versos: "Y estos versos sólo la señal/ de que algo terrible ha sucedido:/ y no es olvido de la palabra alma/ y no es la muerte de la palabra luna." (39). Más allá de los versos de Milosz se podría ver que en esta conexión con el poeta, Chihuailaf dialoga una vivencia compartida: el origen y el destino común del que reside en una zona de contacto cultural cuya esperanza es poder decidir sobre su identidad cultural aunque no sepa manejar aquel idioma materno, como es el caso de Milosz que nacido en Bielorrusia, después de los movimientos independentistas, define su identidad como Lituano.

La dinámica enunciativa despliega una oralidad inscrita en mapudungun y traducida al castellano; enunciados de la crónica colonial; fotografías de portadas de periódicos; un 'epeu' -relato oral mítico ancestral- en dos versiones y en prosa que, mediante 'epígrafe', entra en diálogo con los versos del texto "Llueve en el poema"; y, un texto titulado como "Procesiones", en referencia a la colonización, que bajo la estrategia de la poesía visual o caligrama grafica una cruz donde se insertan versos en alemán y palabras en inglés. Estos movimientos enunciativos conllevan distintos temas, los que cruzan el amor, la colonización, la vida en la ciudad, la vida en la comunidad, la familia, el diálogo con la historia, y la alusión a lo ceremonial ancestral.

Lo significativo de este heterogéneo despliegue, es que se encuentra articulado a una transtextualidad dinámica con entrelazamientos horizontales y verticales en el diálogo, a través de interrogantes sucesivas cuyas respuestas debe entregarlas el propio sujeto poético bajo la modalidad de 'pensamiento'

y 'habla' -en el primer caso metaforizándolo mediante el recurso del paréntesis y en el segundo caso mediante una proposición directa-. Este diálogo moviliza concepciones epistémicas y míticas a nivel de lenguajes y prácticas culturales, disponiendo muchos poemas en doble versión mapudungun-castellano realizados por cinco traductores mapuche hablantes, y donde se cede un lugar importante al 'pewma' como sueño predictivo y como forma de comunicación ancestral, desde donde se adentra a la relación con el linaje y la comunidad mientras en el mismo estado de 'pewma' surgen los 'contrasueños' desde el habitar en la ciudad.

Este poemario es la apertura a una transformación continua de voces, lenguajes y cánones en cuyo acontecer el sujeto poético se interroga por su existencia cultural, generando como referente un territorio simbólico:

"Retroceden ríos, piedras y los pájaros/ remontan hacia abajo/ Los canelos sagrados nos recuerdan oraciones/ mientras las machis en los últimos bosques/ se refugian/ No hay serpientes que eleven adormilados cerros/ No hay estrellas, sólo la pálida luna/ nos alumbra y oculta en su otra cara los temores/ La nutria del mar guarda silencio/ pues sabe que el invisible barco es/ más fuerte que el acero/ En el país de la memoria/ somos los hijos de los hijos de los hijos./ La herida que duele, la herida que se abre/ la herida que sangra hacia la Tierra." ("En el país de la memoria". 1988:74)

Este poema que contiene el mismo nombre del poemario, al igual que él se convierte en un microcosmos cultural dinamizado por la historia colonial, lugar donde los elementos y el cosmos mapuche gira en sentido inverso buscando estar en su origen, lo prehispánico.

El texto selecciona ciertos elementos de matriz ancestral que aproximan al lector a la fundación de lo primigenio, como la alusión que se realiza a la machi (chaman) al canelo (árbol sagrado con propiedades espirituales) los que dan cuenta de la visión sacralizada del mundo; se inserta además una alusión al relato de la segunda fundación del mundo expresada a través de la 'serpiente' (Txen Txen filu, quién sube los cerros para salvar a los hombres de perecer en las aguas), y símbolos ancestrales como el barco de los muertos, que refiere al círculo de la vida y su vinculación con los linajes. Este tiempo anterior se convierte así en un lugar donde habitar: en el país de la memoria, el cual refiere semióticamente a una 'realidad' superpuesta, una permutación de la realidad negada, intervenida, de donde deviene lo trágico.

En este microcosmo, en este territorio simbólico de la palabra, el flujo de enunciados y enunciaciones se mueve continuamente desprendiéndose de lo diacrónico, y lo hace cruzando hacia lo intracultural, hacia el contacto cultural y además entre éstos.

En diálogo inverso a la obra de Chihuailaf surge el texto *Se ha despertado el ave de mi corazón* de Lienlaf, poemario que se expresa mediante una versión escrita en mapudungun como idioma materno, una interpretación oral cantada en la misma lengua, y la traducción escrita en castellano, traducciones realizadas por el mismo autor quién es mapuche hablante. Las tres versiones, que pueden ser leídas o escuchadas por separado, evidentemente sólo dos en formato libro, en su escenificación se articulan y fortalecen como un solo texto o versión.

Esta estrategia expresa un acto traslatológico que tiene lugar en las sucesivas transformaciones semióticas que se desplazan entre versiones y entre los saberes intraculturales y del contacto cultural, ya que la versión cantada refiere gestos de comunicación sacralizada con una orientación distinta a los códigos que dialoga la versión escrita en ese mismo idioma, y ambas respecto del natural distanciamiento que genera la traducción a otro idioma y cultura, como la que se realiza al castellano. Este proceso traslatológico, desafía la competencia interpretativa de quién no maneja el saber de la cultura sacralizada ancestral, desde donde surge el eje axial del poemario: el 'continuum' movimiento de disociación del 'ser' de la persona mapuche por el efecto colonizador, y que moviliza codificando y recodificando lo ontológico, lo político y lo cultural.

Esta disociación del 'ser' en 'am' (alma), 'püllü' (espíritu), 'piuke' (corazón sensible), 'kalul' (cuerpo), 'ngen' (dueño de la integridad del ser de la persona) y su 'newen' (energía viviente), refiere la enfermedad (wesa newen) que habita al sujeto poético, expresada como tristeza, tal como lo ha señalado el poeta chileno Raúl Zurita en el Prólogo de este libro, para quién "...si esta poesía es triste lo es porque el universo que en ella está comprometido sufre."

Kiñe kallfü antü pen/ hallfuwey ina ñu kuwü/ ka fochon tapül ñi kachillmew nagy./ Lefy ta ñi nge,/ ñi kuwü inatukueyew,/ ka ñi namun leftripalu/ gütrÜfkünoy ñi kalül// Ñi rakiduum amuñkeawi/ kintupelu ñi lonko enkellmew,/ FÜchakeruka enkellmew./ Ñi wün inaniefi ti dungu/ lefi yengün wayunpüle/ ina inche tūfamew mülen/ kimnokechy. (Wed-weden kiñe antü. 1989.58)

(Se levanta un sol violeta y lo veo,/ mis manos están azules/ y flores mojadas caen a mi lado./ Veo también mis ojos que se escapan/ y mis manos que se pierden/ siguiéndolos/ mientras mis pies al arrancarse/ dejan tendido en el suelo/ mi espantado cuerpo.// Mi pensamiento vaga buscándome la mente/ entre las paredes de edificios/ iluminados y fríos./ Mi boca corre tras sus palabras/ que huyen y yo me quedo aquí/ sin nada, sin comprender.) (Confusión, 1989: 59).

El proceso de disociación refiere al desarraigo, un desplazamiento territorial desde la comunidad donde reside su 'tuwün' y 'küpalme' (tierra/territorio, y linaje) hacia la urbe, dejar las prácticas ancestrales, y junto a ello asumir elementos culturales foráneos, como la escritura y el castellano:

Ñi kuwü/ailay wirialu/ kiñe fücha profesor/ ñi dungu.// Ñi kuwü/ ailay wirialu/ inchenodungu/ Ñiküfalu eimi/ pienew/ ñi kimngam ñi ñiküfün.// Ñi kuwü feipienew/ mapu pepi wiringelay. (Kuwü ñi aukan. 1989: 78).

(Mis manos no quisieron escribir/ las palabras/ de un profesor viejo.// Mi mano se negó a escribir/ aquello que no me pertenecía/ Me dijo: "debes ser el silencio que nace".// Mi mano/ me dijo que el mundo/ no se podía escribir.) (Rebelión. 1989: 79)

Desde este expandir y contraer el 'ánima viviente' se entra a un estado visionario que narrativiza y dialoga el proceso de la conquista, la guerra, la muerte de los weichafes (guerreros), el linaje, los 'pewmas', el habla con los seres de la naturaleza, y el viaje espiritual; sin embargo, ante todo, este texto es el diálogo vinculante entre los estados que conforman la integralidad de la persona mapuche quién busca devolverlos a su centro, un diálogo que narrativiza el dolor hacia el propio colectivo cultural buscando provocar resonancia en la cultura dominante.

Tanto Chihuailaf como Lienlaf acentúan su fórmula en sus posteriores publicaciones, y juegan el diálogo cultural en la frontera de la otredad, tensionando su ejercicio escritural entre lenguajes y lenguas, y entre éstos el canon que le sirve de modelación, tal como se puede apreciar en Chihuailaf en su texto *Recado confidencial a los chilenos* (1999), el que canónicamente la crítica occidental ha interpretado como ensayo, pero que su autor desde los cánones de la cultura ancestral reconoce como un 'nütram' -el acto de conversar-, y donde además conceptualiza la operación de tránsito de la cultura oral a la escritura como 'oralitura', donde consecuentemente el ejercicio poético es de 'oralitor', articulando un territorio simbólico que se niega a salir de la cultura propia o del cruce cultural a lo menos, ya que de otro modo reconocerse en el ejercicio de "escritor" sería entrar de lleno a la occidentalización.

Lienlaf por su parte, recodifica la poesía como creación universal en sus dos vertientes: el canto y la escritura; la primera según el canon del ül -canto ancestral- en mapudungun, y, la segunda, tal como en su primer poemario escrita en mapudungun y con su versión en castellano. De esta manera ha editado música y publicado libros de poesía, además de escribir guiones de documentales. Sin embargo, con el transcurrir del tiempo ha transformado el diálogo entre los soportes, particularmente a partir de su última obra poética: *Koyen* (2014), la que se encuentra escrita sólo en castellano, dejando para la escenificación las tres versiones: el canto en mapudungun, lectura en mapudungun y lectura en castellano, reterritorializando así el lenguaje y el canon ancestral al utilizar el castellano sólo para la escritura, aunque curiosamente su título esté en mapudungun sin traducción, tal vez el gesto que simboliza el territorio de la palabra.

Sin duda, el inicio de esta literatura referida por los textos de Chihuailaf y Lienlaf, da origen al diálogo cultural desde un mismo tiempo histórico que los cruza, pero desde dos agencias del ethos ancestral, una desplegándose hacia y con heterogéneos diálogos internos/externos, y la otra desde lo externo en un repliegue vital, generando dos vertientes de la literatura mapuche como proyectos equidistantes entre los muchos matices que generan los proyectos escriturales de los poetas posteriores.

Poesía mapuche. Cuando la frontera es la identidad cultural.

En este punto me es necesario destacar brevemente el proyecto poético de Jaime Huenún, quién ha tenido un gran reconocimiento de parte de la crítica académica y de sus pares, y desde el punto de vista que abordamos este trabajo resulta ser representativo de un diálogo intenso y extenso con la literatura ancestral y la literatura universal, dando origen a una enunciación que reconoce y declara su lugar:

Hemos estado durante un largo período en el país, digamos 30 a 40 años, en una especie de sobre-exigencia hacia el mundo indígena, en relación a cómo debe comportarse y que productos culturales debe realizar, debe generar; estos productos culturales, ya sea literatura, ya sea pintura, etcétera, música, pareciera ser que tienen que estar muy ligados a una matriz cultural ancestral, pura, sin asumir el paso del tiempo, el paso de los contactos, las fricciones culturales, que creo que están muy presentes por lo menos en las sociedades indígenas chilenas, en los nueve pueblos originarios que reconoce la ley; entonces mi poesía tiene que ver un poco con asumir esta realidad y con abrir un poco la ventana hacia poéticas de otras latitudes entendiendo que la poesía es una expresión, un trabajo intelectual, exploratorio, que nos permite hacer contacto con otras realidades, con otros idiomas, con otras estéticas; desde esa perspectiva mi poesía es estrictamente mestiza, híbrida, mezclada, 'champurria' en mapudungun. (Jaime Huenún, 2016: en línea).

Desde su primer libro *Ceremonias* (1999) la obra de Jaime Huenun se convierte en exploración de enunciados y enunciaciones que dialogan entre sí al modo de un 'nüttram' -conversación-, tal como comenta el académico Sergio Mansilla en el Prólogo de esta obra; diálogo cuyo trayecto desde este libro hasta el presente puede ser interpretado como un movimiento metacognitivo, como lo es toda conversación, donde se debate la alteridad y la otredad, para ubicar(nos) un lugar en el mundo.

Ceremonias es un poemario que se desprende del texto inédito *Al anverso carnal de las estrellas*¹⁶ (1994) en el cual en una especie de Prólogo busca referir

16 Huenún, Jaime. (1994) *Al anverso carnal de las estrellas*. Texto inédito. (Borrador personal

al lector su procedencia mestiza: "Huilliche hispanohablante como soy, nacido y criado en los ámbitos de la sociedad chilena (occidental), perdida ya la inocencia de la raza y de la infancia he debido agarrar la rama vallejana y mistraliana para cobijarme bajo el árbol de mi origen". Sin embargo, al adentrarnos al texto pronto nos damos cuenta que no es sólo César Vallejo y Gabriela Mistral, también se desplazan polémicamente por el poemario los versos de Vicente Huidobro, un epígrafe con versos de Jorge Teiller como texto inicial, la alusión al poeta Tu Fu, otro epígrafe con versos de Odysseas Elytis, y vocablos del castellano colonial que expresan un poema completo, mientras otros en mapudungun se insertan en el título o en medio de los textos.

Con una función especular, el poema "Libro" es un diálogo con la escritura y con la alteridad:

Sólo puedo leer tu cara, huenún jaimé luis,/ sietemesino feo, sólo/ puedo leer tu mitad hijo,/ tu mitad hueso y calavera encarnada/ tu débil número negativo/ hecho de cuarteada eternidad/ y carne// Sólo puedo leer tu mitad/ padre, hermano, aquel/ que diariamente sale a conseguir/ una mísera ración de estrellas, exiguo alimento/ de palabras que no saben todavía ni/ siquiera balbucear.// Sólo puedo leerte al lado de Otro/ sólo junto a los conjuros rotos de tu madre,/ sólo solitario pero nunca solo,/ mal ladrón de la blancura de las Páginas... (1994: 6).

"Libro", un poema de no incluye en *Ceremonias* debido a que la selección de textos que realiza del *Anverso carnal*... se hace de la segunda parte del inédito, aquella que lo vincula al mundo indígena indoamericano y consecuentemente a la cultura mapuche, donde mantiene como poema inicial "Ceremonia del amor", un poema que sitúa al lector en medio de una naturaleza prístina, indómita y germinadora, en el inicio del acontecimiento colonizador.

Destaca en este libro la inserción que realiza de un Informe policial sobre la matanza de mapuches williches por parte de la policía, en la localidad de Forrahue el año 1912, texto con el cual dialoga poéticamente a través de seis poemas, donde el primero inicia a partir de un epígrafe que dice "...alzaban sus manos ensangrentadas al cielo...", colocando la fuente a continuación y entre paréntesis: ("Diario "El Progreso" de Osorno, 21 de octubre de 1912):

No hablábamos chileno, mi paisano,/ castellano que lo dicen./ Copihue sí, blanco y rojo,/ flor de michay,/ chilco nuevo.// No sabíamos de Virgen ni de Cristo, padrecito,/ ni del Dios en las Alturas. /Jugábamos tirándonos estiércol de caballo en los/ potreros;/ robábamos panales a los ulmos y a los moscos,/ y pinatras a los hualles de la pampa;/ mirábamos desnudas bañarse a las hermanas/ con manojos de quillay en el arroyo./ Malo era. /Sí./ Por eso vino envidia y litigio y carabina;/ por eso se volvieron lobos los venados y los peces... (1999: 31).

entregado por el autor)

El diálogo de los seis textos es un cruce de enunciados que se orientan a responder el Informe policial desde una pluralidad de voces cruzadas por un destino trágico debido a que éstas hablan de sus vidas desde la muerte, homologando el mundo y las estrategias enunciativas de Juan Rulfo en su novela "Pedro Páramo". Estas voces son el testimonio de lo sucedido, pero también lo es la inscripción del Informe policial, como lo es la noticia registrada por el periódico, todas ellas dispuestas en el poemario con una función veridisciente que refiere la injusticia cometida.

Desplazamientos de conversaciones, narraciones, fragmentos de rancheras, fragmentos de oraciones ceremoniales, textos explicativos y versos, se cruzan en *Ceremonias* constituyendo una polifonía con la que se busca totalizar un mundo en el sentido de registro y testimonio, pero abierta al diálogo con la literatura.

Su posterior obra poética, *Puerto Trakl* (2001), se ha señalado que es la más distante de la referencia indígena que contienen las demás, ella presenta un microuniverso donde se debate el encierro, la varazón en un puerto y la decadencia; una "metáfora del descenso del poeta errante al mundo de las sombras, homologando la travesía del pensamiento occidental anclada en la referencia platónica, y de una poética que ve en Trakl, Melville, Rilke y su tradición" (García, 2008: 64), un mundo del cual busca la salida:

Viejo es el puerto y no puedo aguardar/
a que otra mañana me cierre el
horizonte./ Bares y callejones muy poco me deben/
y jamás mi mirada ha sido
infinita./ La muerte y el tiempo son aquí extranjeros;/
como el cambiante oleaje,
nunca dejan huellas./ Otra tierra ha de hallarse mejor
que esta colina,/ mejor que
esta bahía donde muere la luz./ Otra tierra ha de hallarse
donde el pan sepa a pan/
y no a sudor de hombres sin patria y/ sin destino. (49).

Después de este texto, la salida parece encontrarse en lo primigenio de donde surge *Reducciones* (2012) el regreso a la cultura mapuche e indoamericana, un largo y complejo relato poético que dialoga con el habla colonial de los conquistadores y misioneros, con los poemas del texto *Ceremonias* del cual introduce prácticamente todos sus poemas, con un 'collag' (canto en verso de los veliches de Chiloé –isla del sur-), con fotografías de fines del siglo XIX e inicios del XX sobre mapuches, con retratos, y como señala a final del poemario, poemas que son recreaciones de un testamento indígena, fragmentos en prosa de R.P. fray Antonio Pavez, del jesuita Luis de Valdivia, un texto tomado del abate Juan Ignacio Molina, un 'aria' del siglo XVIII compuesta por José Orejón y Aparicio, una canción aché-guayakí, y diálogos con la poesía y los poetas mapuches a través de alusiones o de forma directa.

Huenún continúa este viaje poético con *Fanon city meu* (2014), cuyo centro es el colonialismo en América y su consecuencia: el estado de marginalidad y pobreza que conlleva, el conflicto por el poder y la lucha de liberación o resistencia, las huellas indígenas, las latinoamericanas y la afroamericana. Allí, los versos recorren distintos acontecimientos, pasados y presentes, dialogando con la obra de Franz Fanon, particularmente con la más difundida: *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra*. Este texto repasa los movimientos revolucionarios como Sendero Luminoso, los clanes de la droga, dialoga entre los versos con César Vallejo, alude a la muerte de Atahualpa, a Moctezuma, al Che Guevara, a Leonel Rugama, a los conquistadores Pizarro y Pinzón, al atleta Abebe Bikila, y convoca el nombre de Franz Fanon a través de distintos poemas o a través de sus títulos, porque este mundo que ha evidenciado se encuentra en la “ciudad Fanon”.

Finalmente, *La calle Mandelstam y otros territorios apócrifos* (2016), su último poemario y que integra dos de los libros anteriores, *Puerto Trakl* y *Fanon city meu*, se convierte en trilogía dialogante y un diálogo directo con el poema “¿Qué calle es ésta?” del poeta ruso Osip Mandelstam, donde volvemos a ver un intertexto con el poema “Libro” anteriormente citado; otro “nüttram”, una conversación que se extiende más allá de veinte años cuando apareciera su inédito en 1994, motivada por esta función especular del diálogo interno de otro poeta que debate la alteridad en su otredad.

“¿Qué calle es ésta? /La calle Mandelstam./Qué apellido más espantoso:/Si no lo aireas /Suena curvo y no recto.//Poco en él es lineal/Más bien de carácter sombrío/ Y es por eso que esta calle/O, mejor, este foso/Lleva el nombre/ De ese tal Mandelstam ” (Osip Mandelstam. Abril de 1935. Voronezh. Versión de Jorge Bustamante García. En línea.)

De este modo, en la poesía mapuche como en la poesía indoamericana actual, de manera transversal estamos observando una enunciación compleja a la que sólo podemos aproximarnos someramente, donde lo enunciativo “intenta rastrear desplazamientos y realineamientos que son los efectos de los antagonismos y articulaciones culturales, subvirtiéndolo la razón del momento hegemónico y reubicando sitios alternativos híbridos de la negociación cultural” (Bhabha, 2002: 218).

Un matiz de estos actos enunciativos es que se resuelven de acuerdo al lugar de la enunciación, como señala Bhabha (2002), lo que nos lleva a observar la frontera móvil y movidiza de la enunciación poética mapuche, ya que para efecto de la negociación cultural, el manejo o no de las unidades culturales que se desplazan en el texto quedan sujetas a la situación de proximidad/

lejanía del ethos cultural ancestral en que se encuentran los escritores mapuche, en un momento histórico, y consecuentemente su competencia y manejo interpretativo, lo que impulsa a muchos de ellos a vincularse con las comunidades de origen. Así, un escritor que ha perdido las prácticas culturales ancestrales y el manejo del idioma, está mucho más radicado al margen del ethos ancestral, y, aunque sin perder su identificación/identidad, deviene periferia de la frontera en una situación de frontera, y mayor anclaje en otras estructuras de simbolización.

El derecho a existencia de indoamérica da origen a una performatividad enunciativa que se posiciona estratégicamente en el espacio público, recreando y transformando continuamente la producción de sentido, tornando visible un sujeto que se instala con sus ambivalencias y contradicciones, y que no se resuelven en el binomio colonizador/colonizado al inscribir visiones culturales y políticas conflictuadas que recuerdan el lugar donde se gestan: un continente de formaciones sociales, culturales y religiosas diversas y donde “La fisura, la negociación cotidiana se transforma en signo de identidad” (De Toro, 2006: 20).

Desde una perspectiva estética, la producción de sentido del actual arte indoamericano manifiesta ser uno de los tantos modos enunciativos que busca definir una existencia recurriendo a la tradición como sustento de una identidad que busca transmitir, sin embargo, el efecto colonial, los desplazamientos culturales, han permeado la formación cultural de base de la cual provienen, y por otra parte la traducción de hace una necesidad. Esto genera un proceso complejo en la búsqueda de lenguajes y códigos, así como soportes y cánones estéticos, que explican una vertiginosa transformación y transversalidad entre los distintos pueblos indoamericanos y de éstos con la sociedad global.

Referencias

- Bonfil Batalla, Guillermo. (1991). “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. Pp. 165-204. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. IV, núm. 12. Colima. México. Universidad de Colima.
- Bunster, Ximena. (1970). “Algunas consideraciones en torno a la dependencia cultural y al cambio entre los mapuches”. Segunda semana indigenista. Temuco. Ediciones Universitarias de la Frontera
- Carrasco, Hugo. (2002). “El discurso público mapuche: noción, tipos discursivos e hibridez” *Estudios Filológicos*. 37. 185-197. Valdivia. Universidad Austral de Chile.
- Chihuilaf, Elicura. (1988). *En el país de la memoria*. Quechurewe. Temuco. Autoedición.
- Chihuilaf, Elicura. (1999) *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago. Chile. Ediciones LOM.

- Colipan, Bernardo. (2005). *Arco de Interrogaciones*. Santiago. Chile. Ediciones LOM.
- Contreras, Verónica. (2007). "Poesía lírica mapuche. Espacio de imprevisibilidad textual". *Diálogo Andino*. 30.19-23. Arica. Chile. Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas. Facultad de Educación y Humanidades. Universidad de Tarapacá.
- De Toro, Alfonso. (2001). "Reflexiones sobre fundamentos de investigación transdisciplinaria, transcultural y transtextual en las ciencias del teatro en el contexto de una teoría posmoderna y poscolonial de la 'hibridez e intermedialidad.'" *Revista Gestos* 32. 11-46. Ibero-Amerikanisches Forschungsseminar Universität Leipzig. <http://home.uni-leipzig.de/detoro/wp-content/uploads/2014/03/Reflexiones.pdf>
- De Toro, Alfonso. (2004) "Hacia una teoría de la cultura. De la 'Hibridez' como sistema científico transrelacional, 'transversal' y 'transmedial'". In: *Estudios Literarios & Estudios Culturales. Nuevo Texto Crítico* (Stanford University) 25/26: 275-329. Ibero-Amerikanisches-Forschungsseminar Universität Leipzig http://home.uni-leipzig.de/detoro/wp-content/uploads/2014/03/Cultura_hibridez.pdf
- De Toro, Alfonso. (2006). "Figuras de la Hibridez. Fernando Ortiz: Transculturación. Roberto Fernández Retamar: Calibán." In: Susanna Regazzoni (Hrsg.): *Alma cubana: transculturación, hibridez y mestizaje. The Cuban Siprit: Transculturation, Mestizaje, and Hybridism*. (Theorie und Kritik der Kultur und Literatur, Bd.). Frankfurt: Vervuert, S. 15-36.) Centro Transdisciplinario de Investigación Iberoamericana Universidad de Leipzig. http://home.uni-leipzig.de/detoro/wp-content/uploads/2014/03/2006_FigurasdelaHibridez.pdf
- De Toro, Alfonso. (2014). "Transmedialidad y transculturalidad. Un modelo" in: Beata Baczynska / Marlena Krupa. (Hrsg.). *Entre artes, culturas y tiempos. Poesía y teatro hispánicos*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego: Wrocław. S. 13-36 http://home.uni-leipzig.de/detoro/wp-content/uploads/2014/09/Transmedialidad_Transculturalidad_Un-modelo.pdf
- De Toro, Alfonso. (2015). "Nuevas diásporas performativas. Hibridez –hospitalidad-pertenencia. Derrida/Levinas/y el Magreb:Khatibi/ Memmi/ Ben Jelloun." in: Cornelia Sieber, Verónica Abrego, Anne Burgert (Ed.). *Nación y Migración. España y Portugal frente a las migraciones contemporáneas*. Madrid: Biblioteca Nueva. p. 33-58. <http://home.uni-leipzig.de/detoro/wp-content/uploads/2015/10/2015-Nuevas-di%C3%A1sporas-performativas-Artikel.pdf>
- Escobar, Ticio. "Las identidades en tránsito". Seminario sobre identidades y nación. Apuntes de Cátedra. Sin/f.https://issuu.com/liacolombino/docs/identidades_en_trnsito
- Foucault, Michel. (1981). "Nietzsche, la genealogía, la historia". (Homenaje a Jean Hyppolite). (1971). *Microfísica del poder*. España. Editorial La piqueta.
- García B., Mabel. (2005). "Lenguaje, traducción y resistencia cultural en el discurso poético mapuche: "Arco de Interrogaciones" de Bernardo Colipán". *Papeles de Trabajo*. 13: 157-177. Centro interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales. Universidad Nacional del Rosario. Rosario. Argentina.

García B., Mabel. (2008) "Entre-textos: la dimensión dialógica e intercultural del discurso poético mapuche" *Revista Chilena de Literatura* 72: 29-70. Departamento de Literatura, Universidad de Chile.

García B., Mabel. (2014). El pueblo mapuche y su sistema de comunicación intercultural. *Alpha* 8: 101-116. Osorno, Chile. http://www.scielo.cl/pdf/alpha/n38/art_08.pdf

García B., Mabel. (2015). "La narrativa de la nación en el discurso poético mapuche: prolegómenos de una literatura nacional". *Revista Chilena de Literatura*.90:79-104. Departamento de Literatura. Universidad de Chile.

García Canclini, Néstor. (2001). *Culturas Híbridas (estrategias para entrar y salir de la modernidad)*. Paidós, (Grijalbo, 1990).Buenos Aires. Argentina.

Huenún, Jaime. (1999) *Ceremonias*. Colección Humanidades. Santiago. Chile. Editorial Universidad de Santiago.

Huenún, Jaime. Off de record. <http://www.13.cl/c/programas/off-the-record/capitulos/21-agosto-2016-jaime-luis-huenun-y-roberto-mathews> [21 de agosto de 2016]

Lienlaf, Leonel. (1989). *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Editorial Universitaria. Santiago. Chile.

Mandelstam, Osip. <http://amediavoz.com/mandelstam.htm> [04 de julio de 2016]

Mariátegui, José Carlos. (2010). "El proceso de la literatura" (1928). *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Edición Marxists Internet Archive, mayo de 2010. <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1928/7ensayos/07.htm> [24 de mayo de 2013]

Mignolo, Walter. (2014). "Retos decoloniales, hoy". *Los desafíos decoloniales en nuestros días: pensar en colectivo*. María Eugenia Borsani y Pablo Quintero Editores. Neuquén. Argentina. Universidad Nacional del Comahue, Editorial EDUCO.

Quintupill, Erwin. (2010) *Las distancias*. Versión digital difundida por su autor vía email.

Rancière, Jacques (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago. Chile. Ediciones LOM

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires. Argentina. Ediciones Tinta y Limón.

Rojas, Rodrigo. (2009). *La lengua escorada. La traducción como estrategia de resistencia en cuatro poetas mapuche*. Santiago. Chile. Edit. Pehuén.

Willson, Angélica. (1993). "Textilería Mapuche". *Memoria y Cultura. Femenino y masculino en los oficios artesanales*. Valdés, Ximena; Rebolledo, Loreto; Gavilán, Vivian; Willson, Angélica. Santiago. Chile. Centro de Estudios para el desarrollo de la mujer. CEDEM. Y Fondo de Desarrollo de la Cultura y las Artes FONDEC, Ministerio de Educación.

El poncho de Cacha como una representación simbólica de la identidad cultural indígena

Julio Bravo Mancero; Carlos Larrea Naranjo; Ramiro Ruales Parreño;
Kléber Romero Quiroga
Universidad Nacional de Chimborazo

carloslarrea@unach.edu.ec
jbravo@unach.edu.ec
rruales@unah.edu.ec
kromero@unach.edu.ec

95

Resumen

El presente, es un estudio comunicacional, realizado desde la emergencia por establecer los niveles de representación simbólica del poncho de Cacha en los procesos de comunicación de los habitantes de la parroquia rural de Chimborazo. El objetivo planteado: Determinar el nivel de representación simbólica que tiene el poncho de Cacha en la identidad cultural indígena. La investigación fue de tipo cualitativo, documental y de campo, descriptiva, durante dos momentos: la aplicación de una encuesta y la realización de entrevistas a personalidades del lugar. Los resultados indicaron que, el 'koko poncho' es considerado como prenda de lujo-ceremonial; su uso es específico para eventos solemnes, razón que crea identidades, marca jerarquías y establece distancias entre indígenas y mestizos.

Palabras clave: Interculturalidad, identidad indígena, representación, simbolismo.

Abstract

The poncho of Cacha as a symbolic representation of the cultural identity of indigenous peoples

This is a communication research, from the emergency to establish levels of representation symbolic of the poncho of Cacha in the processes of communication of the inhabitants of the parish rural of Chimborazo. The objective: to determine the level of symbolic representation that has the Cacha poncho on indigenous cultural identity. The research was qualitative, documentary and field descriptive, during two moments: the application of a survey and the realization of interviews to people of the place. The results indicated that the poncho 'koko' is considered as ceremonial luxury; their use is specific for important events that creates identities, brand hierarchies, and set distances between indigenous and mestizos.

Keywords: Interculturality, indigenous identity, representation, symbolism.

Introducción

La representación simbólica que tiene el poncho de Cacha es una categoría de incalculable valor; sus formas, desde lo comunicacional, muestran una mezcla y confrontación de culturas, cuyo origen está en la época precolombina, sostenida durante la conquista y vigente, hoy, en la contemporaneidad; el poncho es un recurso que encontraron los pueblos andinos para comunicarse, un proceso que no puede apartarse del simbolismo para sus habitantes. Esta afirmación se ancla teóricamente en las reflexiones de autores como Aguado (2004); Agudelo - Estupiñán (2008); Alsina (1999); Berlo (1999); Hidalgo (2000); Janeta (2015); Llamazares (2001); (Rizo (2012). Sus colores e iconografías han permitido que su uso esté relacionado con la representatividad en la vida política y social de las comunidades. Desde la perspectiva comunicacional, el poncho de Cacha tiene un nivel de representación que integra: cosmovisión andina y vida cotidiana, identidad y cultura, visibilización e invisibilización.

Es por esta razón que, para desarrollar la investigación sobre la prenda de vestir que distingue a los habitantes de la parroquia rural de Riobamba, capital de la provincia ubicada en el centro del Ecuador a 273 kilómetros de Quito, capital de Ecuador se planteó el tema: "El poncho de Cacha como una representación simbólica de la identidad cultural indígena". Durante este trabajo se observó cómo el poncho fortalece los procesos de comunicación y construcción de identidad cultural indígena; además de evidenciar los roles y estatus imprescindibles en el juego de poder.

El enfoque de la presente investigación, incluido su análisis, es de tipo comunicacional y conllevó a la formulación de la siguiente pregunta: ¿Cuál es el nivel de representación simbólica que tiene el poncho de Cacha en la identidad cultural indígena?

Para responderla se determinó como objeto de estudio del poncho de Cacha a los dirigentes de la parroquia y sus habitantes; hubo dos momentos: primero, una encuesta aplicada a los pobladores; y segundo, la entrevista a quienes los dirigen; la información obtenida fue relevante y está contrastada con lo que se expone rigurosamente en la fundamentación teórica.

El punto de partida para el análisis fue el objeto de estudio, es decir, cómo el poncho de Cacha influye en la representación simbólica de los parroquianos; si la vestimenta los identifica frente a los habitantes de otras comunidades; de qué manera el proceso de comunicación permite la toma de decisiones. La investigación estableció la relevancia que tiene el poncho, pese a los cambios culturales, evidentes y que han abierto un abismo entre lo ancestral y lo moderno.

El siguiente apartado describe la metodología empleada, que corresponde a una investigación documental y de campo, de tipo descriptiva. El universo escogido fue 3.160 habitantes de la parroquia y tres personalidades del lugar. Fue necesario el cálculo de la muestra a través de una fórmula estadística cuyo resultado arrojó 355 personas por encuestar; se utilizó como técnicas la encuesta y la entrevista; y como instrumento el cuestionario.

Los resultados obtenidos demostraron la prevalencia del poncho de Cacha como un símbolo de identidad-cultural. En la confección se destaca la expresión de los siete poderes: sabiduría, ceremonial, divinidad, fertilidad, comunitario, esperanza y tranquilidad. La Chakana es el emblema de representatividad que rige la vida de los habitantes.

1. La representación simbólica desde lo comunicacional

Es necesario partir de la afirmación de Berlo (1999) de que la clave de la comunicación radica en el análisis de la forma en la que la gente se comunica entre sí; aborda el alcance y los objetivos, los factores que intervienen en el proceso como tal y el papel del lenguaje en la conducta del ser humano.

Marta Rizo (2012), de su lado, afirma que, en sus acepciones más antiguas, el término comunicación hacía referencia a la comunión, la unión, la puesta en relación y el compartir algo, y los habitantes de un pueblo están unidos por un cordón cultural que acompaña su caminar cotidiano.

Para Miquel Rodrigo Alsina (1999) la comunicación se construye por la interacción de los seres humanos, proceso continuo propio de los seres humanos. Esto puede apreciarse en el lenguaje que va cambiando a lo largo tiempo.

Una forma de lenguaje, en este caso no verbal, son las representaciones y los colores de las prendas de vestir que identifican a conglomerados variopintos, que frente a los cambios sociales se mantienen intactos en el devenir del tiempo, como es el caso de las poblaciones andinas de Sudamérica, en las que sus tradiciones, incluidas el modo de vestimenta, han prevalecido durante siglos, sobreviviendo aún a la conquista española.

Un concepto clave para comprender el significado de las relaciones entre pueblos o de sus integrantes, es la Interculturalidad, definida por Walsh (1998) como un intercambio que se establece en términos equitativos, en condiciones de igualdad. Debe entenderse también como un proceso permanente de relación, comunicación y aprendizaje entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones distintas, orientado a generar, construir y propiciar el respeto mutuo, y el desarrollo pleno de las capacidades de los individuos, por encima de sus diferencias culturales y sociales.

Mientras tanto, Borboa – Trasviña, Marco (2006) concibe a la interculturalidad como un modo de convivencia entre las culturas que conforman la sociedad pero que debe permitir asumirse como pluricultural y a los ciudadanos aceptar diferencias y valorarlas como algo bueno y enriquecedor. “La interculturalidad siempre está presente cuando dos o más sociedades con culturas diferentes se relacionan, ya sea de manera hostil o amistosa”, (Ibid: 46).

Sin embargo, la comunicación intercultural (CI) se dedica a explicar los procesos descritos -verbales o no verbales-. Sin que su uso sea reciente, se ha presentado un despertar en las dos últimas décadas, que intensificó las prácticas desarrolladas, tras cinco siglos de invisibilización. Desde la mirada intercultural, cabe el análisis del encuentro entre pueblos de distintas culturas, a lo largo de la historia, como es el caso de los puruháes y los españoles. Los fenómenos interculturales, que hoy se producen, por su pertinencia necesitan una explicación, y a partir de la CI, puede entenderse el simbolismo del contacto y cercanía de los pueblos, el respeto por la identidad ancestral, el alejamiento de las raíces que les representan, o la transmisión del legado usando la oralidad como herramienta de comunicación.

Una de las misiones que tiene la comunicación intercultural es promover la cooperación y la aproximación entre culturas. Para conseguirlo es necesario desarrollar sensibilidad por las diferencias culturales y pensar que la singularidad cultural, también es importante; requiere paciencia frente a la adversidad que puede traer la intolerancia cultural o la exclusión por la estigmatización, que aún en el siglo XXI se mantiene, pese a todos los intentos que durante una década ha realizado el Estado ecuatoriano.

