

universidad
verdad

N° 65

ECUADOR INTERCULTURAL

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DEL AZUAY

Diciembre 2014

UNIVERSIDAD DEL AZUAY

Econ. Carlos Cordero Díaz
RECTOR

Ing. Miriam Briones García
VICERRECTORA

Ing. Jacinto Guillén García
DECANO GENERAL DE INVESTIGACIONES

Ing. Ximena Moscoso Serrano
DECANA GENERAL ADMINISTRATIVA FINANCIERA

UNIVERSIDAD - VERDAD

Revista de la Universidad del Azuay

Director

Dr. Claudio Malo González

Consejo Editorial

Dr. Oswaldo Encalada Vásquez

Arq. Diego Jaramillo Paredes

Dr. Francisco Salgado Arteaga

Diagramación

Mario Merchán Barros

Diseño de portada

José Macías Saldarriaga

La responsabilidad por las ideas expuestas en esta revista corresponde exclusivamente a sus autores.

Se autoriza la reproducción del material de esta revista siempre que se cite la fuente.

Canjes y donaciones: Biblioteca <<Hernán Malo González>> de la Universidad del Azuay

ISSN 13902849

Avda. 24 de mayo N° 7-77 y Hernán Malo

www.uazuay.edu.ec

Apartado Postal 01.01.981

Teléfono: 4091000

Cuenca - Ecuador

ECUADOR INTERCULTURAL

CONTENIDO

NOTA EDITORIAL	7
LA INTERCULTURALIDAD: EL CAMINO PARA EL ECUADOR Ayala Mora, Enrique	9
DEL DICHO AL HECHO HAY MUCHO TRECHO: LAS IMPLICACIONES MENOS VISIBLES DE LA INTERCULTURALIDAD Naranjo, Marcelo F.	59
<i>SUMA Q KAWSAY</i> : EL SURGIMIENTO DE UNA NOCIÓN/NACIÓN Salgado, Francisco	83
¿QUÉ MISMO ES LA INTERCULTURALIDAD? Hirschkind, Lynn	107
RAZA Y CULTURA Malo González, Claudio	129
FILOSOFÍA: DIÁLOGO INTERCULTURAL ENTRE EL SUR Y EL NORTE Paladines Escudero, Carlos	147
CUENCA, CULTURAS E INTERRELACIONES Encalada Vásquez, Oswaldo	165

LA UNICULTURALIDAD DEL PENSAMIENTO FRENTE AL PENSAMIENTO DIVERSO, INTERCULTURAL EN LA EDUCACIÓN ECUATORIANA Japón, Ángel	177
LOS HIJOS Y LAS HIJAS DE ÁFRICA Y SUS DESCENDIENTES EN CUENCA DE LAS INDIAS DURANTE EL GOBIERNO DE LOS HABSBURGO Arteaga Matute, Diego	195
EL MATRIMONIO DE LA FAMILIA SHUAR EN LA COMUNIDAD DE YAWI Wampach Tupikia, Atsut Estela	255
LA ADMINISTRACIÓN DE LA JUSTICIA INDÍGENA Trujillo, Julio César	275

NOTA EDITORIAL

El predominio del razonamiento y la creatividad en el comportamiento humano, puestos de manifiesto en la capacidad de crear símbolos y organizar mediante ellos la comunicación, aceleró notablemente su evolución. Como integrantes del reino animal hicimos presencia en la tierra como resultado de un muy largo proceso de evolución biológica que creó condiciones especiales para organizarse colectivamente mediante ideas, creencias, pautas de conducta, elaboración de objetos, tecnologías, que se denomina cultura, y que se caracteriza por su amplia diversidad y proceso de cambio cada vez más acelerado.

Cada cultura establece diversas formas de relaciones, comenzando con el idioma, para lograr mayor coherencia entre los que forman parte de una colectividad y así organizar el comportamiento de sus integrantes. Cada cultura es una unidad, pero de diversas maneras se relaciona y comunica con otras, dando lugar a relaciones, con frecuencia conflictivas, debido a prejuicios que pueden culminar en discriminaciones que están cercanamente vinculados con el etnocentrismo, que parte de la idea de que la cultura de la que se forma parte es la superior y que las diferencias que existen en las otras son erróneas y contrarias a los principios morales y sociales.

Cuando los europeos llegaron a América, este continente estaba habitado por conglomerados humanos que habían creado culturas muy diferentes; esta llegada dio lugar a conflictos que, en términos materiales, se solucionaron en favor de los europeos debido a su mayor avance tecnológico. En los espacios físicos que ocuparon los españoles se habían desarrollado culturas avanzadas y complejas en las que el número de habitantes era elevado. Se produjo un mestizaje

racial que se diversificó con los africanos de raza negra que fueron traídos en condición de esclavos, en notables cantidades. La intensidad de este mestizaje produjo conflictos en los que tenían mayor poder los conquistadores de raza blanca.

Esta situación dio lugar a relaciones interculturales que han sido manejadas de diversa manera, con una permanente dominación de los blancos a los indios y mestizos. Superados parcialmente algunos prejuicios, como los de superioridad racial, se plantea el problema de la coexistencia entre las diversas culturas –sobre todo de las indígenas en nuestro país- partiendo del principio democrático de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Con el robustecimiento de la globalización el problema de la interculturalidad ha cobrado fuerza en otros países.

Académica y políticamente se ha discutido y se discute cuáles son los caminos más adecuados para salir adelante de este problema. Lo ideal sería que entre los diversos grupos se diera una actitud de igualdad que supere la mera tolerancia, en el sentido del reconocimiento mutuo de los elementos positivos de las culturas que coexisten, para estructurar una sociedad global, recurriendo a ellos, superando el complejo de superioridad de la cultura dominante blanco mestiza en relación con las indígenas.

Esta entrega de Universidad Verdad aborda este problema con un sentido pluralista en cuanto los planteamientos de los articulistas responden a visiones culturales e ideológicas diferentes, a la vez que se aborda diversas áreas que la interculturalidad plantea. Consideramos que se trata de un tema complejo, de enorme importancia para la sociedad latinoamericana y ecuatoriana y esperamos que aporte con un número mayor de elementos de juicio para una comprensión más ecuánime.



<http://www.ladatco.com/Ecuador/ECU%20ZULETA%20lady%20embrodering.jpg>

LA INTERCULTURALIDAD: EI CAMINO PARA EL ECUADOR

Ayala Mora, Enrique DPhil (PhD) Oxon.

Resumen

En los últimos tiempos se ha discutido mucho sobre la interculturalidad. Esta es una buena noticia, porque quiere decir que la gente se interesa en el tema. Sin embargo, parece que aún quedan algunos puntos que deben ser clarificados y ciertos aspectos que pueden ser mejor tratados.

Este trabajo se propone ofrecer un aporte al conocimiento de la interculturalidad y su vigencia en el Ecuador. Con un vocabulario sencillo, enfrenta la problemática global en varias de sus dimensiones más complejas, con el fin de que los lectores, especialmente quienes están participando en las organizaciones sociales, tengan mayores elementos de juicio para comprender la realidad de nuestro país.

Como su cuestión central no puede tratarse en forma aislada, este trabajo aborda también temas como **la nación ecuatoriana**, las diversidades étnicas y regionales, los derechos colectivos y la plurinacionalidad. Hace también algunas referencias a la situación internacional. Concluye con una consideración sobre la unidad nacional y el futuro de nuestro país.

La diversidad del Ecuador es nuestra riqueza. Pero puede ser también nuestro peligro si no la asumimos desde la unidad del país como fundamento y como objetivo. Por ello vamos a pensar el país en su rica diversidad, pero vamos a descubrir al mismo tiempo su unidad y su proyección al porvenir.

Palabras clave: Interculturalidad, nacionalidad ecuatoriana, diversidades étnicas y regionales, plurinacionalidad, derechos colectivos.

INTERCULTURALITY: THE ROAD TO ECUADOR

ABSTRACT

In recent times there has been much debate about multiculturalism. This is good news, because it means that people are interested in the subject. However, it seems that there are still some points that must be clarified and certain aspects that could be better dealt with.

This work aims to provide a contribution to the knowledge of multiculturalism and its validity in Ecuador. Global issues in several of its more complex dimensions are described with simple vocabulary so that readers, especially those who are participating in social organizations, can reach a clearer understanding of our country's reality.

Due to the fact that the central issues cannot be dealt with in isolation, this paper also addresses issues such as the Ecuadorian Nation, ethnic and regional diversity, collective rights and multi-ethnicity (plurinationality). Moreover, it makes some references to the international situation, concluding with a reference about national unity and the future of our country.

The diversity of Ecuador is our wealth, but it could also be our threat if we do not embrace it from the country's unity point of view, as our foundation and objective. Consequently, let's consider our country in its rich diversity, but at the same time, discover its unity and its projection into the future.

Keywords: Interculturality, Ecuadorian Nationality, Ethnic and Regional Diversity, Multi-Ethnicity, Collective Rights.

1. EL MITO DE LA NACIÓN UNIFORME

La visión dominante

Hasta hace no mucho, un extranjero que llegaba al Ecuador, al mirar la publicidad que aparecía en los medios de comunicación, se podía llevar la idea de que este país estaba habitado exclusivamente por personas blancas, ya que esa publicidad mostraba en sus imágenes a unos ecuatorianos de apariencia europea que bien podían haber venido de Suiza o Italia. También los textos escolares reproducían en sus gráficos esta imagen de un país habitado por personas blancas y occidentales. Claro que una breve caminata por las calles y mercados de cualquiera de nuestras poblaciones, le convencían enseguida al visitante que esa visión dada por la publicidad y los manuales de lectura, era falsa. **La gente ecuatoriana es diversa.** Hay mestizos de distintas características, indígenas, negros y grupos de otras procedencias étnicas.