Vale identificar que lo realmente importante es el análisis de los aspectos comunicacionales que intervienen en dichos procesos interculturales, como eje central de la investigación desarrollada sobre la prenda de vestir de los habitantes de la parroquia rural de Chimborazo. En este contexto Isidro Maya (2002) considera que la efectividad de la comunicación intercultural se encuentra en la comprensión de la cultura. Del nivel de representación que tiene para los integrantes de la comunidad, de la forma en la que se interpretan los mensajes y de cómo asimilan el simbolismo dependerá el reconocimiento del poncho de Cacha como un ícono de identidad para sus habitantes.

El poncho de Cacha o koko poncho, proviene del ‘unca’ incaico, que es un chaleco, con una abertura central que tomó la forma de túnica para resguardo en las bajas temperaturas de la región interandina. Es la principal prenda de abrigo masculina en las poblaciones de los andes ecuatorianos. En el caso de Cacha,

una de las 11 parroquias rurales de Riobamba, el poncho es complementado con el pantalón blanco, la camisa blanca, el sombrero, las alpargatas y la cushma. El uso de esta vestimenta diferencia a los habitantes -hombres- con los de las otras poblaciones de la nación Puruhá de Chimborazo.

La prenda se muestra multicolor, en armonía con los kokos, un diseño de la sucesión de la Chakana (o Cruz del Sur), en azul y blanco, predominando en el fondo los colores: rojo, azul eléctrico, verde y azul marino. Según la cosmovisión indígena andina, los ponchos son considerados prendas de lujo-ceremonial –a la que los investigadores se referirán en párrafos posteriores-.

Es en este momento que el enfoque de Juan Miguel Aguado (2004) tiene asidero. Insiste en que es inevitable no identificar el principal rasgo de la idea de comunicación a la relación. Cualquiera que fuere su sentido, la comunicación es, esencialmente, relación; y una relación no puede apartarse del encuentro entre dos elementos o unidades diferenciadas: negación – aceptación del koko poncho. Ésta evidencia el principio transformador en el contexto psicosocial, en el que las formas de identidad marcan el camino de los grupos humanos y el uso del poncho de Cacha no pasa desapercibido.

En la región central de Ecuador el poncho utilizado por los indígenas refleja la identidad. Sin embargo, si el enfoque parte de la simbología, que caracteriza a una etnia, el acabado y la cromática dependerán de la periodicidad del uso -diario y festivo-, y marcará una distancia entre indígenas y mestizos. En general, el poncho, es una prenda que simboliza la identidad cultural de un país.

Se fabrican dentro de una madeja de interrelaciones, de vínculos fecundos, de alternativas posibles, en donde los imaginarios, las extrañezas, las legitimidades, las comprensiones y los conflictos, hacen que el otro aparezca, dando apertura a la diferencia como vía promisorio para las prácticas de los encuentros humanos (Nubia Agudelo, 2008: 31).

Así, desde la concepción indígena, este poncho trae enredada en su textura una enormidad de historias, razones y sinrazones, de contradicciones y leyendas, de episodios y memorias. Es una especie de tejido social, que testimonia lo que ocurrió en los telares de la cultura, hace siglos. En este contexto, los autores de la investigación no pueden apartar al poncho del significado de identidad cultural indígena, ya que estos pueblos, por trascendencia tienen un legado cultural, como una herencia que trasciende de generación en generación, cuyos esfuerzos para su conservación nunca se detienen, pese a la adversidad.

En la serranía ecuatoriana, dentro de ella Cacha, es necesario que las comunidades guarden las tradiciones de sus antepasados, una de ellas el uso del poncho. La utilización de su vestimenta construye sentido en medio de

las labores vinculadas con la vida cotidiana de los individuos, sin apartarse del aspecto religioso.

Para Claudio Malo (2006), la religiosidad se caracteriza por ser vital en el predominio de las prácticas y las manifestaciones, colectivas y comunitarias. De ahí se desprende la utilización de la vestimenta, por ejemplo, como un mecanismo de regulación de las actividades que se realizan.

El poncho responde a una iconografía que es el estudio descriptivo de las imágenes que aproxima al ser humano al universo de significados de la simbología textil andina, tanto en el pasado como en el presente. Los motivos iconográficos, el nivel técnico y el modo de representación precolombino, abstracto, realista, curvilíneo, geométrico, zoo y antropomórfico, son las expresiones, más profundas, de su identidad cultural, de sus saberes ancestrales, parte del legado patrimonial de esta sociedad, que fusiona el mundo religioso, pagano, mítico y cotidiano; es decir, que habla de su cultura y la plasma en sus tejidos cargados de simbolismo, de historia, de presente y de futuro, de su conciencia colectiva.

Desde la perspectiva de la iconografía precolombina, los diseños, así como las técnicas que se emplearon para su construcción siguen las tendencias regionales y temporales, que evocan elementos propios de la organización y de la dinámica social. El tejido como bien preciado, fue una expresión de la posición de los individuos en la comunidad a la que pertenecían, de su acceso al poder y a los recursos.

En los ponchos de Cacha, los diseños, colores y materiales, reflejan estas dinámicas sociales, así: prestigio, poder y recursos, es una trilogía que les permite acceder, a las personas que los poseen, a vestimentas mejor elaboradas, calidad, complejidad, etc., los ponchos Cacha, los anacos de lana de borrego, son más costosos, los jóvenes o personas sin recursos económicos no pueden acceder a este tipo de prendas.

2. Metodología de investigación

La investigación fue cualitativa, documental y de campo, de tipo descriptiva y se desarrolló durante dos momentos: en el primero, se emplearon como técnicas la encuesta y la entrevista; la aplicación de instrumentos a la muestra obtenida, a través de una fórmula estadística; y a los personajes seleccionados (sociólogo, Arturo León, presidente de la Fecaipac; Felipe Duchicela, descendiente de los reyes Duchicelas; Manuel Janeta, extejedor de ponchos de Cacha), la realizaron los estudiantes de cuarto semestre de la Carrera de Comunicación Social de la

Universidad Nacional de Chimborazo dentro del proyecto de Observatorio de Medios y Estudios Sociales. Y el segundo, la fundamentación teórica producto de la revisión en libros, artículos científicos y tesis doctorales sobre la temática, fue realizado por los investigadores.

En las entrevistas se acogieron las opiniones, sugerencias y disconformidades en torno al valor simbólico y la identidad cultural indígena; el simbolismo en el nivel de organización; la transmisión ancestral de los valores culturales. El contacto directo con las personalidades permitió identificar al equipo de investigadores las perspectivas que para ellos tiene el poncho, el invaluable significado y la carga de simbolismo que trasmite a los individuos.

Entre tanto, en la encuesta se formularon 15 preguntas, en las que se abordaron los siguientes temas: cómo consideran el poncho; el lugar en que suelen usar; qué rasgos les identifica como habitantes del lugar; qué otro nombre tiene la prenda; la importancia de los colores y las ocasiones para el lucimiento; los valores comunicativos; el grado de representación y sistema organizativo de vida; la pérdida del uso cultural; estos datos obtenidos se agruparon en tablas, acompañadas por el análisis y la interpretación de resultados.

3. La Chakana como punto de partida

El conocimiento y la sabiduría andina, se rigió por un sistema geométrico proporcional de medidas; el factor de cambio o variación fue la relación matemática "Pi", sintetizada en la fórmula geométrica de la Cruz Cuadrada, originada en la observación de la constelación de la Cruz del Sur. Por tanto, esta figura refleja la identidad, clave en la elaboración del poncho –objeto de nuestro estudio–.

Cuando se menciona el simbolismo que la Chakana tiene a través en el poncho de Cacha, este hecho socio-cultural encamina a mirar desde la semiótica andina, ya que permite una comprensión integradora de saberes, observando la trascendencia interpretativa y creativa del objeto cultural andino, desde una perspectiva propia, contextualizándolo desde su cosmovisión, cosmografía, astronomía, matemáticas, geometría, arquitectura, diseño, artes, arqueología, antropología, historia, semiótica, ciencias contemporáneas, sabiduría y espiritualidad ancestral, como lo asevera Milla Zadir (1991).

Saussure (1983), concibe a la semiótica como una ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la sociedad; lo que forma una parte de la psicología social y de la psicología general. Dentro de dicha teoría considera un factor importante a la semiótica; que "se encarga de buscar y encontrar los mensajes

ocultos; también se encuentra la denotación y la connotación. Desde esta arista que atraviesa la comunicación se expresa la trascendencia de la Chakana en el poncho de Cacha.

Hay que recordar que la forma de vestir es una muestra de identidad cultural; en este aspecto, la riqueza que tiene Ecuador es invaluable. El atuendo utilizado muestra la procedencia del individuo, una forma de representación que debe observarse para comprender un significado.

A propósito de ello, dice Marta Rizo (2012: 42):

Las representaciones sociales orientan los comportamientos y las prácticas de los sujetos y les permiten justificar sus comportamientos aparecerá en nuestro trabajo de forma tangencial, toda vez que no la abordamos de manera directa, aunque los datos empíricos obtenidos permitirán anticipar ciertos elementos de corte pragmático.

Desde la perspectiva de líder indígena Pedro Janeta (2015: 30), las chakanas sucesivas en el poncho de Cacha más que una simple figura geométrica y elegantes líneas, es el símbolo de la expresión de la identidad andina y su significado está cargado de las múltiples raíces culturales, sociales y naturales.

En lo social representa que cada ayllu y pueblo debe tener sabiduría y conocimiento para avanzar juntos dándose la mano unos y otros, construyendo alianzas a través de matrimonios y consensos con los Kurakakuna o autoridades como fortaleza de ideales inspirados para el proceso de integración (Ibid).

La Chakana símbolo de identidad del koco poncho, se evidencia en representaciones que cobran vida en los telares de los artesanos encargados de la confección de la ancestral prenda de vestir para los habitantes de Cacha. Los que se manifiestan de la siguiente manera:

Las Tres Escalonadas. Representa a las terrazas de la ALLPA MAMA, construidas para hacer posible el cultivo de la tierra, testimonio monumental típico que representa a las pirámides escalonadas de todas nuestras culturas ancestrales. Además, representa también al KAY PACHA, HAWA PACHA y UKU PACHA, el centro, arriba y abajo, representa el cielo, la lluvia y la vida; el cuerpo humano cabeza, tronco y extremidades.

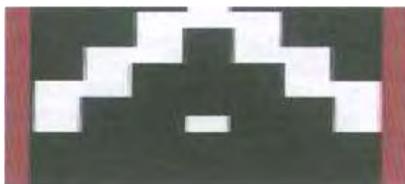


Figura 1: Las Tres Escalonadas representan las terrazas de la Allpa Mama.

El ñawi- ojo. Expresa el punto medio, el centro, la guía. No es la separación sino, la transición, la mediación, el equilibrio, el espacio de la reciprocidad, el ojo está vigilando, guiando por el camino del bien. También representa el origen de la vida, la fertilidad y el buen gobierno.

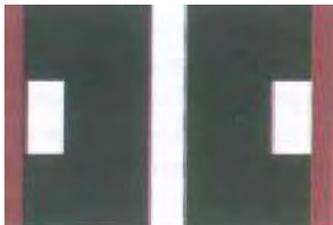


Figura 2: El Ñawi Ojo es el centro del todo, la guía.

La línea blanca. Es un espacio para acoplar la concepción del día y la noche como uno o es la articulación entre el mundo invisible y el visible, entre la vida y la apariencia.

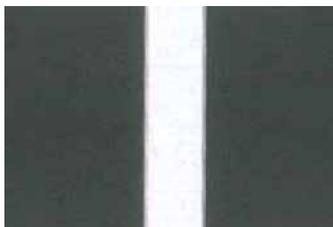


Figura 3: La línea blanca acopla la concepción del día y la noche.

La curvatura de la Chakana. Simboliza la unión entre las esferas del mundo de arriba -tiempo de la claridad y, el con el mundo de abajo – tiempo oscuro.

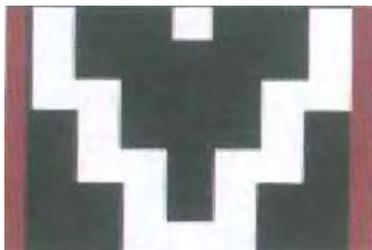


Figura 4: La curvatura de la Chakana, simboliza la unión de las esferas del mundo.

Las dos pirámides. Una frente a la otra complementándose, es la oposición que no separa, sino que más bien une, simboliza la igualdad, complementariedad entre la mujer y el varón.

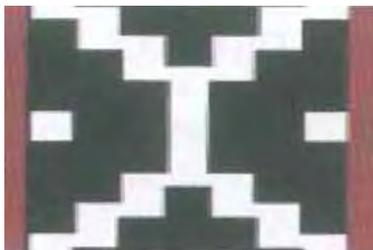


Figura 5: Las dos pirámides representan el complemento entre el hombre y la mujer.

La escalonada circular. Representa la armonía, la unidad inseparable de la dualidad y de la diversidad.

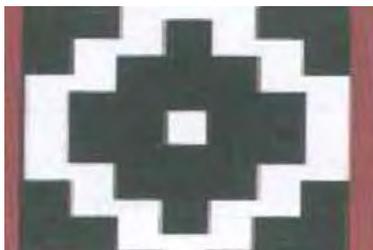


Figura 6: La Escalonada Circular es sinónimo de armonía.

Rojo (Utilizaban los que ostentaba la autoridad (barayukuna), es decir, los apus, caciques, regidores y los ordinarios); **Azul** (utilizaban los alcaldes); **Verde-rosado** (utilizaban las autoridades de menor jerarquía); **Blanco** (para actos ceremoniales de matrimonio o de otra índole); **Negro** (para los velorios y entierros).

4. La Cosmovisión Andina

La cosmovisión andina parte de la visión y manejo del tiempo en forma circular y se le denomina 'Pacha', cada fase se vive cíclicamente, como un proceso de cambio al que se le conoce como Pachakutik, se convierte en el retorno al origen, a las fuentes, a las raíces, se relacionan el tiempo y el espacio entre sí de ese modo. "Pacha al avanzar hacia adelante, está dando la vuelta y al dar la vuelta está volviendo hacia atrás, aunque nunca se regresa al mismo punto sino a otro nuevo, diferente" (Llamazares, 2001).

La encrucijada de la cosmovisión andina se refleja desde lo territorial que va más allá de lo geográfico y que sitúa a las formas organizativas y de producción centradas en la solidaridad y en lo comunitario, lo que conlleva ver a todos desde una visión humanista de manera que buscan la armonía y el compartir, “este convivir fraterno con los seres humanos es lo mismo con la naturaleza”, (Hidalgo, 2000).

En la sierra centro del Ecuador, la cosmovisión andina kichwa, se enfoca desde la Ley de la Paridad: todo se vive en par en la comunidad, animal hembra - animal macho, planta hembra - planta macho, cerro hembra - cerro macho; la convergencia cotidiana de lo dual es un hecho que se evidencia en el manejo de los colores, los mismos que desbordan brillo y armonía. Esta ley se convierte en la expresión de la cosmogonía y, de la teogonía de la misma manera el simbolismo del brillo y ciertos juegos cromáticos, en base al fenómeno óptico de la descomposición y recomposición de la luz, están presentes, aunque no se les pueda descubrir a simple vista, ya que se requiere adentrarse en su cosmovisión, motivo por el cual relacionamos el manejo del color con su forma de ver y sentir el universo.

El poncho del pueblo Cacha, es la expresión de los siete poderes -sabiduría, ceremonial, divinidad, fertilidad, comunitario, esperanza y tranquilidad-. Los colores de confección son: rojo, azul, azul marino, verde, blanco, rosado clavel o fucsia y café.

La Chakana simboliza los siete poderes y en el tejido del poncho adornan a la Chakana con las siete franjas u orillas de hilos de siete colores que representa a los siete poderes. La interpretación de sabiduría del poncho Cacha genera una suma de conocimientos, como ejemplo de la sabiduría más avanzada de los pueblos andinos, que gracias a la asimilación del conocimiento del cosmos traducen en el trabajo artesanal y con ello conlleva la estructura social del pueblo ancestral.

La aplicación del color blanco en los textiles se asocia a la luz, a lo brillante, su significado, para Eliade (1984) se aproxima a “los distintos conceptos de la divinidad de la fuerza cósmica y trascendente y de la totalidad”. Se puede apreciar esa presencia en los ponchos de lana de borrego tejidos simplemente con un tramado sin forma, que es utilizado, especialmente, por los más ancianos en sus actividades cotidianas; los puntos de color blanco, que se unen con el amarillo, cuyo simbolismo ancestral inca, corresponde al Inti, al Dios sol que se aprecia en el ‘Koko poncho’ que se deja ver casi imperceptible.

Insiste Eliade en que, en el arte precolombino andino, como en el actual, la combinación de los colores fuertes, sobre todo, que tienen un tinte especial se

relaciona directamente con la naturaleza. El juego de los colores, es en sí mismo, una manifestación cromática de los opuestos complementarios; el blanco del pantalón de los hombres con el poncho rojo, de poder ceremonial, uniéndose y complementándose con la divinidad reflejada por el blanco; en el caso de la vestimenta femenina, la utilización del color verde, representa las plantas, la flora, la fauna, la producción y la economía, así como los yacimientos hidrológicos.

5. Discusión de resultados

Transcurridos los dos momentos de la investigación anticiparon la conclusión de que el poncho de Cacha tiene una representación simbólica/identidad cultural y representación comunicacional; además de ser un ícono de identidad indígena del pueblo Puruwá.

La utilización del poncho, así lo explican los resultados obtenidos, se encierra en la tradición ancestral que proviene desde la época precolombina, se mantuvo durante la conquista española y ha superado la vida republicana. La irrupción de la modernidad no ha sido impedimento para desdibujar la vigencia del atuendo que caracteriza a los habitantes de la parroquia y los distinguen frente a los de otras comunidades del país.

A continuación, se presentan los resultados obtenidos durante la investigación:

a) Encuesta:

Los resultados de esta técnica para recolección de datos contienen dos categorías desde las cuales se trabajó. Representación simbólica/identidad cultural indígena; y representación comunicacional. Los datos obtenidos demuestran que:

Tabla No. 1
Representación simbólica/ identidad cultural indígena

CATEGORÍAS	Vestimenta de los puruwás y puruwás	Actos sociales	Por el uso del poncho	Koko poncho	Migración	Moda	Relación con grupos sociales	Pérdida de la identidad cultural
Cómo considera al poncho	88 %							
Lugar de utilización del poncho		47 %						
Qué elemento sirve para identificarlo como habitante de Cacha			83 %					
Sinónimo del poncho de Cacha				91 %				
Por qué el poncho de Cacha ha perdido su uso					38 %	32%	23 %	
Consecuencias de no usar el poncho								76 %

Un rasgo que guía la obtención de resultados indica que: el poncho de Cacha es importante en la vestimenta de sus habitantes; alcanza la categoría de ícono por el nivel de representatividad y distinción, características que se mantendrán a lo largo del presente estudio. Son los actos sociales, la cotidianidad y el trabajo, los que visibilizan la utilización de la prenda; sin embargo, si de representación e identidad se trata el 'Koko poncho' sirve como instrumento de visibilización (para ver y ser vistos), diferenciación (marca territorio con otras comunidades) y para mantener vigente la tradición (lo ancestral).

Otro aspecto relevante que contribuye a la distinción o identificación del habitante de Cacha es su utilización y el juego de roles y estatus que se presenta a propósito del color escogido, el momento para el uso y el lugar de exhibición. Por ejemplo, el poncho rojo se encuentra en el nivel más alto de la jerarquía de la sociedad indígena. Quedó demostrado con estos rasgos que la presentación simbólica y la identidad cultural indígena constituyen dos ejes transversales para la utilización del poncho.

Tabla No. 2
Representación comunicacional

CATEGORÍAS	Poder/autoridad	Orgullo indígena	Forma de comunicación	Identidad indígena	Chakana	Reglamento que dirige la vida, gobierno y comunidad	Relación con grupos sociales	Pérdida de la identidad cultural indígena
Representación en la vida cotidiana	92%							
Valores comunicativos		31%	38%	28%				
Representación de la cosmovisión andina					84%			
Representación de la Chakana						72%		
Es clave en el proceso de comunicación comunitaria							78%	
Establecimiento de jerarquía								82%

Desde lo comunicacional, la utilización del poncho tiene un importante nivel de representación en la vida cotidiana. Su uso está cargado de simbolismo que posibilita identificar tres categorías: orgullo de ser indígena, un sistema de comunicación en comunidad y marca distancia con los mestizos; identidad cultural indígena; y, la prevalencia de un ejercicio de poder.

Desde la cosmovisión andina, existe un sincretismo que intenta posicionar en el imaginario social la importancia del vínculo entre las formas del poncho y la Chakana (Cruz Andina) que dirige la vida, el gobierno y la comunidad, con un sentido de convivencia plena y promesa de garantía del Buen Vivir.

Por otra parte, los cambios que la sociedad experimenta han evidenciado, también en Cacha, una pérdida de la identidad cultural indígena con la migración como uno de los indicadores principales que se expresa en la negación de la vestimenta como parte de su cultura.

b) Entrevistas

Con esta técnica aportaron información el sociólogo, Arturo León, presidente de la Fecaipac; Felipe Duchicela, descendiente de los reyes Duchicelas; Manuel Janeta, tejedor de ponchos de Cacha.

Tabla No. 3
Criteria expresados en las entrevistas

CATEGORÍAS	Vínculo con lo andino	Los jóvenes como elemento	Control de las actividades	Aglutina todas las formas de cultura	Juego de roles y estatus	Relación comunidad-naturaleza
Representación del poncho	■					
Contraposición entre corriente occidental y cosmovisión andina		■				
Demostración de un nivel de comunicación: sociedad y cosmos			■			
Eje intercultural				■		
En el poncho de Cacha se hace evidente la jerarquía					■	
La Chakana es una guía						■

Desde la perspectiva de los tres personajes escogidos para la entrevista, las respuestas tienen asidero cuando vinculan la representación del poncho con la cosmovisión andina; es una práctica ancestral que contribuye a la construcción de la identidad cultural de los indígenas. Se notó, adicionalmente, la pérdida del sentido de la pertenencia de los jóvenes motivados por la modernidad de la corriente occidental. Estos valores y las tradiciones, están desapareciendo por la cada vez más marcada migración hacia las provincias de la Costa de Ecuador, sobre todo en tiempo de zafra. Este último elemento encuentra un doble sentido en días festivos cuando la presencia es evidente por la ausencia del atuendo tradicional.

La utilización del poncho es una demostración de un nivel de comunicación que unifica sociedad y cosmos, que va más allá de lo terrenal, fortalecido en el eje intercultural y reforzado por el influjo de la Chakana.

6. Conclusiones

La prevalencia del poncho de Cacha o 'Koko poncho' se manifiesta como símbolo de identidad-cultural del pueblo Puruwá. En la confección de la prenda se destaca la expresión viva de los siete poderes: sabiduría, ceremonial, divinidad, fertilidad, comunitario, esperanza y tranquilidad, en concordancia con los colores. La Chakana es el emblema de representatividad que rige la vida de los habitantes, el equilibrio en la organización parroquial, código que para el mundo andino encamina al 'Sumak Kawsay' o 'Buen Vivir', presente en la vestimenta.

El uso del 'Koko poncho' no solo es una prenda de lujo-ceremonial, sino que crea identidad, marca jerarquía y establece distancia entre indígenas y mestizos; la representación del poder se efectúa con la utilización del color rojo. Constituye un sistema de comunicación porque vincula diferentes estratos, construye mensajes cargados de simbolismo y provoca la retroalimentación, claves en la construcción de sentido para la comunidad.

No se puede descartar a la migración y la moda como aspectos que atentan contra la conservación de la identidad, pues pocos jóvenes usan el poncho y otros niegan su procedencia.

Referencias

- Aguado, Juan Miguel (2004). Introducción a las teorías de la comunicación y la información. Universidad de Murcia.
- Agudelo Cely, Nubia, Estupiñán Quiñones, Norman, Identidad cultural y educación en Paulo Freire: reflexiones en torno a estos conceptos. Revista Historia de la Educación Latinoamericana [en línea] 2008: [Fecha de consulta: 26 de julio de 2016] Disponible en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86901003>> ISSN 0122-7238.
- Alsina, Miquel Rodrigo (1999). La comunicación intercultural. Portal Comunicación- Madrid – España.
- Berlo, D. K. (1999). El proceso de comunicación: introducción a la teoría y a la práctica. Edit. El Ateneo. Buenos Aires – Argentina.
- Borboa-Trasviña, Marco Antonio, La interculturalidad: aspecto indispensable para unas adecuadas relaciones entre distintas culturas. El caso entre "Yoris" y "Yoremes" del centro ceremonial de San Jerónimo de Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa, MéxicoRa Ximhai [en línea] 2006, 2 (enero-abril): [Fecha de consulta: 4 de octubre de 2016] Disponible en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46120104>> ISSN 1665-0441
- Dialnet-RepresentacionesSimbolicasYConstelacionesDeSentido-144800.pdf. Fecha de consulta: 26/07/2016.
- Eliade, Mircea (1984). El Mito del Eterno Retorno"; Editorial Planeta, Barcelona, España.
- Hidalgo, Juan (2000). Cosmovisión Andina y Participación Política. FLACSO.

Janeta, Pedro (2015), *Cosmovisión y Sabiduría Puruwa*, Imprenta "Ramces", Riobamba- Ecuador.
Llamazares, Ana María (2001), *Metáforas de la dualidad en los Andes*, Cosmovisión, Arte, Brillo y Shamanismo, Ediciones Abya Yala.

Malo, Claudio (2006). *Arte y Cultura Popular*. CIDAP.

Maya Jariego, I. (2002). Estrategias de entrenamiento de las habilidades de comunicación intercultural. *Portularia. Revista de Trabajo Social*, 2, 91-108. [Fecha de consulta: 03 de octubre de 2016] <http://www.personal.us.es/isidrom>

Milla Zadir (1995), *Génesis del Diseño Andino*. Colección Bional. Editor, Fondo Editorial C.A.P. Perú.

Rizo, Marta (2012). *Imaginario sobre la comunicación*. Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona – España.

Rojo, Luisa, *Dimensiones principales de la comunicación intercultural*, Universidad Autónoma de Madrid, [Fecha de consulta: 03 de octubre de 2016] <http://www.Dialnet-DimensionesPrincipalesDeLaComunicacionIntercultura-2044315>

Saussure, Ferdinand (1983). *El Signo*. Edicial. Buenos Aires.

Solares, Blanca, Reseña de "La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural" de Josetxo Berian *Revista Mexicana de Ciencias*

Políticas y Sociales [en línea] 2002, XLV (enero-abril): [Fecha de consulta: 26 de julio de 2016] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42118409> ISSN 0185-1918.

Walsh, C. (1998). *La interculturalidad en la educación básica ecuatoriana: propuesta para la reforma educativa*. *Revista Ecuatoriana de Historia*.

Sobre los autores:

Julio A. Bravo Mancero: Licenciado en ciencias de la Comunicación Social, Diplomado Superior para Editores de Medios Impresos, Especialista en Imagen Corporativa, Magíster en Comunicación Corporativa. Profesor titular de la Universidad Nacional de Chimborazo. Exdirector, editor general y jefe de Redacción de *Diario Regional Los Andes*, autor de varios libros sobre comunicación y periodismo. Editor General de la *Revista Reflexiones sobre comunicación* 7, 8 y 9. Director de Carrera de Comunicación Social de la Unach.

Carlos Larrea Naranjo: Licenciado en Ciencias de la Comunicación Social, Experto en medios digitales, Experto en procesos e-learning, MBA. Profesor Titular de la Universidad Nacional de Chimborazo. Profesor de grado y posgrado de universidades de Ecuador. Director de trabajos de titulación de la Facultad Latinoamericana de Estudios Sociales- FLACSO Argentina. Autor de varios libros sobre comunicación y periodismo. Evaluador externo CEAACES.

Ramiro Ruales Parreño: Ingeniero en Sistemas, Especialista en Imagen Corporativa, Magíster en Comunicación Corporativa, Master Degree in Distance education, Docente de grado de la Universidad Nacional de Chimborazo, autor de artículos de la revista *Reflexiones sobre Comunicación*, 1, 7, 8 y 9 exdirector de Carrera de Comunicación Social de la Unach, exdirector de Carrera de Ingeniería Comercial de la Unach, Ex Presidente de la Asociación de Profesores de la Universidad Nacional de Chimborazo.

Kléber Romero Quiroga: Licenciado en Comunicación Social, Especialista en Imagen Corporativa, Magíster en Comunicación Corporativa. Profesor de la Universidad Nacional de Chimborazo. Editor de *Provincias de Diario Regional Los Andes*, Jefe de Comunicación de EP-EMAPAR, autor de artículos sobre comunicación y periodismo. de la *Revista Reflexiones sobre comunicación* 7, 8 y 9.

La participación social en el Estado, una relación complementaria de la Comunicación

Álvaro Sáenz Andrade
Consejo Nacional para la Igualdad Intergeneracional
asaenzandrade@gmail.com

Resumen

La participación es un elemento necesario y paralelo a la comunicación. La participación es la condición de una comunicación emancipadora. A las complejidades de la comunicación se unen las muy variadas aristas que se encuentran en la participación. La reflexión sobre participación pone en el tapete formas clásicas de análisis que interpretan la organización de la sociedad como una dinámica exclusivamente institucional. Se propone una sociedad y ciudadanía activa y exigente, que irrumpe y desequilibra la dinámica institucional, con valores e intereses que actúan dentro del poder del Estado. En la participación se manifiestan posicionamientos de quienes analizan la realidad convencionalmente y tienden a desconfiar de la población, hasta quienes creen en lo popular y lo han vivido, defienden la participación y la aprecian por sobre cualquier capacidad estatal. Se regresa a ver a la cosmovisión andina como un aporte a la academia a la vez que se recurre a un "proceso de liberación y reivindicación de lo propio". Una relación entre las sociedades y sus estados puede ser entendida como una dualidad complementaria.

Palabras Clave: Participación, sociedad, Estado, intereses, dominación, ideología.

Abstract

Participation is a necessary element parallel to communication. Participation is the condition of emancipated communication; the complexities of the latter are joined by the numerous ridges of participation. Reflections about participation put forth classic forms of analysis that interpret the organization of a society as an exclusively institutional dynamic. It proposes an active and demanding society and citizenship which invades and destabilizes the institutional dynamic with values and interests which act inside the State's power. In participation we see the manifestation of the positioning of those who analyze reality conventionally and tend to distrust in the population as well as those who tend to trust in popular things and have lived it, they defend the participation and the appearance over any State capacity. The Andean world view is perceived as an attribute to academia at the same time that there is a return to a "process of liberation and vindication of that which is appropriated". A relationship between societies and their States can be understood as a complimentary duality.

Keywords: participation, society, State, interests, domination, ideology

Introducción

En la realidad y en las teorías, en la mitología y la simbología, emergen las imágenes de los opuestos. Se expresan de modo particular en la cosmovisión andina americana. En sus representaciones se conjugan importantes fuerzas-dicotomías que se enfrentan entre sí: caos y orden, bien y mal, claro y oscuro, cielo y tierra (Hanan Pacha y Uku Pacha, Pachakama y Pachamama) (Zenteno Brun, 2009: 86), sol y luna, día y noche, joven y viejo, vida y muerte, montaña y valle, ángel y demonio, grave y agudo, yin y yang y, por supuesto, hombre y mujer (Chacha-warmi). Todas relatan momentos de dominio de una fuerza sobre la otra, pero, sobre todo, una continua complementariedad entre estos diversos.

Desde los mitos del origen, el mundo andino representa una unidad del claro-oscuro indiferenciado, ni hembra ni varón. El creador andino Viracocha-Pachacámac muestra un originario que no es uno sino par. El Chacha-warmi aymara asume la unión de dos seres humanos opuestos donde cada persona posee un rol y estatus, una división de tareas en igualdad de condiciones (Mamani, 1999: 307). El instrumento siku o zampoña está físicamente separado, es bipolar y complementario y es interpretado por dos o más músicos que, en conjunto, alcanzan la escala musical completa (De Jager, 2008: 1). En el ámbito del trabajo el yanantín o minka es el trabajo conjunto o acción complementaria (redistribuidor) en favor de todos o alguno de los miembros de una comunidad.

El símbolo más importante de esta complementariedad es la chakana o cruz andina, que muestra la dualidad dividida dos veces. Además del ciclo agrícola, encierra en sí el principio de la correspondencia (vertical) y el de la complementariedad (horizontal). "...dentro del cual ocurre una confrontación constante entre dualidades complementarias... que resalta un proceso continuo de transición entre y fusión de esas partes" (Timmer, 2003: 4). Se representa al cosmos que se organiza por división en mitades y cuartos. Todo lo que existe tiene su par complementario (Llamazares, 2006: 2).

En este escrito se regresa a ver a la cosmovisión andina como un aporte al conocimiento académico, en la medida en que recurre a un "proceso de liberación y reivindicación de los propio", como parte de una "descolonización cultural" (Easterman, 2009: 18). Con esta perspectiva, la relación entre las sociedades y sus estados puede ser entendida también, en América Latina, como una dualidad complementaria. Esta realidad, ha sido entendida hasta ahora como una dialéctica de opuestos no armónicos, donde la sociedad está condenada a la dominación estatal, con momentos de rebelión social

contra el poder hegemónico. Sin embargo, el encuentro social y estatal que ahora se estudia es un significativo intento de la región latinoamericana y de algunos de sus países por convertir la hegemonía institucional en una potente complementariedad.

En el mundo de la gobernabilidad, a nivel teórico y práctico, es recurrente resaltar a la actoría de la sociedad como un componente deseado e incluso central en los procesos de desarrollo y en la gestión estatal. La demanda social de participación es general y alcanza amplios ámbitos y formas de acción complejas tanto en la realidad como en las diversas propuestas de organización del Estado. Desde una perspectiva de desarrollo y desde un punto de vista organizacional, la relación de la sociedad con el Estado ya no es un tema que existe solamente como una posibilidad teórica o como propuesta progresista y de la academia: es algo que se impone como una realidad del siglo 21 y de, al menos, los últimos 40 años del siglo 20.

La participación es un elemento necesario y paralelo a la comunicación. Es la condición de una comunicación emancipadora. Eso significa que, a las complejidades de la comunicación se unen las muy variadas aristas que se encuentran en la participación social. Este es un artículo sobre participación, pero sabrá el lector encontrar las implicaciones de todas las reflexiones sobre la acción comunicativa.

Ciertamente en el momento actual del Ecuador, nueve años después de un proceso sostenido de “nivelación social”, la comunicación no se presenta tan caricaturescamente dominante, pero en lo fundamental, tanto cuantitativa como cualitativamente, se mantiene el paradigma discriminador y las relaciones de poder se siguen inclinando en favor de los sectores económica y culturalmente dominantes. Podemos afirmar que, en comunicación, así como en participación, el avance logrado es importante, pero todavía no llega a ser suficiente dentro de un paradigma de Buen Vivir.

La preocupación por el significado y papel de la participación no es nueva en el análisis del desenvolvimiento de las sociedades, menos cuando se constata en la historia cómo diversos grupos sociales se han manifestado e incidido en la esfera pública en todas las épocas. Movimientos y organizaciones sociales, fuerzas semiestructuradas, grupos particulares, organizaciones no gubernamentales, personas individuales, han producido planteamientos, acciones y presiones en la expectativa de lograr incidencia en un desarrollo equitativo y para lograr formas de gobierno más incluyentes.

Se encuentran muchas experiencias particulares de vinculación social en lo público, locales y focalizadas, y no se ha destacado todavía una aplicación abarcadora, estructurada, consistente y permanente de participación en el Estado. Las prácticas actuales todavía muestran mucha variación de forma y duración y se registran no pocas distorsiones en los procesos participativos. A lo largo del tiempo las manifestaciones sociales se han caracterizado por ser una expresión del oprimido desde fuera del Estado y su institucionalidad, mediante una confrontación que denuncia la dominación de unas clases sociales sobre otras. Más que una interacción participativa de la sociedad con el Estado, estos procesos han sido demandas dirigidas a lograr medidas o contrarrestar otras, con una mirada de exigencia desde fuera, desde un dominado que muestra intereses contrapuestos a los que se manifiestan en las acciones del Estado y que ve pocas posibilidades de acceder a la institucionalidad pública.

Sin negar la existencia de diversidad en las formas de participación, no sólo de demanda, especialmente en las localidades, quizá la única relación de la sociedad en el Estado realmente consolidada, sea la representación electoral. Incluso cabe preguntarse si es posible una interacción permanente y válida entre sociedad y Estado más allá de las macro decisiones en las urnas.

Hay que señalar, finalmente, que este documento ha sido basado en algunos de los capítulos de la tesis doctoral del autor, documento que no se encuentra publicado a la fecha (Sáenz Andrade 2016).

Participación y Estado

La participación social en el espacio institucional, así como la comunicación, implica la relación de la sociedad con un tipo de Estado, no con el Estado en abstracto. En esta relación la presencia de la sociedad debe ser analizada frente a un modelo de Estado determinado, lo que se desarrolla en este capítulo, a la luz de las teorías de participación.

El Estado debe ser también caracterizado aludiendo a los análisis propios de la ciencia política, pero, ante todo, a la realidad histórica del Estado latinoamericano, que actualmente se encuentra en un proceso claro de transformación. Se puede resaltar, siguiendo la línea de pensamiento de Álvaro García Linera (2011), la importancia de la existencia del Estado y de su significación para el cambio.

El Estado actual de América Latina, según García (2011), está en una mutación de su propio carácter, institucional, normativo y de políticas públicas, en busca de crear condiciones para transformar la sociedad. Se trata de un Estado en relación permanente con una sociedad mucho más amplia que la que reconocía

el Estado convencional, es un Estado relacional. Necesita de las relaciones para lograr su propósito transformador. Se asume que es posible cambiar el mundo transformando el Estado (García Linera 2011). Para ello es necesaria una evolución estatal a partir del acceso democrático al mismo, generando así un nuevo orden público.

Si el Estado en América Latina es un Estado heredado de la época del industrialismo, creado para servir al orden capitalista industrial emergente en aquel entonces, es imperativo deconstruir y descolonizar este Estado, y caminar hacia un Estado construido por nuestras sociedades, para que éste sirva a ellas, y no lo contrario, como es el caso hoy (Ferreira de Souza Silva, 2007: 182).

Los elementos sustantivos del cambio del carácter del Estado residirían en la modificación de la composición de clase de los gobernantes, en una ampliación de las funciones redistributivas y de promoción de la economía, en la creación de una nueva institucionalidad, en un nuevo sistema normativo a partir de la Constitución (Ecuador, 2008) y en el establecimiento de políticas públicas incluyentes en función de intereses colectivos, superando la manipulación en función de los intereses del capital.

Implica también la modificación del sistema simbólico, la forma de ver al país, de interpretar la historia, de asumir las cosmovisiones de los pueblos y nacionalidades, la manera de tomar decisiones, de las formas y contenidos de enseñanza. Todo ello refleja un cambio en el poder, en la correlación de fuerzas en el Estado. Se transita de un Estado aparente a un Estado que busca ser de y para toda la población.

Este cambio en el poder político se da en medio de una dialéctica social con enfrentamientos entre el poder económico constituido y nuevas actorías. El poder conservador desplazado se ha renovado, ha enarbolado banderas antes progresistas y cuenta con espacios de acción financiados globalmente y con medios de comunicación siempre poderosos.

En este marco la participación ciudadana en el Estado está siendo parte de los procesos revolucionarios. Sobre ello, García Linera (2011) anticipa “hay que irlo viendo paso a paso”, “hay que cabalgar sobre ellos”, hay que analizar su profundidad, su dinámica y sus resultados. Este llamado a una reflexión desde la praxis es un elemento metodológico clave para comprender la participación.

La discusión sobre participación

La reflexión sobre participación pone en el tapete formas clásicas de análisis de la institucionalidad, que interpretan la organización de la sociedad como una dinámica exclusivamente institucional en lo interno (así es el planteamiento

de Durkheim y Weber), asumida por la concepción occidental del Estado. La participación contrapone una supuesta dinámica burocrática con una visión de relacionamiento, colaboración e incluso confrontación de esta institucionalidad. Propone una sociedad y ciudadanía activa y exigente de participación, que irrumpe y desequilibra la dinámica institucional, con valores e intereses que actúan dentro del poder del Estado.

La reflexión teórica sobre la participación pone en tela de juicio el concepto de sociedad civil y su carácter mandante sobre el Estado. A su vez lleva a la pregunta sobre cómo podría ser operacionalizado este mandato, y sobre si es posible aplicar mecanismos reales y directos de participación. El uso de los conceptos Tejido Social y Capital Social, puede ayudar a aclarar esta pregunta, en la medida en que el ejercicio del mandante no puede ser aplicado exclusivamente por representación, ni hacerlo solamente desde una práctica ciudadana individual. Por el contrario, requiere de una capacidad organizativa y de mecanismos estructurados que a su vez implican aprendizajes y construcción de experiencia organizacional y de participación acumulada.

En el análisis de la participación y en la construcción de tejido social está presente la capacidad de las sociedades de ponerse de acuerdo para construir a largo plazo y ser parte de la construcción pública desde el interés común. Esto se conecta con la temática de *ciudadanía*. En este ámbito toma significación el planteamiento que recogen Francis Fukuyama (1996) y otros autores, desde diversas miradas, sobre la construcción de confianza entre las personas y grupos como parte de la cimentación de una sociedad.

Enmarcados en esta primera reflexión sobre la posibilidad y validez de una participación social en la gestión del Estado, se pasa a analizar el alcance y ámbitos que puede abarcar la acción social en la gestión pública. Se trata, básicamente, de participación en toma de decisiones, la participación gestión y la participación en el control. La presencia social va a ser diferente en cada uno de estos ámbitos.

Operacionalmente la participación social en el Estado se puede manifestar de diversas maneras y tener alcances variados que pueden ir desde un simple aporte de personas y grupos a procesos y actividades dispuestas por la autoridad estatal, hasta una incidencia institucionalizada en la toma de decisiones. La metáfora de la "Escalera de la Participación" permite entender con bastante claridad lo planteado. La escalera expresa ámbitos y acciones de participación que alcanzan trascendencia en la medida en que suben de peldaño, a partir de una participación de personas y grupos con un simple aporte de recursos a

decisiones y acciones establecidas por otros o el Estado, subiendo cada grada con trabajo, información, control y toma de decisiones. Los escaños se explican de abajo hacia arriba: participación con recursos, participación con trabajo, participación en la información, participación en el control y participación en la toma de decisiones. Es importante señalar que las visiones convencionales de participación se conforman con los primeros escalones e incluso los enaltecen como formas “naturales” o “ancestrales” de acción comunitaria.

Tal es el caso de la idealización de la “minka”, prestamamos o trabajo colectivo, donde la presencia de la acción y recursos aportados crean una apariencia de participación que, generalmente, está muy lejos de la toma de decisiones informada desde la sociedad. Es común que se escondan situaciones de manipulación social e ideológica que argumentan democracia en estos niveles de participación básica.

La versión de la escalera de la participación de Arstein (1969: 6) alude a niveles de la participación agrupados en tres rangos: no-participación, participación simbólica y poder ciudadano. Gargicevich y Grassi (2005: 5) ubican caricaturas de participación en los peldaños bajos que registran una situación pasiva e incluso manipulada, se informa a la ciudadanía pero esta no tiene incidencia en las decisiones o su implementación. A partir de ahí se encuentran situaciones donde hay suministro de información, participación por incentivos, sin incidencia en las decisiones, participación por consulta y funcional. En los peldaños más altos, la ciudadanía es parte de la formulación, implementación y evaluación del desarrollo e incluso puede llegar al auto-desarrollo, donde los grupos organizados toman iniciativas sin esperar intervenciones externas. Es en el último peldaño está el auto-desarrollo (ideal de una sociedad autárquica) como nivel más alto de participación.

Este problema se resuelve en la escalera de participación de Roger Hart (2001: 4) que demarca dos estadios, uno de participación disfrazada o pseudo-participación que incorpora elementos de manipulación y participación decorativa y simbólica, y una participación válida que incluye información, consulta y decisiones propias y compartidas.

A diferencia de otras interpretaciones participacionistas, el nivel más alto no está en la decisión autárquica del grupo, sino en la articulación de estas decisiones con los demás, con el interés común. Se trata de “ser tenido en cuenta en los planes de acción de los demás” (Honneth, 1997: 60). La autogestión, entonces, es muy importante, pero no es el peldaño más alto de la participación cuando se habla de la sociedad en su conjunto.

Enfrentar el tratamiento de la participación remite a la misma discusión sobre el desarrollo y los aspectos de la realidad que inciden en él. Por ello es necesario enmarcar la acción social (que es de lo que trata la participación) en su relación con los ámbitos clásicos del desarrollo, esto es, la economía, la política, la institucionalidad y la sociedad. Se trata de partir del contexto general para entender mejor la problemática de estudio.

Enfocar así la participación implica incursionar en la teoría organizacional para analizar las diversas formas de interpretar la institucionalidad estatal y su funcionamiento y comprender que la participación está teniendo cada vez más cabida en ella. La participación ha llegado a poner en tela de juicio la capacidad de respuesta del Estado tradicional como organización autosuficiente.

Por fuera de la estructura, la participación social en el Estado adquiere un carácter relacional, comprensible solamente desde una mirada humanista radical. Se trata de reconocer el papel del relacionamiento humano en las organizaciones (Berger y Luckmann, 2001: 36), que les obliga a dar un giro sobre el sentido de la institucionalidad y la forma de tratarla. Esto enriquece el análisis de la motivación y el interés de la persona como base de la relación que se establece en el nivel organizacional (Goffman, 1981: 8). Finalmente hay que considerar la "dinámica cultural" de la relación entre personas de la sociedad y funcionarios del Estado y tomar en cuenta los procesos de manifestación, realización, simbolización e interpretación en las relaciones de participación y en la cultura organizacional donde se desenvuelvan estas relaciones (Hatch, 1993: 658).

El análisis de las formas y alcances de la participación conduce a pensar que solo una participación con posibilidad de tomar decisiones, que logre una imbricación sin manipulación entre sociedad y Estado, es un estadio válido para una sociedad participativa. Además, debe tomar en cuenta, organizacionalmente, las diferencias en las acciones de participación en la sociedad e incluso en el Estado. En sus orígenes esta participación no es fruto de una relación armónica sino dialéctica entre estas dos instancias. Contemporáneamente, por el contrario, se espera que en las sociedades la población no acepte formas de organización del Estado /y de la (política) que no tengan algún tipo de participación social.

El enfoque de participación activa de la sociedad en el Estado, se manifiesta en la propuesta de articulación de la sociedad al Estado en los gobiernos del Buen Vivir de América Latina:

La participación social establece otra relación entre Estado y sociedad, convirtiendo al Estado en instrumento de la sociedad, efectivizando la democracia

participativa, desarrollando una construcción colectiva de las decisiones políticas, de la construcción de las leyes y de la gestión pública. La participación social se convierte en la matriz de la nueva forma política y el control social hace abiertamente transparente el ejercicio de la ejecución de las políticas públicas, expandiendo los alcances del acceso a la información y la rendición de cuentas. La participación social es el verdadero gobierno del pueblo, suspende los mecanismos de dominación y cuestiona la especialización weberiana del aparato público, avanzando a una nueva concepción de la gestión pública, que ahora tiene que ser plurinacional, comunitaria e intercultural. (Prada Alcoreza, 2011: 173-174).

En realidad, el *buen vivir* plantea un reto más que un logro. Implica la formulación de política pública, normativa, institucionalidad e implementación real de procesos participativos. La participación ciudadana individual y la participación organizada requieren diversas entradas de la sociedad y varias dimensiones de relacionamiento, dando cabida a formas de encuentro con espacios institucionalizados de acuerdo con quienes participan, individuos u organizaciones. Desde lo individual el encuentro se relaciona más con los servicios y el ejercicio de derechos de los ciudadanos y en el lado organizativo con la incidencia social y de grupo en las políticas públicas.

La visión liberal reduce el concepto de ciudadanía al individuo con derechos respecto al Estado, sin posibilidad de acceso las decisiones estatales. Un concepto más social de ciudadanía toma conciencia de las condiciones sociales de esta individualidad, incluso en sus dimensiones simbólicas. Tomada así, la ciudadanía reconoce el contexto social de las individualidades, otorgándoles espacios y posibilidades de participación institucionalizadas. Una formulación este concepto la introduce Álvaro García:

En términos generales, la ciudadanía es la integración de una persona como miembro competente de una comunidad política a través de un conjunto de prácticas jurídicas, económicas y políticas definidas como derechos. Esto supone la existencia de un conjunto de fines y valores comunes capaces de constituir de manera duradera una comunidad política que, por lo general, es fruto de procesos de homogenización económica en torno a economías sólidas de tipo industrial y de mercado y de dilatados procedimientos de integración cultural. (García Linera, 2013: 74).

En este sentido, la acción ciudadana además de individual es de orden público y entra en la dimensión política de la sociedad, acercándose la persona a la participación como parte de un grupo, sector, localidad o un espacio de dimensiones mayores, según su nivel de conciencia. Fernando Tenório eleva esta calidad ciudadana-social a una acción política deliberativa, que es la condición necesaria para contar con su participación en el ámbito estatal.

...esa concepción de *ciudadanía* debe ser entendida como una *acción política deliberativa*, en la cual el individuo debe participar de un procedimiento democrático, decidiendo en las diferentes instancias de una sociedad y en los diferentes papeles de su destino social como persona humana, ya sea, como: elector, trabajador o consumidor, o sea, su autodeterminación no se presenta exclusivamente sobre la lógica del mercado o de la tecnoburocracia estatal, pero si más de la democracia social: igualdad política y decisoria (...) el ciudadano debe ser democráticamente activo, es decir, los individuos pueden influir concretamente en las transformaciones de su propia situación, dentro del ámbito en que viven y actúan (Tenório, 2004: 9).

La participación profunda pone en tela de duda toda la construcción convencional organizacional-institucional del Estado pues cuestiona el eje organizacional de eficacia y eficiencia, la entidad pública, que siempre separará a la sociedad del quehacer estatal. La presencia social pone al Estado a remojar las barbas organizativas, de autoridad, de sistemas de planificación y de relaciones sociales dentro de la institucionalidad burocrática.

Una visión dialéctica, originada en el pensamiento de Jürgen Habermas, es explicada por Fernando Tenório como “esfuerzos articulados de actores estatales, de la sociedad civil y del capital, dispuestos a llevar adelante proyectos que surjan de negociación de intereses, inclusive divergentes y en conflicto” (Tenório, 2004: 2). No hay inclinación a la desconfianza desde el Estado ni a la discrecionalidad de cada grupo organizado o de su interés específico. El poder público pasa de monopolio a ser articulador y facilitador, y la sociedad pasa de la demanda a la propuesta, negociación y control social, ambos en calidad de agentes involucrados (Tenório, 2004: 2). Pasa entonces a ser un “modelo de gestión pública fundado en un proceso democrático, cooperativo y educativo, en la medida en que la población concientizada de su papel político-participativo, pasa a influenciar en todos los niveles decisorios” (Tenório, 2004: 2).

Se plantea otro problema de fondo: la posible relación divergente entre participación y gobernabilidad en la medida en que la presencia de la sociedad disminuiría o entorpecería la capacidad de acción eficiente del Estado. Quizá este dilema (o falso dilema) se resuelva con el hecho de que todavía no se encuentran formas organizativas que permitan alcanzar gobernabilidad con acompañamiento social, una especie de poder de suma-cero. Se trataría de entender a la participación como parte de la complejidad de los sistemas organizativos del Estado.

Como se trata de un relacionamiento entre dos fuerzas, la sociedad y el Estado, una mirada extremadamente crítica llevaría a mostrar el fracaso de esta

relación, la imposibilidad de que los dos factores se encuentren o una pérdida de recursos, tiempo y expectativas no logradas que colmen la cantidad de esfuerzos involucrados.

También se podría tratar el tema de la participación no como un deber ser o como un elemento a incorporar, sino como un hecho existente. Esta visión implica no enfocar el estudio desde su carácter “formal” (correcto, metódico y meticuloso) (Cooper y Burrell, 1988: 108), sino ver a la participación desde la diferencia, desde variados actores sociales (organizaciones comunitarias, vendedores ambulantes, grupos de mujeres, jóvenes, artistas, deportistas, defensores de la naturaleza) con dinamia suficiente como para incidir en acciones y políticas públicas, desde diversos intereses, incluso de manera “indeterminada” o “paradójica” que no siempre puede ser tratada desde un modelo racional.

Para lograr un acercamiento más completo a la participación de la sociedad en el Estado es necesario entender en qué perspectiva o modelo de desarrollo cabe esta participación. Por ello hay que tomar en cuenta los enfoques de desarrollo y sus aspectos macro, esto es, la economía, la política, la institucionalidad y la sociedad. Solamente en una visión de desarrollo dirigido hacia la sociedad y no hacia las élites se puede pensar en una participación ciudadana real.

La comprensión de la relación entre Estado y sociedad no puede lograrse bajo un concepto de Estado a-histórico. Por el contrario, dependiendo del carácter del Estado y su forma real de constitución y acción, habrá más o menos condiciones para una relación sostenida con la sociedad. Latinoamérica es, a inicios del siglo XXI, el espacio mundial más apropiado para comprender la relación entre sociedad y Estado. En la región se encuentran los casos más explícitos de búsqueda de un desarrollo más equilibrado y menos liberal (buen vivir) y hay experiencias significativas de participación. Los países que responden mejor a esta descripción son Uruguay, Nicaragua, Venezuela, Bolivia y Ecuador.

Todas las reflexiones que aquí se hacen respecto a participación se delimitan a la acción social en la “esfera pública”. Esto implica no considerar el ámbito organizacional social en tanto tal o en su dinámica interna, sino en su relación con el quehacer público. Se trata del vínculo de la acción social (más o menos incidente) con la acción pública y con la política pública. Escapa de

la interpretación tradicional de una sociedad civil opuesta al Estado (Tenório, 2004).

En esta relación la sociedad es diversa y por ello la esfera pública es un espacio de encuentro de la acción social, es un “local de disputa entre los principios divergentes”, una “caja de resonancia” donde se discuten los problemas políticos relevantes y los movimientos sociales “disputan con el Estado y con el mercado”; y todo ello “contribuye a modificar la voluntad política”. Es, según Habermas “una red de comunicación de contenidos y de toma de posición y opiniones”, espacio en el cual se forman “opiniones públicas” (Tenório, 2004: 8).

El encuentro entre un Estado que existe para mantener un ejercicio de poder y el dominio de una clase social sobre el resto de la sociedad y una sociedad acostumbrada a someterse-confrontar con esta dominación sólo puede entenderse en medio de una dinámica de contradicciones que deben ser conocidas, comprendidas e interpretadas (Horkheimer 2000; Habermas 1968).

Es fundamental en este análisis, sopesar si la agencia social se ha involucrado con un proceso de transformación, si ve en este proceso la representación de sus intereses, si se considera y objetiviza como un actor del cambio y si percibe que ha logrado el reconocimiento por el que ha luchado históricamente (Honneth, 1997: 13). Es en la participación activa, organizada y articulada donde se quiere ver un cambio profundo en la administración del Estado, a partir de formas de involucramiento social nacidas tanto de propuestas clásicas como de aportes ancestrales de sociedades no capitalistas. Se trata de reconocer a la participación como la forma de ejercer verdadera democracia (Tenório, 2010: 2).

La Teoría Crítica reconoce que la relación entre comunicación y sociedad, en el ámbito de participación, debe permitir el examen de las relaciones de poder y proponer un “proyecto emancipador” libre de dominación que hoy en día podría estar concretándose en América Latina (Horkheimer y Adorno, 1998: 18). Un proyecto donde se remueva el tipo de sociedad mercantil y consumista y se busque un buen vivir para la gente, revalorizando el valor de uso por sobre el valor de cambio (Echeverría, 2011). Este interés emancipatorio impone la necesidad de superar la colonización-hegemonía y alcanzar una descolonización (De Sousa Santos, 2006). Es una autorreflexión por la que se reconstruyen los procesos de articulación de las praxis históricas (Habermas 1987).

La preocupación por desentrañar esta relación de participación social como un posible componente fundamental de un proceso revolucionario en un

Estado animador de este proceso, sólo puede nacer de un interés emancipatorio (Manheim 1987; Horkheimer 1987; Habermas 1987), tanto de los actores sociales que promueven este proceso como de quien lo analiza. En este proceso el conocimiento no es una reproducción conceptual de datos objetivos, sino una construcción de la realidad.

Como la construcción conceptual y los intereses se desenvuelven en un contexto histórico, el resultado del planteamiento es una relación teoría-praxis. Se trata de pensar en términos de praxis política, donde más que interpretar hay que transformar el mundo (Marx 1975; Horkheimer y Adorno 1998). Se aspira a que, junto a una comprensión de la situación histórico-cultural de la sociedad, se convierta al conocimiento en una fuerza transformadora.

...la característica de la racionalidad crítica estaría en la pretensión de reconocer la unidad dialéctica entre conocimiento e interés, entre teoría y praxis, entre conceptualización sistemática y experiencia nutriente; la relación dialéctica radica en el hecho de que el conocimiento es en sí mismo interesado y que son las prácticas reales las que hacen posible el desde dónde elaborar tal conocimiento (Osorio, 2007: 116).

Este enfoque lleva a considerar el pensamiento de Antonio Gramsci y su acercamiento la relación entre conocimiento y realidad que conduce a asumir el rol de intelectual orgánico, que conjuga la teoría con la praxis. Implica estar involucrado, pero a la vez "haberse liberado de la limitación del ciego fanatismo ideológico, haberse colocado en un punto de vista crítico, único fecundo en la investigación científica." (Gramsci, 1967: 85). Para el caso se trata de un "filósofo democrático", convencido de que su personalidad no se encierra en la propia individualidad, sino que alcanza una "activa relación social con las transformaciones del ambiente cultural." (Gramsci, 1967: 92).

En conjunto se busca conjugar los aspectos de posicionamiento del investigador, experiencia-compromiso con una realidad en la que se desenvuelve y la capacidad de investigación, reflexión y análisis sistemático de la situación real; para lograr una comprensión de los procesos que se desenvuelven y su importancia en la construcción y desenvolvimiento de una sociedad y de sus organizaciones. El acercamiento teórico que permite trabajar este tipo de análisis es justamente el de la Teoría Crítica.

La Teoría Crítica adscribe a la organización (institucionalidad) a una sociedad enmarcada en la dominación, reconociendo la importancia de la ideología como visión y amalgama de esta dominación (Manheim 1987). A su vez añade un enfoque epistemológico que pone en tela de duda las formas mismas de acercamiento al conocimiento y a la realidad, enmarcadas en una reificación del

sujeto (la sociedad) (Horkheimer y Adorno 1998). Se descubre un trasfondo de intereses que ocultan la realidad y situación de los actores sociales (Habermas 1989) (1965), que condicionan a la sociedad en su relación con un Estado. Por su parte, este último viene de una tradición histórica de ejercicio de dominación institucional en representación de un grupo social privilegiado.

Aporta también esta teoría a considerar las relaciones de poder como una interacción que nace confrontada, pues las sociedades han procesado conflictivamente la “diferencia” y la “alteridad”. En esta circunstancia, la relación entre comunicación y sociedad se vuelve fundamental para descomponer la relación de confrontación y las inequidades en la misma. La participación pasa a ser la forma privilegiada de comunicación. Reconoce que la modernidad si planteó en su momento un proyecto emancipador, pero este por ahora quedó trunco en la sociedad contemporánea. Los autores críticos asumen una posición esperanzadora al considerar que el proyecto emancipador todavía puede llevarse a cabo pero, para ello, es necesario reinterpretar la racionalidad desde una mirada “libre de dominación” (Horkheimer y Adorno 1947, 1969, 1998). Parte sustancial de este proyecto puede ser logrado en la participación de la sociedad en la dinámica estatal.

La confrontación dialéctica entre sujetos (sociedad) que buscan romper las dominaciones y lograr reconocimiento (Honneth, 1997) y un Estado, clásico o de bienestar, que puede repeler o dar cabida a una relación es un marco importante para entender la relación sociedad-Estado. La Teoría Crítica permite recuperar, mediante acercamientos metafóricos, a conceptos y conocimientos provenientes de las culturas originarias de las sociedades latinoamericanas, que pueden dar cuenta de una mejor relación entre sociedad y Estado. Un ejemplo de ello es la dualidad complementaria, propia de las culturas andinas.

Desde esta mirada se desestructura el supuesto de una institucionalidad estatal rígida y cerrada en sí misma y se pasa a proponer la transformación de esa rigidez como forma de superar el Estado convencional de poder. La apertura del Estado posibilita la participación de la sociedad en su administración. Se plantea entonces el uso contra hegemónico de instrumentos del Estado como “la democracia representativa, el derecho, los derechos humanos y el constitucionalismo” (De Sousa Santos, 2010: 58).

La participación de la sociedad en el planteamiento crítico no es una visión simplista como ocurre con muchas de las propuestas participativas. En esta Jürgen Habermas propone un concepto de ciudadanía deliberativa donde se supera tanto la concepción liberal donde “los individuos ceden al poder

público... sus derechos, y este a su vez... arbitra los conflictos entre los intereses privados y sociales”, y la concepción republicana en la cual “el poder político es el administrador y responsable de la soberanía del pueblo e instrumento de construcción de la sociedad” (Tenório, 2004: 9). La ciudadanía deliberativa va a actuar ejerciendo soberanía popular por medio de una interacción permanente y va a ejercer una posición frente al Estado en un espacio público que intermedia con la sociedad civil. Un “espacio de debate público, donde se enfrentan los diversos actores de la sociedad... un proyecto de praxis democrática radical, en que la sociedad civil se torna una instancia deliberativa y legitimadora del poder público” (Tenório, 2004: 9).

Esta reflexión lleva, entre otros aspectos, a discutir sobre si la iniciativa (y reglas del juego) de la nueva relación permanente entre sociedad y Estado, nace o puede nacer, del propio Estado (poder constituido) o de los movimientos de la sociedad civil (Tenório, 2004: 10). La respuesta se busca en el análisis de la situación ecuatoriana y no solamente en la correspondiente elaboración teórica.

En esta propuesta se involucra a la sociedad como el eje de la acción de desarrollo, pero a su vez observa y valoriza al Estado como un agente de la participación mediante una posible acción directa desde la institucionalidad. Es la posibilidad de que lo organizacional se dinamice mediante la acción social. Todo en un marco de comprensión de la existencia de relaciones económicas divergentes (por la forma de acceso a los medios de producción) que se reflejarán y deberán ser mediadas en la participación social en el Estado.

La sociedad como actor ante el estado

En la representación gráfica siguiente se observa que tanto Estado como sociedad tienen una figura maleable en vez de una rigidez preposicionada. Las dos instancias se entrecruzan y aportan manteniendo un espacio intermedio de relacionamiento institucionalizado. Se trata de una relación entre entidades dispares, un aparato estatal homogéneo e institucionalizado, con poder coercitivo, con posibilidad de generar política pública y con alta capacidad de acción, respecto a una sociedad compuesta por actores heterogéneos, con intereses diversos, con poder social de demanda, pero poca propuesta y organizada, pero no estructurada. Un ideal de integración entre Estado y sociedad en la medida en que ambos se corresponden en intereses y forma de gestión.

Figura 1. Estado y Sociedad representados en la imagen Pukina - Inka



Elaboración del autor.

Josep Stiglitz, desde una mirada que concede al Estado el papel determinante en la organización de la sociedad, reconoce el valor de la participación social de manera funcional, al descubrir que su presencia en el ámbito público podría dar mayor viabilidad a la acción estatal:

Sin embargo, sí pretenderé abordar brevemente un argumento a favor de los procesos participativos que quizás no ha recibido la atención merecida. Anteriormente, he argumentado que dichos procesos hacen el cambio más aceptable y más aceptado. Cuando los procesos democráticos funcionan correctamente (es decir, cuando la mayoría no impone simplemente sus deseos sobre la minoría, o viceversa) éstos generan un proceso de construcción de consensos (Stiglitz, 1999: 9).

Se puede encontrar en puntos extremos de interpretación a sectores "participacionistas" y "cooptadores" que creen en una participación limitada y controlada por el Estado. La respuesta no es de definición, sino de búsqueda de nuevas formas de interrelación Estado-Sociedad, donde se confunden ambas posiciones en una tensión dialéctica de construcción de la deseada participación.

Boaventura de Sousa Santos, citado por Raúl Prada (2001: 72), muestra dos caracterizaciones del Estado claramente diferenciadas, las que ubicarían condiciones totalmente distintas para permitir una participación social válida. Estas dos formas de Estado corresponden a visiones del desarrollo diferentes, el primero a concepciones de desarrollo a favor de grupos dominantes el segundo más cercano al Buen Vivir ya desarrollado anteriormente.

...hay dos vertientes de la transformación del Estado que tienen que ver con el Estado-comunidad-ilusoria y el Estado-venas-cerradas. La primera vertiente se resume

a mantener el mismo Estado, su misma estructura de poder, su misma composición institucional, operativa y práctica, incorporando reformas en el marco de la comunidad ilusoria, que si bien satisfacen parcialmente demandas populares no cambian las estructuras mismas que generan las desigualdades, las dominaciones polimorfas. Más bien refuerzan estas estructuras alimentando la ilusión de transformaciones ficticias, coyunturales y frágiles. La segunda vertiente, la del Estado-venas-cerradas, busca responder al desafío de las transformaciones estructurales del Estado, de las transformaciones institucionales y de las transformaciones económicas, políticas, sociales y culturales. (Prada Alcoreza, 2011: 180-181).

La satisfacción de los ciudadanos frente a las instituciones políticas entra a ser parte de la legitimidad de la acción estatal (Brugué y Gallego, 2001) y se ve necesario democratizar la administración pública (Mariñez Navarro, 2005); donde la participación en la política pasa a concretarse en la “participación en las políticas públicas”, en la concreción de los asuntos públicos (Lahera, 2002: 14), se mejora la eficiencia y la eficacia al pasar de una posición de aislamiento burocrático a una expectativa de consenso.

La posibilidad de construir una democracia directa trae consigo la discusión sobre la influencia de los grupos sociales en el Estado, por un lado y, sobre cómo se puede operacionalizar esta participación. A nivel de teorías de desarrollo, e incluso epistemológico, la reflexión postmodernista evidencia la relevancia de la participación social, al poner el énfasis de la acción social en lo relacional por sobre lo estructural (Burrell y Morgan, 1979).¹ Para Boaventura de Sousa (2004) la propuesta de generar una relación entre democracia representativa y democracia participativa puede convertirse en un discurso “simplista” que deje intacto el problema de la composición social.

Habermas (1987) va más allá cuando propone que la participación es un camino en busca de espacios de liberación. Convierte el tema de la presencia de la sociedad en acción social y le dan un rol protagónico a los grupos sociales en la construcción del desarrollo mediante una “acción comunicativa” de carácter liberador (Habermas, 2000: 21). El actor social, entonces, puede pasar a ser parte fundamental del desarrollo contemporáneo.

La participación no puede entenderse sino en relación a miradas, posiciones, representaciones, culturas y lenguaje de unos y otros. Es aquí donde la propuesta del entendimiento racional mediante el diálogo liberador de Habermas adquiere sentido. Que la realidad no es objetiva sino objetivada, introduce una nueva comprensión de in-estabilidad que es un potencial para el entendimiento organizacional (Hatch, 1997).

¹ Este pensamiento es llamado por Burrell y Morgan el “Paradigma Humanista Radical” y es atribuible a Jean Baudrillard, Jean-Francois Lyotard y Jacques Derrida.

Una condición para que se pueda desarrollar la acción comunicativa es el paso de la demanda, propia de los movimientos sociales, a la capacidad de proponer, desde el punto de vista e interés de los actores participantes. La demanda es incompleta e insuficiente y se queda en plantear e incluso agudizar el problema, la propuesta entra en el ámbito de la concreción de políticas públicas, en el ámbito del gobierno. Boaventura de Sousa pone este elemento como necesario para que se pueda concretar esta acción comunicativa entre la sociedad y el Estado.

Los diálogos son distintos cuando estamos en contra de algo, o en posición de algo o cuando estamos para proponer algo, y en este momento fundacional se está pasando de la oposición a la proposición, que son dos tipos de diálogo, dos tipos de competencias muy diferentes que hacen necesaria una nueva pedagogía política para fortalecer los liderazgos (De Sousa Santos, 2009: 23).

La sociedad ha reclamado para sí la capacidad de ser representada democráticamente e, históricamente, se ha organizado para incidir en lo público en función de favorecer intereses (casi siempre de grupo) de acuerdo a su capacidad de presión. La organización colectiva comenzó a generar con regularidad redes de organizaciones sociales y a construir tejidos sociales, con una incidencia de mayor alcance, a la vez que ampliaban el interés particular de grupo hacia intereses de mayor alcance (por ejemplo, territoriales).

Ahora se demanda desde la sociedad, y de manera clara en América Latina, formas de participación “directa”, donde además de los avances en representación, se logre que la sociedad actúe de manera continua en el Estado mediante un acceso organizado a la toma de decisiones, a la gestión estatal, al seguimiento de sus acciones y al control. Estas formas de participación buscan un mayor y más permanente contacto entre ciudadanía y Estado, con logros más evidentes en los gobiernos locales, sin dejar de tener aplicación a nivel de un Estado nacional.

Gran parte de esta participación se realiza en los momentos actuales dentro o junto a la gestión institucional del Estado, logrando incidencias significativas en políticas públicas, planificación, decisiones de proyectos, acompañamiento de gestión y control. De hecho, toda la teoría de la democracia, desde su origen (Rousseau 2008; Montesquieu 2003), se sustenta en algún tipo de “decisión popular” sobre la vida pública, visión sin duda todavía en construcción, considerada en algún sentido romántica o idealizada.

Las posiciones “participacionistas” actuales, ponen énfasis en la acción social directa, organizada y consciente sobre la institucionalidad (sobre todo estatal), como forma de romper tanto la dominación institucional, como la dominación

del Estado sobre las personas. Es en América Latina donde más se ha desarrollado esta propuesta o anhelo de participación: el planteamiento de Boaventura de Sousa (2004) respecto a que los movimientos sociales son fundamentales para una democracia participativa; la Red Nuevo Paradigma (De Souza Silva, 2005: 9) con su propuesta de desarrollo en un cambio de época; la identificación de los satisfactores del Desarrollo Humano (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986) y la Teología de la Liberación que, además de reconocer y exigir la participación, enseña a la ciudadanía a ejercerla (Gutiérrez 1971; Boff 1989; Freire 1979).

Analizada en profundidad, la participación no puede ser ni depender únicamente de una voluntad, menos aún se trata de un esfuerzo de carácter individual, sino que obedece a condiciones históricas y del entorno que reconocen la presencia (y fuerza) de la sociedad y posibilitan su participación. Sobre ello hay un amplio desarrollo de los conceptos de capital social y tejido social (conceptos diferentes y complementarios), que permiten entender la forma que se registra y logra una incidencia importante de las sociedades en el desarrollo. Para comprender mejor esto, se vuelve necesario hacer la diferenciación entre la ciudadanía como persona con derechos y la sociedad civil organizada, ya que son dos dimensiones no necesariamente iguales que involucran a los actores de la participación social.

Intereses y participación

La participación social en el Estado implica una complejidad organizacional construida, organizada y operativizada desde intencionalidades, relaciones, formas de decisión, subjetividades, simbolismos y resistencias provenientes del comportamiento humano, en un marco cultural determinado (Bourdieu, 1996). Así, el análisis, reflexión teórica y aplicación de sistemas y mecanismos de participación en la administración del Estado está condicionado por la asunción de posiciones previas al análisis y sobre el valor o antivalor que representa la participación per se.

El papel de la sociedad como actor interviniente en el desarrollo no puede ser tratado meramente como un cambio en la forma de gestión, sino que responde a una fuerza real que disputa espacio en una sociedad. Esta fuerza, o fuerzas si se toma en cuenta las diversas posiciones que están en juego, obedecen a su vez a intereses dominantes y dominados en una complejidad de grupos que no puede simplificarse en dos clases sociales únicas, aunque se reconoce la existencia de contradicciones más significativas que otras (Habermas, 1968) Este acercamiento lleva a preguntar de dónde provienen los intereses. La

primera tesis sobre la relación sustancial entre conocimiento e interés planteada por Habermas (1965: 3) da luces al respecto, al señalar que “las realizaciones del sujeto tienen su base en intereses histórico-naturales”, donde la dinámica humana obedece a intereses relacionados con su ubicación en la sociedad y en su tiempo. Profundiza en la construcción de su concepto vinculando de manera directa los intereses de las personas a la posición que ocupan éstas ante el trabajo. Recogiendo el análisis de Marx sobre la sociedad afirma que “los intereses... se constituyen en medio del trabajo, del lenguaje y la dominación”.

Esta presencia de intereses estará vigente en la relación de participación sociedad-Estado y en ésta se fijarán posiciones ideológicas estructuradas, constituidas y cerradas que harán difícil el entendimiento equitativo entre las partes. Dussel establece que una forma de discernir el carácter ideológico de un enunciado se da cuando se descubre que se está asumiendo una posición epistemológica unívoca y de verdad sentada. Se parte de paradigmas superados y “concepciones acumulativas y lineales de la ciencia...” (Dussel, 1999: 3).

Al hablar de posiciones ideológicas se alude al concepto ya clásico proporcionado por Karl Manheim (1987: 49), en el cual, además de identificar una visión conveniente al sector dominante donde explica que la ideología de una “época, grupo histórico social concreto y clase (social)”, corresponde a una estructura total (Manheim, 1987: 49). Un posicionamiento socio económico dominante que genera una visión ideológica que es sin duda ocultadora de la verdad o de la situación de dominación. Esta visión, siendo distorsionada, alcanza un carácter de verdad indiscutida en toda la sociedad:

El peligro de la “conciencia falsa” no consiste en que no acierta a aprehender una realidad absoluta e inmutable, sino más bien en que impide la comprensión de una realidad que es el resultado de una constante reorganización de los procesos mentales que constituyen nuestros mundos...” “La tarea propia de un estudio de la ideología que trate de liberarse de juicios de valor, consiste en comprender la mezquindad del punto de vista de cada individuo y el entrelace de esas diferentes posiciones en el total proceso social. (Manheim 1987, 83)

Ante la situación de opresión ejercida por los sectores dominantes de la sociedad desde el Estado, Habermas abre la posibilidad de participación social, al identificar la presencia de grupos con capacidad de “acción social” con un rol protagónico en la construcción del desarrollo mediante la “acción comunicativa” (Habermas, 1987: 141), de carácter liberador. El actor social puede pasar a ser interlocutor del Estado y aportar de manera fundamental al desarrollo-Buen Vivir, siempre que la relación sea de diálogo y por lo tanto implique un quiebre de la dominación. De ahí que Habermas (2000) plantea que la sociedad debe

ser un espacio en el que los seres humanos coordinan y negocian, mediante acuerdo racional y en condiciones de igualdad una forma de convivencia, rompiendo las relaciones de dominación e imposición de intereses sostenidas por la comunicación instrumental propia de la sociedad capitalista dominante.

Debe quedar claro en este análisis que la única posibilidad de que se desenvuelvan procesos participativos reales está dada cuando se logra la prevalencia del interés común. Sin claridad en este concepto se puede desatar un campo de lucha de intereses. Esto implica la necesidad de espacios que rebasen el ámbito de influencia de la democracia liberal. "La democratización en la organización de la *polis*, de la "causa común", del "bien común", de la "buena sociedad" o de la "sociedad justa" en última instancia, del "interés público", no se da por la óptica del "interés privado", en el radicalismo de la individualidad centrado en el mercado... (Tenório, 2004: 3).

Una propuesta de participación con equilibrio de poder

La relación entre sociedad y Estado, en toda su dimensión, implicaría enfrentar al menos la disposición de autoridad a incorporar la opinión de la sociedad en las decisiones estatales, la institucionalización de las formas de participación, reglas de juego claras sobre alcances de la participación, el respeto del Estado hacia la Sociedad, la libertad de organización y acción social, la no intervención de intereses particulares, la igualdad en la relación de diálogo entre Sociedad y Estado, que la participación sea informada y alcance niveles decisorios del Estado y que se participe en todo el ciclo de las políticas públicas.