Ahora las cosas han cambiando un poco, pero la imagen de un país de blancos o “blanco-mestizos” sigue bastante arraigada. Por más de un siglo se cultivó la idea de que la nación ecuatoriana era uniforme o, en todo caso, debía llegar a serlo. Como no es posible negar la presencia de indígenas y negros, se pensó que todo el mundo debía tratar de aproximarse al estereotipo de “lo ecuatoriano” e “integrarse” a la sociedad dominante. Para ello se ha buscado uniformar las costumbres, lengua y formas de organización social de todos los ecuatorianos. Las prácticas y creencias indígenas se han considerado “salvajes”, “primitivas” o puramente folklóricas; los idiomas

de los pueblos originarios se han reputado “incultos” y se ha pretendido eliminarlos. Los negros han sido tratados con racismo, como advenedizos e inferiores.

La diversidad humana del Ecuador se da en medio de una variedad de climas, espacios geográficos y realidades ambientales. Esta no es solo una singularidad del país, sino también la base de la formación de identidades regionales.

En las realidades geográficas y poblacionales diversas se han ido consolidando a lo largo de nuestra historia, entidades regionales con perfiles culturales y políticos propios. Esos espacios territoriales tienen poblaciones que han desarrollado identidades, con su historia, sus costumbres, su manera de hablar, su comida muy característica. Esta realidad no se da solo en la diversidad de serranos y costeños, sino también en **culturas regionales** configuradas y fuertes como la manabita y la lojana, para solo citar dos ejemplos. Muchos han visto esta realidad como un obstáculo para la consolidación de la unidad nacional, como una amenaza para el país, y se ha propuesto la erradicación de los rasgos regionales, confundiéndolos con el regionalismo.

También ha habido una tendencia a ver al Ecuador homogéneo en las creencias religiosas. Por años, este país tuvo a la católica como religión de Estado, inclusive hubo una constitución que exigía ser católico para ser ciudadano. Pero el advenimiento del Estado laico permitió la **libertad de conciencia** y el derecho a la diversidad religiosa. Ahora, en ejercicio de ese derecho, las personas en el país practican su religión sin limitaciones legales.

Una realidad diversa

Vista la realidad de nuestro país, es evidente que esta visión de la nación ecuatoriana uniforme no es verdadera. El Ecuador es heterogéneo. Nuestro país es pequeño, sobre todo si lo comparamos en el ámbito de América del Sur, pero no es simple ni sencillo. Es una entidad social y política compleja. En muchos sentidos, lo es mucho más que la mayoría de los países del mundo, algunos de ellos bastante más grandes y poblados. En medio de una gran diversidad geográfica, aquí no hay solo mestizos. Existen compatriotas, individuos y pueblos indígenas enteros, que siendo ecuatorianos, tienen costumbres, lengua, identidad diversa, asentada en la resistencia a la conquista, la colonia y su continuidad republicana, o surgidos de la implantación de comunidades negras que han logrado mantener su especificidad cultural. Aún más, es claro que inclusive entre los mestizos hay una gran diversidad.

Históricamente, siempre se dieron manifestaciones de la diversidad étnica en el Ecuador, pero solo en las últimas décadas **la idea del país mestizo homogéneo está siendo superada**. También se ha levantado una tendencia a la **reivindicación de los valores regionales** y se han generado demandas de autonomía. Por otra parte, se han dado otras demandas de igualdad efectiva. Las de las mujeres, por ejemplo. Aquí, como en otros lugares, se reconocía una diferencia de género entre los seres humanos. Pero la diferencia no se asumió en términos de igualdad. Los hombres se consideraban superiores a las mujeres. Y así organizaron la sociedad y el estado. El machismo generó tremendas desigualdades y se empeñó en mantenerlas. **Las mujeres han luchado** desde hace

mucho por la igualdad, pero solo en los últimos tiempos se ha comenzado a aceptar esta dimensión de nuestra realidad y todavía hay un largo camino que recorrer. Hay mucho que hacer en lo que se refiere a la tolerancia y garantía del derecho a la diversidad para minorías sexuales, perseguidas y criminalizadas aún en nuestros días.

Hay también otras manifestaciones de la diversidad. El Ecuador es uno de los países de América con la más alta proporción de jóvenes. Pero esta diversidad generacional, ha sido muy escasamente tomada en cuenta. Las visiones dominantes son de un país de adultos, en que los jóvenes son vistos como adultos pequeños a quienes corresponde el “futuro” y no el presente. Pero la verdad es que la juventud no solo tiene grandes valores, sino que ha generado una suerte de culturas propias que deben ser consideradas como valores del país.

Pero en nuestra realidad de diversidades y diferencias, no todo son valores. Aquí, como en todo el mundo, **las limitaciones físicas y de salud hacen distintas a las personas** en algunos aspectos. La falta de vista, la imposibilidad de caminar, son realidades que diferencian a las gentes. Este lado negativo de la diversidad nunca estará del todo compensado, aunque las sociedades desarrollen garantías y programas para las personas con discapacidad. Un buen paso, sin embargo, es hacer conciencia de esta realidad y comenzar a tomar medidas para remediarla.

La heterogeneidad y las diversidades se dan en una realidad de subdesarrollo y de pobreza. Hay en el Ecuador grandes diferencias sociales de clase

y en los últimos tiempos la brecha entre ricos y pobres, lejos de reducirse, se ha agrandado, como ha crecido también la distancia entre los países desarrollados y los subdesarrollados. Aunque se han erradicado varias enfermedades, hay todavía otras que matan a gran parte de nuestra población, especialmente a los niños.

2. RECONOCIMIENTO DE LA DIVERSIDAD ÉTNICA

Raíces históricas

Desde hace doce mil años en las tierras que ahora son el Ecuador habitaron pueblos indígenas procedentes, según se sabe, de Asia y Oceanía. Estos pueblos construyeron grandes culturas, fundamentalmente a base del desarrollo de la agricultura. Esos pueblos fueron conquistados por invasores europeos desde el siglo XVI. Se les impuso leyes, costumbres y religión; se les sometió a la explotación y la muerte. Las leyes españolas segregaron a la población y mantuvieron una “República de blancos” y una “República de indios” dentro de la misma realidad colonial. Los indígenas, sin embargo, aprendieron a resistir y sobreviven como pueblos hasta el presente. **En el país hay pueblos indígenas que conservan su cultura, su lengua, su organización.** Son una parte fundamental de nuestra población.

Los colonizadores españoles se establecieron en estas tierras y trajeron aquí el castellano, el cristianismo, sus formas de vida, valores y prejuicios. Pero estas realidades no fueron asimiladas sin más por los pobladores locales. Del choque cultural y la propia dominación fue surgiendo

una identidad con elementos de las dos raíces. Fue surgiendo así **el mestizaje, no como una mera suma de lo indígena, lo hispánico y lo negro, sino como una nueva realidad** con caracteres propios, con identidad distinta, muchas veces contradictoria. El mestizaje no es un hecho racial, es ante todo una realidad cultural. Aunque sin duda se ven rasgos indígenas junto a blancos o europeos y negros o afroamericanos en nuestra población mestiza, su carácter fundamental está dado porque sus ideas, sus costumbres, su religiosidad, su lengua incluso, reflejan una compleja identidad cultural. Ahora, los mestizos son la gran mayoría de la población del Ecuador, pero esa realidad no está exenta de ambigüedades y conflictos.

Desde la Colonia los españoles trajeron a la Real Audiencia de Quito contingentes de **esclavos negros**, destinados al trabajo en la costa y en los valles cálidos de la sierra. Estas poblaciones de origen africano sufrieron las peores degradaciones pero sobrevivieron y lograron mantener algunos de sus rasgos culturales. En tiempos republicanos, los esclavos fueron manumitidos, pero los pueblos afroecuatorianos no se libraron de la explotación y la discriminación racista. Ahora son una importante parte de la población del país, pero se encuentran entre los más pobres.

La historia de los componentes humanos del país es compleja. Pero a esa realidad compleja se han añadido, a lo largo de los años, migraciones de diverso origen que, aunque en números más bien reducidos, no solo han incrementado la diversidad del país, sino que han tenido influencia significativa en la sociedad.

Organizaciones indígenas

La base organizativa de los indígenas es la **comuna**, que en el caso de los pueblos amazónicos puede también adoptar el nombre de centro. Esta base organizativa ha existido por seis u ocho mil años hasta el presente. Pese a esta realidad, solo en 1938 se reconoció legalmente a las comunas. Desde entonces, impulsadas por las organizaciones de izquierda, surgieron uniones de comunas parroquiales o cantonales. A nivel nacional, la pionera fue la *Federación Ecuatoriana de Indios* (FEI) fundada en los años cuarenta. Desde los sesenta, la *Federación Nacional de Organizaciones Campesinas* (FENOC) tuvo un gran desarrollo, fundamentalmente en la lucha por la reforma agraria. Aglutinaba campesinos de la costa y la sierra. Con el tiempo cambió su nombre por FENOC-I, y luego por *Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras* (FENOCIN), enfatizando su integración intercultural.

También se formaron organizaciones con énfasis étnico. La *Federación Shuar* fue una pionera. Se formaron luego organizaciones regionales como la *Ecuadorunari* en la sierra y la CONFENIAE en la Amazonía. En los años ochenta, cuando se aceleró el proceso organizativo, se desarrolló la coordinación a nivel nacional, que se concretó en la formación en 1986, de la *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*, CONAIE, que articuló la movilización de los indígenas y la resistencia popular contra el neoliberalismo en una etapa de reflujo del socialismo a nivel nacional e internacional y de disminución de la antigua fuerza del movimiento de trabajadores.

Además de las mencionadas, debe tomarse en cuenta la presencia de otras organizaciones. Agrupados por motivos confesionales, los indígenas evangélicos formaron la FEINE, que ha desarrollado en los últimos años posturas reivindicativas y críticas sobre la realidad del país. La FENACLE, filial campesina de la CEOSL, agrupa también algunas organizaciones indígenas de bases y federaciones intermedias.

En los años del despertar indígena tuvieron papel destacado los grupos culturales, que reivindicaron uno de los rasgos más fuertes de la identidad indígena, la música y las lenguas. Surgieron también varias organizaciones indígenas deportivas, artesanales y comerciales de nivel local.