En términos de la cosmovisión andina, la incorporación de la sociedad en la acción del Estado y la receptividad del Estado hacia la sociedad puede entenderse mejor en un marco de la dualidad complementaria entre fuerzas que han actuado como opuestas, pero requieren complementarse. Cuando se comprende que los opuestos se necesitan, entonces se puede perfilar la forma de lograrlo.

Una imagen que permite vislumbrar la nueva relación es la de la "minka" o trabajo solidario, arraigada en los pueblos de origen andino y en todos los grupos humanos que han recibido su influencia. La minka es una palabra de uso cotidiano que facilita el visualizar una convocatoria a juntar esfuerzos para algo de interés común, o de interés particular pero nivelador de satisfactores a una persona o familia que carece de éste. Así podría pensarse en una minka de trabajo entre el Estado y la sociedad. Sin embargo, para que la palabra minka sea útil a este propósito, es necesario que su concepto pase a otro nivel. Que deje

de ser visto como una obtención de bienes en base a una visión utilitaria y pase a ser tomado como una sinergia necesaria para obtener resultados de interés común que de otro modo no se lograrían. Para ello es necesario decodificar, desmercantilizar, democratizar y descolonizar la lectura occidental de la minka y reconstruirla en un sentido de colaboración dual permanente.

Con esta reflexión se vuelve al ámbito político como activador fundamental de un modelo de gobierno, Estado y sociedad con alta participación como condición básica para un desarrollo de buen vivir. Vale la pena recurrir a la profundidad que al respecto desarrolla De Sousa Santos.

Lo que está en disputa no es solamente un conjunto más o menos innovador de políticas públicas sino también, y, sobre todo, un pacto político nuevo que además contiene una dimensión de cambio civilizatorio. En ese sentido, el pensamiento político de los cambios presupone el des-pensamiento político de todos los instrumentos teórico-analíticos que impidieron los cambios o los trivializaron. Los cambios pueden resumirse en tres conceptos transicionales: desmercantilizar, democratizar y descolonizar... des-pensamiento de la naturalización del capitalismo. (De Sousa Santos, 2010: 130-131).

Un cambio de fondo, descolonizador, civilizatorio, no puede estar ajeno a una dialéctica entre opuestos que se encuentran en una disputa vertiginosa. Es en esa condición en que se tiene que desenvolver una "lucha por la participación" en todos los niveles, contraria a posiciones conservadoras y neoconservadoras, enemigas totales de posibilidades participativas, que aceptan una posible participación, pero solamente en función de sus intereses o de buscar argumentos eufemísticos para oponerse a un proceso revolucionario. Entre posiciones diversas dentro de la propia sociedad respecto al sentido y alcance de la participación. Entre posiciones dentro del mismo Estado y gobierno revolucionario, donde aparecen en un lado los vicios que impiden la participación y en otro los intentos decididos de construir procesos participativos. Entre quienes confían en los resultados de la participación *a priori* y quienes aceptan el proceso solamente si el resultado les favorece.

Se pretende aportar a la comprensión de la participación como elemento clave del desarrollo cuando permite la incidencia directa de la sociedad en el Estado. Una participación que vaya más allá de la representación democrática propia de las sociedades liberales, que recoja posibilidades de interacción y resultados que configuren una institucionalidad con involucramiento social, todo con una finalidad del buen vivir. Para ello es totalmente necesario proponer una primera deconstrucción de la mirada convencional y romántica de participación para que la presencia ciudadana descarte los intereses particulares y el poder sectorial que se ocultan tras las formas participativas. Con ello permitirá, luego, promover desde

la sociedad el interés colectivo y un poder popular como ha sido definido en este estudio.

Esta discusión lleva a plantear en una dimensión mayor a la democratización de la administración pública. Se observa y propone que la participación debe existir en una dialéctica entre un juego social que recurre al interés colectivo sobre el particular y una apertura de espacios estatales dialogales que disminuyan considerablemente las tendencias de la cooptación estatal o aprovechamiento social del Estado.

Se concluye con la posibilidad de que se desenvuelva una gestión con participación y el alcance que esta puede tener, manteniendo siempre una tensión dialéctica entre participación real y participación dirigida por intereses, en un ámbito de acción comunicativa. En los tiempos actuales, se puede avanzar decididamente hacia un Estado equitativo e incluyente, en la medida en que se desarrolle una participación amplia, clara, racionalizada y estructurada.

Como se puede apreciar, del reconocimiento de una relación dialéctica y confrontativa de la sociedad con el Estado, se pasa a ver si es posible (y cómo) una relación permanente de mutua influencia. Esto lleva a entender y proponer dicha relación desnudando los aspectos de interés y poder que subyacen en ella.

La nueva relación entre el Estado y la sociedad debería entonces poner una condicionalidad a las capacidades y formas en que se confrontan los dos entes en el espacio de participación, como se ilustra en el gráfico siguiente.

Figura 2. Nueva relación Estado-Sociedad



Elaboración del autor.

Un modelo de posible participación de la sociedad en el Estado podrá establecerse en el momento en que el Estado, en la relación, pueda ceder poder para generar un equilibrio con la representación de la sociedad, de tal manera que el aporte y opinión de ésta sean consideradas, tomando tomadas en cuenta y, en lo posible, aceptadas, tras un proceso de negociación racional.

Así mismo, desde el Estado y en total conjunción con lo anterior, debe haber el reconocimiento a la iniciativa, participación y propuestas sociales, de tal manera que la sociedad vea reflejado su aporte y accionar en las decisiones y acciones estatales. Estas dos primeras condiciones requieren de políticas y medidas institucionales explícitas, dirigidas a lograr un equilibrio de poder y luego recoja los resultados en un reconocimiento de la actoría social.

La deconstrucción del poder del Estado en una relación de equilibrio no es fácil de lograr. Supone primero romper la autopercepción de conocimiento tecnocrático de las autoridades y funcionarios públicos, requiere una decisión de implementar los procesos y mecanismos de participación, implica saber cómo impulsar y hacer la participación, necesita recoger de la mejor manera el ejercicio dialogal y, en términos de la propuesta de Habermas, estar dispuesto a que su propuesta original cambie en función de la comprensión del otro y del acuerdo común alcanzado. Finalmente obliga a la incorporación de los resultados del diálogo en la política pública, la normativa, la institucionalidad y la acción estatal. Todo esto en un marco de reconocimiento real, explícito y público de la actoría y aporte social.

Departedela sociedad el logro de su participación e incidencia en el Estado depende de la capacidad y calidad organizacional donde se logren avances importantes en la eliminación de liderazgos personales y posicionamientos de demanda y la asunción de discursos propositivos, además de acciones organizacionales dirigidas a cumplir con elementos de corresponsabilidad con el Estado. Por supuesto, la representatividad de las personas que hablan a nombre de la sociedad debe tener vías de relacionamiento permanente de ellos con la base social. Finalmente debe haber un cambio sustancial de la sociedad, sus organizaciones y representantes hacia la comprensión de la diferencia entre el interés común o colectivo y el interés particular de grupo, para lograr una buena síntesis de los mismos.

El elemento de cambio organizacional implica el definitivo abandono de las posiciones de oposición sistémica al Estado como enemigo de clase, a cambio de una concepción de organización corresponsable en la construcción del Buen vivir. Implica cambios de liderazgo, cambio de cultura organizacional y en muchos casos la construcción de nuevos espacios organizacional no contaminados.

La nueva relación implica una dinámica todavía no experimentada en el espacio ecuatoriano. La institucionalidad pública debería parecerse más a una casa abierta donde entran representantes empoderados y confiados que a cuarteles de burócratas. Los espacios deben contener los aportes de formas participativas originadas en experiencia populares, a la vez que establecidas reglas claras (no complejas) de funcionamiento. La oportunidad de diálogo en acción comunicativa

debe ser frecuente, fluida y sus conclusiones deben ser esperadas por todos para poder avanzar en la construcción de la sociedad.

Referencias

- Arnstein, Sherry R. «A Ladder of Citizen Participation.» *JAIP* v.25 No.4, 1969.
- Berger, Peter, y Thomas Luckmann. *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- Boff, Leonardo. *Desde el lugar del pobre*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1989.
- Bourdieu, Pierre. «Espacio social y poder simbólico.» En *Cosas dichas*, de P Bourdieu. Barcelona: Gedisa Editorial, 1996.
- Brugué, Joaquim, y Raquel Gallego. «¿Una administración pública democrática?» En *Ciudadanos y Decisiones Públicas*. Barcelona: Ariel S.A., 2001.
- Burrell, Gibson, y Gareth Morgan. *Sociological Paradigms and Organizational Analisis*. Londres: Ed. Heineman, 1979.
- Cooper, Robert, y Gibson Burrell. «Modernism, Postmodernism and Organizational Analysis: An introduction.» *Organization Studies*, vol. 9. No 1, 1988.
- De Jager, Juan esteban. *Sikus bipolares y dualismo andino*. Buenos Aires: UBA, 2008.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: FCE, 2004.
- La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes*. Buenos Aires: CLACSO, 2006.
- Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*. Waldhuter Editores: Buenos Aires, 2009.
- Refundación del Estado en América Latina*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.
- De Souza Silva, José. *El Poder de las Redes y las Redes de Poder*. San José de Costa Rica: IFPRI, 2005.
- Dussel, Enrique. «El programa científico de investigación de Carlos Marx (Ciencia social funcional y crítica).» *Revista Herramienta* N° 9. Buenos Aires, 1999.
- Eastermann, Josef. *Filosofía Andina*. La Paz: ISEAT, 2009.
- Echeverría, Bolívar. «Crítica de la Modernidad Capitalista. Modernidad y Capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad.» En *Antología*. La Paz: Vicepresidencia de Bolivia, 2011.
- Ecuador, República del. *Constitución del Ecuador*. Montecristi: Estado Ecuatoriano, 2008.
- Ferreira de Souza Silva, Raimunda. *De "Hombres Bueyes" a Talentos Humanos. Hacia una pedagogía contextual, interactiva y ética*. Quito: Tesis PUCE Inédita, 2007.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del Oprimido*. Montevideo: Tierra Nueva, 1979.
- Fukuyama, Francis. *Trust*. Buenos Aires: Atlántida, 1996.
- García Linera, Álvaro. *Democracia, Estado, Nación*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2013.
- «Estado, Revolución y Construcción de Hegemonía.» Maraibo - Venezuela: Foro Internacional de Filosofía - Youtube, 2011.
- Garcicevich, Adrián, y Mauro Grassi. *Escalera de la participación*. Buenos Aires: INTA, 2005.
- Goffman, Erving. *La Presentación de la Persona en la Vida Cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 1981.
- Gramsci, Antonio. *La formación de los intelectuales*. Grijalbo: México, 1967.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1971.
- Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 2000.
- «Conocimiento e interés.» *Exposición de su programa de investigación como profesor en Frankfurt*. 1965.

- Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1968.
- El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.
- Hart A, Roger. *La participación de los niños en el desarrollo sostenible*. Barcelona: UNICEF, 2001.
- Hatch, Mary Jo. «The Dynamics of Organizational Culture.» *Academy of Management Review*. Vol 18. No 4, 1993.
- Honneth, Axel. *La Lucha por el Reconocimiento*. Barcelona: Critica Grijalbo Mondadori, 1997.
- Horkheimer, Max. *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000.
- Horkheimer, Max, y Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Valladolid: Trotta, 1998.
- Dialéctica del Iluminismo*. Los Angeles, 1947.
- Lahera, Eugenio. *Introducción a las políticas públicas*. México: FCE, 2002.
- Llamazares, Ana María. *Metáforas de la dualidad en los Andes*. Sevilla: Simposio de Arquitectura, 2006.
- Mamani, Manuel. *Chacha-warmi Paradigma e Identidad Matrimonial Aymara en la Provincia de Parinacota*. Santiago: Revista de Antropología Chilena, 1999.
- Manheim, Karl. *Ideología y Utopía*. México: FCE, 1987.
- Mariñez Navarro, Freddy. «Democracia, Ciudadanía y Administración Pública.» En *Jornadas de Investigación en Administración Pública*. San José de Costa Rica, 2005.
- Marx, Karl. *El Capital*. México: Siglo XXI Editores, 1975.
- Max-Neef, Manfred, Antonio Elizalde, y Martín Hopenhayn. *Desarrollo a Escala Humana, una opción para el futuro*. Santiago de Chile: CEPUR. Fund. Dag Hammarskjöld, 1986.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. *Del Espíritu de las Leyes*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Osorio, Sergio Néstor. *La teoría crítica de la sociedad de la escuela de Frankfurt*. Bogotá: Universidad Militar Nueva Granada, 2007.
- Prada Alcoreza, Raul. «Horizontes del Estado Plurinacional.» En *Más Allá del Desarrollo*, de Miriam Lang y Dunia Mokrani, 159 - 183. Quito: Abya Yala - Rosa Luxemburg, 2011.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El Contrato Social*. Barcelona: Editorial Maxtor, 2008.
- Sáenz Andrade, Álvaro. *La participación social en la relación Sociedad - Estado contemporánea*. Quito: Tesis doctoral - UASB - Inédito, 2016.
- Stiglitz, Josep. «Participación y desarrollo: perspectivas desde el paradigma integral de Desarrollo.» *Conferencia sobre Democracia, Economía de Mercado y Desarrollo*. Corea del Sur. 1999.
- Tenório, Fernando Guilherme. «Ciudadanía e desenvolvimento local: casos brasileiros.» En *IX Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública*. Madrid: CLAD, 2004.
- Tenório, Fernando Guilherme. «Ciudadanía deliberativa: un estudio de caso.» En *Congreso Internacional CLAD sobre la reforma del Estado y de la administración pública*. Madrid: CLAD, 2004.
- La Mirada de Janus a la Administración. ¿Pero cuál Mirada?* Rio de Janeiro: EBAPE. Fundación Getulio Vargas, 2010.
- Timmer, Hilvert. *La Chakana*. La Paz: ONG Chakana, 2003.
- Zenteno Brun, Hugo. *Acercameinto a la visión cósmica del mundo andino*. Cochabamba: UCB, 2009.

Sobre el autor:

Álvaro Sáenz Andrade, PHD en Administración y Master en Sociología. Académico universitario y docente en las universidades Simón Bolívar, Politécnica Salesiana y Católica del Ecuador.

Procesos de Construcción de Democracia Electrónica como práctica contrahegemónica en la Comuna “Gran Cacique Guaicaipuro”

María Gabriela Lozano González
Universidad Católica Cecilio Acosta - Venezuela
marygaby1410@gmail.com

Ángel Páez
Universidad del Zulia - Venezuela
angel.paez@hdes.luz.edu.ve

Resumen

La presente investigación tiene como objetivo principal comprender los procesos de construcción de democracia electrónica vista como práctica contrahegemónica de los ciudadanos de la Comuna “Gran Cacique Guaicaipuro” ubicada en el municipio San Francisco, del estado Zulia, Venezuela. Para tal fin se pretende enmarcar a las TIC desde la teoría política crítico-emancipatoria de Boaventura de Sousa Santos, entendiendo el desarrollo de las comunas como parte fundamental del Poder Popular y el llamado tercer sector en pro de la construcción de un nuevo Estado y una nueva democracia, al cual el autor denomina Estado como novísimo movimiento social. La metodología empleada en este estudio es etnográfica, fundamentada en los postulados de Martínez (2012). Se concluye que la realidad que define actualmente al espacio comunal impide comprender sus prácticas ciudadanas como prácticas contrahegemónicas; al contrario, sus prácticas ciudadanas reivindican la forma ideal de la ciudadanía bajo el paradigma liberal de democracia.

Palabras clave: TIC, Democracia electrónica, contrahegemonía, Comuna, apropiación social.

Abstract

This research has as main objective to understand the processes of building electronic democracy seen as counter-hegemonic practice of citizens of the Commune “Gran Cacique Guaicaipuro” located in the San Francisco municipality, Zulia state, Venezuela. For this purpose it is intended to frame ICT from the emancipatory critical-political theory of Boaventura de Sousa Santos, understanding the development of the communities as an essential part of People’s Power and the so-called third sector for the construction of a new state and a new democracy, which the author calls the state as absolutely new social movement. The methodology used in this study is ethnographic, based on the principles of Martínez (2012). We conclude that the reality that currently defines the communal space prevents citizens understand their practices as counter-hegemonic practices; On the contrary, their citizenship practices claiming the ideal form of citizenship under the paradigm of liberal democracy.

Keywords: ICT, Electronic Democracy, counterhegemony, Commune, social appropriation.

1. Introducción

Desde la presente investigación se pretende entender a las Tecnologías de la Información y la Comunicación desde el marco de la construcción de democracia electrónica, superando la visión tecnocrática y consumista de las mismas. En efecto, las TIC pueden traducirse en plataformas en función de la agudización de procesos de alienación y defensa de la hegemonía institucional, empresarial y gubernamental; sin embargo, las posibilidades que ellas ofrecen, existiendo un proceso de apropiación social previo, pudieran brindar espacios abiertos, policéntricos, plurales y conflictivos que propicien la participación ciudadana en clave popular y la transformación del paradigma democrático liberal ya agotado y deslegitimado, dando paso a la construcción de ciudadanías de “alta intensidad” que, desde sus prácticas contrahegemónicas, rompan con la apatía y la pasividad que las domina.

Se presume, entonces, que el desafío que supone la construcción de ciudadanías de “alta intensidad”, tal cual puntualiza Aguiló (2009), debe estar orientada en la creación de una red policéntrica de acceso público, no sólo estatal, de negociación e interacción desde la expresión de intereses plurales y conflictivos, puede llegar a materializarse a través de las posibilidades que ofrecen las tecnologías de la información y la comunicación (TIC)– especialmente a través del infinito conjunto descentralizado de redes de comunicación interconectadas que proporciona Internet – y el desarrollo del gobierno electrónico en clave de ciudadanía emancipatoria que rompa con la concepción tecnocrática.

Así pues, para tal fin es necesario partir de una crítica firme al referente sistémico de democracia liberal antes mencionado, a fin de contextualizar el debate que se quiere desarrollar en torno a los procesos de construcción de democracia electrónica. La democracia hoy día ha tenido que transformarse, tal y como expresa Borón (2007), en una forma de organización del poder político que está en función de la legitimación de la lógica de desigualdad y exclusión social necesarias para la materialización de la dominación de una clase social sobre otra, condición sine qua non del sistema capitalista. En función de esto, la creciente despolitización de la población favorece la distorsión del sistema democrático, delegando sus responsabilidades ciudadanas en el corrupto aparato burocrático estatal que, lejos de garantizar la igualdad y justicia social, se define en función del mercado. “Los mercados secuestraron a la democracia y, ante la consumación del despojo, la ciudadanía se replegó sobre sí misma” (Borón 2007: 23).

2. Globalización contrahegemónica: otra globalización construida desde abajo.

La globalización, o las diferentes globalizaciones que hace referencia De Sousa, marcan dos formas de comprenderlas. La primera de ellas se corresponde con la globalización hegemónica, y la segunda se corresponde a la globalización contra hegemónica. Estas dos formas de comprender a la globalización permiten adentrarse en las diferencias profundas que dividen la razón de ser de una globalización excluyente, lineal, homogénea, violenta, etc., de la otra globalización, la contrahegemónica, la que une a los desiguales, a los excluidos, a los marginados, a los subalternos, que exalta sus modos de vida, sus prácticas, sus culturas, estableciendo un diálogo intercultural, una comunicación contestataria al poder dominador, al poder que humilla, que aplasta, que no permite que las diferencias se resalten, y ante el más mínimo margen de diferencia aplica una estrategia que unifica, manteniendo la jerarquización.

3. Democracia electrónica y Gobierno electrónico: un concepto unificado.

Páez (2009), desde sus aportes teóricos, reconoce los orígenes del complejo problema del gobierno electrónico, elaborando un análisis crítico de sus diferentes antecedentes, teorías y agendas, haciendo una diferenciación entre su dimensión operativa y su dimensión epistemológica. En función de esto, da inicio a su análisis en torno al marco epistemológico de las teorías foráneas sobre gobierno electrónico abordando los postulados de Backus quien va a considerar al gobierno electrónico y a la democracia electrónica como dos dimensiones distintas que juntas construyen la gobernanza electrónica, la cual caracteriza desde la aplicación de las tecnologías de la información y la comunicación en la interacción gobierno – ciudadanos y gobierno – empresas (negocios), en función de la simplificación de procesos gubernamentales internos y de mejoramiento democrático. Para Páez (2009) la propuesta de gobierno electrónico hecha por Backus responde a una lógica instrumental “en donde el Estado es un proveedor de servicios eficientes”, planteando como transformación el “trabajar más, con menos personas, en menos tiempo y con oficinas más pequeñas”.

Así mismo, Gartner (2000, citado por Páez 2009), que a su vez es tomado como base por Backus (2001), concibe el desarrollo de la gobernanza electrónica desde una perspectiva evolutiva, planteando una serie de niveles que dan cuenta del avance gradual en la prestación de servicios, que Páez (2009) describe de la

siguiente manera: a) nivel información, correspondiente a la fase de presencia en la web, desde donde se provee información a los funcionarios y ciudadanos; b) nivel interacción, donde se propicia el uso de herramientas interactivas para la comunicación entre el gobierno, los funcionarios y los ciudadanos; c) y por último, el nivel de transformación, desde donde se plantea la existencia de una ventanilla única en la cual se concreten todos los procesos propios de la gobernanza electrónica.

Estos niveles planteados por Gartner son base del desarrollo de la propuesta chilena de gobierno electrónico (2000-2005), desde donde se concibe la construcción del mismo como un proceso incremental y transformador (Páez, 2009). Quedando, dichos niveles, estipulados de la siguiente forma:

- a. Presencia:** En esta fase se provee básicamente información de los servicios públicos al ciudadano. **b. Interacción:** Considera comunicaciones simples entre el servicio público y el ciudadano y la incorporación de esquemas de búsqueda básica. **c. Transacción:** Incluye provisión de transacciones electrónicas al ciudadano por parte del servicio público, en forma alternativa a la atención presencial en las dependencias del órgano del Estado al cual la persona requiera de atención. **d. Transformación:** Considera cambios en los servicios para proveer aquellas prestaciones que componen su misión en forma electrónica, y la introducción de aplicaciones que administren la entrega de prestaciones a los ciudadanos. (Páez 2009:15 – 16)

Desde la propuesta chilena sobre gobierno electrónico se suman dos etapas al esquema evolutivo propuesto por Gartner (2000), y citado por Backus (2001), identificando una nueva etapa situada al principio y denominada Inicio, haciendo referencia a una etapa base de acceso a las TIC; y una última etapa situada al final y denominada Gobierno Electrónico Unificado, que se entiende como una subdivisión de la etapa de transformación, desde la cual se “intenta capturar el concepto de acceso al gobierno desde un solo punto”, pasando de ver a las TIC como elementos transformadores a elementos integradores para “facilitar todo lo que hace el aparato gubernamental, desde las consultas hasta el diseño de políticas y la prestación de servicios” (Gobierno Electrónico en Chile 2000-2005, estado del arte II, 2006).

Paéz (2009), aunque reconoce la importancia del manejo del modelo lineal y evolutivo de Gobierno Electrónico a fin de sincerar el desarrollo del complejo proceso que significa, afirma que el mismo da cuentas de la estrecha vinculación que guarda con la linealidad temporal de la modernidad desde la cual se asume, reivindicando una concepción netamente eurocéntrica, que “todos los países del mundo avanzan hacia la sociedad de la información de forma simultánea”,

cuestión que se contradice con la realidad de los países periféricos del sistema-mundo sometidos a la desigualdad y exclusión social que instaura la lógica del capital. Así pues, Paéz (2009), tomando en cuenta las características de la periferia del mundo, específicamente la realidad latinoamericana, se pregunta si será acertado pensar el desarrollo del gobierno electrónico desde esta perspectiva evolutiva, dejando de lado las demandas sociales que expresan una cada vez más efervescente voluntad de cambio.

Continuando con el análisis en torno a las teorías foráneas de gobierno electrónico, Páez (2009) hace referencia a los postulados de Okot-UMA y sus nociones de *Buena Gobernabilidad*, desde donde se reivindica como objetivo del gobierno electrónico “crear las condiciones para el empoderamiento (*Empowerment*) de los individuos, las comunidades y la sociedad civil”; además de entender a la *Buena Gobernabilidad* desde el paradigma de la *Nueva Gestión Pública* y su planteamiento del incremento de la autonomía de los gerentes (sector privado) de frente a la reducción de los controles gubernamentales, lo cual pudiera entenderse en el marco del principio de *Estado Débil* neoliberal, en función de lo cual Okot-UMA centra su propuesta de *Buena Gobernabilidad* como resultado del desarrollo de la *eDemocracy*, el *eGovernment* y el *eBusiness*. En virtud de ello, Páez asume una posición crítica, argumentando que:

Resulta interesante el planteamiento que hace Okot-UMA (2001) sobre el rol que debe jugar el gobernante como creador de las condiciones para que los individuos, comunidades y sociedad civil se empoderen y participen de forma más activa en la administración de la cosa pública. Sin embargo, debemos advertir que este interés en el empoderamiento viene enmascarado de los intereses neoliberales para fortalecer la individualidad, el aislamiento y el consumo, variables que sabemos impiden o minimizan los procesos de participación política. (Páez, 2009: 18).

Holmes (2001, citado por Páez 2009), ahonda en tal sentido, y apunta a entender al ciudadano como cliente, definiendo al Gobierno Electrónico como “el uso de la tecnología de la información, en particular Internet, para ofrecer servicios públicos de una manera más adecuada, conveniente, orientada a los consumidores, económica y en general más efectiva” (pág. 19); lo cual hace aun más clara su visión de e-gob en clave neoliberal. Estas nociones coinciden con el desarrollo teórico de Criado, Ramilo y Salvador (2002, citado por Páez 2009), quienes insisten en entender al ciudadano como cliente, reivindicando los planteamientos hechos desde el paradigma de la *Nueva Gestión Pública* que, según Paéz (2009), ha sido desarrollado por los “países miembros de la OCDE” quienes “han protagonizado las más sofisticadas prácticas de dominación (consumismo) y explotación de los países menos desarrollados” (pág. 21).

Así pues, a partir de este análisis sobre las propuestas teóricas foráneas de Gobierno Electrónico, producto de un proceso de revisión exhaustiva, Páez (2009: 20) concluye que tanto los planteamientos desarrollados por Backus, Gartner, Okot-UMA, Holmes y Criado et. al. “son formulados desde una episteme etnocéntrica europea-norteamericana y neoliberal en la que todas las intenciones para desarrollar el Gobierno Electrónico no van más allá de los intereses del mercado.” Esto da pie para afirmar la necesidad de pensar en una propuesta teórica sobre e-gob que supere a las foráneas y sus nociones etnocéntricas y neoliberales, asumiendo además la necesidad de que dichas teorías sean propias de cada Estado-Nación y responda a las particularidades políticas y epistemológicas del mundo social que comprenden y les determinan (Paéz, 2009).

Partiendo de esto, Páez (2009) se propone pensar el problema del gobierno electrónico desde la perspectiva venezolana, afirmando que es preciso trascender el enfoque instrumental de las TIC, pudiendo entender a estas tecnologías desde su enfoque político; es por ello que el énfasis del papel de las TIC en la relación Estado-ciudadanía, más allá de lo tecnológico-instrumental (prestación de servicios) y la satisfacción de los *clientes-ciudadanos*, debe estar en los procesos de reconstrucción de la democracia (Araya 2005; Páez, 2009). “El desafío es lograr establecer un vínculo entre gobierno electrónico y democracia electrónica a fin de ir más allá de los modelos unidireccionales de servicio y políticas públicas” (Araya 2005: 65); lo cual, según Araya (2005), da cuenta de que tanto el Gobierno Electrónico como la Democracia Electrónica “están íntimamente vinculados y es en su interdependencia donde encontramos una perspectiva global de los impactos de internet en la política.”

Araya (2005) basa su argumentación en las consideraciones de Coleman y Gotze, quienes desarrollan una propuesta de cuatro modelos de democracia electrónica fundamentados en niveles de participación de la ciudadanía, reivindicando su visión respecto al concepto de gobierno electrónico: “no se trata tan solo de que los ciudadanos puedan pagar los impuestos por internet (ejemplo clásico de gobierno electrónico), sino que además puedan tener una discusión pública acerca de cómo se gastan esos impuestos (democracia electrónica).” (Coleman y Gotze, citado por Araya 2005: 65)

En primer lugar mencionan un modelo de democracia electrónica de opinión pública, donde se consulta a la población a través de testeos de opinión, pero sin ningún compromiso resolutivo. Se trata de utilizar internet para escuchar a la gente. Un segundo nivel es la democracia directa o plebiscitaria, donde se procede a consultar por diversas materias de interés a través de internet, a diferencia

de los levantamientos de opinión, con un carácter resolutivo. En tercer lugar los autores señalan un modelo de democracia electrónica basada en comunidades locales, donde las organizaciones de base territorial o funcional adquieren nuevas herramientas para interactuar con el municipio, con el gobierno central o con otras organizaciones. El cuarto modelo es el de compromiso cívico en la deliberación política (*online public engagement in policy deliberation*). Éste es el que los autores presentan como el más complejo y democrático. El énfasis está en los elementos deliberativos de la democracia. (Coleman y Gotze, citado por Araya 2005:66)

Páez (2011) acota que, según la evidencia empírica de las investigaciones de Albornoz (2007), Páez y Castañeda (2007), Páez y Montilla (2010), Gonzalo (2005), Zambrano (2008), y Montilla y Páez (2006), en el caso venezolano se demuestra que en el desarrollo del gobierno electrónico la fuerza de la ciudadanía es mayor que la del propio Estado. “Esto podría indicar que, aunque parezca contradictorio, en la sociedad venezolana la transformación podría venir desde abajo, es decir, en los modelos de democracia electrónica basada en comunidades locales y el del compromiso cívico en la deliberación política” (Pág. 910).

Estas consideraciones de Páez (2011), y las evidencias empíricas de las investigaciones citadas, pudieran permitir entender como los ciudadanos, específicamente en el caso venezolano, reconstruyen, desde sus propias prácticas políticas, su papel activo en la sociedad, incorporando a éstas las tecnologías de la información y la comunicación, superando la fuerza misma del Estado en el desarrollo del gobierno electrónico, e inclinando la balanza a favor de entender al mismo no como un proceso de modernización de la administración pública, sino como un proceso de transformación y profundización democrática.

4. **Estrategia de recolección de datos.**

En cuanto a la estrategia de recolección de datos asumida es propicio decir que es vital, desde este aspecto fundamental de la investigación, trascender a la generalización e imprecisión de los cuestionarios cerrados y demás instrumentos estructurados que sesgan la información recolectada cuando se trata de estudiar fenómenos sociales a profundidad; es por ello que, tal y como sostiene Martínez (2012), en la presente investigación se busca escudriñar más allá del lenguaje escrito o hablado; se pretende comprender tanto las consideraciones que los participantes exponen al expresarse con palabras, como aquellas impresiones captadas de la gestualidad, timbre y tono de voz, entre otros aspectos que de forma involuntaria reflejan las posturas inconscientes de los participantes del grupo social observado –la comuna Gran Cacique Guaicaipuro, ubicada en el

estado Zulia, Venezuela- ratificando o deslegitimando lo que sus palabras – de forma hablada o escrita – dicen.

Partiendo de esto, se especifica que la estrategia de recolección de datos utilizada ha sido el grupo focal, ya que permite abordar ampliamente cada categoría de estudio propuesta, a la vez que da la oportunidad a cada participante de expresar libremente sus consideraciones relacionadas a la definición de una guía temática que dio forma práctica a dicho grupo focal. Sin embargo, la decisión de asumir el grupo focal como estrategia de recolección de datos no fue determinada por la voluntad del investigador únicamente; antes de dicha definición, se realizaron varias visitas consecutivas a las reuniones del parlamento comunal, con la anuencia de sus miembros, con el fin de observar el comportamiento de la mencionada instancia comunal, además de dar lugar a la familiarización con cada parlamentario, pudiendo conocer a los voceros políticamente más activos del parlamento, y entrar en contacto con la realidad actual de dicha organización desde el desarrollo de sus debates y discusiones habituales.

Estas observaciones facilitaron la definición del grupo focal como estrategia de recolección de datos y han complementado la realización del mismo, ya que, además de contribuir a la fijación de criterios y guías temáticas, han permitido contextualizar la discusión que tuvo lugar en su desarrollo, pudiendo comprender mucho mejor las opiniones expresadas por los participantes, sus gestualidades y tono de voz.

Para la realización del grupo focal se establecieron tres criterios fundamentales: el primero de ellos especificando que los participantes convocados al grupos focales deben ser parte del parlamento comunal, ya que dicha instancia reúne a dos representantes – uno principal, y otro suplente – de cada concejo comunal que hace vida en la comuna; por otro lado, es la instancia máxima de representación y coordinación de la comuna, por tanto es el espacio más politizado y dinámico del devenir de la misma, cuestión fundamental para lograr comprender los procesos de construcción de democracia electrónica en dicho espacio.

Un segundo criterio respondió a la actividad política de los parlamentarios, siendo convocados a participar aquellos representantes que han sido más activos, considerando las opiniones que al respecto expresaron todos los demás parlamentarios. Y un tercer criterio que está relacionado con la cantidad de participantes convocados, siendo un total de 7 a 8 parlamentarios, dentro de los cuales se incluyen los representantes vinculados al manejo de la planificación en comunicación e información de la comuna.

En virtud de esto, tal y como se afirmó anteriormente, se determinó una guía temática para el grupo focal, derivada de cada categoría de estudio definida a partir del marco teórico-conceptual de la investigación; sin embargo, la discusión dentro del grupo focal se mantuvo abierta, dándole espacio suficiente a cada participante de expresar sus propias inquietudes respecto a los temas presentados, e incluso propiciando el surgimiento de nuevos temas. A continuación se presenta tabla contentiva de la guía temática que sirvió para la realización del mencionado grupo focal:

Cuadro nº 1
Guía temática para el grupo focal

Categoría de estudio	Temas
Acceso y necesidades de información y comunicación.	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Nociones del significado de la información. ▪ Medios de acceso a la información y comunicación. ▪ Necesidades de información y comunicación ▪ Papel de las TIC en la satisfacción de necesidades de información y comunicación.
Acceso y penetración de las Tecnologías de la Información y la Comunicación.	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Acceso a las TIC entre los comuneros. ▪ Conexión a internet: particular y en espacios públicos. ▪ Acceso a páginas web. ▪ Telefonía móvil: tipo de teléfono móvil y plan de servicios de telefonía móvil.
Usos y apropiación de las Tecnologías de la Información y la comunicación.	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Uso común del Infocentro. ▪ Internet y telefonía móvil en el devenir político y organizacional de la comuna. ▪ Democratización del espacio público a través de las TIC.

<p>Cumplimiento del marco legal en torno al gobierno electrónico y al Estado Comunal.</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ TIC como plataformas para la participación ciudadana. ▪ TIC y legitimación de las luchas comunales. ▪ Relación Estado-comuna mediada por las TIC. ▪ Discusión, definición, implementación, ejecución y evaluación de políticas pública. ▪ Transferencia de competencias político-administrativas a la entidad comunal. ▪ Instituciones públicas y desarrollo comunal.
<p>Generación de debate y discusión mediada por las Tecnologías de la Información y la comunicación.</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ TIC como plataformas para la discusión y el debate. ▪ Comunidades virtuales.
<p>- Activismo político y las Tecnologías de la Información y la comunicación.</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Información, comunicación y coordinación desde las TIC. ▪ Medios alternativos de información en red. ▪ Listas de correo electrónico y de distribución para la acción política. ▪ Telefonía móvil y activismo político.

5. Resultados por categoría de estudio

A continuación se presenta, por cada categoría de estudio definida a lo largo de la investigación, los resultados obtenidos, destacando las apreciaciones de los participantes en el grupo focal desde sus citas textuales, siendo así captadas las esencias de los procesos desarrollados en el parlamento comunal desde las vivencias de sus integrantes.

a) Acceso y necesidades de información y comunicación.

Los parlamentarios de la comuna identifican como principal necesidad de información todo aquello referente al conjunto de leyes que dan forma jurídica a la transformación del Estado y al proceso de empoderamiento de la ciudadanía identificado como la construcción del poder popular; a su vez, identifican en la red un medio a través del cual pueden conseguir cualquier tipo de información, ya que para ellos en la red “la información está al alcance de todos”, reconociendo en ésta el principio del conocimiento práctico para la elaboración de proyectos y demás actividades dentro de la comuna. Sin embargo los parlamentarios consideran que en la actualidad se encuentran “sobresaturados” de información, y ante esta realidad identifican la necesidad de desarrollar criterios de selección de la información que le es útil según sus intereses; no obstante, según ellos aún están por ser desarrolladas dichas capacidades informacionales.

Esto va a ratificar que los comuneros perciben que aún no han podido desarrollar lo que Martí (2008) y Bermejo (2003) advierten cuando hacen referencia al desafío que tiene la ciudadanía frente al acceso a la información desde la red, en cuanto a la necesidad de desarrollar capacidades informacionales que les faciliten el proceso de discriminación y selección de información.

En consecuencia para los comuneros la red es un medio secundario para satisfacer sus necesidades de información, prevaleciendo el uso de los medios tradicionales (radio, tv, prensa) para tal fin. En función de esto, los comuneros identifican en los mensajes transmitidos por los medios de comunicación del Estado (siendo los más usados por ellos) una intencionalidad oculta detrás, dirigida a “moldear el criterio colectivo” (pág. 2, línea 20-21), lo cual refleja la crisis política y de representatividad por la cual atraviesa el partido de gobierno, permitiendo percibir los cuestionamientos que los comuneros hacen con respecto a los mensajes que reciben de los medios públicos del Estado, en tanto representan una visión deformada de la realidad que sustenta y justifica el proyecto político-ideológico reforzado por el actual gobierno nacional, el cual profundiza en el papel de dichos medios como difusores de ideología en la sociedad capitalista, y específicamente en el capitalismo periférico, a partir del modelo unidireccional de comunicación.

b) Acceso y penetración de las tecnologías de la información y comunicación.

En cuanto al acceso y penetración de las Tecnologías de la Información y la Comunicación los comuneros cuentan con un Infocentro ubicado justo al lado

de la casa comunal, el cual se encuentra totalmente operativo; sin embargo, la mayor parte de los parlamentarios siente que al hablar de estas tecnologías se encuentran “un poco como que quedados, atrasados”, añadiendo además que “hay muy pocas personas que sabemos de la importancia de las TIC, el grueso de la población no lo sabe, no lo conoce”.

A pesar de esto, otra realidad se expresa al hablar sobre el teléfono móvil, que según los comuneros cuenta con el 100% de penetración entre los parlamentarios, afirmando que “el que no tenga un teléfono celular hoy, no existe” (categorización, pág. 12, líneas 19-20), puntualizando que “lo verdaderamente importante para nosotros, para comunicarnos, es ese tipo de teléfono”, teniendo mayor penetración teléfonos con aplicaciones tecnológicas básicas y con planes de servicios básicos, existiendo poca penetración de teléfonos móviles inteligentes. Y es que según los comuneros: “Es más accesible tener un teléfono, así no tenga tanta tecnología, es más accesible un teléfono para uno tener cualquier información y poderse comunicar mejor, porque además no todas las personas tienen una computadora y que donde sea que uno esté allí está el teléfono celular.”

Para los comuneros el medio más efectivo para informarse y comunicarse es el teléfono móvil, especialmente a través del recurso SMS, ya que “es más fácil conectarse por un mensaje de texto”, atribuyendo esto principalmente a la facilidad de acceso en cuanto al costo del equipo telefónico, a la movilidad en la comunicación proporcionada por dicha tecnología y a la resistencia que manifiestan la mayoría de los parlamentarios en cuanto al uso y apropiación de otras tecnologías, sobre todo asociadas al uso del computador personal. Dicha resistencia está directamente relacionada al factor generacional, ya que el parlamento comunal en su mayoría se encuentra integrado por personas de edades avanzadas, existiendo “una resistencia importante al uso de estas tecnologías”.

Porque, qué pasa, te explico algo allí con relación a eso, nuestra comuna dentro de todo adolece del uso del internet y de las redes sociales, porque la comuna se comprende por mucha gente que no nació en la etapa de la computadora, no nació con una computadora en su casa, y no se está familiarizado como lo exige el desarrollo tecnológico.

c) Usos y apropiación de las Tecnologías de la Información y la Comunicación.

El uso del Infocentro se limita mayoritariamente a la transcripción y búsqueda de información puntual, siendo consultadas las principales páginas gubernamentales vinculadas al desarrollo comunal, específicamente de las

siguientes instituciones: Ministerios del Poder Popular para las Comunas y los Movimientos Sociales, Asamblea Nacional, Fundación para el Desarrollo y Promoción del Poder Comunal (Fundacomunal), entre otras. Sin embargo, otras páginas web con mayores características participativas en la construcción de contenidos en donde los protagonistas en la publicación de la información son sus propios lectores, también son visitadas por los comuneros con mayor perfil político, tal es el caso de www.aporrea.org, siendo vista como un portal a través del cual es posible expresar libremente denuncias y desacuerdos políticos; no obstante, los comuneros manifiestan que estos medios de denuncias son poco efectivos, en cuanto en la mayoría de los casos no reciben la respuesta esperada.

A partir de estas consideraciones los comuneros identifican como necesidad no satisfecha el poder acceder a un medio que le permita desarrollar y publicar su propia información de manera independiente; ellos afirman que no tienen “medios de comunicación propios, radio, televisión, prensa escrita” (categorización, pág. 6, líneas 2-3), lo cual permite constatar que para ellos la red no es una alternativa en ese sentido debido a su poca efectividad dentro del mencionado grupo social, lo cual se deriva de la baja penetración de estas tecnologías entre los comuneros, especialmente debido al factor generacional; sin embargo, los parlamentarios afirman que la red ofrece posibilidades de información y comunicación importantes, ya que para ellos estas tecnologías van a permitir “que lo que nosotros queremos decir o hacer llegue a un mayor número de personas en un tiempo mínimo”.

Esta “poca efectividad” que tiene internet a la hora de informar y comunicar en la comuna, es superada por el uso del teléfono móvil. Para los comuneros la efectividad de divulgar la información a través de internet (redes sociales, correo electrónico, chats, foros, etc.) es de un 20% apenas, afirmando que desde el uso de las tecnologías convencionales de acceso a la red “nosotros todavía estamos en una etapa primitiva”. Sin embargo, estos espacios desde internet cobran importancia cuando son usados desde el teléfono móvil, lo cual se puede constatar cuando los comuneros expresan que: “nosotros podemos revisar en cualquier momento correo y facebook, nosotros tenemos lo de aporrea que nos llega por ay”; no obstante la mayoría de los teléfonos móviles en el parlamento comunal tienen características tecnológicas básicas, siendo mayor el uso del SMS, tal cual se indicó antes.

Esta preponderancia que los comuneros le otorgan al teléfono móvil, y especialmente al SMS, para mantenerse informados, está determinada por sus necesidades de información, centradas en lo operativo relacionado al marco

legal comunal, es decir, información relacionada a actividades concretas dentro de la planificación de proyectos específicos y movilización en función de la constitución de sus instrumentos legales ante las instituciones gubernamentales. Por tanto, el proceso de apropiación social en torno al teléfono móvil, como tecnología con mayor uso en la comuna, se centra en transmitir eficientemente, a través del SMS, mensajes de un lugar a otro con fines operativos que, si bien es un aspecto importante a favor de la coordinación política, por sí sólo no supone una profundización en tal sentido.

Desde la información recabada se confirma entonces que los comuneros le dan un uso informativo y transmisor a estas tecnologías, es decir, para los comuneros la comunicación que se da lugar desde internet y especialmente a través del teléfono móvil mayoritariamente consiste en la transmisión unidireccional de información del emisor (comuneros políticamente más activos) al receptor (el resto de comuneros); estos usos limitan otros enfoques de la comunicación mediada por las TIC, posibilidades de usos que se han abordado a lo largo de esta investigación y que repercuten en las lógicas de organización y en los procesos de participación que inciden en sus formas de trabajo como grupo social.

Estas prácticas comunicativas limitadas al uso instrumental de las TIC están directamente relacionadas al origen y funcionamiento de la comuna como instancia creada desde el Estado que, a pesar de haber sido concebida legalmente como el núcleo de un nuevo Estado protagonizado por el llamado Poder Popular, en la práctica son entendidas como instancias subordinadas a las instituciones estatales desde las cuales se fomentan formas de participación también limitadas, determinando sus planes de desarrollo al ámbito asistencial propio de las organizaciones comunitarias, lo cual incide a su vez en sus estrategias comunicativas y en los usos y procesos de apropiación social de las tecnologías.

A partir de esto es posible decir que en el parlamento comunal desde el cual se ha desarrollado la presente investigación los usos de las TIC responden a un proceso de apropiación social limitado al acceso y desarrollo de ciertas habilidades informacionales, permitiéndoles hacer uso de estas tecnologías para acceder a la información de su interés y transmitir sus propios mensajes, básicamente denuncias; sin embargo no se ha transcendido en el uso desde la interactividad que éstas tecnologías ofrecen, lo cual sería una de las principales características que hacen de las TIC espacios interesantes desde el punto de vista cultural y político.

d) Generación de debate y discusión mediada por las TICs

La comuna, entre sus miembros, mantiene las discusiones y debates fundamentales en el *mundo real*, y por lo general se imponen los criterios de los comuneros dirigentes del parlamento. Cuando los debates y discusiones sobrepasan los límites de la comuna, y abarcan zonas pertenecientes a otras entidades comunales, las reuniones no son planificadas de manera autónoma por los comuneros; son las instituciones del Estado las que convocan y planifican las reuniones que tienen lugar entre comunas, determinando los temas que son discutidos y los límites del debate. Los comuneros se expresan críticamente sobre esta imposición, diciendo: "siempre esos encuentros surgen por iniciativa del Ministerio, entonces ellos planifican el contenido de la información que nosotros vamos a manejar allí, ¡estamos jodidos!". En virtud de esto, y ya abordado anteriormente los usos que los comuneros dan a estas tecnologías y cómo se apropian de éstas, la comunicación entre comunas es eventual, por correo electrónico (con menor frecuencia) o mensaje de texto; no existe ninguna red comunal desde donde las comunas, independientemente de su localización, puedan integrar intereses, experiencias, saberes, que pueda incidir en la generación de solidaridades y políticas creativas entre comunas. Esto, además, refleja la casi inexistente autonomía que la comuna por ley debería poseer, en tanto es ella la célula principal en la construcción de un nuevo Estado que, en teoría, llegaría a remplazar al Estado burgués en un proceso de transición hacia su destrucción, pero que en la práctica reafirma las estructuras del Estado desde su concepto represor.

Así mismo, los comuneros afirman que sí usan internet para hacer denuncias con el fin de generar debates, sin embargo esas denuncias son condenadas por simpatizantes gubernamentales, en tanto son entendidas como críticas mal intencionadas; no obstante, los comuneros entienden como fundamental generar estos debates a partir de las críticas y denuncias, ya que "la revolución también se hace a través de los medios y a través de la red", dejando ver cómo los comuneros dan signos de ruptura con el discurso gubernamental impuesto, desde el cual se llama a "cerrar filas" y a "confiar" en la voluntad del líder y el partido de gobierno.

Ahora bien, no sólo se propone el debate desde la publicación de denuncias, sino también desde la discusión de proyectos y políticas comunales; los comuneros apuntan que los espacios más usados desde internet para este tipo de publicación son las redes sociales, especialmente FACEBOOK, unido al correo electrónico, señalando además que la decisión de publicación de información

en estas redes no es unilateral: “nosotros nos reunimos en una comisión política, analizamos los efectos de escribir esa información y la aprobamos”. Sin embargo, estos debates no generan gran impacto en tanto existe un uso limitado de estos espacios.

A pesar de esto, el énfasis en las publicaciones giran en torno a las denuncias y críticas a las políticas gubernamentales, desde las locales a las nacionales, siendo el medio más usado por los comuneros www.aporrea.org, desde donde interactúan con compañeros que coinciden en sus críticas, sin embargo los comuneros afirman que han mermado la frecuencia de sus publicaciones en tanto no consiguen el efecto esperado: “yo antes escribía todas las semanas, ahora tengo como tres semanas que no escribo... porque siento que no causa el efecto deseado”. Estas denuncias, en vez de generar debates y discusiones a favor de soluciones apropiadas a los problemas sociales expresados, genera persecución y condena por parte de las instituciones gubernamentales: “me han amenazado la gente del partido, por mi correo”, lo cual reafirma lo anteriormente mencionado, en tanto es el Estado quien frena el impulso de la ciudadanía, incluso con violencia y coerción.

e) Activismo político y las Tecnologías de la Información y la comunicación.

Tal cual fue expresado anteriormente, el recurso tecnológico usado por excelencia es el teléfono móvil; a través de éste los comuneros se informan y comunican para la acción política, es decir, especialmente orientada a: a) coordinación propositiva para la acción, en tanto usan el teléfono móvil para informar sobre marchas, concentraciones y otras acciones para la movilización, y b) coordinación reactiva de carácter defensivo, en tanto usan este recurso tecnológico para captar y difundir información en tiempo real para denunciar eventos violentos o de atropello. Internet, asociando su acceso al uso del computador personal, es percibido como un medio con poca efectividad en las tareas de divulgación de información y coordinación de actividades: “si nosotros dependiéramos únicamente de internet, de las redes sociales y de otros medios alternativos en internet no hubiese efectividad importante para el logro de las actividades”.

Este contraste en los usos activistas del teléfono móvil e internet, desde su acceso a través del computador, se deriva precisamente de los niveles de penetración y los procesos previos de apropiación en torno a ambas tecnologías, teniendo incidencia directa la resistencia al cambio tecnológico y el costo, muchas veces muy elevado, de los equipos. Así pues, el uso del teléfono móvil para fines activista por parte de los comuneros responde a varias cuestiones: en primer lugar por el acceso y penetración del mismo en el grupo de parlamentarios, y, precisamente, por su característica de

movilidad: “donde sea que uno esté allí está el teléfono celular, y gracias a eso donde quiera que uno esté allí está la información”. Esta constatación de la preponderancia del uso del teléfono móvil para la coordinación y convocatoria en la comuna, avala la condición de movilidad del Gobierno Electrónico hecha por Páez (2011), en tanto el teléfono móvil representa desde su portabilidad la mejor manera de que los activistas puedan permanecer comunicados con sus compañeros donde quiera que estén, siendo una tecnología fundamental en sus actividades políticas.

Es preciso destacar que, tal cual se ha señalado antes en la descripción de la información recabada en torno a cada categoría de estudio, las TIC en el grupo comunal van a reforzar las formas de organización y de funcionamiento de la comuna. El parlamento comunal, aunque en teoría se considere una estructura organizativa horizontal y participativa, en la práctica refuerza las formas de organización verticales desde las cuales se imponen las posiciones de aquellos que asumen el liderazgo del grupo; en función a esta realidad se diseñan las estrategias comunicativas que dan forma a las actividades políticas llevadas a cabo por los comuneros, en las cuales las TIC, y en específico el teléfono móvil y el internet, se presentan como plataformas a favor de ello, dando prioridad a lo operativo en cuanto a la coordinación para la acción política.

Sin embargo, la acción política de los comuneros logra redimensionarse desde el uso de los llamados “medios de contrainformación” o alternativos (López 2007), específicamente a través del portal de www.aporrea.org, desde el cual los comuneros se activan desde la información vista como recurso político a través del cual legitiman sus luchas como comuna, haciendo denuncias sobre la persecución llevada a cabo por parte de las instituciones del Estado que, según ellos, se siente amenazado por el poder popular. Esto ha derivado en reacciones violentas de algunos representantes del partido de gobierno, no obstante también ha derivado – en pocas ocasiones – en la consolidación de vínculos entre comuneros que, a pesar de estar separados por el espacio físico, coinciden en sus experiencias y luchas por visibilizarse: “bueno me han amenazado la gente del partido, por mi correo. También en dos o tres oportunidades una gente de Mérida me invitó a visitarlos”.

Consideraciones finales

A lo largo de la presente investigación, y específicamente en el desarrollo de su momento teórico-conceptual, se ha reflexionado en torno a la experiencia comunal desde un enfoque crítico, partiendo para esto de una teoría política cuyo propósito principal se condensa en el planteamiento de la transformación del Estado y la profundización de la democracia, destacando como elemento fundamental las

prácticas contrahegemónicas de una nueva ciudadanía que, mediante procesos de apropiación social, transforman los usos y propósitos de las TIC, siendo éstas plataformas en función de la reconstrucción de la democracia. Asumiendo una postura ética en el proceso de categorización, análisis e interpretación, este apartado final tiene como propósito re-ordenar las tendencias o regularidades expuestas anteriormente según cada categoría de estudio, para volver sobre lo concreto y comprender, enlazando con la postura teórico-crítica asumida, la realidad de la comuna "Gran Cacique Guaicaipuro" en relación a los procesos de construcción de democracia electrónica.

Es fundamental comenzar este retorno sobre lo concreto preguntando acerca del proceso de transformación del Estado, sobre todo si se enmarca esta transformación desde la concepción contrahegemónica de Estado y su definición como novísimo movimiento social. La comuna, a pesar de identificarse desde su marco legal como núcleo de un nuevo Estado fundamentado en la participación y corresponsabilidad ciudadana como base de una nueva democracia, lejos de erigirse como espacios desde los cuales se propicie la construcción de una ciudadanía emancipada, se plantea en la actualidad como espacios que refuerzan la institucionalidad del Estado burgués, en tanto reafirma la orientación político-ideológica bajo la cual se definen los principios que producen los bienes públicos referidos a la legitimidad del gobierno, el bienestar económico y social, la seguridad y la identidad colectiva; dicha orientación político-ideológica responde a la legitimación del consenso social que sostiene la dominación y la sociedad dividida en clases sociales, que a su vez fundamentan los sistemas de desigualdad y exclusión del capital.

Los comuneros, a pesar de que expresen una genuina voluntad por transformar las relaciones sociales de producción y romper con la sociedad dividida en clases sociales, no logran trascender los límites de la participación ciudadana en clave liberal; Esta realidad que *atrapa* a los comuneros se constituye en *muros de contención* que les impiden avanzar en sus luchas, estando estos muros *diseñados* desde el momento mismo de su constitución legal, siendo la comuna espacios de participación promovidos por el propio Estado, un Estado que dice acceder voluntariamente a su destrucción bajo un discurso que forma parte de un proyecto político que se asume como una nueva forma de enmascarar la dominación.

La participación en la comuna, cuando logra desarrollarse, se limita al acompañamiento del Estado en la ejecución de políticas públicas; este acompañamiento se traduce en la concepción del Estado como ente financiador de proyectos comunitarios, más no supone una transformación del paradigma democrático, ni mucho menos del concepto de Estado. La influencia en los espacios

de debate político se circunscribe al ámbito comunitario, y específicamente al diagnóstico de necesidades de cada consejo comunal; estos límites impiden que el debate se profundice en temas que realmente cuestionen la institucionalidad del Estado burgués, desde sus políticas fiscales y de distribución de la renta petrolera, hasta sus políticas de represión y coerción social. Por otro lado, las políticas públicas circunscritas al ámbito comunitario tampoco son definidas de forma autónoma por parte de la comuna, la última palabra en la aprobación o no de estos proyectos comunitario sigue estando en manos del Estado, debiendo ser coincidentes con las orientaciones asumidas por los planes de desarrollo definidos desde el poder central, es decir, la comuna, a pesar de ser planteada como entidad de autogobierno, se transforma en un espacio descentralizado del gobierno nacional.

A pesar de estos límites, el Estado Venezolano y su actual dirigencia política, entorpece el desarrollo de la comuna, lo dificulta, lo obstaculiza; los mismos comuneros identifican la ruptura que existe entre el marco legal aprobado y el procedimiento real que las instituciones del Poder Nacional, Regional o Municipal asumen entorno a las comunas. Sin embargo, esto no debe ser leído en tono pesimista, al contrario, debe ser asumido como algo alentador, en tanto los mismos ciudadanos *cercados* por los *muros comunales* comienzan a romper con las líneas del discurso gubernamental, asumiendo posiciones críticas que les hacen reflexionar.

En conclusión, esta realidad que define actualmente al espacio comunal impide comprender sus prácticas ciudadanas como prácticas contrahegemónicas; al contrario, sus prácticas ciudadanas reivindican la forma ideal de la ciudadanía bajo el paradigma liberal de democracia. Esta realidad incide en los procesos de apropiación social de las tecnologías, definiéndose en función de un uso instrumental de las mismas. Esta concepción instrumental de las TIC coinciden con los límites apuntados anteriormente al espacio comunal y al proceder de un Estado que se propone *contener* el avance de una ciudadanía que expresa una voluntad de cambio legítima.

El proceso de adjudicación de nuevos sentidos, usos y propósitos a estas tecnologías se encuentra mucho más entorpecido por las dificultades en el cumplimiento de una de sus condiciones más básicas, el acceso; a pesar de que los parlamentarios comunales cuentan con un infocentro en la comunidad, la resistencia al uso de computadores personales es un rasgo característico entre ellos, aunado a la dificultad que significa ser un usuario de software libre, en tanto no han conseguido migrar satisfactoriamente a él. Sin embargo, otra realidad parece enmarcar al teléfono móvil, que según los propios comuneros tiene una penetración del 100%; no obstante, el acceso a tecnología móvil con conexión a la red es casi inexistente, suponiendo para ellos una ruptura entre teléfono móvil e

internet, limitando el uso de esta tecnología a la transmisión de mensajes de un lado a otro con fines de coordinación.

Sería contradictorio cerrar aquí estas consideraciones finales, limitando esta reflexión a un acto meramente descriptivo; es necesario, trascender esto, coincidiendo con la postura ética asumida en todo el proceso de investigación. Tal y como se destacó antes, estas conclusiones entorno a la realidad comunal no deben ser desalentadoras, al contrario, deben motivar a los ciudadanos que participan en estos espacios a trascender los mismos. Deben ser entendidos como aportes críticos en función de sustentar la concepción de una nueva forma de resistir al poder; una nueva forma de resistencia que no sea promovida por el propio Estado, sino que nazca de la capacidad de creación de estos grupos sociales en lucha.

Es preciso, en función de garantizar la demandada transformación del Estado y la reconstrucción de la democracia, apostar por espacios subalternos de resistencia, que definan sus propias lógicas de organización y legitimación, rompiendo con las *trampas* liberales de legalización ante el Estado, siendo, realmente, núcleos de lo nuevo. Apostar por estos espacios se traduce en prácticas contrahegemónicas en tanto se constituyen como prácticas prefigurativas de nuevas formas de sociabilidad y de hacer política; estos espacios permitirían desde su devenir político-discursivo superar la concepción instrumental de las TIC y asumir a estas plataformas tecnológicas desde nuevos sentidos.

Es esta la opción que tienen ante sí los grupos sociales que hoy reclaman su papel activo en la sociedad, que hoy demandan la redefinición de la concepción de *bien común*, y la necesaria transformación sistémica que apunta Borón (2007) y que ha sido asumida en esta investigación como clave para la reconstrucción de la democracia; siendo fundamental en dicho proceso transformador asumir la lucha bajo estrategias políticas claras que permitan sumar esfuerzos desde la diversidad de discursos (feministas, ecologistas, sexodiversos, entre otras) que tienen lugar en estos grupos sociales integrados por individuos desiguales y excluidos. Estas estrategias políticas no solo se definirían en función de negar la lógica neoliberal del capital, sino también la lógica del capital en sí mismo, proponiéndose como centralidad en la lucha la relación capital-trabajo; frente a esto, entonces los movimientos sociales y organizaciones populares en luchas deberán responder a una pregunta expuesta en apartados anteriores y que permanece abierta en esta investigación: ¿Cómo unificar la lucha bajo estrategias y tácticas políticas que apunten a materializar un proceso de transformación revolucionaria del sistema político y económico sin antes definir el sujeto histórico de vanguardia de dicho proceso desde cual nazca, dialécticamente, una dirección política revolucionaria? Y su respuesta pasará por proponerse cómo romper con las relaciones de producción capitalista y, por consiguiente, con el sistema de desigualdad y exclusión social que les moviliza.

Referencias

Aguiló, A. (2005). *La dignidad de la basura. Globalización hegemónica frente a globalización contrahegemónica en la filosofía política de Boaventura De Sousa Santos*. Universitat de les Illes Balears.

Aguiló, A. (2008). Globalización neoliberal, ciudadanía y democracia. Reflexiones críticas desde la teoría política de Boaventura De Sousa Santos. *Revista Nómada*. Extraído el 22 de junio de 2013, desde: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/20/antoniaguilo.pdf>

Aguiló, A. (2009). La ciudadanía como proceso de emancipación: Retos para el ejercicio de ciudadanías de alta intensidad. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, nº 9, p.p. 13-24.

Albornoz, B. (2007). *Experiencias de gobierno electrónico en la región andina: una visión de conjunto*. EN: *Experiencias andinas de gobierno electrónico: La problemática de la participación ciudadana*. Compilado por Albornoz, B. y Rivero, M. Centro Internacional de Investigación para el desarrollo (IDRC-CDRI), Ottawa, Canadá, p. 291, 302, 303.

Araya, R. (2005). Internet, Política y ciudadanía. *Nueva Sociedad* 195, p.p. 56-71. Caracas, Venezuela.

Backus, M. (2001). *E-Governance and Developing Countries*. Londres, Inglaterra. Recuperado de internet el 11 de agosto de 2009 de: <http://www.ftpiicd.org/files/research/reports/report3.pdf>

Borón, A. (2007). *Crisis de las democracias y movimientos sociales en América Latina: apertura de una discusión*. Colección Insumisos Latinoamericanos, p.p. 23-42. Elaleph.com s. r. l. Buenos Aires, Argentina.

Cañizalez, A. (2006). Apuntes venezolanos sobre gobierno electrónico: la lejana democracia digital. *Red de revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, vol. 9, nº 2, pp. 43-52. Extraído el 20 de junio de 2013, desde: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64900205>

Coleman, S. y Gotze, J. (2001). *Bowling Together: Online Public Engagement in Policy Deliberation*. Londres: Hansard Society.

Criado, I; Ramilo, M. y Salvador, M. (2002). *La Necesidad de Teoría(s) sobre Gobierno Electrónico. Una Propuesta Integradora*. XVI Concurso de Ensayos y Monografías del CLAD sobre Reforma del Estado y Modernización de la Administración Pública "Gobierno Electrónico". Caracas, Venezuela. Recuperado de internet el 09 de agosto de 2009 de: <http://www.cenit.gob.ve/cenitcms/servlet/com.mvdcomm.cms.andocasociado?63,88>

Cunill, N. (1991). *Participación ciudadana. Dilemas y perspectivas para la democratización de los Estados latinoamericanos*. Centro latinoamericano de administración para el desarrollo.

De Sousa, B. (2003) *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social*. Bogotá, Colombia, Colección en clave de Sur, 1era. Edición ILSA.

De Sousa, B. (2006). *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. CLACSO. Buenos Aires, Argentina.

Gartner, G. (2000). *Singapor's E-Government initiative*, Stanford, Connecticut: Gartner. First Take.

Gobierno de Chile (2003). *Gobierno Electrónico en Chile 2002-2005*, Estado del Arte II. Recuperado de internet el 06 d agosto de 2009 de: <http://www.cenit.gob.ve/cenitcms/servlet/com.mvdcomm.cms.andocasociado?78,101>

Gonzalo, M. (2005). *Análisis de acceso y uso de los infocentros venezolanos*. Tesis de maestría publicada, Universidad del Zulia, Venezuela. Extraído el 05 de junio de 2013 desde: http://fci.uib.es/digitalAssets/177/177945_1.pdf

Gonzalo, M. (2006). *El gobierno electrónico venezolano: ¿en busca de una democracia participativa y protagónica?* FLACSO, Ecuador. Extraído el 05 de junio de 2013 desde: <https://www>

- google.co.ve/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CDEQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.tele-centros.org%2Fpaginas%2Frecursos%2Finformefinalversioneditada4.doc&ei=kbrkUbvHOpXF4APr6oGoCA&usq=AFQjCNETijozKVcH4w0vRje1pG6POmfA4g
- Holmes, D. (2001). *@.gov, Estrategias para el uso eficiente de internet en el gobierno*, primera edición, traducido por Brealey, N., Mexico D.F., México, McGraw-Hill Interamericana, pp. 1-2.
- López, S. (2007). Jóvenes, Internet y Movimiento Antiglobalización: usos activistas de las Nuevas Tecnologías. *Revista Estudios de la Juventud*, nro. 76, pp. 183-199. Extraído el 15 de julio de 2013 desde: http://issuu.com/injuve/docs/revista_juventud_76/184
- López, S.; Roig, G. y Sábada, I. (2003). Nuevas tecnologías y participación política en tiempos de globalización. *Cuadernos de Trabajo de Hegoa* nro. 35. ISSN: 1130-9962. Extraído el 22 de marzo de 2014 desde: http://info.nodo50.org/IMG/pdf/cuaderno35_publicado.pdf
- Martínez, M. (2012). *La investigación cualitativa etnográfica en la educación: manual teórico-práctica*. 3era. Edición: Trillas, México.
- Neüman, M. (2008). Construcción de la categoría apropiación social. *Quórum Académico*, vol. 5, nro. 2, ISSN 1690-7582, p.p. 67 -98. Extraído el 11 de mayo de 2013, desde: <http://revistas.luz.edu.ve/index.php/quac/article/view/2650>
- Okot-UMA, R. (2001). *Electronic Governance: re-inventing good governance*. Londres, Inglaterra. Recuperado de internet el 09 de agosto de 2009: <http://haspp.axesnet.com/contenido/documentos/Okot-Uma.pdf>
- Páez, A y Castañeda, H. (2007). *Evolución del gobierno electrónico en Venezuela*. Centro de Investigación de la Comunicación y la Información de la Universidad del Zulia. Extraído el 7 de junio de 2013 desde: <https://www.google.co.ve/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CDUQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.saber.ucab.edu.ve%2Ftemas%2Findex.php%2Ftemas%2Farticle%2Fdownload%2F320%2F324&ei=kl3kUcLCN-cet4APEyIHwBA&usq=AFQjCNF-Fy5n0J5PcPzWNsvWf4J12QriwA>
- Páez, A. (2009). *Hacia una teoría venezolana sobre gobierno electrónico*. Trabajo presentando en el III Congreso de Investigadores Venezolanos de la Comunicación. Extraído el 25 de mayo de 2013 desde: http://www.invecom.org/eventos/2009/pdf/paez_a2.pdf
- Páez, A. (2011). El gobierno electrónico en América Latina desde una perspectiva crítica. Centro de Investigación de la Comunicación y la Información (CICI) de la Universidad del Zulia. *Contratexto* nº 20. ISSN 1025 - 9945. Pp. 65 – 78.
- Páez, A. (2011). *Gobierno electrónico. De abajo hacia arriba: una propuesta de Venezuela*. Institute for Analytic Journalism.

Sobre los autores

María Gabriela Lozano

Maestrante en Comunicación y Desarrollo, mención TIC para el Desarrollo Humano, Universidad Católica Cecilio Acosta. Investigadora adscrita al Centro de Investigación de la Comunicación y la Información (CICI) de la Universidad del Zulia. Miembro de la Asociación de Investigadores Venezolanos de la Comunicación (InveCom). Correo electrónico: marigaby1410@gmail.com

Ángel Páez

Doctor en Ciencias Sociales. Magister en Ciencias de la Comunicación. Licenciado en Comunicación Social. Investigador en el campo de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) desde 1999, destacándose en la producción intelectual sobre el Gobierno Electrónico y los cibermedios en Venezuela. Profesor Asociado de la Facultad de Humanidades y Educación en la Universidad del Zulia. Correo electrónico: angel.paez@hdes.luz.edu.ve - aepaezmoreno@gmail.com

Algunas reflexiones sobre Plurinacionalidad e Interculturalidad

Carlos Eloy Viteri Gualinga,
Asamblea Nacional del Ecuador,
carlos.viterigualinga@gmail.com

Resumen

El ensayo presenta una visión y perspectiva actual acerca de los avances del Estado ecuatoriano, a través de la aprobación de la nueva Constitución de Montecristi, para alcanzar una transición social que parte de un legado colonial monocultural, hacia un nuevo Estado Plurinacional e Intercultural, que debe ser asumido por toda una nación, no solo únicamente por las Nacionalidades y Pueblos. Se evidencia la necesidad de que esta transición se convierta urgentemente en un tema y prioridad de interés público para lograr materializar una nueva sociedad que valore plenamente la diversidad cultural que tiene el país y que erradique el racismo. Se identifican aquellos temas de fondo, que quedan aún pendientes por resolver respecto a la existencia de una convivencia conflictiva entre los rezagos del viejo Estado y aquellos esfuerzos realizados en los últimos ocho años para fortalecer la institucionalidad propia y ancestral de las Nacionalidades y Pueblos ecuatorianos.

Palabras clave: plurinacionalidad, interculturalidad, racismo, Sumak Káwsai, Ecuador.

Abstract

The essay presents a general overview and perspective of the progress of the Ecuadorian State, through the adoption of the new Constitution of Montecristi, to achieve a social transition from a monocultural colonial legacy towards a new plurinational and intercultural State, which must be assumed by an entire nation, not just only by the Nationalities and Peoples. There is a need that this urgent transition becomes an issue of public interest in order to achieve a new society that fully values the cultural diversity that the country has and to eradicate racism. Other substantive issues are also identified and which are still pending to be resolved regarding the existence of a conflicting coexistence between the remnants of the old State and those efforts made over the last eight years to strengthen the ancestral institutions of Nationalities and Ecuadorian Peoples.

Keywords: plurinationalism, interculturalism, racism, Sumak Káwsai, Ecuador.

Introducción

¡Es un atentado a la unidad nacional! ¡Quieren la desintegración del País! Expresiones como estas -entre otras- marcaron la reacción de la élite política y oligárquica de nuestro País en los inicios de la década de los años 90, ante la demanda de las Nacionalidades y Pueblos amazónicos, sobre la realización de una Asamblea Constituyente que declare al Ecuador como un Estado Plurinacional, y ante otras demandas entre ellas, la adjudicación de los títulos globales de propiedad de los territorios ancestrales y el derecho de autonomía, dirigidas al mismo tiempo al gobierno de entonces presidido por Rodrigo Borja.

El presente análisis no pretende ahondar los antecedentes históricos de las luchas de las Nacionalidades y Pueblos, sin embargo resulta imprescindible recalcar dos aspectos claves de sus reivindicaciones y demandas, que ninguna generación de ecuatorianos debe perder de vista en la perspectiva de la configuración del Estado Plurinacional e Intercultural que establece nuestra Constitución.

El primer aspecto es la reivindicación del Derecho de pre-existencia que constituye uno de los fundamentos de la lucha, las demandas y el proyecto histórico de las Nacionalidades y Pueblos originarios, es decir, la reivindicación de una continuidad histórica, cultural y política de pueblos con presencia anterior a la invasión y ocupación europea y al surgimiento del Estado, este es un aspecto que lo reconocen científicos sociales como Boaventura de Sousa Santos quien afirma: "...lo que verdaderamente distingue las luchas indígenas de las restantes luchas sociales en el continente americano es el hecho de reivindicar una precedencia histórica y una autonomía cultural que desafían todo el edificio jurídico y político del Estado moderno colonial" (de Sousa Santos, 2012: 13-50).

El Segundo aspecto tiene que ver con aquello que Álvaro García Linera, Vicepresidente de Bolivia define como *Estado aparente*², es decir al hecho fundacional más relevante, no solo de Bolivia si no -y desde mi perspectiva- de las Repúblicas de América, obviamente aquí se incluye y en primera fila nuestro Ecuador, la exclusión de los pueblos originarios en la creación de los Estados donde -en palabras de Álvaro García "...esa mayoría indígena no fue incorporada, no fue representada ni reconocida en su cultura, en su ser, en su tradición, en su accionar político, en su presencia y ciudadanía estatal" (García, 2010: 7).

Este hecho determinó el establecimiento de un sistema de dominación étnica generadora de intolerables desigualdades sociales, culturales, políticas y económicas, que perduró por 177 años de historia republicana, desde 1830 hasta 2007, hasta la Asamblea Constituyente de Montecristi. Aquí radica el segundo

² Alvaro García se apoya en el análisis del pensador boliviano René Zavaleta quien acuña el concepto de *Estado aparente*.

aspecto de la lucha de las Nacionalidades y Pueblos, el cuestionamiento a la imposición de una institucionalidad colonial como andamiaje del poder absoluto de la cultura dominante eurocéntrica.

En esta reflexión cabe considerar que las Nacionalidades y Pueblos no tuvieron como aliada de sus luchas a las izquierdas, estas en el pasado actuaron desde una racionalidad eurocéntrica perdiendo de vista la dimensión histórica, cultural y política de las demandas y las luchas de las Nacionalidades y Pueblos. Basta constatar que la izquierda clásica nunca se identificó con la tesis de un Estado Plurinacional.

Me he permitido plantear esta suerte de introducción, a fin de contextualizar e identificar los ejes -a mi concepto- más determinantes de la lucha y las demandas de las Nacionalidades y Pueblos, en cuyo proceso se gesta la nueva Constitución ecuatoriana, abriendo camino al imperativo histórico de refundar el Estado con una institucionalidad Plurinacional y como sociedad Intercultural.

Plurinacionalidad e Interculturalidad “¿Cosa de Indios?”

Tras 178 años como Estado monocultural, a veinte y seis años de la primera demanda formal de Plurinacionalidad y tras ocho años de declaración constitucional como Estado Plurinacional e Intercultural ¿cuánto estamos avanzado en esta nueva etapa que inició Ecuador con la Constitución de Montecristi? -etapa que Boaventura de Souza denomina “Constitucionalismo transformador” (*idem*)- en la ineludible revisión de la arquitectura institucional colonial del viejo Estado.

Indudablemente el proceso exige superar en la marcha los *clichés* construidos desde los estereotipos y el desconocimiento. Uno de los equívocos que se evidencia frecuentemente es la percepción generalizada de que tanto la Plurinacionalidad cuanto la Interculturalidad son reivindicaciones exclusivas de las Nacionalidades y Pueblos y serían estos actores los únicos interesados o llamados a ejercerlos. Esta percepción se nutre de otro equívoco que consiste en generalizar a las Nacionalidades y Pueblos como un todo, sin identificar sus diferencias y sin comprender que los derechos de estas colectividades se basan precisamente en la diferencia. Esta comprensión equívoca -que debe ser superada en forma urgente- solo puede perpetuar el *estatus quo* colonial si se plasma en las políticas y programas públicos. Estudiosos como el canadiense Will Kymlicka analizan esta problemática y comparten la necesidad de reconocer en las políticas nacionales y locales, el individualismo cultural y social de todos los grupos, no encasillándolos como un sector o como un macrogrupo, si no

valorar la diferencia de cada uno de ellos (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2001).

La superación de los estereotipos que son equívocos resultantes del desconocimiento y racismo, constituyen una condición para ser actores pro activos de una revolución democrática y pacífica en el cumplimiento de los principios de la Constitución. Aquello nos facilita también la comprensión de que la transformación institucional, cultural y social que supone la construcción del Estado Plurinacional e Intercultural, es un proceso que debemos asumirlo como imperativo nacional, es una exigencia para llevar a cabo la implementación efectiva del mandato constitucional en lo económico-territorial cultural, social y político.

Ecuador no es el único país que se encuentra en este proceso de implementación de un nuevo formato de Estado, sustentado en el reconocimiento de las colectividades históricas y sus derechos, entre ellos el de la autodeterminación, lo está también la República Plurinacional de Bolivia. Pero también precisa hacer analogías, encontrar similitudes y diferencias de estos procesos con algunos Estados europeos, con frecuencia tomados como modelos a seguir, los mismos que con particularidades propias, no han alcanzado arreglos concluyentes en los que en algunos casos, inclusive comunidades autónomas ampliamente reconocidas, plantean independencia respecto de los Estados a los que forman parte – vale aclarar que no es el caso de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, cuyo proyecto histórico persigue el objetivo del Estado plurinacional, que no tiene nada que ver con independencia- como es el caso de la región de Cataluña en España (sin mencionar la situación de otras nacionalidades autónomas), donde se debate por un posible segundo referéndum por la independencia.