Desde los setenta, **los indígenas han estado presentes en la política nacional**. Por años participaron electoralmente en conjunto con el socialismo y otras fuerzas de izquierda. Los primeros dignatarios indígenas de elección popular participaron en las listas del Partido Socialista y el Frente Amplio de Izquierda (FADI). Las tendencias étnicas promovieron la formación en 1996 del Movimiento Pachakutik, que ha tenido presencia política y con el tiempo se consolidó como “brazo político de la CONAIE”. En los últimos años, un creciente número de indígenas ha sido electo para la representación popular a nivel local, provincial y nacional, en diversas fórmulas políticas.

Diversidad indígena

Desde el remoto pasado los indígenas del Ecuador han sido reconocidos, pero se les dio nombres acuñados en la

cultura dominante: “colorados”, “jíbaros” o “aucas”. Solo en los últimos años, gracias a la lucha de las organizaciones, se ha comenzado a usar sus nombres propios. En la sierra se asientan los *quitchuas*; en el oriente los *sionasecoya*, *cofanés*, *huaorani*, *shuar-achuar* y los *quichuas amazónicos*. En la Costa viven los *chachis*, *tsachilas* y *awas*. Cada quien tiene su lengua y cultura.

No es fácil hallar una definición para los pueblos indígenas. Los casos típicos son claros, pero las fronteras con lo mestizo son imprecisas. Podemos establecer, sin embargo, que **pueblos indígenas son aquellos que se asientan en el territorio nacional y viven la continuidad social y cultural de pensamiento y organización de las sociedades que poblaban América antes de la conquista europea**. Esto significa que los pueblos indígenas son sujetos históricos, sociales y políticos, con organización y cultura; vinculados al territorio, con la capacidad de reconocerse como tales.

Tradicionalmente se denominaba “indios” a todos. A veces se los identificaba por su vínculo local como natabuelas o chibuleos. En los estudios antropológicos se utilizó el término “etnias”, pero se vio que era limitado y que tenía una connotación racista. Luego, en medio de la lucha se generalizó la denominación “pueblos”, adoptada en los documentos internacionales más progresistas.

Una de las claves más importantes del movimiento indígena en el Ecuador ha sido no solo su **lucha por el reconocimiento de la diversidad**, sino por su propia diversidad interna. En su interior hay gran variedad de pueblos con identidades propias, de formas organizativas y de posturas sociales, políticas y culturales diferenciadas.

La presencia indígena en el país tiene un peso fundamental y, una vez que irrumpió en la escena pública, no dejará de ser un actor de gran peso en el futuro. Pero, pese a su importancia, no resulta fácil establecer el número de los indígenas del Ecuador.

Hay quienes dicen que no llegan al 5%, hasta los que sostienen que superan el 40% de la población. Es difícil un cálculo exacto. Las barreras de definición étnica son confusas. En el censo del año 2010 se hizo una pregunta específica que arrojó la cifra de 830.418 de una población total de 12'156.608, es decir 6,83%. Esta cifra es francamente reducida. Hubo varias causas para que en el censo muchas personas no admitieran su identidad étnica. Es de esperar que en un futuro censo se realice una campaña previa de información y orientación. Pero, de todas maneras, es también claro que la gran mayoría del país tiene una clara opción por identificarse como mestiza.

Respecto al número de indígenas, estudios específicos sobre el tema elevan ese porcentaje hasta un 12%. Esta es la cifra más creíble. Para ello hay algunas consideraciones. En la costa, que es la región más poblada, son unos pocos miles. En la sierra y el oriente constituyen una parte considerable de la población. Pero las cifras pueden ser innecesariamente polémicas. La importancia de los pueblos indígenas no está dada por su número. Son elementos centrales de nuestra comunidad nacional. Los indígenas, como ningún otro sector del país, han contribuido al desarrollo de la conciencia de la diversidad.

La lucha indígena

Entre los veinte y los cincuenta del siglo XX, la lucha del socialismo y la izquierda logró insertar la cuestión indígena en el debate nacional y se registraron algunos avances. Desde los años sesenta se levantó una intensa lucha por los derechos campesinos e indígenas en el Ecuador. A las antiguas organizaciones se sumaron otras nuevas. Los avances de organización se dieron en la segunda mitad del siglo XX. La presión del campesinado las necesidades de modernización de las empresas agrícolas, impulsaron la **reforma agraria**, que eliminó las relaciones precapitalistas y trajo un limitado cambio en la propiedad rural. El incremento de la **colonización y la presencia estatal en la Amazonía**, coincidieron con la incorporación de buena parte de los indígenas orientales al sistema educativo y el desarrollo de sus organizaciones.

En las últimas décadas del siglo XX las organizaciones fueron del reclamo por la tierra a un proyecto político más amplio, de pertenencia étnica. **Los indígenas se consolidaron en actores de la sociedad ecuatoriana.** Durante los ochenta y noventa se movilizaron por el reconocimiento de sus demandas y para enfrentar al modelo de ajuste. Lograron en ocasiones revertir ciertas medidas e incidir en la política, pero su mayor logro, además de su propia organización, fue el reconocimiento de su personalidad política y sus derechos.

Entre las demandas indígenas de las décadas finales del siglo XX, las organizaciones priorizaron el desarrollo de una educación en la que se usaran sus propios lenguajes, como un mecanismo para preservar las identidades y para garantizar sus derechos. Así surgió la propuesta de una

Educación Intercultural Bilingüe para los indígenas ecuatorianos. Este fue un paso decisivo, no solo porque de este modo se avanzó en el proceso indígena, sino porque de esta manera se afirmó la necesidad de integrar la diversidad del país en un esfuerzo de unidad. Es notable mérito de los pueblos indígenas y su lucha, haber dado este paso crucial en la identidad del Ecuador, que no solo representa la afirmación de derechos de un sector importante de la población, sino un avance en el entendimiento del país todo.

El mestizaje

“El que no tiene de inga tiene de mandinga”, se dice, para indicar que hay gran presencia indígena o negra en el mestizaje ecuatoriano. Para ello han influido, desde luego, las propias raíces étnicas, pero también han tenido que ver las situaciones regionales y, desde luego, el proceso de urbanización. El hecho es que, ahora, la inmensa mayoría de la población se declara mestiza. El Censo de 2010 arrojó una cifra de 9'411.890, es decir un 77,42% de la población.

Los mestizos no son una realidad homogénea, sino un hecho de diversidad. Una de las imágenes más difundidas es la del mestizo serrano, el típico “cholo” de raíz campesina. Allí está también el mestizo urbano, el “plazuela” de barrio o el “chulla” quiteño. En la cultura regional azuaya el mestizaje se expresa en la “chola cuencana”, que patentiza una realidad, que también se da en los sectores populares de otros ámbitos del país: la mujer que trabaja, muchas veces jefa de familia.

En la costa la imagen del mestizo tiene también raíz rural. El montubio es el trabajador del campo, independiente, alegre, abierto. La cultura montubia puede verse con mayor nitidez en ciertos lugares como la provincia de Manabí. En toda la costa el mestizaje es una realidad difundida ampliamente en las ciudades.

Las luchas de los mestizos

El mestizaje no era una mera suma de elementos europeos e indígenas, a los que luego se sumaron los negros; sino una nueva realidad cultural colectiva. En tiempos coloniales, la mayoría de los mestizos eran artesanos: carpinteros, sastres, albañiles y pequeños comerciantes. Buena parte de la producción artística de la “Escuela Quiteña” se dio en talleres de maestros mestizos que plasmaron en sus creaciones las huellas de sus diversas raíces culturales y étnicas. Los mestizos eran discriminados por los blancos. Pero eran la base de la población de las ciudades, los habitantes de los barrios populares. Fueron **protagonistas de las sublevaciones anti coloniales** como la “Rebelión de las Alcabalas” en 1592 y la “Rebelión de los estancos” de 1765, en Quito.

En la independencia los sectores populares urbanos fueron el apoyo social de las luchas. Por ejemplo, el 2 de agosto de 1810, fueron los barrios los que se levantaron contra las autoridades españolas y pagaron con sangre su acción. Cuando se fundó el Ecuador, los mestizos, los “cholos” de las ciudades y ciertos pueblos rurales eran parte importante de la población del país. En las clientelas políticas estaban artesanos y pequeños comerciantes mestizos.

En las luchas del siglo XIX los campesinos mestizos de la costa y de la sierra tuvieron un papel protagónico.

Los montoneros alfaristas fueron los más destacados. A inicios del siglo XX, con la Revolución Liberal, se aceptó la realidad y se pensó en un “Ecuador mestizo”. Se exaltó una cultura, un arte, una literatura mestizos, pero se mantuvieron sus contradicciones.

En los años veinte, cuando se fundó el Partido Socialista, se profundizó la identidad mestiza de los trabajadores, maestros y sectores medios. Desde entonces, a lo largo de todo el siglo XX, llevaron adelante las principales acciones de **lucha por la organización popular, la educación laica y la justicia social**. Su papel ha sido crucial en la fundación y desarrollo de los sindicatos, uniones campesinas, cooperativas y otras formas organizativas.

En los últimos años, en medio de una larga crisis, los sectores medios y populares mestizos han seguido viviendo la ambigüedad de sus orígenes, han identificado al desastre económico como responsabilidad de las oligarquías y el poder internacional, pero también como su propio fracaso. Pero los mestizos ecuatorianos también aprecian positivamente sus valores. Saben que la amalgama cultural que los distingue es una realidad distinta, con una historia, expresiones propias e identidad. Sus contribuciones a las literaturas, al arte, a las ciencias y a la técnica son numerosas. **En la vida del Ecuador y en la de toda Latinoamérica el aporte de los mestizos es notable**. En muchos sentidos han construido los países, han defendido su identidad.

Los afroecuatorianos

Los negros fueron traídos como **esclavos** desde África para reemplazar como mano de obra a los indígenas que morían por la represión, las enfermedades y los rigores del clima. Se los dedicaba a labores domésticas, pero principalmente al trabajo agrícola. Se asentaron en varios lugares de la costa y en valles cálidos de la sierra, principalmente en el Chota. A los esclavos se los comerciaban y se los trataba como a cosas.

Al fin de la colonia muchos negros de la costa habían comprado su libertad y eran jornaleros. Contingentes de negros de Venezuela y Nueva Granada **fueron soldados y oficiales en las guerras de la Independencia**, motivados por las expectativas de manumisión que levantó Simón Bolívar y cumplió luego parcialmente. Pero ésta fue decretada en forma general en 1851 por el general José María Urvina. Muchos esclavos pasaron a ser jornaleros o pequeños propietarios rurales. Algunos se hicieron militares.

A fines del siglo XIX **los negros costeños se incorporaron a las “montoneras”** que desembocaron en la Revolución Liberal. Entonces llegaron contingentes de negros traídos desde Jamaica como trabajadores para el ferrocarril. A lo largo del siglo XX las comunidades negras crecieron ligadas a las tierras, a veces extremadamente pobres, donde estaban asentadas. Las poblaciones negras de ciudades como Esmeraldas, Guayaquil, Ibarra y Quito crecieron significativamente.

El último censo arrojó un cifra de 271.372 afroecuatorianos, un 2,23% de la población. Mencionar la

cifra no implica aumentar o reducir su importancia. Aunque fueran más o menos, su incidencia y participación en la vida del país es crucial. Sin ellos el Ecuador es inconcebible. Y lo es no solo por su presencia como pueblos, sino porque, a lo largo de la historia, el mestizaje se ha alimentado de una alta cuota negra. Amplias capas de la población tienen un componente mulato.

Luego de la abolición de la esclavitud, los negros fueron considerados legalmente iguales, como ciudadanos. Incluso algunos de ellos llegaron a ser oficiales del Ejército, profesionales, religiosos o legisladores. **Pero la población afroecuatoriana siguió siendo discriminada.** Los prejuicios se mantienen. Es frecuente, por ejemplo, pensar que los negros son ociosos e inclinados a la delincuencia. No cabe duda de que la base del discrimen contra los negros es la pobreza. Es innegable que los negros tienen menos acceso a la educación y a los servicios. Tienen, por ello, menos opciones de empleo.

El racismo y la explotación no han logrado eliminar la identidad de los negros. En muchos casos más bien han coadyuvado a que se consolide una cultura afroecuatoriana. Las formas de trabajo, los vínculos familiares y el sentido festivo de los negros no solo los caracteriza sino que influye en toda la cultura del país. Su espíritu libertario es uno de los rasgos más visibles. Como en otros ámbitos de Latinoamérica, la música de origen afrocaribeño es popular en diversos niveles sociales del Ecuador.

Los negros, a pesar de enormes limitaciones en su alimentación o en el acceso a instalaciones y servicios, tienen éxito en los deportes. En muchos casos, la misma

sociedad que discrimina a los negros exalta como grandes “glorias nacionales” a los deportistas negros que hacen brillar el nombre del país. Muchos ecuatorianos negros que han superado el discrimen se han destacado también en ámbitos intelectuales y políticos.

La lucha de los negros en el Ecuador ha sido larga. Su resistencia se ha manifestado en la protesta y la cultura. Pero su organización es más bien reciente, débil y dispersa. Las primeras organizaciones se vincularon con las demandas campesinas. La FENOC agrupó varias organizaciones de la costa y el Chota. Al cambiar su nombre a FENOCIN (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras) enfatizó su convocatoria intercultural. La Confederación Nacional Afroecuatoriana se fundó a final de los 90. Existen también varias organizaciones de perfil étnico y territorial.

Además de la lucha contra la discriminación, las organizaciones negras plantean el reconocimiento de sus derechos colectivos, consagrados en la Constitución. **La lucha por los derechos y contra el racismo no es una tarea solo de los negros sino obligación y desafío de todos los ecuatorianos.**

Un país de migrantes

Se piensa que las migraciones son un fenómeno de Estados Unidos, Argentina y hasta quizá de Venezuela, pero no del Ecuador. La verdad, sin embargo, es que aunque no llegaron aquí grandes oleadas de inmigrantes, a lo largo de nuestra historia se ha dado movilidad poblacional desde los países vecinos, Europa y Asia.

Muchos **colombianos y peruanos** vinieron al Ecuador como comerciantes, trabajadores o refugiados políticos. Aquí formaron familia y se vincularon a las comunidades locales. Los **españoles** no solo llegaron a estas tierras en la conquista. Desde el siglo XVI hasta el XX continuaron viniendo. Varios españoles se asentaron en el país, dedicándose a la educación, el comercio y ciertas manufacturas. Varios oficiales **británicos** de las guerras de la independencia formaron influyentes familias en nuestro país. Vinieron también técnicos de esa procedencia. Deben mencionarse otros migrantes europeos procedentes de **Italia y Alemania**, que se asentaron en el Ecuador, especialmente en Guayaquil, donde llegaron a tener significativa presencia en la vida económica.

Atraídos por el *boom* del cacao se asentaron en Guayaquil y varias localidades de la costa grupos de migrantes **chinos**, dedicándose al pequeño comercio y al negocio de la alimentación. Desde inicios del siglo XX comenzaron a llegar al Ecuador grupos de inmigrantes árabes del Medio Oriente. En su mayoría eran libaneses, pero también había sirios y palestinos que llegaron con pasaporte turco, ya que sus países de origen eran parte del Imperio Turco. Los “turcos”, como los llamaba el pueblo equivocadamente, llegaron a posiciones destacadas en el comercio, la banca y la política. También ha habido migrantes **judíos**, sobre todo de origen alemán, pero su influencia es menor.

La influencia de los migrantes y sus descendientes ha sido limitada pero significativa. Aunque de vez en cuando se ha dado cierto rechazo, en general, la sociedad ecuatoriana los ha asimilado. A pesar de su aislamiento

histórico, el Ecuador es un país bastante abierto. Pero ese aislamiento ha sufrido cambios en los últimos tiempos. **La reciente migración masiva hacia el exterior, uno de los rasgos del Ecuador de inicios del siglo XXI**, ha abierto varias puertas y ha modificado muchas realidades internas.

La migración ha cambiando para siempre a nuestro país. Lo ha integrado más al mundo en su cotidianidad y le ha traído nuevos hábitos y costumbres. Le ha proporcionado una transferencia de dinero. Pero también le ha causado grandes problemas como el despoblamiento del campo, el deterioro de las relaciones familiares y el descalabro de muchos hogares, donde los hijos se hallan abandonados. A eso hay que añadir el desarraigo de los migrantes y el sentido de frustración de muchos.

3. DERECHOS COLECTIVOS

Una conquista

Por años los indígenas lucharon porque se reconocieran sus derechos ciudadanos individuales. Ese reconocimiento se ha dado, aunque los derechos no se aplican en su integridad y se violan constantemente. La conquista más importante de tiempos recientes fue el **voto de los analfabetos** en 1978. Pero los pueblos indígenas no solo defendían sus derechos como grupos de ciudadanos individuales, reclamaban también derechos colectivos.

Cuando la lucha indígena logró apoyo social, comenzó a ser sujeto de un debate, en medio del que no faltó quien

dijera que los indios y negros pedían “privilegios”. En realidad había que entender que esa demanda planteaba uno de los grandes avances del constitucionalismo de los últimos tiempos, que ha sido el reconocimiento de que **los derechos no solo tienen como sujeto a los individuos, sino que también hay sujetos colectivos que pueden reclamarlos y ejercerlos.**

La Constituyente de 1997-98, reunida luego de una década de intensa lucha, definió al país como multiétnico y pluricultural y reconoció los derechos colectivos indígenas y afro ecuatorianos. La Constitución emitida en 2008 definió al Ecuador como *intercultural, plurinacional y laico* (Art. 1).

Alcance de los derechos colectivos

En la nueva Constitución se recogen los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades ya reconocidos en la Constitución de 1998. Se los explicita con más detalle o se añade algunos más. La Constitución reconoce el derecho a mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad; no ser objeto de discriminación; conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras; mantener la posesión ancestral de tierras y territorios; participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales que se hallen en sus tierras; consulta libre e informada sobre la explotación de esos recursos; a los beneficios obtenidos por la extracción de ellos; mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos, las ciencias, tecnologías y saberes ancestrales, recursos genéticos, que abarcan la diversidad biológica y la agrobiodiversidad, sus medicinas y prácticas de

medicina tradicional, al conocimiento de los recursos y propiedades de la fauna y de la flora. Se prohíbe toda forma de apropiación de los conocimientos, innovaciones y prácticas (Art. 57).

La Constitución establece el derecho a “desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe, con criterios de calidad”; garantiza también el derecho sobre su patrimonio cultural e histórico, como parte del patrimonio cultural del Ecuador. Además, la Constitución reconoce “nuevos derechos”: mantener y desarrollar contactos con otros pueblos, impulsar el uso de vestimentas, exigir que se refleje la diversidad en toda la educación pública, crear sus propios medios de comunicación en su idioma y acceso a los demás medios sin discriminación, y se garantiza que el Estado limitará las actividades militares en sus territorios.

Los pueblos en aislamiento voluntario tienen derecho a la posesión de sus tierras, a que no se realice actividad extractiva en ellas, al respeto a su autodeterminación y voluntad de permanecer en aislamiento. Finalmente se dispone que a quien irrespete estos derechos, se lo sancionará como etnocidio (Art. 57).

La Constitución establece que para fortalecer su identidad, cultura, tradiciones y derechos, se reconocen al *pueblo afroecuatoriano* los derechos colectivos que constan en la misma Constitución, las leyes y los instrumentos internacionales (Art. 58). También se reconocen los *derechos de los pueblos montubios*, para que, con respeto a su cultura, puedan llevar adelante un proceso de desarrollo humano integral, sustentable y sostenible (Art. 59).

Por fin, la Constitución establece que los pueblos ancestrales, indígenas, afroecuatorianos y montubios podrán constituir circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura. La Ley regulará su conformación (Art. 60) Pero esa ley aún no se ha dictado.

El reconocimiento de los derechos colectivos no fue una concesión sino una conquista. Constituyó un gran paso, no solo porque fue un logro de los pueblos indígenas y negros, sino porque todos los ecuatorianos podemos de esta forma entender mejor a nuestro país y enfrentar de mejor manera su futuro. Hacer efectivos esos derechos es el siguiente paso. Y para ello hace falta una gran voluntad política de cambiar las leyes y sobre todo las prácticas políticas y culturales prevalecientes.