Igualmente podemos mencionar procesos que se viven en Escocia respecto de su pertenencia al Reino Unido; la situación de Bélgica integrada por las comunidades étnicas Flamenca y Valona con sus respectivos parlamentos, con una corriente independentista en el sector Flamenco. En todos estos casos podemos visualizar que lo histórico, cultural, territorial y económico constituyen –al igual que en el proceso de las Nacionalidades y Pueblos de nuestro país- subyacen como fundamentos de sus demandas y procesos. Y es porque estos elementos son inherentes a los Pueblos en el mundo entero y los pueblos por definición buscan su autodeterminación más aún ante condiciones de colonialismo u opresión.

En un país como el nuestro, con un antecedente de dominación étnica, colonialismo y racismo, la única posibilidad de liberarnos de los rezagos coloniales para construirnos como una sociedad con valores es asumir la Plurinacionalidad y la Interculturalidad como ejes transversales a todos los ámbitos de la sociedad y las instituciones. Se trata de una responsabilidad ciudadana de todas y todos, se trata entonces de combatir y superar el racismo que aún persiste en la sociedad.

Es necesario entender que la fuerza gatilladora de las transformaciones de nuestra Constitución radica -entre otros- en la afirmación de nuestro país como Estado Plurinacional e Intercultural. Este hecho constituye un salto cualitativo profundamente revolucionario, un cuestionamiento conceptual radical de los epistemes del viejo Estado colonial, del *Estado aparente*. Consecuentemente, desde la perspectiva de quienes somos actores de un proyecto histórico de lucha por la transformación de las estructuras coloniales de nuestro país, en el propósito de la transición social desde el Estado colonial monocultural, hacia un real Estado Plurinacional, urge asumir desde el interés público la materialización de la nueva institucionalidad Plurinacional y la configuración de la sociedad Intercultural.

Sin duda en estos últimos ocho años, desde la vigencia de nuestra Constitución hay avances importantes como por ejemplo, en el desarrollo de un marco normativo secundario para la instrumentación de los postulados constitucionales, tales como la Ley Orgánica de los Consejos Nacionales para la Igualdad³. A ello se suman políticas públicas que priorizan, con resultados históricos, la erradicación de la pobreza en sectores sociales de mayor incidencia, en los que se ubican la gran mayoría de la población de las Nacionalidades y Pueblos.

Sin embargo, también hay importantes temas de fondo, pendientes en los que aún resulta evidente una conflictiva convivencia entre el esquema de la institucionalidad del viejo Estado y los esfuerzos para el fortalecimiento de la institucionalidad propia y ancestral de las Nacionalidades y Pueblos, como por ejemplo la constitución de la Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTIs), donde las Nacionalidades y Pueblos ejerzan sus derechos colectivos tales como el mantenimiento y fortalecimiento de sus instituciones y formas de gobierno, el desarrollo de sus economías y recursos en sus territorios conforme establece la Constitución en el marco del Estado Plurinacional.

Claramente el primer escollo para la aplicación de las CTIs constituye la superposición de las entidades territoriales (parroquias, cantones y provincias),

3 Aprobada por la Asamblea Nacional el 6 de mayo de 2014.

creadas desde la perspectiva de la planificación de matriz eurocéntrica que se superpone a los territorios ancestrales. De hecho la implementación de las CTIs debe llevarse a cabo únicamente dentro del formato de lo establecido, es decir en dichas entidades territoriales cuando desde la perspectiva del Estado Plurinacional e Intercultural lo que corresponde es el rediseño del mapa político administrativo para dar cabida a las CTIs de acuerdo a los territorios ancestrales reconocidos jurídicamente -en esto consiste la aplicación de la plurinacionalidad al ordenamiento territorial político y administrativo del país- así la Nacionalidad Wao por ejemplo, podría manejar su territorio en forma integral y no tendría que vivir las consecuencias del fraccionamiento de su territorio en tres provincias como son Orellana, Napo y Pastaza.

El Ecuador Plurinacional ha asumido constitucionalmente el paradigma del *Sumak Káwsai* /Buen Vivir como objetivo de Estado, la planificación de dicho objetivo no puede prescindir de la incorporación de las cosmovisiones, técnicas y métodos de planificación y participación de las Nacionalidades y Pueblos. Allí resulta fundamental que sus *planes de vida*, que son sus planes del Buen Vivir, nutran de contenido al Plan Nacional de Buen Vivir, a partir de una comprensión cabal de este concepto, *Sumak Káwsai*, que no es el equivalente del concepto de *desarrollo*, sino más bien la alternativa. Y es aquí que cabe conocer que en varios de nuestras Nacionalidades y Pueblos “no existe el concepto -o idea- de desarrollo. No existe la concepción de un proceso lineal que establezca un estado previo y posterior, de subdesarrollo y desarrollo, tampoco existen conceptos -o nociones- de riqueza y pobreza, que tengan como eje la acumulación o carencia de bienes materiales (...) existe una visión integral de lo que es y debe ser el objetivo del esfuerzo humano, que consiste en crear las condiciones materiales, ambientales y espirituales para alcanzar y mantener -como familia y como sociedad- el *Sumak Káwsai* que es el ideal del *buen vivir* o vida *armónica*” (Viteri Gualinga, 2003).

Esta filosofía de vida se fundamenta en el *conocimiento*, no es posible el *Sumak Káwsai* sin el conocimiento, sin el *Yáchai*, dicho de otra manera, una sociedad del conocimiento es una sociedad del *Sumak Káwsai* y viceversa. Por ello en el proceso de consecución del *Sumak Káwsai* entendido desde la perspectiva del Estado Plurinacional, debe tener como objetivo alcanzar a constituirnos como sociedad del conocimiento, en consecuencia a constituirnos como sociedad del *Sumak Káwsai*.

¿Celebrar la Plurinacionalidad e Interculturalidad?

¿Por qué no? Por supuesto que debemos celebrar, pero debe ser una

celebración cotidiana, una celebración expresada en nuestra práctica sincera de respeto y de relación fraterna entre culturas diferentes, y sobre todo una celebración cuya causa sea la erradicación de todas las formas de colonialismo y sus rezagos. Dicha celebración no debe significar el disipar la memoria histórica ni maquillar los hechos históricos como se pretendió en 1992, cuando se cumplían 500 años de la invasión europea, cuando la racionalidad eurocéntrica empleó el eufemismo 'Encuentro de dos Mundos'. Vaya cinismo, llamar 'encuentro' a un acto colonialista que provocó el genocidio más grande de la historia del planeta.

Cabe recalcar aquello de llamar las cosas y los hechos injustos por su nombre, sin equívocos, para que seamos artífices para que nunca más ocurran. Por ello muy personalmente no comparto con la idea de designar fechas para celebrar o promover temas o hechos. Las causas justas, constructivas y transformadoras del mal deben ser traducidas en conductas y acciones cotidianas, por ello no comparto la idea de un día como es el 12 de octubre para 'celebrar la Interculturalidad y la Plurinacionalidad', aun cuando dicha declaratoria de celebración esté bien intencionada, no debe de ningún modo hacernos perder de vista el inicio del genocidio más grande de la historia del planeta.

No me imagino al pueblo judío declarando al 30 de enero de 1933, fecha en que Hitler fue nombrado Canciller de Alemania y que dio inicio al Holocausto Judío, como 'día de la interculturalidad'.

El cambio cultural y social que requerimos profundizar en la transición hacia la Plurinacionalidad e Interculturalidad nos plantea también revisar las nociones de la historia escrita desde la racionalidad eurocentrista, historia que nos hizo creer que nuestro continente fue 'descubierto', historia contada desde la perspectiva colonialista que encumbró a aquellos crueles y sanguinarios asesinos como Pizarro, Orellana y otros, a la categoría de héroes, y terminamos bautizando con sus nombres indignos a nuestros poblados, plazas y caminos. Todo aquello -entre otros- debe ser replanteado por nuestra dignidad en función de la Plurinacionalidad e Interculturalidad.

En el Ecuador del presente, por los antecedentes históricos que tenemos con una herencia de racismo, estereotipos y discriminación, la Plurinacionalidad y la Interculturalidad no son una opción, resultan consustancial a nuestra condición de ciudadanos y ciudadanas, está en nuestras manos la responsabilidad histórica de hacer de estos preceptos constitucionales un objetivo inexorable.

Referencias

- De Sousa Santos, B. (2012). "Cuando los excluidos tienen Derecho: Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad." En De Sousa Santos, Boaventura, y Grijalva, Martínez, (Comp), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Quito: Abya Yala: 13-50.
- Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, (2001). "Entrevista a Will Kymlicka." *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. Número, 10.:118-129.
- García, Álvaro (2010). "Del Estado aparente al Estado integral La construcción democrática del socialismo comunitario." *discursos & ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia*. Número 8.: 7-14.
- López, A. (2014). "La independencia de Escocia en la Unión Europea. Los efectos de la Secesión de Territorios en la UE entre Política y Derecho." *UNED. Teoría y Realidad Constitucional*. Número, 33.: 69-98.
- López, D., Aldecoa, F., & Cámara, G. (2015). "Cataluña ante la Unión Europea. Las Consecuencias Jurídicas de la Independencia." Barcelona: Fundación ALTERNAS.
- Roy, J. (2012). "¿Independencia para Catalunya?" *Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales. Serie de Artículos y Testimonios*. Número, 81.: 1-5.
- Sánchez, S. (2015). "El Referéndum de Independencia Escocés: ¿Evolución o Revolución del Derecho Constitucional Británico?" *Revista Española de Derecho Constitucional*. Número 103.:111-156.
- Vidal-Aparicio, O. (2016). "Independencia de Cataluña y nacionalidad española". Glendale: Arizona State University. (http://www.constitucio.cat/wp-content/uploads/2015/09/Vidal20150924_IndCatNacEsp.pdf).
- Viteri, Gualinga C. (2003). "Sumak Kausai: Una Respuesta Viable al Desarrollo".

Sobre el autor

Antropólogo y ciudadano Kichwa de la Amazonía ecuatoriana, Provincia de Pastaza. Estudió en la Pontificia Universidad Católica de Ecuador y en la Universidad Politécnica Salesiana. Formó parte de la creación de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía y de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. Propuso en 1993 el SUMAK KAWSAI como un nuevo paradigma y alternativa al concepto de *desarrollo*, en armonía entre los pueblos y culturas y en equilibrio con la madre Naturaleza, frente al fracaso mundial de la ideología del *desarrollo*. Entre el 2002 y el 2009 fue funcionario del Banco Interamericano de Desarrollo como especialista en desarrollo social, pueblos indígenas, género y diversidad, en Washington D.C. (EE.UU). En el 2009 fue designado secretario ejecutivo del Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico. En febrero de 2013 fue elegido por voto popular como Asambleísta Nacional del Ecuador. Actualmente en esta función se desempeña además como Presidente de la Comisión Especializada Permanente de la Biodiversidad y Recursos Naturales de la Asamblea Nacional de la República del Ecuador.



Ensayo

Reflexiones Socio-Políticas y Culturales sobre la Interculturalidad en el Ecuador

José Miguel Angel Carlosama Pupiales
Comuna Punkuwayku Cantón Ibarra Provincia de Imbabura
mfpc1962@gmail.com

Resumen

La conceptualización de la interculturalidad puede interpretarse tanto como principio y fundamento de construcción de una renovada economía política - con equidad, justicia y derecho para todos los ciudadanos y ciudadanas - e igualmente como el sustento y base para la humanización; como una herramienta de concienciación para eliminar la discriminación, el racismo, la exclusión, y para dar forma a una sociedad de aceptación de la diversidad y la diferencia y para proteger a las poblaciones en riesgo de desaparición. En las presentes reflexiones socio-políticas y culturales, se presentan algunos planteamientos y debates sobre la interculturalidad en el contexto principalmente de las relaciones Estado-sociedad y los derechos de los pueblos étnicamente definidos. Los debates recogen propositivamente lo que se puede hacer para andar por este camino, particularmente en el caso de Ecuador y en la época post-constituyente de 2008. Este propósito va encaminado a profundizar en la comprensión del tema, reconocer las posiciones que sobre interculturalidad están marcando la actividad pública y las tareas que hay por delante en esta materia, particularmente desde las perspectivas, experiencias y cosmovisiones de los pueblos étnicamente definidos.

Palabras clave: Interculturalidad, Ecuador, discriminación, diversidad

Tantachishka

Kay Kawsay yachaykunamanta rimashpaka rikuchinchimi imashina mushuk kallarik yachaykunamanta, kushki apakmanta, chay kipaka ruraykunata paktachina kan **tukuy runa kawsaykunaman**, chayachun runatukuchun, ama chakchurichun, shitachun, allí nichun tukuy runa kawsaypi, shinallatak runa kawsaytaka michina kanchik, kay rimaykunapika churarkanchikmi achikka yuyaykunata **aylluyarinakunatak** riksichinkapak llanka ukukunapi. Kay ishkay waranka chunka ishkay kapak killapi (4 de diciembre del 2012) rimashka kanchikmi shuk tantanakuyipi runa llaktapi. Kay **Ecuador Mama llaktapika** wiñachirkami shuk kamachik kipu kishkashkata (Constitución 2008). Kay yachaykunamantaka ñanta ñami hapishka llankay ukukunapimi. Kay yachaykunataka allimi paktachina kan runa kawsayta, shinallatak shuk kunaka alli ninka, mana ninkapash. Llankay ukukunapika apuk mashikunapash paktachina kan, kay ruraykunatak, shinapash tukuy Ecuadorpipash.

Akillashka shimikuna: Tukuy runa kawsaykunaman, aylluyarinakutak, Ecuador mama llakta.

Abstract

Interculturality could be viewed as the principle and ground of a new kind of political economy with equity, justice and equal rights of all citizens. Likewise, it is a project to achieve a more human society, providing tools to provide consciousness-raising and capacity-building in order to diminish racism, exclusion and discrimination in society and to protect populations in risk of determination. In these analytical reflections, the central arguments and debates on interculturality in public management that were discussed in the workshop in Ibarra - realized on December 4th in 2012 – are presented from different angles. The debates centered on how to constructively move in this direction. The objective of the text is to enhance and deepen the comprehension of interculturality and to highlight different standpoints regarding interculturality in public policies, and likewise to emphasize challenges in this field, particularly considering the case of Ecuador, that through the Constitution of 2008 is formally is a plurinational and intercultural state.

Keywords: Interculturality, Ecuador, discrimination, diversity

Introducción

Un esfuerzo mancomunado por poner en debate uno de los temas importantes que marcarán hitos en el proceso de cambio de relaciones entre el Estado y la ciudadanía individual o colectiva, que tiene como fin no solo la democratización de la sociedad, sino lograr que la gestión de los distintos niveles de gobierno sean más transparentes, condición básica para la gobernabilidad es el rol que juegan los medios de comunicación en una sociedad diversa e intercultural.

En el presente ensayo se presentan algunas reflexiones que más que teóricas son parte del ejercicio de la ciudadanía y colectivos en el país, que movidos por una participación activa y propositiva ha logrado influir de manera significativa en este proceso de construcción de una nueva institucionalidad del Estado, de una nueva ciudadanía; esto es, de una ciudadanía ligada a derechos y obligaciones, a una ciudadanía diversa e intercultural que en Ecuador se inauguró en el 2008 con la adopción de la Constitución de Montecristi.

El objetivo del presente estudio es problematizar desde diferentes ángulos socio-políticos, culturales e institucionales el proyecto de la interculturalidad en Ecuador, particularmente desde las perspectivas y experiencias de los pueblos indígenas y otras poblaciones étnicamente definidas. En estas reflexiones analíticas, se define la interculturalidad como:

* Principio y fundamento de construcción de la nueva economía política con equidad, justicia y derecho para todos los ciudadanos y ciudadanas

* Sustento y base para la humanización, como una herramienta de concienciación para eliminar la discriminación, el racismo, la exclusión, para dar forma a una sociedad de aceptación de la diversidad y la diferencia y para proteger a las poblaciones en riesgo de desaparición

* Categoría de pensamiento y acción liberadora de los jóvenes, mujeres, adultos mayores, niños/as, y de la relación con la naturaleza y sus organismos grandes y pequeños, para sanarse de la prepotencia, el orgullo, odio, resentimiento y venganza que ha dejado entre hermanos la historia de conquista, sometimiento, dominio y explotación; para reflexionar y comprender qué estamos haciendo bien, qué estamos haciendo mal.

Luego de esta contextualización introductoria, la disposición del artículo es como sigue. Primero se presentan unas reflexiones sobre la Interculturalidad y Plurinacionalidad desde la perspectiva de la lucha histórica de los pueblos indígenas ecuatorianos. Asimismo, se describe brevemente el camino hacia el Estado Plurinacional e Intercultural. Posteriormente se enfatizan algunos ejemplos de la Constitución Política del Ecuador de 2008, como una encrucijada en el proceso hacia el Estado Plurinacional e Intercultural. Igualmente, es importante problematizar la conceptualización de “derecho propio”. En las siguientes secciones se describen analíticamente los temas de reconocimiento de mecanismos propios de participación y control social, e igualmente las formas propias de organización de pueblos y nacionalidades para el ejercicio de los derechos de participación. Antes de redondear el estudio con algunas pertinentes conclusiones y reflexiones finales sobre los temas tratados, se presentan dos aportes sobre la interculturalidad desde el ángulo de los afroecuatorianos y, asimismo, desde la perspectiva del Pueblo Kitu Kara.

Interculturalidad y Plurinacionalidad a partir de la lucha histórica de los pueblos indígenas

Para varias poblaciones originarias del Ecuador el tiempo no es lineal sino cíclico, lo que significa que el presente y el futuro se construye con una mirada permanente del pasado; en esa perspectiva, se debe hacer una retrospectiva de la historia del Ecuador para recordar que las formas democráticas generadas en el siglo XX llegaron a su límite, básicamente porque:

1. La democracia entendida como una forma de organización política del Estado, se redujo al ejercicio del sufragio electoral y al control de quienes ostentaban el liderazgo de dichos partidos políticos;

2. Esta forma de representación política no pudo escuchar los ideales de la ciudadanía individual y colectiva. ¿Cuáles son los ideales? a) la participación política activa de la ciudadanía, b) el control popular en la gestión de lo público, c) la deliberación pública como una herramienta profundamente democratizadora en la toma de decisiones de las autoridades, d) el diseño de las agendas públicas, e) la democratización del acceso al poder y de la riqueza que produce el país, entre otros.
3. La invisibilización de los pueblos y nacionalidades indígenas, de las culturas urbanas, de los barrios populares, las comunas, las organizaciones campesinas, de mujeres, niños, y niñas, dentro de la lógica del Estado monocultural, y de una ciudadanía excluyente y discriminatoria. En medio de todas ellas los medios de comunicación han jugado un rol protagónico, se han involucrado en la disputa por el poder, sobre todo los del poder económico que han ostentado y apalancado para mantener a minúsculos grupos que se han enriquecido del Estado.

A finales de los años 70, durante el proceso de retorno a la democracia, en el país se plantea un conjunto de expectativas con respecto a las libertades, a la igualdad ciudadana, a la igualdad de oportunidades, a la igualdad social; sin embargo, el desencanto de la ciudadanía seguía en aumento, situación que se agravó con la imposición de las recetas del consenso de Washington de corte neoliberal, desgastando paulatinamente los niveles de credibilidad y legitimidad, llegando a niveles críticos. Por ejemplo, en el 2007 el 8% de la población decía tener confianza en los partidos políticos y el 16% decían creer en ellos, esto según Latinobarómetro 2008.

En este contexto, la sociedad ecuatoriana buscó diversas formas de expresión de descontento. No me limitaré a describir las diversas formas de impugnación del movimiento indígena, cuando hablo del movimiento indígena hablo del conjunto de organizaciones indígenas, campesinas, montubias, afros, comunas, a nivel nacional, regional y de base. Pero los medios de comunicación, especialmente las radios comunitarias y cercanas a los procesos sociales, fueron un aporte importante en la comunicación, difusión en vivo de las voces de los de abajo.

La organización de base en el caso de los pueblos indígenas de la Sierra es la comuna, en el caso de las comunidades de la Amazonía, particularmente del pueblo shuar son los centros, estas organizaciones, han estado presente desde hace 6 mil años, y solo en 1938 se dio el reconocimiento legal de las mismas a través de la expedición de la Ley de Comunas. A partir de allí e impulsada por las organizaciones de izquierda surgieron uniones de comunas a nivel parroquial y cantonal, aparece entonces la primera organización nacional, la Federación Ecuatoriana de Indios, FEI, fundada en los años 40. Y desde los años

60, la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras, FENOCIN, la Federación Shuar, luego se formaron las organizaciones regionales como ECUARUNARI, en la sierra, y la CONFENIAE en la Amazonía. En 1986 se conformó la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, que articuló no solo la movilización de los indígenas, sino toda la resistencia popular contra el neoliberalismo.

Desde los años 70 y 80 el movimiento indígena ha estado presente con gran fuerza en la política nacional. Participó en procesos electorales ligados a los partidos de izquierda, como es el del partido socialista y el FADI. En 1996 promovieron la formación del Movimiento Pachakutik, brazo político de la CONAIE. Estos hechos posibilitaron que los medios de comunicación visibilizaran la presencia de las diversidades culturales en el Ecuador; es decir, es recién hace treinta años que las nacionalidades y pueblos indígenas son reconocidos, ciertamente con los mismos aires de minorías (en términos despectivos) por parte de los grupos de poder.

Bajo el razonamiento de que en el modelo de Estado monocultural excluyente, no se hallaban representados los pueblos y nacionalidades y otras organizaciones sociales, estas plantearon la declaratoria de un Estado plurinacional e intercultural, que abrió espacio para el debate académico y político, y la preocupación de los diferentes medios de comunicación como la radio, la televisión y la prensa escrita. A finales de la década de los noventa ocurren dos hechos importantes: ante la presión del movimiento indígena, se logra que el Estado ecuatoriano a través del Congreso Nacional ratifique el Convenio 169 de la OIT, sobre los derechos de los pueblos indígenas y en la Constitución de 1998, se logra insertar los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Sin embargo, no se desarrollaron mecanismos y herramientas para garantizar el goce efectivo de dichos derechos, de ahí que muchos de ellos no se han podido ejercer aduciendo falta de norma que regule o compatibilice con el marco jurídico nacional.

El camino hacia el Estado Plurinacional e Intercultural

Otra de las conquistas de las luchas de los movimientos sociales es la declaratoria de un Estado pluricultural y multilingüe, gracias a la cual se reconoce la presencia de varias culturas con sus respectivas lenguas dentro del país, se crean instituciones públicas destinadas para estos sectores de la población que tienen la responsabilidad de garantizar los derechos colectivos y el desarrollo de los mismos. Un punto importante para el inicio del reconocimiento de la

interculturalidad fue la propuesta del movimiento indígena al Estado de que se impartan clases en las lenguas propias de los pueblos y nacionalidades. Se proponía que el castellano sea una lengua de relación intercultural. De esta manera, el Estado, en atención a estas demandas y mediante reforma constitucional, dispuso en 1983 que en zonas con mayor población indígena se imparta la educación en lengua de su propia cultura y que el castellano se utilice como lengua de relación intercultural. En este acápite hay que valorar el papel de educación popular y alfabetización en lenguas ancestrales que cumplió la Escuela Radiofónica Popular del Ecuador, un proyecto liderado por Monseñor Leonidas Proaño.

En 1988 se creó la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe – DINEIB – en el Ministerio de Educación y Cultura, a favor de los pueblos. La propuesta de la declaratoria del Estado plurinacional e intercultural seguía en pie por parte del movimiento indígena y varios sectores sociales de izquierda. A inicio de los años 90, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) acuña el término “Intercultural” en su propuesta del Estado plurinacional y se entiende como un principio que “respeta la diversidad de pueblos y nacionalidades indígenas y demás sectores sociales ecuatorianos, pero a su vez demanda la unidad de éstas en el campo económico, social, cultural y político, en aras de transformar las actuales estructuras y construir un nuevo Estado plurinacional, en un marco de igualdad de derechos, respeto mutuo, paz y armonía entre nacionalidades” (Ecuador, 2001)

En 1998 se forma el Consejo de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, CODENPE. Luego se creó la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriana, CODAE. El Consejo de Desarrollo del Pueblo Montubio de la Costa Ecuatoriana y Zonas Subtropicales de la Región Litoral, CODEPMOC, fue creado en el año 2001, posteriormente se creó la Dirección Nacional de Defensa del Pueblo Montubio, dependiente de la Defensoría del Pueblo. En el año 2000 se creó la Dirección Nacional de Defensa de Derechos del Pueblo Afroecuatoriano adjunta a la Defensoría del Pueblo. En el año 2004, en la Secretaría Técnica del Frente Social se instalan los programas Sistema de Indicadores Sociales del Pueblo Afroecuatoriano SISPAE, y el Sistema de Indicadores Sociales de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas SIDENPE.

Algunos ejemplos de la Constitución de 2008

La Constitución Política del Ecuador de 2008, en su Artículo Nro. 10, establece que todas las personas, comunas, comunidades, pueblos, nacionalidades y

colectivos son titulares de los derechos garantizados en la Constitución y en los instrumentos internacionales, de igual forma, el Artículo 11, numeral 2, señala que las personas son iguales y gozarán de los mismos derechos, deberes y oportunidades, al tiempo que prohíbe todo tipo de discriminación.

En la Constitución se responsabiliza al Estado de la adopción de medidas de acción afirmativa que promuevan la igualdad real en favor de los titulares de derechos que se encuentren en situación de desigualdad; y el numeral 9 del artículo 10 establece que "...el más alto deber del Estado consiste en respetar y hacer respetar los derechos garantizados en la Constitución".

Los Artículos 56, 57, 58, 59 y 60 reconocen, garantizan y fortalecen la identidad cultural, tradiciones y derechos colectivos de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano, el pueblo montubio, y las comunas forman parte del Estado ecuatoriano; establecido además en la ley y los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, para garantizar su proceso de desarrollo y formas de convivencia, reconocimiento, reparación y justicia, organización social, ancestral y de organización territorial.

El Artículo 66 de la Constitución, define la igualdad formal, la igualdad material y la no discriminación como derechos de libertad. En este sentido, son principios de la política pública la equidad y la solidaridad como mecanismos redistributivos para alcanzar la igualdad en los resultados, conforme lo determina en su Artículo 85.

Es importante resaltar el salto cualitativo que da la Constitución actual, en el sentido de que lo intercultural, lo que antes estuvo circunscrito solo a los pueblos y nacionalidades, hoy se circunscribe a todos los ecuatorianos y ecuatorianas, pero sobre todo al Estado, a sus estructuras institucionales, a sus servidores/as.

Hoy la interculturalidad no se limita simplemente al reconocimiento de la existencia de diversas culturas, sino que va más allá; se concibe como un proyecto ético y político que está en construcción, y que va de la mano con la conclusión y la igualdad social. En esta construcción han asumido y sensibilizado sobre esta importancia del reconocimiento de lo diverso desde los medios de comunicación escrita, de radio y la televisión públicas.

En el camino hacia la plena exigibilidad de derechos en nuestro país, y en el contexto de un Estado garantista de derechos, la Constitución de la República crea instituciones y mecanismos que viabilizan, promueven y garantizan el ejercicio de los derechos constitucionales, y otorga deberes y responsabilidades al Estado. Así, el Art. No. 3, incisos 1, 5, 6 y 8, configura al Estado con un rol

protagónico en los esfuerzos por construir una sociedad equitativa, incluyente y solidaria, intercultural y plurinacional, otorgándole, entre otros, los deberes de:

“1. Garantizar sin discriminación alguna el efectivo goce de los derechos establecidos en la Constitución y en los instrumentos internacionales, en particular la educación, la salud, la alimentación, la seguridad social y el agua para sus habitantes”.

“5. Planificar el desarrollo nacional, erradicar la pobreza, promover el desarrollo sustentable y la redistribución equitativa de los recursos y la riqueza, para acceder al buen vivir (*sumak kawsay*)”.

“6. Promover el desarrollo equitativo y solidario en todo el territorio, mediante el fortalecimiento del proceso de participación ciudadana y la descentralización”.

“8. Garantizar a sus habitantes el desarrollo de una cultura de paz, a la seguridad integral y a vivir en una sociedad democrática y libre de corrupción”.

Vale decir que en la actualidad la visión clásica de los poderes del Estado ha sido cambiada por la de Funciones del Estado. Hoy la soberanía radica en el pueblo, cuya voluntad es el fundamento de la autoridad y se ejerce a través de los órganos del poder público y de las formas de participación directa previstas en la Constitución y las leyes.

Instrumentos de política.- En el marco del Estado garantista de los derechos y con el fin de construir el modelo de Estado que propone el Art. 1 de la Constitución, se han desarrollado varios instrumentos de política, como es el caso de los objetivos del plan nacional del *buen vivir* o el *sumak kawsay*. El Plan Plurinacional para la eliminación de la discriminación racial y exclusión étnica y cultural de los pueblos y nacionalidades del Ecuador se concibe como una política de Estado asumida con el propósito de hacer cumplir el segundo inciso del Art. 11 de la Constitución que dice: “Todas las personas son iguales y gozarán de los mismos derechos, deberes y oportunidades. Nadie podrá ser discriminado por razones de etnia, identidad de género, identidad sexual, entre otros”.

La política 5 se refiere a transversalizar en las políticas y gestión de las entidades de la Función de Transparencia, los enfoques de interculturalidad, género, generacional, de capacidades diversas, de movilidad humana, de pueblos y nacionalidades con el fin de aportar a la construcción de un sistema nacional de participación y control social que incluya, respete, visibilice y valore las diferencias culturales, de género, generacionales y de personas con discapacidades; que fomente el conocimiento del otro y el inter-aprendizaje;

que combata todas las formas de discriminación y colonialidad; y que fomente la acción creativa de los diversos para crear un pensamiento y una acción intercultural. En esa perspectiva la Interculturalidad, ha contribuido a la acción creativa de los diversos para crear un pensamiento y una acción intercultural, a través de la incorporación de las decisiones, acciones y normativas, en el ámbito de la participación ciudadana, control social, rendición de cuentas, transparencia y lucha contra la corrupción, las demandas e intereses de las personas, comunas, comunidades, pueblos, nacionalidades y colectivos en las que reflejan el enfoque intercultural y las medidas de acción afirmativa efectivas para propiciar la igualdad.

Reconocimiento del derecho propio para el caso de denuncias, quejas o pedidos.

El Consejo de Participación Ciudadana y Control Social en su Reglamento de Investigación de Denuncias del CPCCS, en concordancia con el Art. 171 de la Constitución de la República, garantiza a las comunas, pueblos y nacionalidades indígenas el respeto al derecho propio en el proceso de investigación de denuncias.

¿Qué es el Derecho Propio?

El Derecho Propio es uno de los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianos, montubios y de las comunas del Ecuador garantizados en la Constitución de la República (Art. 57, numerales 1, 9, 10 y el Art. 171) y en varios convenios internacionales debidamente ratificados por el Estado ecuatoriano, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo de las Naciones Unidas, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de las Naciones Unidas en el Pacto de San José de la OEA; el Protocolo de San Salvador y la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas.

El Derecho Propio o el derecho indígena es un conjunto de normas y reglas no escritas de comportamiento y de convivencia social que contribuyen a la integración de una sociedad, al mantenimiento del orden interno y a la solución de conflictos "(incluyendo un sistema de sanciones para quienes violen esas normas) (...) que no ha sido creado por el Estado, a través de los órganos correspondientes, en ejercicio de su propia soberanía" (Stavenhagen citado por Cabedo, 2002: 69, 70). Y entonces, ¿cuál es la realidad en el ejercicio cotidiano del derecho público?

1. A pesar de varios esfuerzos positivos, todavía en ninguna institución del aparato público se está impulsando la interculturalidad *como interacción consciente entre diversos encaminada a alcanzar un Estado superior de humanidad*. La interculturalidad está en los lineamientos del Plan del Buen Vivir pero ¿cómo se está aplicando? Es necesaria una re-significación en lo que estamos haciendo y debates como este contribuyen a esta tarea.

2. En el ambiente laboral, se cree que la interculturalidad es el acceso de los indígenas y otros a puestos públicos o privados de alto nivel, pero, se trata de una cuestión de derechos, oportunidades e igualdad de oportunidades, tal como la Constitución lo garantiza. Incluso desde esta perspectiva reducida, todavía no hay una cabal inclusión de las minorías étnicas en las instituciones. En algunas se incumple la normativa constitucional, los lineamientos de articulación y socialización, como también los diferentes procesos interculturales que se están impulsando, no se da espacio para debatir y comprender a profundidad este tema, se intuye erróneamente que con el hecho de incorporar a una persona diferente es suficiente. En otras instituciones, simplemente no hay interés en este tema, a pesar de que comparten entre diversos un espacio de trabajo, pero no viven lo intercultural.

3. En las instituciones hace falta más respeto, que se acepte al afroecuatoriano, al indígena, etc., con su cultura, tradición y maneras de ser, como parte de un nosotros incluyente. Hay afros e indígenas en las instituciones en obediencia a la Constitución, no porque se haya interiorizado que somos iguales y a menudo estos se dicen a sí mismos “tienen que tomarme en cuenta” en un cargo público, aunque no tengan suficientes conocimientos, capacidades, destrezas, etc. La gran mayoría de servidores públicos se considera mestizo, a pesar de sus características físicas y culturales que no encajan en esa definición identitaria.

4. En el trabajo la relación entre diversos es mutuamente defensiva: el racismo viene de lado y lado. Es notorio el prejuicio que hay en la interrelación: se le ve como colonizador al blanco, mestizo o ciudadano, y, a otro, por ser indio o afro, como alguien que no puede tener ideas, que se le adelante al jefe, al mestizo, al que tienen título más alto. Se usa el término “mashi” despectivamente. No hay actitud de reciprocidad en las tareas cotidianas, se pide la colaboración del compañero indio o afro cuando hay que hacer un mandado en franco desconocimiento de sus capacidades como profesional. Nadie hace, por ejemplo, un esfuerzo serio por aprender kichwa, a pesar de que hay que relacionarse frecuentemente con hablantes de esta lengua. Hay chismes, rumores en contra del otro. Todos calculan por tener, obtener, adueñarse, de

ideas, de procesos, etc. No faltan servidores públicos racistas que, entre dientes, se refieren a otras personas con términos despectivos. Hay algunos funcionarios a quienes les falta delicadeza y disposición a ayudar a las personas que vienen de las diferentes comunidades.

5. Hay autoridades que no aceptan la interculturalidad, así que no hacen nada por fomentarla, por incorporarla en la misión y visión institucionales. Solo hay tolerancia a la presencia de personas de otras etnias, hay tolerancia inter-género, pero eso no es interculturalidad, es solo eso, tolerancia. Incluso hay autoridades y funcionarios de las instituciones que impiden que se trabaje sobre este tema y más aún, buscan dividir y romper las organizaciones. Hay choques y cuestionamientos cuando se intenta impulsar y profundizar en la interculturalidad.

6. En la otra mano, se puede ver que las instituciones creadas en el gobierno actual, como SENPLADES, Plan Ecuador, Ministerio de Cultura, Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades-CNPIN, están abordando la interacción entre diversos. Lo propio ocurre en algunas instituciones locales que han fijado la interculturalidad en su proyección. Como varios funcionarios vienen de luchas compartidas, de procesos por el cambio, desarrollan la empatía rápidamente, organizando charlas, diálogos, haciendo que el trato interno sea más horizontal, de mutua colaboración, y no dan pie a diferencias culturales; no solo eso, se organizan espacios de encuentro con actores de diversa identidad cultural para recoger sus aportes en la planificación y el diseño presupuestario, se promueve acciones incluyentes y los funcionarios a cargo del trato directo están muy sensibilizados convencidos de que las diversas etnias son clave en el proceso de cambio.

7. En la relación de estas nuevas instituciones con la población, se puede observar que, en general, se está cumpliendo la normativa vigente en los Planes Operativos Anuales-POAs, Gobierno por Resultados-GPRs y en la ejecución presupuestaria, teniendo cuidado que lo que se logre se capitalice a favor de la revolución ciudadana. Pero, se priorizan los eventos masivos que se ponen por encima de los procesos de formación, el fortalecimiento organizativo de los Movimientos Sociales en sus bases, pretendiendo crear colectivos y redes provinciales y nacionales desde la disposición superior, irrespetando los procesos y los tiempos de alguna manera. Quienes asisten a los mega-eventos no se empoderan del proceso y siguen en su propia dinámica. Hay problemas en el nivel de decisión política al procesar las demandas sociales, a la hora de asignar fondos, es decir, muchas acciones quedan en meras intenciones. Falta

trabajar con las organizaciones sociales sobre la xenofobia y la conflictividad entre pueblos y nacionalidades.

8. Por el lado de la población, poca gente conoce o se acuerda que debe poner de su parte para hacer respetar sus derechos. Las mismas comunidades (indígenas y afro-ecuatorianas, montubias, etc.) no quieren participar en los procesos participativos que se están levantando con el afán de reconocer el valor que tienen y potenciar la capacidad de la organización para obtener mayores beneficios colectivos. Es notorio en la población kichwa hablante el temor y desconfianza que siente, delibera en su idioma y cuida que no se sepa lo que realmente dicen. También se nota en las comunidades que prevalece el interés personal y no común, que hay protagonismos e ideas contrarias a la vida comunitaria y organizativa.

En la comunidad educativa, la relación de padres de familia con docentes no presentan manifestaciones de exclusión y racismo; pero, se puede ver que las relaciones inadecuadas están directamente en proporción al analfabetismo y que la población indígena de áreas rurales tiende a auto aislarse y a relacionarse únicamente al interior de su colectividad.

Hay resistencia a la interculturalidad de parte de organizaciones de las nacionalidades y pueblos, expresada como ausencia y en muchos casos como rechazo a participar con la intención de impedir pasos en la dirección intercultural; no solo eso, hay quienes, entre los actores claves, que desacreditan a la gestión pública, por motivaciones políticas fácilmente deducibles, por celos de las partes, por sentir utilizados, porque no ven cambios de actitud en la clase dominante que, incluso, tiene actitudes de discriminación más fuerte.