4. EL DEBATE

Pueblos y nacionalidades indígenas

En los años ochenta, en medio de la lucha por la organización y los derechos, algunas organizaciones e intelectuales del Ecuador comenzaron a usar el término “**nacionalidades**” para identificar a los indígenas. El origen de ese uso se encuentra en la tradición estalinista del comunismo ecuatoriano. Se usaba los conceptos desarrollados por José Stalin para la situación soviética de los años veinte y treinta para denominar a los conglomerados indígenas como “nacionalidades”, entidades que tienen varios atributos de la nación y que pueden coexistir en un mismo estado. Llamarlos así reivindicaba la demanda por derechos y la personalidad de los pueblos indígenas frente a los Estados y entre ellos mismos. De esta manera, en

forma correlativa, se comenzó a plantear que el Ecuador fuera declarado como “plurinacional”. En poco tiempo la tesis de los derechos colectivos, de las nacionalidades indígenas y de la plurinacionalidad fue adoptada por varias organizaciones y sectores de izquierda.

Los términos *nacionalidades indígenas* y *plurinacionalidad* lograron respaldo en ciertos sectores, pero al mismo tiempo enfrentaron dificultades. Una de las más notables ha sido que **nunca ha sido posible definirlos ni aclarar su contenido**. Se ha escrito mucho sobre este tema, pero eso solo ha traído cada vez más confusiones, crecientes reparos teóricos y dificultades de aplicación. Los **términos resultan ambiguos** y con el tiempo su ambigüedad y confusión han aumentado. La propia declaratoria constitucional no ha traído sino enredos y enfrentamientos.

Una segunda dificultad ha sido la creciente resistencia de la opinión pública nacional a la adopción de la plurinacionalidad. Esto se debe fundamentalmente a la idea muy generalizada de que debe consolidarse la unidad nacional y tal adopción se ve como una amenaza a la integridad del país. La verdad es que mientras más se ha tratado de promover los términos en la sociedad ecuatoriana ha crecido el rechazo a ellos. Y esto no se ha dado fundamentalmente en las elites, sino entre los ecuatorianos más pobres, los obreros, los maestros y las amas de casa. Los sondeos de opinión pública muestran **una negativa alta a la aceptación de las propuestas de nacionalidades indígenas y plurinacionalidad**. Las ambigüedades y las indefiniciones sobre las dos palabras y su contenido han aportado para esa actitud mayoritaria.

Pero la dificultad más grande para la aceptación de la plurinacionalidad surge del propio movimiento indígena. **Hay un creciente rechazo de muchas organizaciones, que no están de acuerdo con la plurinacionalidad, aunque respaldan la consagración y ampliación de los derechos colectivos indígenas y afroecuatorianos.** De las organizaciones indígenas y campesinas más destacadas del país, solo una, la CONAIE, se organiza a partir de nacionalidades y promueve la plurinacionalidad. La FENOCIN, la FEINE, la FEI, la FENACLE han expresado reiteradas veces su oposición a los dos términos y su propuesta de remplazarlos por el de la interculturalidad. Este rechazo no solo se basa en diversas concepciones teóricas y organizativas, sino que destaca que la adopción de esos términos ha sido causa de división de las organizaciones indígenas y la consolidación de un virtual monopolio del manejo de instituciones del Estado y de representaciones por parte de una sola organización, la CONAIE y sus filiales, que asumen la representación de las “nacionalidades indígenas” y mantienen un manejo excluyente de instituciones públicas como la DINEIB y el CODENPE.

El reconocimiento de los pueblos indígenas como entidades culturales y políticas con identidad y derechos fue un gran avance en el Ecuador y en América Latina. Los derechos colectivos deben respetarse y ampliarse, pero eso no implica que el Ecuador sea plurinacional. Son dos cosas distintas.

La situación internacional

Los propugnadores del fundamentalismo han sostenido que **el mundo marcha hacia el reconocimiento de**

Estados plurinacionales. Que son buenos ejemplos España, Bélgica o Gran Bretaña, países donde las diversidades han generado la existencia de naciones o nacionalidades dentro del mismo estado. Pero **esto es falso.**

Al salir de la dictadura, España buscó fórmulas democráticas que dieron cuenta de sus diversidades regionales enraizadas en siglos de historia. Pero se negó en forma expresa y categórica a reconocer que estaba formada por diversas naciones o nacionalidades; menos aún optó por autodenominarse “plurinacional”. La solución fue la consagración constitucional de la existencia de **varias “comunidades autónomas” dentro de un solo estado nacional español.** Esta alternativa es la que está vigente en España y solo ha tenido cuestionamientos minoritarios.

Bélgica es un pequeño país que nació en 1830, justamente el mismo año en que se fundó el Ecuador. Ha tenido tensiones culturales y lingüísticas internas, pero tampoco se ha declarado “plurinacional”. En ningún lugar de su legislación hay nada de eso. La solución a las diferencias culturales fue el **reconocimiento de “comunidades lingüísticas” flamenca y walona, dentro del mismo reino de Bélgica.**

El caso de Gran Bretaña es aún más claro. Se reconocen las especificidades culturales, políticas y hasta jurídicas de Escocia, Gales e Irlanda del Norte, pero en ninguna parte el “Reino Unido” se declara plurinacional.

Sería incorrecto, sin embargo, afirmar que no ha habido en el mundo países que se declararon plurinacionales. En

realidad existieron, pero ya no existen. Precisamente la “plurinacionalidad” fue el detonante de su desaparición. **En el siglo XX tres estados eran plurinacionales: Checoslovaquia, la Unión Soviética y Yugoslavia.** El primero terminó dividido entre la República Checa y Eslovaquia, felizmente sin violencia. El segundo tuvo su dramático y conflictivo final, y con él las fórmulas estalinistas, que fueron el origen de la plurinacionalidad en el Ecuador. Yugoslavia, que se solía poner como ejemplo de socialismo y coexistencia de seis naciones y más de diez nacionalidades en un solo estado, saltó en pedazos en medio de una guerra en que el racismo y el etnocentrismo provocaron enfrentamientos crueles y sanguinarios, que parecían imposibles en el siglo XX.

Habrá quien diga que **Bolivia se declaró “Estado Plurinacional”** y que ese es un buen ejemplo para el resto de Latinoamérica y el mundo. Este no es el espacio para tratar un tema que merece complejas explicaciones, pero se puede afirmar que hay reformas y grandes logros en el proceso boliviano, que son innegables para todos los sectores progresistas y de izquierda. Sin embargo, esa “plurinacionalidad” es uno de los puntos más conflictivos, que ha merecido objeciones de muchos sectores de indudable compromiso popular dentro y fuera de Bolivia. Ojalá los fundamentalistas ecuatorianos imiten varios de los aspectos unánimemente reconocidos del proceso boliviano, en vez de fijarse en uno de sus rasgos más discutidos.

Muchas veces se ha argumentado que el Ecuador ha promovido y ha suscrito varios documentos internacionales sobre derechos indígenas, y que por ello se debe adoptar la plurinacionalidad. El hecho es, sin embargo, que **los dos**

documentos internacionales más importantes sobre el tema, el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas, los definen así, como “pueblos”. Ninguno de los dos se refiere a “nacionalidades indígenas” o a “Estados plurinacionales”. Se consagran allí derechos y avances sobre los que hay virtual consenso, pero éste no existe sobre los dos conflictivos términos.

Una visión, por cierto bastante superficial, suele confundir la diversidad cultural con la existencia de diversas naciones o nacionalidades en un país. **Hay visiones que sostienen que cada cultura corresponde a una nación. Es decir que en el mundo debería haber tantas naciones y Estados como culturas existen. Esto es absurdo. Prácticamente todos los Estados del mundo son pluriculturales, es decir tienen culturas diversas, pero eso no los hace plurinacionales.** Dividir los países, parcelarlos, es mucho más fácil que volverlos a unir.

Plurinacionalidad y etnocentrismo

Cuando ya han pasado varias décadas de avance de la presencia de los indígenas, y de alguna manera también de los afroecuatorianos, en la escena social y política del Ecuador, se han definido varias posiciones.

En primer lugar, hay grupos de derecha donde prevalece la discriminación y el racismo. **Se oponen a la vigencia de los derechos colectivos indígenas y afroecuatorianos.** Creen que en el país debe regir una igualdad formal entre las personas, que en la práctica sigue manteniendo la desigualdad y situaciones discriminatorias.

Siguen creyendo que debe haber una sola forma de ser ecuatorianos, sin aceptar la diversidad.

En segundo lugar, se ha desarrollado una **postura etnocentrista**, promovida por ciertos dirigentes indígenas e intelectuales. Sus propuestas se orientan a volver al pasado y reconstituir el Tahuantinsuyo u otra sociedad de predominio indio. **Aunque lo niegan en la teoría, en la práctica plantean que la “plurinacionalidad” es la creación de unidades indígenas autónomas dentro del Estado ecuatoriano, o la creación de mini Estados o “naciones” indígenas, segregados territorialmente dentro del país.** Es ni más ni menos que un intento de resurrección de la “República de indios” colonial. Las posturas etnocentristas dividen al Ecuador, intentan destruir nuestra nación ecuatoriana común y diversa, aíslan a los indígenas y dan pábulo al racismo.

El etnocentrismo es racismo al revés. Es poner a las diferencias étnicas como determinantes de la estructura de la sociedad. Es considerar que los pueblos indígenas deben aislarse con privilegios corporativos dentro del mismo país. Surge como reacción al racismo que discrimina a los indios y negros; pero es negativo. No es aceptable el etnocentrismo como respuesta. Hacen mal quienes dan a la lucha indígena ese sesgo y preconizan, de palabra o de hecho, la revancha racial o sociedades indígenas separadas y excluyentes. También es negativa la actitud de dirigentes que identifican al resto del país como “dominante”, como si no hubiera grandes contracciones socio económicas y la pobreza y la explotación fueran una característica solo de los indígenas.

En tercer lugar, como reacción al racismo de la derecha y al etnocentrismo de los fundamentalistas indígenas, se ha consolidado una postura que propone al Ecuador como una unidad en la diversidad. **No solo que reconoce, sino que promueve los derechos colectivos indígenas y afroecuatorianos. Pero al mismo tiempo cree que se debe defender la unidad de nuestra Patria con un proyecto común que articule las diversidades y considere que el principal enemigo son el subdesarrollo, la pobreza y la exclusión.** La única salida para los pueblos indios y para el país es desarrollar una sociedad abierta, participativa, intercultural.

Ecuador unido y diverso

Hace dos décadas, los sectores progresistas planteaban que la lucha por los derechos indígenas implicaba hacer del Ecuador un país plurinacional. Con el avance del proceso y una vez que se han definido mejor las realidades y los términos, ahora está claro que **una cosa es promover la identidad de los pueblos o nacionalidades indígenas y desarrollar a fondo sus derechos colectivos; otra muy distinta es promover la división del país a nombre de la “plurinacionalidad”.**

El etnocentrismo hace mal al país y no solucionará sus problemas. Más bien será causa de nuevos conflictos. Pero, a pesar de las situaciones de inequidad vigentes, justo es reconocerlo, el etnocentrismo no es mayoritario. Los indígenas ecuatorianos aman al país; se sienten parte de él. En las camisas primorosamente bordadas de los indígenas de Angochagua y La Esperanza, el escudo y la bandera del Ecuador son elementos centrales. Ellos

consideran propios los símbolos nacionales. En el enfrentamiento con el Perú, los soldados shuar tuvieron un papel descollante en la defensa de la Patria, que consideraban suya. Podrían multiplicarse los ejemplos, pero en nuestra experiencia diaria vemos cómo los indígenas, con sus valores milenarios, son parte del país, con una forma específica, pero profunda y sentida de ser ecuatorianos.

Igual se podría decir de los negros ecuatorianos que, pese a colocarse en el fondo de la injusta pirámide social y de ser los objetos más directos del racismo, también dan muestras de amor a la Patria. Solo hay que recordar que una selección nacional de fútbol integrada en su mayoría por jóvenes negros de origen muy pobre levantó con su actuación en los campeonatos mundiales de 2002 y 2006, la autoestima de los ecuatorianos, venida a menos por la crisis económica y el descalabro del sistema político. Los afroecuatorianos son una de las más sobresalientes expresiones de la diversidad de nuestro país. El Ecuador les ha dado poco o nada, pero al reclamar el reconocimiento de su identidad, han reafirmado su vinculación a un proyecto nacional común. Las posturas etnocentristas entre los negros son marginales. Han sufrido como nadie la explotación y el discrimen, pero son alegres a pesar de ello. Y esa alegría contagia la cultura ecuatoriana, dándole una de sus caras más positivas.

En la Asamblea Constituyente de Montecristi se impuso la definición del país como plurinacional. La decisión se tomó sin suficiente debate. Los directivos de la Constituyente se alinearon en una postura fundamentalista y etnocentrista. No permitieron siquiera que opinaran quienes discrepaban de sus

puntos de vista. Consagraron una fórmula legal contradictoria que no corresponde a la realidad profunda del Ecuador.

Pero en este momento no se trata de cuestionar a la Constitución vigente, sino de avanzar en la lucha por los derechos de los pueblos, y por la vigencia de la unidad en la diversidad. Por ello, **más allá de las ambigüedades, contradicciones y serios peligros de la visión etnocentrista de la “plurinacionalidad”, debemos asumir una visión incluyente y positiva para nuestra Patria: la interculturalidad.**

5. LA INTERCULTURALIDAD, UN OBJETIVO Y UN CAMINO

Ecuador intercultural

Ecuador es el escenario de una gran diversidad étnica y cultural. Este hecho, empero, aunque pareciera evidente o incuestionable, no ha sido reconocido. A lo largo de nuestra historia se lo ha ocultado, sin que se diera un serio esfuerzo por conocer a los pueblos indígenas y afroecuatorianos, por apreciar sus valores, por entender sus especificidades. En realidad, ni siquiera la mayoría mestiza ha hecho empeño por entenderse a sí misma.

En los últimos tiempos las cosas han ido cambiando. Se han dado avances. Pero debemos lograr que los avances vayan más allá de los enunciados y del discurso, para constituirse en elementos centrales del desarrollo, de la democracia y la justicia social, que promuevan una integración surgida del **equilibrio entre diversidad y**

unidad. Tenemos que ir más allá de la aceptación de la realidad multiétnica y multicultural del país, para construirlo sobre bases nuevas. Una de ellas es la interculturalidad. **No es suficiente constatar la heterogeneidad del Ecuador. Hay que realizar los cambios que permitan una relación de equidad entre los grupos que lo componen.**

Aunque el término parezca inocente a primera vista, debemos subrayar que la interculturalidad no es característica “natural” de todas las sociedades complejas, sino objetivo al que deben llegar para articularse internamente. **La interculturalidad se construye mediante un esfuerzo expreso y permanente. Va mucho más allá de la coexistencia o el diálogo de culturas; es una relación sostenida entre ellas. Es una búsqueda expresa de superación de prejuicios, el racismo, las desigualdades, las asimetrías que caracterizan a nuestro país, bajo condiciones de respeto, igualdad y desarrollo de espacios comunes.**

Es importante subrayar que el esfuerzo por reconocer la interculturalidad no se da entre sectores diversos de la sociedad que viven en condiciones de igualdad. Las relaciones entre ellos, por lo general, se dan en medio de la vigencia del racismo, la pobreza y la exclusión social. Por ello, **un primer gran paso para avanzar en el camino de la interculturalidad es reconocer esas contradicciones y diferencias económicas y sociales,** aunque ello no sea ciertamente una tarea fácil.

Una sociedad intercultural es aquella en donde se da un proceso dinámico, sostenido y permanente de relación, comunicación y aprendizaje mutuo. Allí se da un esfuerzo

colectivo y consciente por desarrollar las potencialidades de personas y grupos que tienen diferencias culturales, sobre una base de respeto y creatividad, más allá de actitudes individuales y colectivas que mantienen el desprecio, el etnocentrismo, la explotación económica y la desigualdad social. La interculturalidad no es tolerarse mutuamente, sino construir puentes de relación e instituciones que garanticen la diversidad, pero también la interrelación creativa. No es solo reconocer al “otro”, sino también **entender que la relación enriquece a todo el conglomerado social, creando un espacio no solo de contacto sino de generación de una nueva realidad común.** El Ecuador del siglo XXI debe ser esa realidad común.

Tareas urgentes

En el Ecuador hay conciencia de la necesidad de impulsar la interculturalidad. Pero **nuestro país tiene mucho camino que recorrer para consolidarse como intercultural.** Para ello debe no solo renovar sus leyes, sino sus instituciones, su tejido social interno. Todo eso supone el impulso de nuevas prácticas culturales. Y para ello el sistema educativo es crucial. Ecuador tiene el mérito de haber creado un sistema especial de educación indígena “bilingüe intercultural”. Este es un paso serio, que debemos apreciar, sobre todo porque se propone como objetivo la interculturalidad. Pero ese sistema educativo tiene que ser de veras intercultural. Ahora tiende más bien a ser etnocentrista, con una estructura aislada del conjunto de nuestra educación nacional.

Sin embargo, el mayor peligro y el más grande desafío para el Estado y la sociedad, es que en el sistema

educativo regular en el que está la inmensa mayoría de la población, ni siquiera se ha reconocido la necesidad de volverlo intercultural. No se ha propuesto que promueva el conocimiento de las culturas indígenas y negras, el respeto a sus saberes, a la legitimidad de las diferencias, al mismo tiempo que, reconociendo las diversidades, promueva la igualdad y la justicia como sus elementos fundamentales. **Tendremos un avance de la interculturalidad si la ponemos en la base de la reforma educativa global. Mientras se crea que la interculturalidad es solo para las minorías, no habremos avanzado mucho.** Lo más importante es que la mayoría, en este caso los mestizos, asumamos el compromiso de construir una sociedad intercultural, conociendo a los “otros” ecuatorianos, reconociendo sus valores, sus derechos, sus modos de vida, y forjando un espacio nacional común.

Forjar una sociedad intercultural es una gran tarea y un gran desafío. Va mucho más allá de tomar medidas de Estado o emitir una legislación. Es, ante todo, **impulsar desde el Estado, por una parte, y desde la sociedad por otra, el reconocimiento de las diferencias, la superación de los prejuicios, la valorización del otro, y la construcción de ese espacio común que podremos ver como “propio” de todos.**

Justicia social e interculturalidad

La unidad del Ecuador no se expresa en la opresión étnica, social o regional, sino en el reconocimiento de la diversidad. Pero éste debe darse con **un gran esfuerzo intercultural que vaya más allá de la constatación de esa diversidad y la transforme en motor de la consolidación**

de una verdadera comunidad nacional. Esa comunidad nacional, sin embargo, no se consolidará nunca si no se asienta sobre la justicia social. Las reivindicaciones étnicas y culturales no pueden ir al margen de la lucha contra la exclusión y la explotación.

La sociedad ecuatoriana está determinada por el capitalismo, sistema socioeconómico que caracteriza tanto su estructura interna como su inserción en el mundo actual. Por ello, en nuestro país no solamente se distinguen grandes grupos étnicos. Se han consolidado clases sociales antagónicas, cuya historia puede encontrarse desde nuestras raíces, anteriores a la fundación del país. Por una parte está una gran mayoría de trabajadores de la ciudad y el campo, que se empobrece día a día. Por otra parte existe una elite dirigente que posee los medios de producción, las instituciones financieras y comerciales, vinculados al capital internacional. Un sector social medio se empobrece cada vez más y se acerca a la situación de la mayoría popular.

La lucha por la implantación de la justicia social trae consigo en primer lugar la conciencia de las grandes diferencias que dividen y enfrentan a los ecuatorianos y latinoamericanos. En segundo lugar, supone una lucha organizada contra un sistema injusto que perpetúa y agudiza la explotación y la pobreza. En tercer lugar, demanda una acción conjunta de nuestros países por lograr equidad y justicia en la esfera internacional.