Reconocimiento de mecanismos propios de participación y control social

Los artículos 95 y 96 de la Constitución de la República reconocen toda forma de organización social (aun cuando ésta carezca de personería jurídica). El derecho de participación se ejercerá a través de los mecanismos de democracia representativa, directa y comunitaria. Del mismo modo, es importante tomar en cuenta lo determinado en el artículo 302 del Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización, en concordancia con el artículo 57 de la Constitución de la República, en este artículo dice que los gobiernos autónomos descentralizados “reconocerán todas las formas de participación ciudadana, de carácter individual y colectiva, incluyendo aquellas que se generen en las unidades territoriales de base, barrios, comunidades, comunas, recintos y aquellas organizaciones propias de los pueblos y nacionalidades”.

Formas propias de organización de pueblos y nacionalidades para el ejercicio de los derechos de participación

1.- Los cabildos comunitarios, los cabildos ampliados, (aunque son formas de organización impuestas desde la colonia, se han apropiado y hoy las consideran como suyas).

2.- Las asambleas locales, asambleas provinciales, regionales y asambleas nacionales de los pueblos indígenas, afroecuatorianos, montubios y las comunas, según el alcance territorial.

3.- Los Palenques.- espacios de participación y deliberación propios de los pueblos afro descendientes;

4.- Los Parlanakuy.- espacios de participación y deliberación de los pueblos indígenas de los andes del Ecuador;

5.- Mashiruntai, espacios de participación y deliberación de la Nacionalidad Shuar;

6.- Takat najámamu étserma, espacios de participación de la nacionalidad shuar para que sus autoridades rindan cuentas de su gestión.

7.- Ñawinchina.- Espacios de participación de los pueblos indígenas de la región andina para que sus dirigentes rindan cuentas.

Estas formas de organización se han ido desarrollando en función de las necesidades de las propias organizaciones y se han ido articulando entre sí: desde las comunidades, recintos o palenques hasta lograr las asambleas regionales y nacionales. Estos son espacios donde se genera el debate sobre temas que atañen al país en su conjunto, como por ejemplo: sobre el modelo de desarrollo del Estado, las políticas agrarias, la educación y la ciencia, entre otros temas, y se generan propuestas y alternativas a los problemas nacionales.

Lainterculturalidad:apuntesnecesariosvistosdesdelosafroecuatorianos

Las transformaciones culturales que vivimos, son sufridas por varios sectores como crisis que de algún modo se relacionan con el concepto de "identidad". A cualquier observador -interno y externo- le salta inmediatamente a la vista las aceleradas presiones socioculturales a que están sometidas las identidades de los grupos étnicos históricamente discriminados y secularmente excluidos y oprimidos.

De acuerdo con el discurso convencional, si hay algo que los ecuatorianos debemos ser, por encima de todo, es lograr ser modernos. La modernización significa, integración y uniformidad, aunque la retórica oficial "reivindique" cada vez más la diversidad. Esta obsesión por la modernidad conlleva una amenaza seria para el variado conjunto de identidades que constituye el Ecuador. En lugar de transitar por nuestros propios caminos, afianzados en nuestras ricas tradiciones, se nos quiere llevar por los caminos de otros: los desarrollados, los modernos.

Para un importante sector de la sociedad se asume que Ecuador es un país mestizo donde no existe el racismo y la discriminación racial y en donde se han impuesto, sobre una base étnicamente heterogénea, diversas formas de democracia racial. Sin embargo, el negro africano, desarraigado de su entorno social y natural originario, ha visto interrumpido, de manera súbita y sangrienta, su proceso de desarrollo social, violentado como requisito, efecto y definición de la esclavitud. Toda esa carga de adrenalina histórica ha servido de “caldo de cultivo” para posteriores y contemporáneas violaciones, dominaciones, conflictos y oposiciones. Los casi quinientos años han dejado huellas en los pueblos afros que hoy habitan el territorio ecuatoriano, desestructurando en mayor o menor grado sus adherencias sociales internas y los conocimientos de que son portadores.

En los últimos tiempos notamos en nuestro continente y, desde luego, en nuestro país un creciente interés por atender las necesidades y demandas de aquellos grupos sociales que se encuentran en situaciones de extrema vulnerabilidad, tal es el caso de los pueblos afros del Ecuador. De igual forma, constatamos respuestas organizativas que surgen desde las comunidades etnoculturales, claramente diferenciadas en el contexto nacional, que pretenden ir más allá de las soluciones inmediatas de dichos problemas; y que en algunos casos han constituido un verdadero remezón de las estructuras político-jurídicas del Estado-nación.

Ecuador es un país de regiones y en algunas de ellas se concentra gran parte de la población afro-descendiente que ha aportado y aporta al desarrollo de la nación, enriqueciendo de esta manera la diversidad étnica y cultural en todo el territorio nacional. Las comunidades afro-ecuatorianas fueron, y son uno de los pilares del proceso de construcción histórica, de desarrollo económico, político y cultural de este país. Decir que fueron y son significa que han aportado con su capacidad de trabajo, inteligencia y creatividad, tanto en la producción material como en la espiritual.

Pero, es preciso continuar profundizando. ¿La interculturalidad es una forma de encuentro y diálogo entre diversas culturas o una forma de soslayar los problemas centrales como la discriminación y la exclusión social?

La interculturalidad vista desde el pueblo kitu kara

Con el ánimo de problematizar este debate, me voy a permitir escribir textualmente una sistematización respecto a lo que dicen sobre la interculturalidad algunos miembros de un pueblo originario que no estaba

reconocido en ese tiempo en el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador -Ex-CODENPE-, a pesar de que, según los vestigios arqueológicos e históricos, le dio el nombre a Quito, estableció poblamientos en la serranía, desde el norte del Ecuador hasta el norte del Perú, en la Costa, en Manabí, Santa Elena, y en la Amazonía. Ellos son los kitus.

Este grupo estaba integrado por cazadores, recolectores, horticultores y agricultores. Eran pueblos de matriz lunar, horizontal, así que no tenían noción de territorio ni de Estado. En la conquista de los incas fueron diezmados sangrientamente, eso es Yaguarcocha, y cuando llegaron los españoles – voy a decir algo que no es muy conocido- los kitus se aliaron con los españoles en contra de los incas y colaboraron activamente en su derrota. Debido a esta colaboración con los españoles, Rumiñahui, el valeroso general según la versión de la historia moderna, mató a cuatro mil kitus, cabecillas de poblados, en la quebrada Colorada de Pomasqui. En la Colonia, los kitus gozaron de reconocimiento por sus servicios a la Corona, tuvieron tierras con títulos conferidos por el rey. Pero cuando se alcanzó la Independencia de España, perdieron tierras y el lugar que ocupaban en la escala social colonial, pasando a ocupar los sitios inferiores junto a los afros esclavizados, soportando el ensañamiento de los vencedores que les borrarón de la historia.

Los kitus siguen existiendo pero perdieron su idioma, que se cree fue el chachipano, una lengua que compartía la raíz chibcha, de la cual quedan algunas toponimias y apellidos. Es un buen indicio las partículas *quí, ña, chi, pi, la*, presentes en algunas palabras, como Ambuquí, Yaruquí, Collaquí, Quito, ñaña, Simba-Simbaña, Ushiña, Amaguaña, Ñato, Pichincha, Itchimbía, Pillajo, etc. Los kitus se negaron a aprender el kichwa por ser la lengua de sus primeros opresores y prefirieron castellanizarse, así que hoy pasan por mestizos. No solo eso, hay hechos que muestran los intentos por romper la estructura y el control de casta de los kichwas en las comunidades.

Muchos descendientes de este pueblo han participado activamente en diferentes momentos de la historia. En los años recientes, han participado en las organizaciones campesinas, obreras, artesanales, y, también han estado en las organizaciones indígenas tratando de reescribir la historia; pero, diría, mirando al futuro.

Una vez contextualizado, vale enfatizar lo que dicen algunos miembros del pueblo kitu kara:

La interacción entre diversos ocurre todo el tiempo pero de manera inconsciente y frecuentemente violenta, abusiva y excluyente, entre hombres y mujeres, ancianos y niños, adultos y jóvenes, pobladores urbanos y rurales, profesionales de distintas

especialidades, agrupaciones religiosas, juveniles, deportivas, culturales en amplio sentido (pueblos, países, civilizaciones) y también restringido (subculturas), etc. Se trata de una interacción inconsciente e instintiva, la misma que ha dominado la evolución de la especie *homo sapiens* en su camino a ser humanidad.

La interculturalidad se refiere a la interacción entre diversos pero consciente para lograr objetivos que resuelvan sinérgicamente 1) el desconocimiento mutuo y las pautas excluyentes en la interacción; y 2) los problemas que cada grupo tiene complementándose mutuamente con las perspectivas particulares que contribuyen a potenciarse mutuamente. La interculturalidad le posibilita al *homo sapiens* vencer su naturaleza instintiva y progresivamente alcanzar la condición de humanidad.

En la interculturalidad ningún grupo está por encima del otro, la comunicación se basa en la disposición al conocimiento mutuo y en la empatía (ponerse en el lugar del otro), la negociación para alcanzar acuerdos mínimos que posibiliten la construcción intercultural. Como no es un proceso exento de conflictos, se busca que estos se resuelvan a través del diálogo empático, con acceso equitativo y oportuno a la información pertinente, en mutuo aprovechamiento de la sinergia que se produce. Se entiende que los conflictos abren la posibilidad de avanzar hacia la condición de humanidad por el camino de la interculturalidad; pero solo cuando quienes se involucran en aquellos alcanzan el nivel de conciencia suficiente.

La interacción intercultural está sujeta a discrepancias en la manera de conceptualizar, organizar y vivir la(s) realidad(es), a las barreras en los lenguajes e idiomas, a políticas de los Estados que se basan en paradigmas, profundamente interiorizados en los agentes que logran la hegemonía del poder, habitualmente impositivos, monoculturales, jerarquizantes en función de exclusiones y discriminaciones de todo orden, de asistencialismos, paternalismos, afinidades, revanchas, populismos, etc.

La interculturalidad es, entonces, un medio para el crecimiento de quienes buscan sanar las heridas de la sociedad ecuatoriana –nuestras heridas y, en salud, ayudar a criar lo nuevo que surja de esta interacción consciente. (Escalier, 2012)

Luego de definir la interculturalidad de esta manera, como un acto consciente por alcanzar la condición de humanidad, estos kitu kara se dijeron que no se trataba de pedir sino de dar desde sí mismos, así que se preguntaron qué podían dar al Ecuador que está surgiendo si ya no tienen tierras, ni idioma, y se respondieron que lo que pueden dar es lo único que tienen: una técnica de meditación activa que les ayuda a superar las disociaciones de la persona, respecto de sí misma, de su relación con los demás y con el bioverso, que derivan de la exclusión, la dominación, la explotación. A esta técnica le llaman “corazonar” y, juntos, le han ido adaptando para convertirla en una técnica que posibilite la participación de las personas sin distinción de clase, edad,

sexo, etnia, orientación, posición religiosa y política y la trasmisión de aspectos centrales de su cosmovisión que puedan aportarle al acervo colectivo.

Definida así, la interculturalidad que proponen los kitukaras no tiene nada que ver con la definición que circula en los ambientes institucionales. ¿Será posible que las instituciones faciliten den/redistribuyan la riqueza colectiva económica, social, cultural y política de manera que haya una mutua retroalimentación y no una nueva ola de dominación y sometimiento a nuevas o remozadas élites de ideología monotemática y a castas nacionalistas centrífugas? Evidentemente, la respuesta depende de la correlación concreta en las posiciones políticas.

Conviene completar señalando lo siguiente: estamos en un período contra-revolucionario, entendiendo que éste se presenta cuando fuerzas transformadoras asumen la tarea política desde la hegemonía y en tanto las fuerzas conservadoras del estatuto quo pujan por recuperarla. Bajo esta perspectiva, existen algunas tareas ineludibles para todo revolucionario, independientemente del lugar donde se encuentre: 1) profundizar el proceso de transformación, 2) disuadir, desmoralizar, derrotar cada intento de las fuerzas contra revolucionarias por recuperar la hegemonía, y 3) elevar la conciencia de la población en torno a su rol histórico, venciendo el nivel meramente reivindicativo que caracteriza la actual labor movilizadora.

Reflexiones finales

En este ensayo se ha reflexionado sobre la conceptualización de la Interculturalidad y la Plurinacionalidad en Ecuador desde diferentes perspectivas. Asimismo se han enfatizado varios desafíos y dilemas en el proyecto de Estado Intercultural y Plurinacional.

La interculturalidad como enfoque analítico y como apuesta política -entendida esta en su sentido más amplio- tiene cada vez más acogida en el Ecuador y no solamente aquí, en tanto propone el diálogo horizontal y enriquecedor de diferentes culturas. Sin embargo, también cabe preguntarse si el concepto de interculturalidad puede ser una forma de encubrir las asimetrías, la discriminación y la exclusión social y cultural, que es la interrogante que de inicio provoca.

Desde el punto de vista de las Ciencias Sociales y las Humanidades, la interculturalidad, es más bien un término que está por ser significado, por ser definido. Sin embargo, es un término que tiene una dirección. Esa dirección es de la tolerancia, del intercambio, pero no tiene todavía un significado positivo o claro. La interculturalidad es algo por hacer, por teorizar, antes que algo ya

hecho. Existen actitudes que están en la base del concepto que son las críticas al etnocentrismo, elogio de la tolerancia y creencia en la diversidad.

Sin embargo, hay una suerte de postura 'oficial' que es hegemónica que sería la posición "mestiza", estamos hablando de una identificación reprimida, hay un proceso de sincretismo cultural que todavía no logra poner su nombre ni logra mucha afirmación positiva, sino que está ahí, pero que está oculto, velado, por la influencia de la globalización, de la propuesta unidireccional de la historia y la cultura.

En esa línea, en la construcción del concepto la interculturalidad aparece incorporado en la agenda política de los movimientos indígenas de América Latina, particularmente en el Ecuador (CONAIE) y Bolivia. No es un concepto de la academia, es parte del reclamo de los indígenas de América Latina. En esa medida, la propuesta de la interculturalidad surge desde los sectores que interpelan al Estado – nación, de los excluidos y postergados del proyecto de modernización de nuestro país, al no incorporar a las grandes mayorías, la modernización genera una fuerte inequidad social, grandes tensiones, discriminación cultural, etcétera. En esa perspectiva, las identidades indígena y afro-ecuatoriana se están convirtiendo en una nueva identidad política. Lo étnico pasa a cumplir el rol que antes cumplía la clase, es decir pasa a ser identidad política.

El Ecuador, hasta ahora, no es una sociedad intercultural, es una sociedad profundamente etnocéntrica, fragmentada, una sociedad que no quiere ver lo que es. El punto de partida, para la construcción del concepto y su puesta en práctica, es reconocer eso, ese debe ser nuestro comienzo, si queremos construir una nación inclusiva, una nación para todos.

En caso contrario, el Ecuador seguirá siendo un país fracturado, sin proyecto nacional de objetivos comunes, sin vasos comunicantes entre sus diversos, compuesto por una serie de compartimentos, estancos, de estratos superpuestos con solución de continuidad".

¿Dentro del contexto señalado, cómo visualizamos la interculturalidad, si es que suponemos que esto permitiría un diálogo, que es la base que permitiría una conexión entre todos?

Para que haya un diálogo tiene que haber ciertas condiciones mínimas para que no se convierta en un monólogo. Un diálogo tiene que generar condiciones. Condiciones, que hay que empezar a reconocerlo, no existen actualmente, y muchas veces se usa ideológicamente diálogo intercultural para tapar las asimetrías, para soslayar los problemas de inequidad y discriminación. Entonces,

un diálogo intercultural debe generar ciertas condiciones, y las condiciones se generan dialogando, ahí se empieza.

Se tiene que plantear el problema que empecemos a dialogar sobre la inexistencia de condiciones, hay que crearlas para poder construir una patria con vasos comunicantes, sin compartimentos estancos. Se tiene que plantear el problema, no se puede obviar y decir aquí no pasa nada, aquí somos interculturales. No. La interculturalidad es una tarea, no es una realidad.

La base de la interculturalidad es la existencia de la pluriculturalidad al interior de los Estados nacionales han abarcado distintos grupos de distintas nacionalidades y de distintas culturas. Entonces, esa es la base material, la existencia de varias culturas, es aquello que llamamos multiculturalidad, y la interculturalidad es en buena cuenta un ideal de diálogo entre estas culturas. Puede haber multiculturalidad pero eso no necesariamente supone diálogo entre ellas, intercambio o una relación horizontal democrática. El ideal de la interculturalidad es que a partir de la multiculturalidad haya un diálogo en condiciones de igualdad, de democracia, de enriquecimiento mutuo en el intercambio.

En la mayoría de situaciones existentes, lo que hay son relaciones de imposición. El diálogo supone una condición de horizontalidad, un diálogo que hacen entre pares. Ahí donde uno se proclama superior al otro hay una imposición, hay un dominio colonial, hay el plegarse a la fuerza del vencedor, estrategia adaptativa de los vencidos. Imitar, alagar al vencedor, pero no hay diálogo, es por eso que la interculturalidad tiene entre otras condiciones una base material que es un grado de equidad.

Una igualdad que no existe, pero sí ese grado de equidad mínimo que supone la *condición de la ciudadanía*, un espacio de igualdad formal en el que los ciudadanos son iguales ante la ley, tienen iguales derechos y deben de tener las mismas garantías. Frente a estos panoramas ¿Cómo hacer viable la interculturalidad en los espacios de asentamiento de comunidades negras o indígenas?

Primero, la interculturalidad no se puede imponer, no se puede imponer el diálogo, si uno impone el diálogo, no hay diálogo posible. En segundo lugar, para que haya ese diálogo cultural tiene que ver determinadas condiciones, una condición importante es que existan grupos culturales que dialoguen. El proceso último del neoliberalismo, el éxito de la ideología que pone énfasis en la iniciativa individual, la competencia, una visión más bien darwiniana de la sociedad no favorece la existencia de colectivos en la medida en que se

debilitan los lazos de la trama de relaciones sociales, en la medida que el tejido social se adelgaza, se fractura, los individuos quedan solos. En esas condiciones fácilmente son cooptados por otras culturas. Un individuo no dialoga con otra cultura, son culturas las que dialogan con culturas. Ahí donde un individuo disgregado se enfrenta a otra cultura termina siendo absorbido.

Dicho así, parecería un asunto, un tema, una tarea poco compleja; sin embargo, en realidad, eso supone un proyecto político. *Digamos que la interculturalidad debiera ser el rostro cultural del proyecto de la democracia.* Una democracia radical debe tener como componente necesario la interculturalidad, pero en la base de ello debiera haber una voluntad política.

La interculturalidad, en la forma que hemos venido significándola en el Ecuador, a diferencia de otros discursos, no es simplemente una relación *entre* culturas. Tampoco es otra palabra a referirse al multiculturalismo, al “crisol de culturas” y a la suma de “otras culturas” a la Nación, sociedad o instituciones establecidas. Más bien, la interculturalidad es concebida como un proceso desde la gente, hacia la construcción de un pensamiento, una práctica y un poder social distinto, democrático, inclusivo. Esta interculturalidad marca y construye formas distintas de pensar sobre, y actuar con relación a y en contra de la homogeneidad que impone la modernidad y la hegemonía del conocimiento. Es un paradigma de disrupción, pensado por medio de la praxis política hacia la construcción de un mundo más justo, más equitativo.

Dentro de los procesos organizativos de los afroecuatorianos, la interculturalidad es un concepto emergente que referencia procesos comunitarios y refleja la necesidad de trabajar “casa adentro”, para despertar el sentido de pertenencia (autoestima individual y colectiva) y construyendo y fortaleciendo prácticas y epistemologías de interpelación, resistencia, reconstrucción y liberación.

Pero también existe la necesidad de trabajar “casa afuera”, como manera de pensar desde la diferencia, desde la diversidad hacia la descolonización, provocando rupturas y cambios institucionales y estructurales que requieren repensar los sistemas de la sociedad, incluyendo los propios sistemas educativos. Además, implica la reformulación de conocimiento; conocimiento en diálogo con otros conocimientos, abriendo así una nueva perspectiva para un orden geopolítico de producción intelectual. Una reformulación que no sólo pone conocimientos en diálogo, sino que hace posicionar intencionalmente y críticamente estos conocimientos (y sus lógicas, maneras de pensar y a sus pensadores) desde una postura social, política y ética, y con la meta o, mejor dicho, con el proyecto de cambio e inclusión social.

Algunas premisas de partida. En la teoría no hay manera de perderse, pero, en la realidad, el matiz político incide produciendo situaciones que modifican lo que se ha pensado. Resulta que la sociedad puede transformarse solo según lo que esa misma sociedad quiere. No hay posibilidad de otra cosa distinta, de que surja algo que esta sociedad no haya construido. Así que hay marcos teóricos que se congelan, por así decirlo, hasta cuando esa sociedad los descubra, los desarrolle, los construya. Y resulta también que nada está escrito en piedra, que todo puede cambiarse en una u otras direcciones.

La ciencia y el conocimiento desde las etnias no están enfrentados ni son mutuamente excluyentes. Las diferentes culturas que están en las instituciones públicas del Estado y las organizaciones sociales y políticas, se puede ver que enfrentan un marcado etnocentrismo, afirmando en el pasado. Pero hay signos de nuevas semillas como los de los kitu karas, que buscan sembrar en tierra fértil el nacimiento de la interculturalidad en el Ecuador.

Referencias

Instrumentos internacionales de derechos humanos

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo de las Naciones Unidas (1989). Disponible en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100910.pdf. Fecha de consulta: 8 de agosto de 2016.

Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU (2007). Disponible en: www.un.org/es/events/indigenousday/pdf/indigenousdeclaration_faqs.pdf. Fecha de consulta: 8 de agosto de 2016.

Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticas de las Naciones Unidas en el Pacto de San José de la OEA (2008). Disponible en: www.unicef.org/argentina/spanish/derechos_indigenas.pdf. Fecha de consulta: 8 de agosto de 2016.

Protocolo adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en materia de

Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Protocolo de San Salvador (1988). Disponible en: <http://www.fenets.ec/LEYES/Protocolo%20de%20San%20Salvador%20DESC.pdf>. Fecha de consulta: 8 de agosto de 2016.

Leyes nacionales

Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización, Asamblea Constituyente (2010). Disponible en: www.planificacion.gob.ec/wp-content/plugins/download-.../download.php?id...0. Fecha de consulta: 8 de agosto de 2016.

Constitución de la República del Ecuador, Asamblea Constituyente (2008). Disponible en: www.pichincha.gob.ec/phocadownload/.../constitucion_republica_ecuador_2008.pdf. Consulta: 8 de agosto de 2016.

Ley Orgánica de los Consejos Nacionales para la Igualdad, Asamblea Constituyente, R.O. Suplemento 283 (2014). Disponible en: <https://www.google.com.ec/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#>. Fecha de consulta: 8 de agosto de 2016.

Ley Orgánica de Participación, Asamblea Constituyente (2010). R.O. Suplemento 175. Disponible

en: www.seguridad.gob.ec/wp-content/.../ley_organica_de_participacion_ciudadana.pdf. Consultado: 8 de agosto de 2016.

Plan Nacional Anti Corrupción (2013-2017). Disponible en: scpm.gob.ec/wp-content/uploads/.../plan_lucha_contra_corrupcion_2013_2017.pdf. Fecha de consulta: 8 de agosto de 2016.

Reglamento General a la Ley Orgánica de los Consejos Nacionales para la Igualdad, Asamblea Constituyente (2015). Decreto 686. Disponible en: <http://www.asambleanacional.gob.ec/es/contenido/reglamento-general-de-la-ley-organica-de-consejos-de>. Fecha de consulta: 8 de agosto de 2016.

Plan Nacional del Buen Vivir, Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (2013-2017). Disponible en: documentos.senplades.gob.ec/Plan%20Nacional%20Buen%20Vivir%202013-2017.pdf. Consultado: 8 de agosto de 2016.

Plan Plurinacional contra el Racismo y la Discriminación (2009). Ministerio Coordinador de Patrimonio Natural y Cultural del Ecuador, con el apoyo del Sistema de Naciones Unidas y del Fondo para el Logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio del Gobierno de España. Disponible en: <http://www.flascoandes.edu.ec/libros/digital/55292>. pdf. Fecha de consulta: 8 de agosto de 2016.

Sistema Nacional Descentralizado de Planificación Participativa (2009). Disponible en: <http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/A-1.3-Decreto-Ejecutivo-103-Fusi%C3%B3n-CONAM-SODEM-a-SENPLADES.-Registro-Oficial-Nro.-26.pdf>. Consultado: 8 de agosto de 2016.

Documentos

Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades. (2016). Modelo de gestión. Antecedentes y Base Legal, Pág. 3.

Latinobarómetro 2008. Disponible en http://www.latinobarometro.org/docs/INFORME_LATINOBAROMETRO_2008.pdf

Proyecto Político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) Aprobado en el I Congreso Nacional de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (12 de octubre del 2001), <http://www.llacta.org/organiz/coms/com862.htm>

Otros

Adopción de la cita Stavenhagen, Cabedo, 2002: 69, 70.

Adopción de la cita CONAIE, 1997: 12.

Castillo, Uriel; Chalá Cruz, Oscar; Mendizabal Escalier, Tannia; & Paspuezán Soto, Yolanda; (2012). *El enfoque de la interculturalidad en la gestión pública y la participación ciudadana*, Secretaría Nacional de Planificación-SENPLADES y Consejo de Participación Ciudadana y Control Social, Delegación Imbabura. Ecuador: Ibarra.

CONAIE (1997). Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

Congreso Mundial de Pueblos Indios (1991). Auspiciado por Fundación Konrad Adenauer, Fundación Ford y Fundación Rockefeller. España: Barcelona.

Stavenhagen citado por Cabedo, 2002: 69, 70

Sobre el autor

Miguel Ángel Carlosama Pupiales, originario del Pueblo Pasto, ex-Presidente de la Federación Indígena y Campesina de Imbabura, Ex-Agregado Cultural de la Embajada del Ecuador en Bolivia, y facilitador de procesos de las organizaciones populares y el Movimiento Indígena del Ecuador.



Testimonios

La visibilización de las mujeres afroecuatorianas: Las acciones de la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador – CONAMUNE

Catherine Chalá Angulo

Asociación de Mujeres Afroecuatorianas “¡Despierta Negra!”
lapilar@hotmail.com

Resumen

Este artículo es un testimonio de mi participación en el proceso organizativo de las mujeres negras del Ecuador (hoy afroecuatorianas), resultado de un proceso de empoderamiento personal como mujer afroecuatoriana, sujeto de derechos, activista socio política, involucrada con todas las demás integrantes de la CONAMUNE, en las luchas sociales, culturales, políticas, económicas, étnicas y tecnológicas que cada una batalla desde diversos espacios de vida cotidiana familiar, laboral, educativo, comunitario, etc. Pretende evidenciar las acciones y esfuerzos tanto individuales como colectivos de las mujeres Afroecuatorianas para **visibilizar** su trabajo organizativo, así como sus esfuerzos individuales, las mismas que contribuyen a sensibilizar y cambiar la imagen estereotipada que los medios de comunicación y la idiosincrasia quiteña y ecuatoriana percibe de la población **afroecuatoriana** y principalmente de las mujeres negras. A partir de la situación socio-económica de las mujeres negras una mirada cronológica de su **proceso organizativo** es necesario analizar la incidencia que han logrado tener en sus propias familias, en la comunidad, en la sociedad y en las políticas estatales, promoviendo un cambio social y cultural que anhela la CONAMUNE, en el marco de que se cumpla lo establecido en la Constitución del 2008 que plantea que el Ecuador es un país plurinacional con una sociedad **intercultural**. Así mismo se espera contribuir a elevar el nivel de autoestima y afirmar la identidad y promover la profesionalización de la mujer, que una vez **empoderada** es capaz de afrontar las situaciones de discriminación, machismo y violencia basada en género.

Palabras clave: visibilización, Imagen, Afroecuatorianas (mujeres negras), proceso organizativo, empoderamiento.

Abstract

This is not an investigation, nor an opinion piece, in the strict sense. It is more an account of my participation in the organizational process of black women in Ecuador (today called Afroecuatorians), and the result of a process of personal empowerment as an Afroecuatorian woman, with rights, as socio-political activist, involved with all members of CONAMUNE in social, cultural, political, economic, ethnic, and technological battles which each member fights from different aspects of everyday family, work, education, and community lives, etc. It is intended to evidence the actions

and efforts, of individuals and the collective of Afroecuadorian women to make visible their organizational work, as well as their particular efforts, which contribute to sensitize and change the stereotypical image that social media and the Ecuadorian idiosyncrasy make of the Afroecuadorian population, particularly of its black women.

Keywords: stereotype, Afroecuadorians, process, organizational, empowerment, social media

El proceso de visibilización de las mujeres afroecuatorianas

Desde los años 60 las organizaciones y movimientos sociales del Ecuador han luchado por obtener mayores niveles de participación en esferas del Estado y ser parte de la toma de decisiones e incidir en substanciales transformaciones sociales, una tarea que han venido cumpliendo desde diferentes espacios. Las mujeres afroecuatorianas, como tales, registran sus luchas a partir de los años 90 en respuesta a necesidades específicas de abordar temas propios de su interés, ya que al interior del movimiento negro de ese entonces, en su mayoría, no se planteaban soluciones concretas para las madres solteras y trabajadoras domésticas.



Surge entonces la necesidad de incidir en el cambio de la situación de la mujer afroecuatoriana, que debe generar espacios de reflexión sobre una efectiva inserción social, con respeto, equidad, paridad e igualdad. El primer espacio organizativo específico de mujeres Afroecuatorianas, es el Movimiento de Mujeres Negras MOMUNE/CONAMUNE, organización que tuvo su origen a partir de un proyecto de mujeres

madres solteras, las que ejecutaron un plan de vivienda llamado "África Mía". Mientras realizaban las tareas que se habían fijado, reflexionaban también sobre la situación de las mujeres negras, e invitaron a otras mujeres que tenían procesos organizativos visibles, entre las que estaban Sonia Viveros, dirigente de la Fundación Afroecuatoriana Azúcar, Irma Bautista, de ASCIRNE, Alexandra Ocles, del MAEC, Sandra Lara, del proceso "África Mía", Catherine Chalá, de "Despierta Negra", y Pilar Morales, del Centro Cultural Afroecuatoriano.

Estas mujeres se reunían en diferentes barrios para reflexionar, considerando que era necesario tener un espacio solo de mujeres, con una mirada hacia adentro, en la búsqueda de soluciones a la triple discriminación de que eran objeto: por negras, por pobres y por ser mujeres. En 1997

organizan un primer evento con el nombre de “Encuentro de mujeres negras, tejiendo nuestro propio futuro”. También invitaron a mujeres de otras provincias: Esmeraldas, Guayas, Imbabura y Carchi, con presencia de organizaciones, donde en su mayoría las dirigentes eran mujeres.

El evento tuvo gran acogida y fue un espacio de reflexión a profundidad, donde se visibilizó la violencia de género, el racismo y discriminación; los problemas en salud y educación, y se emitieron los primeros lineamientos políticos, pensando en que debía realizarse un encuentro nacional, el cual se llevó a cabo dos años más tarde, en 1999, en la provincia de Imbabura, Ambuquí, con presencia de trescientas mujeres afroecuatorianas representantes de todo el país, donde nace la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras CONAMUNE, una organización con características propias, con procesos organizativos en diez provincias que trabaja por la reivindicación de la mujer con identidad afroecuatoriana, propiciando los espacios de empoderamiento y elevando la autoestima de la mujer afrodescendiente.

La Coordinadora Nacional, tiene una representación nacional, a la cual se suman representantes de las provincias de Imbabura, Carchi, Esmeraldas, Sucumbíos, Pichincha, Guayas, Pastaza, Orellana, El Oro y Azuay. Esta organización nacional, de hecho, es una instancia que aglutina asociaciones y federaciones jurídicamente reconocidas de mujeres afroecuatorianas que desarrollan actividades para afirmar la identidad, elevar la autoestima, mejorar las condiciones de vida y acceso de las mujeres a salud, educación, empleo, vivienda, etc.

Actualmente, como consecuencia del trabajo y las luchas de la organización, existen casas de acogida u oficinas y centros de reuniones, como la Casa de Acogida “Yemanya” en Quito; y otras 6 casas más en las provincias de Carchi, Imbabura, Guayas, Sucumbíos, Orellana, San Lorenzo-Esmeraldas, donde funcionan proyectos sociales, culturales, productivos y artesanales. Las mujeres fundadoras de la CONAMUNE, mayoritariamente son profesionales, funcionarias públicas, gestoras culturales, maestras, que llevan adelante proyectos que coadyuvan a propuestas importantes para el pueblo afroecuatoriano como el Plan contra el Racismo, la política de Salud Intercultural, la Etno-educación Afroecuatoriana, el combate al sexismo y publicidad discriminatoria, etc. Son muy activas a nivel local, provincial, nacional e internacional.

¿Por qué es necesario visibilizar positivamente a las mujeres Afroecuatorianas y sus procesos organizativos?

En el marco de la Constitución Ecuatoriana y las acciones propuestas en la agenda política de las mujeres Afroecuatorianas, un problema a resolver es la baja autoestima de las mujeres, un fenómeno que le atribuye a varios factores, entre ellos la imagen estereotipada que los medios de comunicación presentan cotidianamente. Frente a ello se planteó reflexionar sobre la problemática, al punto que la organización logra realizar foros de discusión y colaborar con investigaciones académicas.

El art. 60 de la Constitución de la República del Ecuador (CRE), reconoce que "...los pueblos ancestrales, indígenas, afroecuatorianos y montubios podrán constituir circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura". El Art. 65 dispone: "El Estado promoverá la representación paritaria de mujeres y hombres en los cargos de nominación o designación de la función pública, en sus instancias de dirección y decisión, y en los partidos y movimientos políticos. En las candidaturas a las elecciones pluripersonales se respetará su participación alternada y secuencial. El Estado adoptará medidas de acción afirmativa para garantizarla participación de los sectores discriminados".

Actualmente, sin embargo, las mujeres afroecuatorianas siguen invisibilizadas en temas de participación política. A pesar de que hay algunos casos puntuales de participación y representación, aún no logran la notoriedad que se requiere para incidir en el cambio del imaginario social que hace falta para que se considere a las mujeres negras como sujetos y como actrices políticas.

Una publicación auspiciada por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y la Cooperazione Internazionale (COOPI), organización no gubernamental italiana, con la cual se asoció la CONAMUNE para desarrollar un proyecto de fortalecimiento organizativo para las mujeres negras, el mismo que fue financiado por la Unión Europea, da cuenta de los esfuerzos por cambiar los imaginarios de las mujeres en el ámbito social y político. La publicación mencionada es "Representaciones de los afroecuatorianos en medios masivos y en textos escolares", definido como un "aporte más para deconstruir el imaginario colectivo que existe alrededor de este grupo poblacional –afroecuatorianos" (2008).

Entre las conclusiones que considero importante compartir en este artículo que hace referencia a la problemática que motiva a evidenciar los hitos más importantes de los esfuerzos por visibilizar el proceso organizativo de las mujeres negras en varios ámbitos y de manera especial en el de la comunicación y la promoción de la cultura transmitida por las mujeres afroecuatorianas

de generación en generación, está el hecho constatado de que la prensa, la radio y la televisión ecuatorianos todavía presentan imágenes negativas o estereotipadas del pueblo afroecuatoriano, lo cual no contribuye a la construcción de la sociedad intercultural que aún no mira como una riqueza el aporte afroecuatoriano al país.

La visibilidad de las mujeres Afroecuatorianas es mucho menor a la visibilidad de los hombres afroecuatorianos tanto en el registro real como en el registro ficticio. Hemos visto que los noticieros, programas documentales o de farándula (registro real) apenas toman en cuenta para sus contenidos los hechos que involucran a mujeres Afroecuatorianas, mientras las telenovelas o teleseries tienen menor cantidad de actrices Afroecuatorianas. Esta es una práctica sexista.

Las imágenes repetidas una y otra vez de las personas Afroecuatorianas esposadas, transportadas en vehículos de la policía o en situaciones de indagación por hechos delictivos, contribuye a la construcción mediática de identidades peligrosas. Esta construcción legitima la desigualdad, la exclusión y la represión a partir del racismo (FLACSO Ecuador, 2008: 56-57; 61).

Preocupantes conclusiones que afirman nuestra necesidad de trabajar intensamente en el cambio del imaginario social, casa adentro, es decir en el seno de nuestras organizaciones afroecuatorianas y luego hacia la población mayoritaria de ecuatorianos que aún consideramos que son chistes inofensivos o expresiones “normales”, aquellas que vemos en los medios y escuchamos en los círculos laborales, educativos, culturales.

Esos objetivos y tareas son las que ocupan el hacer de la CONAMUNE y de sus integrantes en todos los ámbitos y lugares donde ellas se desenvuelven, procurando sensibilizar sobre los derechos de los y las afroecuatorianas.

Principales Eventos de visibilización

Hay varios eventos que han marcado, a mi modo de ver, una huella imborrable en el proceso organizativo de las mujeres negras del Ecuador y que son parte de aquellos logros de visibilización que han permitido a la CONAMUNE y a las mujeres que la integran ocupar un lugar en el movimiento social ecuatoriano; si bien es cierto, aún no se ocupan tantos espacios de decisión como se quisiera, también es cierto que la CONAMUNE es considerada entre las organizaciones más influyentes del movimiento afroecuatoriano y es invitada a participar constantemente en foros, reuniones gubernamentales y no gubernamentales, así como actividades donde se abordan temas como la interculturalidad. A continuación enuncio algunos eventos de visibilización:

Año 2000: Lanzamiento de la Agenda Política de Mujeres Afroecuatorianas.

Este fue el primer evento de visibilización a nivel nacional, luego de su primer Congreso y varias reuniones de las flamantes coordinadoras provinciales; se realizó en el Paraninfo de la Universidad Andina Simón Bolívar, con la presencia de representantes de todas las provincias, autoridades locales y líderes del pueblo afroecuatoriano. La cobertura mediática fue total, el nacimiento de la CONAMUNE empezó con pie derecho y constituyó un hito en su historia organizativa.