Construir el Ecuador no solo significa reconocer las diversidades étnicas, sino también tener conciencia de los agudos enfrentamientos de clase que han marcado la realidad y buscar el camino organizado para superarlas. Hay también una dimensión política y organizativa para

la vigencia de la interculturalidad. Por ello, **la lucha por los derechos de los pueblos indígenas y negros en nuestro país implica la lucha por los derechos de todas las clases pobres y por la transformación social y el socialismo.** La gran división entre ecuatorianos no es su condición étnica, sino su situación social que será vencida solo con una vigorosa unidad del pueblo. El “**buen vivir**” o *sumak kausay* no es solo una consigna, sino un camino alternativo para nuestras sociedades.

Unidad nacional

Ecuador es un país pequeño pero complejo. No es un Estado-nación constituido de una vez, con una sola identidad congelada. Es una realidad heterogénea donde la diversidad es una clave definitoria, que se expresa en la geografía y en la gente. Se perciben las identidades étnicas, regionales y locales; en la lucha por la democracia, en la libertad de conciencia y la justicia social; en las demandas de igualdad de género y de respeto al ambiente y a los derechos humanos.

La tarea más compleja para el presente y el futuro es **articular las diversidades en un marco de unidad nacional. Tenemos que construir el Ecuador más allá de sus componentes, con un gran esfuerzo de interculturalidad e integración interna.** Fuera de toda retórica, el ideal integracionista de Bolívar es ahora más actual que nunca. La integración internacional ofrece un nuevo papel a los Estados. En el futuro, al mismo tiempo que nos sintamos ecuatorianos, estaremos más identificados con nuestras localidades, por una parte, y con lo andino y latinoamericano, por otra.

Ecuador debe adentrarse en este nuevo siglo replanteando su proyecto nacional con optimismo, conociendo sus realidades, sin negarlas, sin ocultarlas, sin mentirse a sí mismo, pero también sin el sentido de impotencia y fracaso que a veces ha sido nuestra tónica común. Ser optimista no es ocultar o simplificar. **Somos un pueblo pequeño, víctima del subdesarrollo, la explotación y la miseria; pero rico en potencialidades y recursos, especialmente humanos.** Tenemos, por ejemplo, mayor cantidad de jóvenes que la mayoría de los países del mundo.

Los ecuatorianos que han emigrado a Estados Unidos, España, Italia u otros países se fueron fundamentalmente porque aquí no hallaron oportunidades. Pero precisamente los que han recibido del país poco o nada, cuando están fuera sueñan en su Patria, levantan nuestro tricolor, oyen nuestra música, sienten que son parte de algo que aquí casi no vemos ni sentimos. Desde lejos hablan con los suyos y envían la plata que ganan. Esta actitud, por cierto, contrasta con la de los banqueros y grandes potentados que sacan el dinero propio y el ajeno, fuera del país. Los ausentes quieren volver, a veces luego de estancias cortas, otros al cabo de una vida entera. Valoran el país que los presentes a veces despreciamos. Por algo será.

Tenemos que recobrar al Ecuador, nuestra Patria; la que hemos perdido por la explotación de nuestra gente, el saqueo de nuestros recursos, la acción de los oscuros poderes internacionales, la miseria, la corrupción, el enfrentamiento crónico, el conformismo, la viveza criolla, la perenne incapacidad de ser positivos, la tendencia a culpar solo a otros de nuestros males, la poca estima que tenemos por lo propio.

Recuperar nuestra Patria supone un gran esfuerzo por redefinir el proyecto nacional. Una de las claves para la construcción del futuro del país está en **desarrollar la unidad en la diversidad**, profundizando nuestra democracia y pensando que podemos engrandecer moralmente a nuestra Patria, si todos los ecuatorianos, manteniendo nuestras múltiples diferencias, aceptamos unos cuantos compromisos colectivos y bases comunes que nos unan y nos hagan sentir identificados entre nosotros, sabiéndonos al mismo tiempo parte de América andina, de Latinoamérica y de la comunidad universal.



<http://img1.photographersdirect.com/img/109/wm/pd2576421.jpg>

BIBLIOGRAFÍA

- ADOUM, Jorge Enrique,
1997 *Ecuador: señas particulares*, Quito, Eskeletra.
- ALCÍVAR SANTOS, Orlando,
1988 *Comentarios a la Constitución Política del Estado (La asamblea itinerante)*, Guayaquil, Offset Abad.
- ALMEIDA, Ileana,
1986 “Consideraciones sobre la nacionalidad kechua”, en *Teoría de la cultura nacional*, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano (BBPE), vol. 22, Quito, Banco Central del Ecuador/ Corporación Editora Nacional.
- ALMEIDA, José,
1992 “El mestizaje como problema ideológico”, en *Identidades y sociedad*, Quito, CELA.
- ALTA, V., D. Iturralde y M. A. López Bassols, comps.
1998 *Pueblos indígenas y Estado en América Latina*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Fondo de Desarrollo/ Abya-Yala.
- ÁLVAREZ, Ignacio,
1993 *Diversidad cultural y conflicto nacional*, Madrid, Talasa.
- ANDERSON, Benedict,
1993 *Las comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE).
- AYALA MORA, Enrique,
1999 *Ecuador-Perú. Historia del conflicto y de la paz*, Quito, Planeta.
2004 *Ecuador: Patria de todos, Manual de Cívica*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador, Corporación Editora Nacional.

- 2008 *Manual de Historia del Ecuador, II, Época Republicana*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/Corporación Editora Nacional.
- 2009 *Ecuador: Patria de todos, Manual de Cívica*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador, Corporación Editora Nacional. (tercera edición)

AYALA MORA, Enrique, edit.,

1988-1995 *Nueva Historia del Ecuador* (quince volúmenes), Quito, Corporación Editora Nacional/Grijalbo.

- 2008 *Manual de Historia del Ecuador, I, Épocas Aborigen y Colonial, Independencia*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/Corporación Editora Nacional.

ÁVILA SANTAMARÍA, Ramiro, edit.,

- 2008 *Constitución del 2008 en el contexto andino*, Quito, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos/V&M Gráficas.

BAUD, Michael, y otros,

- 1996 *Etnicidad como estrategia en América Latina*, Quito, Abya-Yala.

BIBLIOTECA CAMPESINA,

1998 No. 3, *Nuestra Historia*, Cañar, Abya-Yala.

1998 No. 32, *Nacionalidades indígenas en Ecuador*, Cañar, Abya-Yala.

CARRASCO, Adrián, y otros,

- 1998 *Nación y cultura: los proyectos históricos en el Ecuador*, Cuenca, ILDIS.

CARRIÓN, Benjamín,

- 1988 *Cartas al Ecuador*, BBPE, vol. 37, Quito, Banco Central del Ecuador/Corporación Editora Nacional.

CEVALLOS GARCÍA, Gabriel,

- 1960 *Visión teórica del Ecuador*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Puebla, Cajica.

- CONAIE,
1989 *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*, Quito, Abya-Yala.
- CUEVA, Agustín,
1974 *Nuestra ambigüedad cultural*, Quito, Editorial Universitaria.
- DELER, Jean-Paul,
20000 *Ecuador, del espacio al Estado nacional*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/Corporación Editora Nacional.
- DONOSO PAREJA, Miguel,
1998 *Ecuador: identidad o esquizofrenia*, Quito, Eskeletra.
- ENDARA, Lourdes,
1997 *El marciano de la esquina. Imagen del indio en la prensa ecuatoriana durante el levantamiento de 1990*, Quito, Abya-Yala.
2001 *“¡Ay Patria mía!”: la nación ecuatoriana en el discurso de la prensa*, Serie Magíster, Vol. 42, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional/Abya-Yala.
- ESPINOSA APOLO, Manuel,
2000 *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*, Quito, Tramasocial.
- ESPINOSA TAMAYO, Alfredo,
1979 *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano*, BBPE, VOL. 2, Quito, Banco Central del Ecuador/Corporación Editora Nacional.
- ESTRELLA VINTIMILLA, Pablo,
1985 “La crisis de la conciencia nacional oligárquica y la conformación de una conciencia nacional democrática en América Latina y el Ecuador”, En *Literatura y cultura nacional en el Ecuador*, Cuenca, Casa de la Cultura Ecuatoriana/IDIS.

- ESTUPIÑÁN TELLO, Julio,
1996 *El negro en Esmeraldas. Apuntes para su estudio*, Quito,
Formularios y Sistemas.
- FENOCIN,
1999 *Hacia el nuevo milenio*, Quito, Taller Gráfico Nuevo Día.
- FIGUEROA MUÑOZ, Mario Bernardo, y Pío Eduardo San Miguel,
edits.,
2000 *¿Mestizo yo?* Universidad Nacional de Colombia, Facultad
de Ciencias Humanas, Grupo de Psicoanálisis.
- FUNDACIÓN JOSÉ PERALTA,
2001 *La rebelión del arco iris: testimonios y análisis*, Quito,
Fundación José Peralta.
- GARCÍA MONSALVE, Manuel,
1988 *La nacionalidad en el ordenamiento jurídico ecuatoriano*,
Quito, PUCE.
- GARCÍA ORTIZ, Humberto,
1942 *La forma nacional. Ensayo de una sociología de la nación
ecuatoriana*, Quito, Imprenta de la Universidad.
- GÓMEZ PARRA, Rafael, y Ángeles Martines Miguélez,
1992 *Los indios a la reconquista de América*, Madrid, Editorial
Fundamentos.
- GUERRERO ARIAS, Patricio,
2002 *La cultura. Estrategias conceptuales para comprender la
identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Quito,
Abya-Yala.
- GUTIÉRREZ AZOPARDO, Ildefonso,
1996 *Los afroamericanos: historia, cultura y proyectos*, Editorial
El Búho.

HOBBSAWM, Eric,

1991 *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica.

IBARRA DÁVILA, Alexia,

1995 "La constitución de la identidad de los mestizos en el Quito colonial, siglo XVIII", Tesis PUCE, Quito.