Entre los ejes más importantes de la agenda de este evento se encuentran:

- Etnoeducación Afroecuatoriana
- Participación política y social
- Fortalecimiento organizativo
- Etnia y cultura
- Salud y medio ambiente

Año 2002: Desfile de Trajes Africanos “En cuerpos de Ébano”.

Esta reunión se convirtió en el mejor evento de visibilización de todo el trabajo de las mujeres negras de Quito, donde se conjugaron todas sus capacidades en la organización de un desfile y exhibición que no solo reflejaba la importancia sino también el significado de la vestimenta de origen africano para las mujeres jóvenes afroecuatorianas, ciudadinas, en busca de afirmación de identidad desde un elemento específico. Se creía que la pérdida de vestimenta propia contribuía a la pérdida de identidad de las mujeres afroecuatorianas, y luego de intensos debates y reflexión se concluyó que la identidad va más allá de la vestimenta, que el ser y hacer de las mujeres negras tiene que ver con el sentido de pertenencia a un pueblo, con historia, con tradiciones, con cultura, con pensamiento crítico, con generación de ideas.

Una de esas ideas fue que los trajes de origen africano, de los varios países de donde descienden los afroecuatorianos, deben ser usados como un tributo, un homenaje a los ancestros, en eventos especiales o importantes donde se quiera resaltar la belleza y riqueza africanas reflejadas en sus magníficas telas y diseños.

El desfile, luego de noches de ensayos con los jóvenes participantes, gestiones con los auspiciantes, búsqueda de recursos, trabajo creativo para producir un evento artístico cultural de altura, logística de invitaciones a medios de comunicación e invitados especiales, fue un éxito rotundo. Quedó para la posteridad un video del Centro Cultural Afroecuatoriano y la sensación en los y las asistentes de que sí, las mujeres negras pueden, a partir de una idea, cristalizar juntas un evento cultural espectacular.

Año 2013: Conmemoración de las mujeres lideresas de las nacionalidades y pueblos indígenas, afroecuatorianos y montubios.

La conmemoración de las mujeres lideresas de las nacionalidades y pueblos indígenas, afroecuatorianas y montubias fue un evento que buscaba destacar la contribución histórica y proceso organizativo, con la finalidad de reflexionar sobre su importante rol en la construcción de la sociedad. La intención del evento era provocar la interacción y coordinación entre las mujeres lideresas, mujeres organizadas de zonas rurales y locales, al involucrarse y participar en espacios de gestión de la política pública de los ministerios y secretarías de Estado. Por lo tanto, dicho evento presentó a las lideresas destacadas en la vida política democrática, institucional y en el desarrollo de los procesos organizativos de las mujeres pertenecientes a los pueblos indígenas, afroecuatorianos y montubios. Entre ellas la Asociación de Mujeres Afroecuatorianas “¡Despierta Negra!” que recibió uno de los homenajes que allí se entregaron.

La Asociación “¡Despierta Negra!”, está convencida de que es necesario participar activamente en el proceso de construcción del Estado Intercultural, por su importancia para la revitalización cultural desde sus protagonistas, el desarrollo de las mujeres y jóvenes, como puntal para el desarrollo de la sociedad. En este contexto, la propuesta que tiene es fomentar, concientizar y promover la participación ciudadana mediante procesos educativos que conduzcan a una verdadera participación y empoderamiento, entre otros objetivos.

Por lo tanto, considera que es fundamental promover la visibilización de los y las profesionales afroecuatorianos/as capaces de compartir sus conocimientos y destrezas por medio de su acción protagónica en la sociedad y su conjunto.

Así lo hace, por ejemplo, Sonia Angulo, presidenta de la Asociación “Despierta Negra” y fundadora de la Casa de Acogida “Yemanyá”, junto a una de las integrantes de su grupo, en una entrevista publicada en diario El Comercio recientemente:

... una de las fundadoras del lugar, cuenta que buscaban un espacio para ellas. “Es aquí donde nos sentimos mujeres negras, orgullosas de lo que somos y de lo que hemos aprendido”, añade. Hoy por hoy en la Casa se dictan talleres de salud ancestral, violencia de género, artesanías, danza, música, salud y rituales afroecuatorianos. La casa también nació con un propósito solidario. Vanty cuenta que cuando estaba internada en el Eugenio Espejo, su madre se sensibilizó con quienes acudían a esta casa de salud, porque tenían familiares enfermos, venían de provincia y no tenían para gastos de hotel y alimentación. Ella dio el primer paso al alojar en su casa a un grupo de mujeres que no tenían dónde dormir.

La Casa se financió gracias a un proyecto que lo aprobó la Unión Europea. “Nos decían que compramos la casa pero no teníamos dinero; se buscó un comodato”, cuenta Vanty. “No tenemos ayuda para los proyectos que se viene planificando. La Casa necesita ayuda”, dice Sonia. Durante el 2013 la casa encontró financiamiento en las presentaciones que realizaba el grupo Cimarrón, estas servían para pagar los gastos de los servicios básicos (Diario *El Comercio*, 2014).

La interculturalidad como práctica cotidiana: más allá de un paradigma o principio constitucional

Las posibilidades de vivir la interculturalidad con miras hacia el Buen Vivir para unos y otros pueblos que tienen diferentes cosmovisiones son cada vez más concretas, siempre que estas sean planteadas desde las bases de las organizaciones, es decir desde los procesos propios, de modo que desde allí tengan eco y lleguen a todos.

Para mí implica una actitud, que guste o no en algunos de nosotros tiene que cambiar, en otros tiene que afirmarse y conseguir el respeto, la igualdad de oportunidades para cada hombre o mujer que sea diferente. En tal sentido, quiero compartir un pensamiento reiterativo sobre el proceso de construcción de la interculturalidad, como un desafío para implementar planes y programas que tomen en cuenta la ciencia, la tecnología, la cultura, la política. Que permita pasar de la convivencia sincrética a una verdadera interculturalidad; es decir, entender las dimensiones que estos procesos conllevan e involucran, no solo a los portadores de culturas milenarias, a potenciar lo propio, sino también dar la oportunidad de que ajenos a otras culturas tengan la posibilidad de inculturarse y vivir la interculturalidad en el desarrollo, la vida jurídica, y todas las disciplinas profesionales existentes.

En su agenda política, las mujeres negras hacen un llamado a cada ser humano, para reflexionar y deponer poses y actitudes individualistas que no nos permiten *ser con los otros*. Debemos tomar las riendas para mejorar la calidad de las relaciones interculturales; vivir nosotros/as mismos/as, el gusto de nuestra soberanía; ejercer nuestro poder, comprendido como el ámbito donde decidimos cómo vivir interculturalmente; concebir a la interculturalidad como una nueva vida, un cambio desde dentro de nosotros mismos.

Luego, como organizaciones de mujeres afroecuatorianas, apropiarse del tema y declararnos en minga permanente para construirla y visibilizarla; combatamos el etnocentrismo, el racismo, el machismo y la

xenofobia. Un papel importante para conseguir estos objetivos cumplen los medios de comunicación, pues mediante el uso adecuado de los mismos es posible visibilizar cómo la interculturalidad en el Ecuador es posible, no solo como un tema de algunas organizaciones étnicas o culturales, sino un deber ser y hacer de todos y todas.

Conclusiones

El hecho de que que algunas mujeres afroecuatorianas, aún hoy, no se acepten étnicamente tal como son y muchas de ellas vean la negritud como un obstáculo para desempeñarse en la sociedad, hace que busquen cada vez más acercarse al modelo blanco o blanco-mestizo, lo que hace que vayan configurando una personalidad con muchas susceptibilidades y conflictos, ya que su baja autoestima les hace sentirse no aceptadas en ningún lugar o grupo donde transitan; una situación que genera competencia y complejos de superioridad o promueve ambiciones personales, por lo que cualquier trabajo organizativo puede derrumbarse a partir de las malas interpretaciones y la falta de claridad en las expresiones.

Es por ello que urge trabajar más a fondo en la recuperación y valoración de la identidad y autoestima de las mujeres afroecuatorianas. Esta no es una tarea de las mujeres para las mujeres, sino un propósito del Estado ecuatoriano, que se reconoce como país plurinacional con una sociedad intercultural.

Los medios de comunicación juegan un rol importante, como se ha dicho muchas veces a lo largo de este artículo; pues bien, el reto está planteado, no deberíamos tener acciones de visibilización desde el colectivo de mujeres afroecuatorianas para denunciar atropellos, o para mostrar positivamente su cultura, tradiciones y belleza, sino que deberían los medios cumplir la Ley Orgánica de Comunicación, que plantea el cuidado de las expresiones a fin de que éstas no afecten ni discriminen en forma alguna a la población en general, más aún a los pueblos y nacionalidades.

Referencias

Asamblea Nacional del Ecuador (2008) *Constitución de la República del Ecuador*. Quito
FLACSO Ecuador (2008).- *Representaciones de los afroecuatorianos en medios masivos y en textos escolares*.- Quito: Ekseption Publicidad
Ministerio Coordinador de Patrimonio, *Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación*

Racial y la Exclusión Étnica y cultural, 2009-2012, 2ª edición 2010. Quito, Ecuador, Anexo 1, pp. 83-94.

Antón Sánchez, John, *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010*, pp.7-16.

Diario EL COMERCIO (2014) *Yemanya es la patrona de las mujeres negras de Quito*, 04 de enero de 2014, Sección Tendencias I. Disponible en: <http://www.elcomercio.com/tendencias/yemanya-patrona-de-mujeres-afro.html>

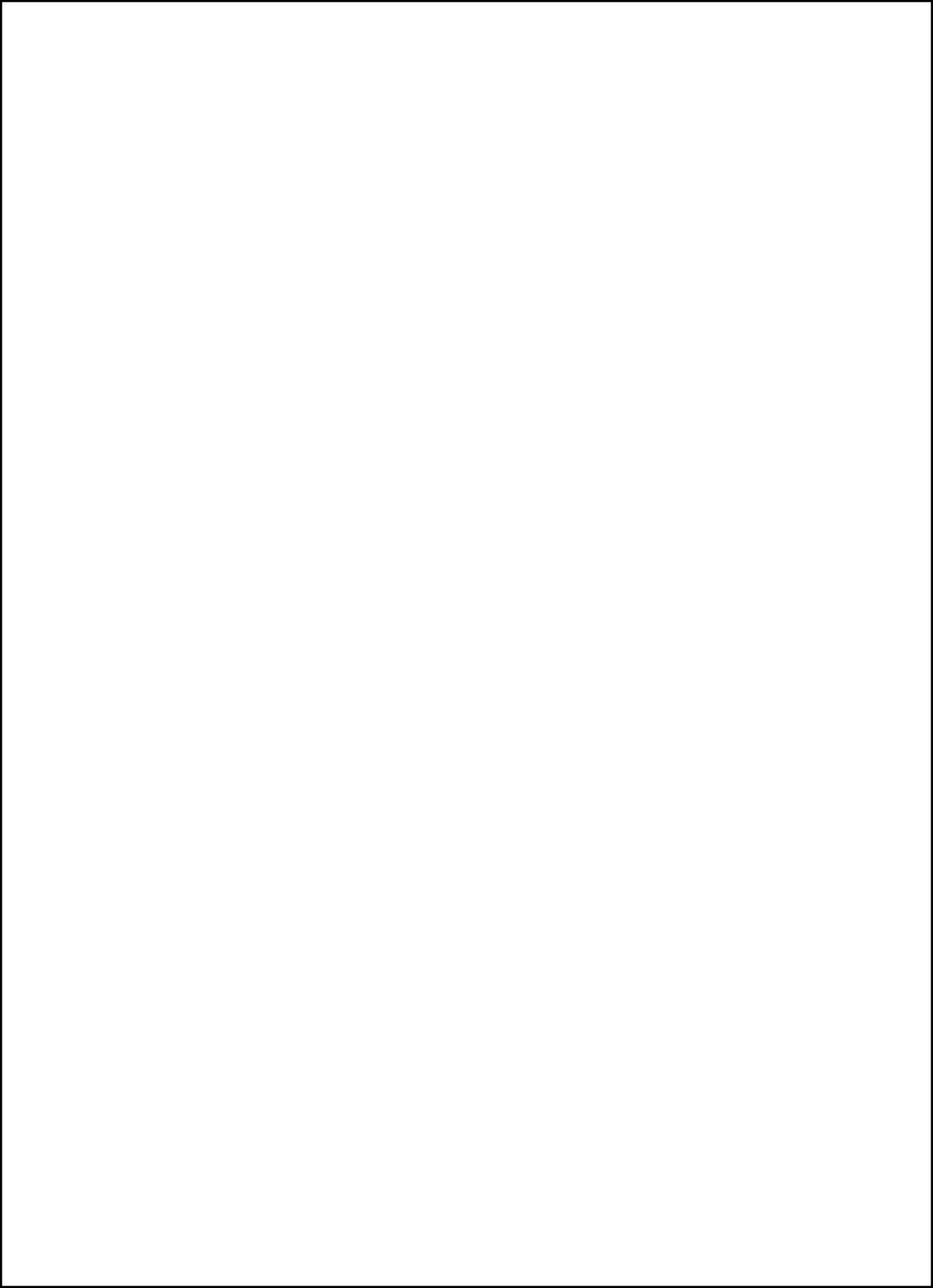
Vicariato Apostólico de Esmeraldas-UNICEF (2008) *Enciclopedia del Saber Afroecuatoriano*. Sección Sociología Afroecuatoriana.- Quito: Graficas Iberia.

Sobre la autora

Catherine Chalá Angulo, nació en Quito, en 1970, de padres oriundos de las dos zonas tradicionales de asentamientos afroecuatorianos: padre del Valle del Chota y madre de Esmeraldas, lo que le dio la experiencia y riqueza cultural basada en las tradiciones familiares de los afroecuatorianos. Cursó estudios de Trabajo Social en la Universidad Central, donde obtuvo su licenciatura, e hizo estudios en Ciencias Políticas, con Especialización en Género, en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Madre de Ismael Alejandro, estudiante universitario. Lideresa y activista por los derechos de los afroecuatorianos, actualmente se desempeña como funcionaria pública.



Entrevistas



La construcción de una comunicación intercultural: un trabajo permanente entre medios y la ciudadanía

Xavier Lasso
Gerente General de los Medios Públicos

1. ¿Qué concepción tiene su medio de difusión sobre la comunicación intercultural?

Lo que debe caracterizar a los medios públicos es su pertenencia a todas y todos. En el Ecuador vivimos una riqueza en términos culturales pero, también, lo penoso es que hemos vivido con temores y prejuicios. Entonces, un medio público debe intentar tratar esa riqueza de una manera natural, no forzadamente, no ficticiamente.

Esa complejidad tiene que estar metida en la piel de los medios públicos para intentar ser de todos y de todas. A veces, los medios comerciales según la línea comercial que tenga su dueño pueden optar por representar a un segmento de la nación ecuatoriana. Los medios públicos tienen que intentar representar a todas y todos.

2. ¿Cree usted que la difusión de contenidos interculturales en su medio de comunicación promueve la sana convivencia entre los distintos sectores de la sociedad ecuatoriana? ¿Cómo?

Sí. Es importante pero la cuestión es quién los va a producir, como dicen en el mundo andino: ¿yo los voy a dar haciendo? No porque va partir de mi propia visión, de mi propio filtro y quizá va a perder autenticidad porque no todos sabemos aproximarnos a la diversidad.

Entonces, en ese punto, estamos ante una compleja situación: los distintos pueblos deben tener la posibilidad de crear productos para los medios públicos pero no basta con la voluntad de querer crearlos, hay que ver si tienes el dominio de unas habilidades, las técnicas, de unas experiencias, de una profesionalización, de una capacitación para hacerlo. No basta la voluntad, insisto.

Creo que todavía estamos en la etapa de que las comunidades, los pueblos, los instituciones, las organizaciones, los gobiernos lo crean: aquí están los medios públicos, puedo acercarme a esos medios públicos con una propuesta y eso sería lo rico: que cada quien trabaje sus propuestas, trabaje sus visiones y se llene la parrilla de los medios públicos con esas distintas propuestas.

3. ¿Cómo cree usted que podría mejorarse la comunicación intercultural en una sociedad pluricultural como la ecuatoriana?

Partimos de una deformación, los medios comerciales diferenciaron incluso sus señales. Con esto lo que queremos decir es que hay una programación para la Costa, otra programación para la Sierra y, si es posible, otra programación para el Oriente.

Este canal público tiene 96 repetidoras. Somos el canal con el mayor alcance nacional porque los otros canales comerciales, ojo que no los llamo solo privados yo prefiero tipificarlos como comerciales porque no tienen tantas repetidoras porque no son rentables. En este canal no diferenciamos las señales, el Ecuador es uno solo, en esa unidad cabe esa rica diversidad pero es uno solo: el costeño también tiene que familiarizarse con los usos, costumbres de la Sierra y del Oriente y de Galápagos porque yo siendo ecuatoriano no solo soy guayaquileño soy todo eso también, me marca todo eso.

Desde Alfaro cuando construyó el ferrocarril fue rompiendo barreras como un ariete, ahí decidimos que el Ecuador era uno solo, conservando sus diversidades, pero somos uno solo. Espero que las audiencias de los medios públicos estén recibiendo bien esa propuesta de acercarlos, reconociendo la diversidad en una programación que se reconoce ecuatoriana.

La propia Ley de Comunicación nos impone todo eso. Estamos obligados como medios públicos a apoyar a distintos grupos para que produzcan sus propias ofertas culturales, noticiosas, de diversión, en fin, que lo hagan desde su propia perspectiva. Tendemos a pensar que el Otro es solo Uno y no es cierto; el mundo en esas cosmovisiones cabe los distintos matices y no estamos en capacidad de reconocerlos todos: tienen que venirnos esas propuestas y nosotros tenemos que estimularlas también.

La TV pública, la radio pública, la agencia de noticias no tiene un objetivo rentista, con eso no quiero decir que es superior sin distinto: no nos explicamos en la ganancia económica necesariamente, nos explicamos en lo social, en lo cultural, la rentabilidad social y política que un medio tiene que ofrecerle a una sociedad ecuatoriana que intenta ampliar sus nociones de democracia. La renta económica está bien, en la sociedad ecuatoriana caben distintos medios, una sociedad no puede ser narrada desde una sola perspectiva, es mejor que sea narrada desde distintos ángulos.

La investigación y promoción de la interculturalidad: un tema pendiente para los medios privados

Marco Navarro
Diario El Tiempo
Cuenca, Ecuador.

1. ¿Qué concepción tienen los medios privados sobre la comunicación intercultural?

Considero que el papel de los medios privados aún es incipiente en este tema. Muchos de ellos se dedican a reproducir artículos de libros (especialmente radios). No existen un verdadero trabajo investigativo.

2. ¿Cree usted que la difusión de contenidos interculturales en los medios privados promueve la sana convivencia entre los distintos sectores de la sociedad ecuatoriana? ¿Cómo?

No, creo que aún es muy poca la influencia que tienen los diferentes sectores de la sociedad, principalmente por lo forzados que están algunos temas; no se profundizan y se tocan muchas generalidades.

3. ¿Cómo cree usted que podría mejorarse la comunicación intercultural en una sociedad pluricultural como la ecuatoriana?

Básicamente mejorando la calidad de los temas interculturales que se presentan, para ello se debe ampliar la frecuencia de su publicación. (En el caso de las radios menos minutos, en la prensa no publicar todos los días). Una mayor ampliación, en su publicación o emisión, permitirá que los temas sean más investigados y por ende interesen, lo que llevará a la sociedad a que se identifique con los mismos.

La comunicación intercultural: ¿una amenaza o una oportunidad para los medios comunitarios?

Edison Aguavil Calazacon
Radio Comunitaria "Sonba Pamin"
Santo Domingo de los Tsáchilas - Ecuador

1. ¿Qué concepción tiene su medio de difusión sobre la comunicación intercultural?

La nacionalidad Tsá'chila, conformada por una población cercana a los 3.000 habitantes y distribuida en siete comunidades y con 10.000 hectáreas de territorio aproximadamente, es uno de los grupos étnicos más pequeños en población y territorio pero mantiene una enorme riqueza cultural que es transmitida de generación en generación a través de la oralidad y los espacios de concertación comunitaria.

Siendo así, la nacionalidad Tsá'chila ha optado por diferentes formas y estrategias para mantener intacta esa esencia cultural que la distingue del resto de grupos étnicos, a tal punto de contravenir a ciertos criterios de la sociedad actual para mantener viva y preservar la riqueza cultural que la caracteriza. Por ello, la noción de interculturalidad tiende a ser entendida como una forma de amenaza a la existencia de la identidad Tsá'chila, sobre todo para la población adulta y los ancianos; mientras que para los jóvenes, especialmente quienes han cursado estudios secundarios y superiores, es más acogida por quienes tienen una formación organizativa en su trayectoria.

Es así que la radio comunitaria Sonba Pamin, al ser parte de la nacionalidad Tsá'chila, tiene la misión de convertirse en una estación radial pluralista y comunitaria, que promueva y permita el diálogo entre las diversas culturas y pensamientos, fomentando la participación de actores, líderes, lideresas de la sociedad, así como la promoción de la diversidad cultural, género y generacional.

En este contexto, la comunicación intercultural está concebida como el espacio para dar a conocer los diferentes pensamientos, manifestaciones, identidades y otras expresiones culturales que posee para con el resto de actores, manteniendo un respeto mutuo hacia los demás conceptos y formas de pensamiento, para mantener la armonía comunitaria de los que interactúan en estos espacios. Por ello, se direcciona con una política

abierta a la participación de los ciudadanos/as, la reivindicación y el ejercicio de los derechos, el fomento la Identidad, la diversidad cultural, idioma, costumbres e inclusión de género y generacional, acogiendo así la participación de los a sectores excluidos y vulnerables.

2. ¿Cree usted que la difusión de contenidos interculturales en su medio de comunicación promueve la sana convivencia entre los distintos sectores de la sociedad ecuatoriana? ¿Cómo?

Desarrollar los principales elementos de la cosmovisión como: memorias colectivas y sociales, saberes, nuestra forma de ver el mundo, identidad, territorio; es una forma de garantizar nuestra existencia durante el tiempo y el espacio. Con ello, se hace necesario que las generaciones, tomando en cuenta la amplitud de género, den a conocer sus experiencias para que este mensaje sea receptado con un criterio de expandir sus conocimientos sobre la vivencia de las demás formas de pensamiento.

Siendo así, Radio comunitaria Tsa'chila mantiene en su parrilla de programación espacios con contenidos interculturales, con los que se da a conocer la formas y manifestaciones culturales propias de cada sector y actor, con el enfoque de armonía y respeto hacia el pensamiento de los demás actores que interactúan. En la provincia Tsachila, con una presencia de diversas culturas que incluyen las urbanas, antes se creía que quienes tienen las herramientas e instrumentos adecuados eran aquellos que poseían supremacía sobre el resto del conglomerado y solo quienes tenían fuerza política eran quienes podían poner sus criterios. Hoy en día, esta dinámica participativa de los actores ha sido por una difusión masiva de la existencia de varios pensamientos al igual de valiosos que todos los que existen en este territorio, aunque con diferentes hipótesis pero que no dejan de ser aportes muy enriquecedores hacia la construcción del buen vivir que perseguimos.

3. ¿Cómo cree usted que podría mejorarse la comunicación intercultural en una sociedad pluricultural como la ecuatoriana?

Los avances constitucionales que se ha logrado a favor de los grupos étnicos y otros grupos minoritarios llamados así por su masa poblacional, son logrados a través de procesos de reivindicación de los derechos, en los cuales la lucha por elementos propios para la

supervivencia eran primordiales, y en los que en diferentes momentos fueron incorporándose la visión de estos grupos minoritarios, y, hoy por hoy, se han convertido en lineamientos de trabajo público.

De allí que se debe comprender que por simple inercia, el impacto que genera la cultura sobre la comunicación, ya que se debe entender que la cultura es la que dinamiza y promueve los contenidos de la comunicación intercultural, teniendo en cuenta que debemos desarrollar habilidades y capacidades de percibir y considerar puntos de vista alternativos y diferentes. Además, los contenidos de esta comunicación deben ser investigados de manera profesional, entendiendo al término profesional no únicamente como eficiencia de manera científica, sino también teniendo en cuenta la capacidad de desenvolvimiento y el aporte desde el conocimiento ancestral, que muy poco ha sido considerado en la implementación de las políticas públicas en beneficio de los actores de derecho.

Por otro lado, lo pluricultural debe ser afianzado en la magnitud que representa y no ser manejado únicamente como un eslogan promocional, sino fundar los cimientos reales de los que significa un Estado Plurinacional e Intercultural, esto se hará educando a la ciudadanía, especialmente a quienes no están convencidos de que toda cultura es básicamente pluricultural, es decir está formándose a partir de los contactos entre distintas formas de vida que aportan sus modos de pensar, sentir y actuar, con esta convicción se puede mejorar la comunicación intercultural.



Reseñas



El Abrazo de la Serpiente UN SUEÑO AMAZÓNICO

(Película Colombiana de **Ciro Guerra**)

Filmada en la Amazonía colombiana, esta historia narra la búsqueda de una planta sagrada llamada *yakrunaen*. En esta búsqueda que se embarcan Karamakate, un chamán amazónico y último superviviente de su tribu, junto a dos científicos, el alemán Theodor Koch-Grünberg y el estadounidense Richard Evans Schultes.

La historia se desarrolla entre 1909 y 1940, durante la Fiebre del Caucho, y está inspirada en los diarios de los primeros exploradores que recorrieron la Amazonía colombiana, Theodor Koch-Grünberg y Richard Evan Schultes. Este reto cinematográfico obligó a incluir idiomas que, tradicionalmente, no se encuentran en el cine como el cubeo, wanano, tikuna y uitoto que, entre otras cosas, fueron aprendidos por los participantes de este proyecto.

Un elenco diverso participó de la película, resaltando la presencia de los indígenas Antonio Bolívar, Salvador Yangiama y Nilbio Torres, nacidos en el Amazonas y últimos sobrevivientes de la etnia Ocaina Uitoto.

Este encuentro intercultural, llevado a la pantalla grande, logró no solo el reconocimiento en varios festivales sino estar nominada al Oscar 2016 en la categoría de mejor película de habla no inglesa, lo que representa un gran avance en lo que significa la creación de industria cultural y el desarrollo de estas temáticas.

“Tuve un sueño una vez. De un espíritu blanco. Estaba enfermo y solo aprendiendo a soñar se podía salvar.”

En la Mirada del Otro

Acervo documental del Vicariato Apostólico Salesiano en la Amazonía Ecuatoriana, 1890-1930



Retrato de 1939 de un misionero y un grupo de hombres shuar en Gualaquiza, Morona Santiago

Tomado de: <http://www.fotografianacional.gob.ec/web/app.php/es/noticia/5>

La verdadera trascendencia de una fotografía está en la historia que cuenta más allá de los bordes, está "En la mirada del Otro": así se denomina el Acervo documental del Vicariato Apostólico Salesiano en la Amazonía Ecuatoriana, dotado de 1890-1930, donde se registra fotográficamente el trabajo de las misiones salesianas a finales del siglo XIX y principios del siglo XX y su contacto con los pueblos amazónicos shuar y ashuar-achuar.

76 Negativos a la gelatina-bromuro de plata sobre placa de cristal y 192 originales de la época, positivos a la gelatina-bromuro, fueron tomados por fotógrafos aficionados, profesionales y misioneros que, su momento, participaron de este encuentro entre culturas y capturaron en imágenes una de las versiones de este proceso.

Este material fue compilado en un libro editado por el INPC y, es su conjunto forma parte, desde 2015, de la 'Memoria del mundo' de la Unesco donde se encuentra este tipo de patrimonio documental valorado por su autenticidad, rareza e integridad, singularidad y trascendencia en su temática.

Tal es así que estas fotografías, por su valor histórico, pueden ser uno de los puntos de partida para buscar, también, la mirada de ese Otro retratado y su propia memoria histórica. Un diálogo de versiones que ayude a entender cómo se desarrolló este encuentro entre un grupo evangelizador que llegó al territorio de una comunidad apegada a sus valores tradicionales y reconocida por su resistencia a la colonización.

Estas fotografías, y más documentos patrimoniales de este tipo, se encuentran disponibles en el Archivo Nacional de Fotografía del INPC.



Interculturalidad y género en la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi, Unorcac del Ecuador

Libro de Catherine Walsh

Una de las aristas que atraviesa la interculturalidad, y es poco trabajada, es el género. Por ello, la investigación de Catherine Walsh aporta no solo en el plano informativo sino también metodológico en los trabajos relacionados con los procesos interculturales.

Desarrollado en Cotacachi, la autora investiga las maneras en que el género puede convertirse en un componente clave para enfrentar la colonialidad del poder en los procesos interculturales. En ese sentido, trabaja desde el discurso hasta la práctica de la Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi –UNORCAC– y, en particular, sobre su Comité Central de Mujeres.

El caso de dicho Comité desafía las desigualdades de género en las comunidades y dentro de la UNORCAC, con propuestas propias que se buscan el respeto a la diferencia, el diálogo con el Otro mediante espacios de igualdad donde, no solo se tratan problemas de género, sino se busca fortalecer los valores culturales.

Sin lugar a duda, este material contribuye a entender desde diferentes dimensiones los procesos de interculturalidad, convirtiéndose en un aporte real a las investigaciones con enfoque interseccional.

Ranti Ranti, Una Propuesta Intercultural Para La Tv



La interculturalidad se toma la tv ecuatoriana con una interesante propuesta: Ranti Ranti. Un programa de TV cuyo espíritu está resumido en su nombre quichua que se traduce como “dando y dando”, una invitación a participar del diálogo cotidiano entre culturas.

Sería el Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación, CORDICOM, quien lanzaría esta propuesta como un aporte a la ciudadanía y una opción para que los medios de comunicación tengan, de manera gratuita, una producción que cumpla con los estándares de calidad y contenido que determina la Ley Orgánica de Comunicación que, en su artículo 36, señala la obligatoriedad de un 5% de programación con contenidos interculturales.

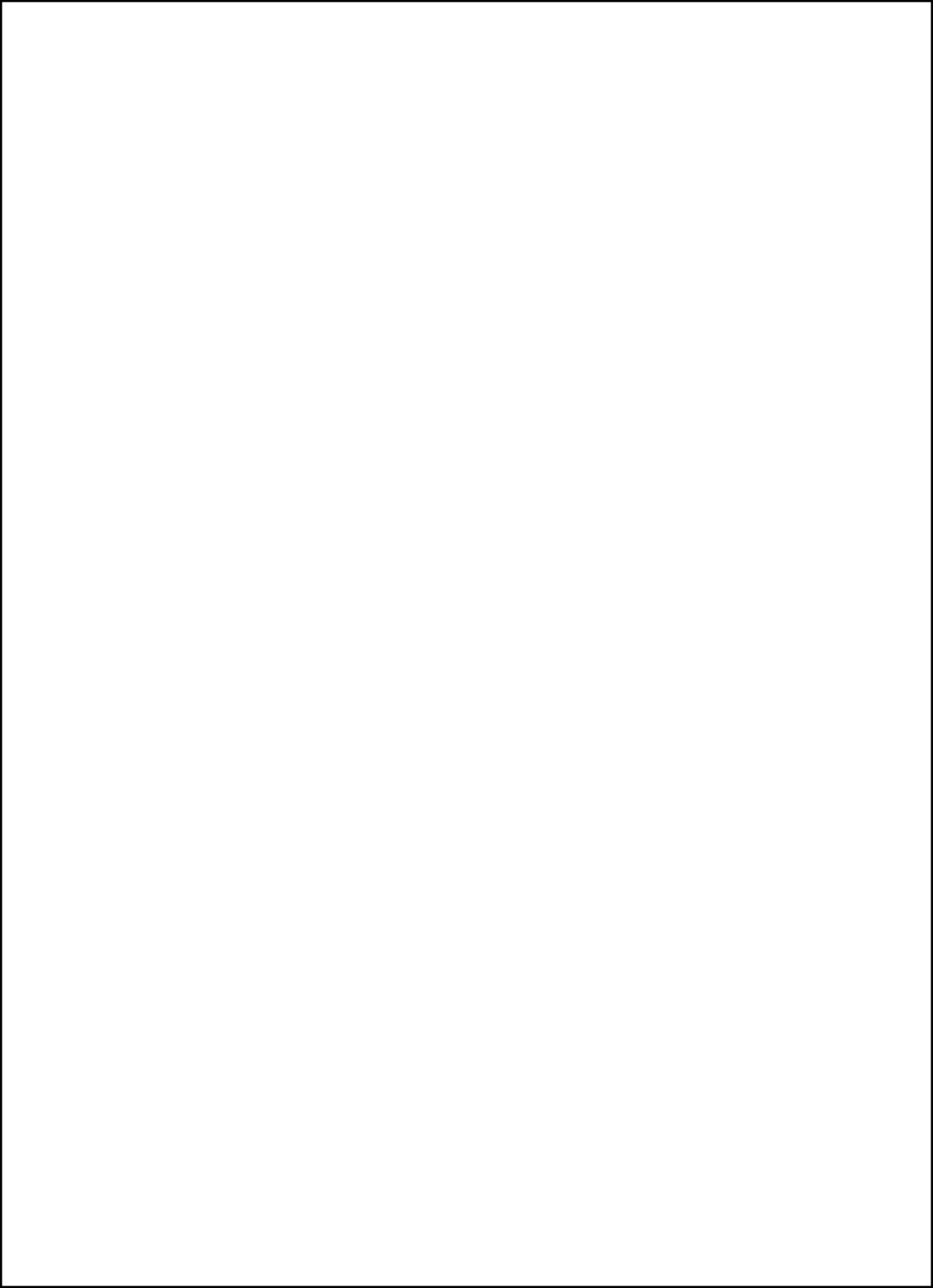
Este rompecabezas de la diversidad ecuatoriana se va armando a través de 24 capítulos donde las diferentes creencias, sueños y valores adquieren rostro humano para contar su historia de vida desde su territorio y con su propia lengua que, en suma, forman parte del patrimonio nacional.

Cabe señalar que este programa tiene un formato inclusivo donde no solo se subtitula en su totalidad sino que intérpretes de lenguaje a señas son parte de sus presentadores. Actualmente, se difunde en 11 canales nacionales y 14 regionales, además, de estar disponible por internet en Youtube.

En general, Ranti Ranti es una propuesta televisiva que demuestra que se pueden lograr contenidos de calidad, atractivos para la televisión.



Agenda



AGENDA (Responsable: Dirección de Investigación)

Evento	Fechas	Ciudad - País	Organizador	Contacto	Web
I Congreso Internacional de Comunicación y Biopolítica	Del 30/11/16 al 02/12/16	Valencia - España	Universidad de Valencia	Facultad de Filología, Traducción y Comunicación, Av. Blasco Ibáñez, 32. Valencia, España	http://esdeveniments.uv.es/5680/detall/?l=congreso-internacional-de-comunicacion-y-biopolitica
ComLoc 2017. XIV Congreso de Comunicación Local Contenidos transmitida para la televisión de proximidad	9 y 10 de Febrero de 2017	Valencia - España	Universidad Jaume	comloc@uji.es	http://www.comloc.uji.es/
Coloquio: Desarrollos, apropiaciones y desdoblamientos para una semiótica de las prácticas	14, 15, 16 y 17 de marzo de 2017	Sau Pablo - Brasil	Pontificia Universidad Católica de San Pablo (PUC-SP)	www.greimas.com	http://www.felsemiotica.org/site/wp-content/uploads/2016/09/-Chamada_Coloquio_Greimas_ESPANOL.pdf
I Cumbre Iberoamericana de Comunicación Estratégica, CIBECOM'2017	5, 6 y 7 de abril de 2017	Miami - EEUU	CIBECOM	info@cibecom.lat Teléfono: + 34 91 702 13 77	www.cibecom.lat
VIII Encuentro Panamericano de Comunicación (PANAM) – X Congreso Internacional de la Unión Latina de la Economía Política de la Información, la Comunicación y la Cultura (ULEPIC)	12, 13 y 14 de Julio 2017	Quito - Ecuador	CIESPAL	Av. Diego de Almagro N32-133 y Andrade Marín - Quito, Ecuador. Telfs: (593 2) 254 8011 Fax: (593 2) 250 2487 info@ciespal.org	http://ciespal.org
4to Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales. Salamanca 2017	17, 18 y 19 de julio de 2017	Salamanca - España	FLACSO	Dirección: 300 Sur y 50 Oeste de McDonald's Plaza del Sol, Curridabat, San José, Costa Rica, Teléfonos: 506 2253-0082 - Fax: +506 2234-6696	http://www.flacso.org/secretaria-general/4to-congreso-latinoamericano-ciencias-sociales-salamanca-2017
XVI Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social	2017. Fecha exacta por confirmar	Miña del Mar, Valparaíso - Chile	FELAFACS	Avenida Universidad N°330, Campus Curauma, Valparaíso Telf: + 56 32 2274971	http://www.pucv.cl/uuaa/site/edic/base/port/felafacs.html



Con el número dos de los *Cuadernos del CORDICOM* el Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación da un nuevo paso en la consolidación de sus iniciativas de investigación, formación y difusión de temas relacionados con la comunicación social. El número que hoy presentamos tiene como tema principal “Medios de comunicación e Interculturalidad: tendencias y visiones”, y para esta nueva edición hemos convocado a investigadores ecuatorianos y extranjeros, especialistas en la temática, cuyos aportes responden a la necesidad de investigar y desarrollar una problemática de gran actualidad y que forma parte de intereses fundamentales de la vida política y cultural de nuestro país.

Los procesos de comunicación intercultural han sido ampliamente reconocidos, estimulados y promovidos por la Constitución de Montecristi y por varias leyes orgánicas derivadas de ella, entre las cuales es importante mencionar la Ley Orgánica de Participación y la Ley Orgánica de Comunicación, dos instrumentos jurídicos novedosos que viabilizan los principios constitucionales de plurinacionalidad e interculturalidad.



CONSEJO DE REGULACIÓN
Y DESARROLLO DE LA INFORMACIÓN
Y COMUNICACIÓN