IBARRA, Alicia,

1987 *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*, Quito, Abya-Yala.

IBARRA, Hernán,

1992 *Indios y Cholos: orígenes de la clase trabajadora ecuatoriana*, Quito, El Conejo.

1992 "El laberinto del mestizaje", en *Identidades y sociedad*, Quito, CELA/PUCE.

JIJÓN Y CAAMAÑO, Jacinto,

1943 *La ecuatorianidad*. Conferencia dictada en el Salón de Actos de la Universidad Central del Ecuador el 18 de noviembre de 1942, Quito, La Prensa Católica.

JIJÓN Y CHILUISA, Jacinto,

1999 *Longos. Una crítica reflexiva e irreverente a lo que somos*, Quito, Fundación de Investigación Andino Amazónicas/ Abya-Yala.

LUCAS, Kinto,

2002 "El éxito de 'negrear' la selección", en *Tintají*, Quincenario, mayo, Quito.

MALONEY, Gerardo,

1995 "El negro y la cuestión nacional", en *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 13.

MARTÍNEZ AMADOR, Joaquín,

2002 *Todos nosotros. Manifiesto para una nueva nación*, Quito, Abya-Yala.

- MCEVOY, Carmen,
1999 *Forjando la nación: ensayos de historia republicana*, Lima, Instituto Riva-Agüero.
- MEDINA, Henry,
1996 *Comunidad negra y cambio cultural*, Quito, Ediciones Afroamérica.
- MILLER, David,
1997 *Sobre la nacionalidad: autodeterminación y pluralismo cultural*, Estado y Sociedad, No. 53, Paidós.
- MÖRNER, Magnus,
1969 *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Paidós.
- PÉREZ VEJO, Tomás,
1999 *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas*, Madrid, Ediciones Nobel.
- QUINTERO, Rafael, y Erika Silva,
1998 *Ecuador: una nación en ciernes*, Quito, Abya-Yala.
1999 *Rehaciendo la nación: lugar, identidad y política en América Latina*, Quito, Abya-Yala.
- RAMÓN, Galo,
1993 *El regreso de los runas*, Quito, Comunidec/Fundación Interamericana.
S.A. *El poder y los norandinos*, Quito, CAAP.
- RAMÓN, Galo, y otros,
1990 *Los Andes: el camino del retorno*, Quito, Abya-Yala.
- ROIG, Arturo Andrés,
2003 *Necesidad de una segunda independencia*, (documento de trabajo), Mendoza.

- RUBIO ORBE, Gonzalo,
1987 *Los indios ecuatorianos*, Quito, Corporación Editora Nacional.
- RUEDA NOVOA, Rocío,
2001 *Zambaje y autonomía. Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas*, Quito, Municipalidad de Esmeraldas/TEHIS.
- SÁNCHEZ-PARGA, José, y otros,
1992 *Identidades y sociedad*, Quito, CELA/PUCE.
- SAVATER, Fernando,
1996 *El mito del nacionalismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- SILVA, Erika,
1984 *Nación, clase y cultura*, Quito, FLACSO.
1992 *Los mitos de la ecuatorianidad*, Quito, Abya-Yala.
- SOLER, Ricaurte,
1980 *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo*, México, Siglo XXI Editores.
- STALIN, José,
1977 *El marxismo y la cuestión nacional*, Barcelona, Anagrama.
- TOURAINÉ, Alain,
1997 *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, México, FCE.
- TRAVERSO YÉPEZ, Martha,
1998 *La identidad nacional en el Ecuador: un acercamiento psicosocial a la construcción nacional*, Quito, Abya-Yala.
- TRUJILLO, Julio César,
1994 *Teoría del Estado en el Ecuador. Estudio de Derecho Constitucional*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/ Corporación Editora Nacional.

- TRUJILLO LEÓN, Jorge,
1993 *Indianistas, indianófilos, indigenistas*, Quito, ILDIS/Abya-Yala.
- VACA VERA, Douglas,
1994 *El manabitismo. Ideario del manabitismo. La teoría de Manabí*, Portoviejo, Imprenta y Gráficas Ramírez.
- VALDANO, Juan,
1999 *Prole del vendaval. Sociedad, cultura e identidad ecuatorianas*, Quito, Abya-Yala.
- VALLEJO, Raúl,
1996 *Crónica mestiza del nuevo Pachakutik. Ecuador: del levantamiento indígena de 1990 al Ministerio Étnico de 1996*, University of Maryland, College Park.
- VÁSQUEZ, Lola,
2003 “La nación ecuatoriana desde los jóvenes. PErcepción de los jóvenes y las jóvenes de Quito sobre la nación y la identidad nacional”, tesis de maestría, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.
- WALSH, Catherine,
1999 “La interculturalidad en el Ecuador. Visión, principio y estrategia indígena para un nuevo país”, en *Revista Identidades*, No. 20, Quito, IADAP.
2000 “Interculturalidad: políticas y significados conflictivos”, en *Nueva Sociedad*, No. 165, enero-febrero.
- YÁNEZ DEL POSO, José,
2000 *Indoamérica ante el reto de la multiplicidad: nuevos aportes*, Quito, Abya-Yala.



<http://1.bp.blogspot.com/-VmrcjcKRNmE/UISaRV4vgII/AAAAAAAAAIs/tKyEOEsd4sl/s640/shuar.jpg>

DEL DICHO AL HECHO HAY MUCHO TRECHO: LAS IMPLICACIONES MENOS VISIBLES DE LA INTERCULTURALIDAD

Naranjo, Marcelo F. Ph.D.

Resumen

En este artículo se hace una reflexión relativa a las “dimensiones ocultas” relativas al tema de la Interculturalidad, sin las cuales, el concepto se reduciría a un vacío artículo de la Constitución, sin proyección alguna. Entre estas otras caras de la interculturalidad, se diserta sobre el contenido político del término, así como la importancia de referirse al contexto del poder, donde adquiere mayor relevancia. Del mismo modo, se hace un profundo análisis sobre la alteridad y el inter juego de las representaciones, destacándose la necesidad de ir más allá del concepto hacia la praxis social donde adquiere plena vigencia.

Palabras claves: Interculturalidad, político, poder, representaciones, inequidad, alteridad, praxis.

Abstract

This article contains an analysis on the so called “hidden dimensions” related to the concept of Interculturality. Without their consideration, this concept could be reduced to a simple article of the Ecuadorian constitution. Among other faces of interculturality, in this paper, it is stressed the importance of the political dimension as well as the relevance of social power. It is also crucial to show, the consideration done around the representation idea, joined with the alter ego dimension, as basics elements related with interculturality. Finally, this article shows us that the concept already explored, must have a real meaning within the social practice.

Keywords: Interculturality, politics, power, inequity, representations, social practice.

1. Introducción

En los momentos actuales, probablemente, no habrá persona que se oponga a admitir la importancia del tema de la interculturalidad. Aunque podríamos decir que su aceptación como una de las categorías de análisis de la realidad nacional, quizás podría tener algunos detractores. El desconocer la trascendencia del tema simplemente sería una aberración, una ceguera injustificable frente a la validez del mismo, de cara a una realidad que se la vive en la cotidianidad.

Esta necesidad ahora incontrovertida, no lo fue hace algunos años, tiempo en el cual, la múltiple diversidad en todos los órdenes de la organización del país, se la resolvía través de un concepto poco preciso y dentro del cual “todo cabía sin resentir a nadie”, me estoy refiriendo a la categoría teórica del mestizaje, vocablo de duración perentoria en un esquema de tinte evolucionista, que lo consideraba como una antesala a la “integración” total de todos los ecuatorianos en una sociedad sin contradicciones¹.

Cuando la expansión de la ideología neoliberal, en todos los órdenes de la vida, llega al país, y, junto con ella el concepto de la globalización, como el verdadero

1 Estamos haciendo alusión a la célebre “teoría del blanqueamiento” derivada de un discurso del General Rodríguez Lara, en un 12 de Mayo de 1972, fiesta aniversario de la ciudad del Puyo, cuando manifestó frente a una significativa audiencia compuesta por colonos mestizos y nativos amazónicos que el momento en que todos aceptemos nuestra calidad de “blancos”, todos nos cobijaremos con la misma bandera de la ecuatorianidad. Al respecto véase la obra *Sacha Runa* de Whitten, Norman, 1976.

deber ser de todas las sociedades, múltiples estamentos sociales y políticos se niegan a plegarse al proceso globalizador, y, desde diferentes perspectivas, directa o indirectamente, se oponen a él. Para el caso ecuatoriano, la mentada globalización se constituía en un verdadero contrasentido, si tomamos en cuenta la histórica y múltiple diversidad de nuestra sociedad, lo cual hacía incompatible la vigencia de aquella categoría teórica que, vista desde otra perspectiva, no representaba otra cosa que el sometimiento a lo que Castells (1998), hace ya hace algún tiempo denominaría como la “cultura del consumismo”². Esta noción del proceso globalizador, entonces, se convierte en un incentivo importante para la reflexión y, concomitantemente, el surgimiento de nuevas categorías que nos permitan una mejor lectura de la sociedad ecuatoriana, fundamentadas en criterios que den cuenta de una realidad vigente, examinada desde muy diversas perspectivas. En este proceso se hace evidente la trascendencia y necesidad de acoger a la **interculturalidad** como un concepto imprescindible, para dar cuenta de nuestra sociedad, desde una visión mucho más apegada a las múltiples realidades que se viven en nuestro diario vivir.

Desde otro punto de vista, y también motivado por el impulso globalizador, se vuelve indispensable una seria

- 2 Castells (1998) a propósito de su reflexión relativa al concepto de cultura en el ámbito urbano, manifestaba su descontento con dicha definición por cuanto, de acuerdo a su criterio, ésta no era otra cosa que la cultura del consumo, hecho que se ha visto exacerbado por la tendencia globalizadora dentro de la cual se pretende homogeneizar a los miembros de una sociedad, con categorías de naturaleza exclusivamente económica, que tienen que ver mayoritariamente con la fase del consumo dentro del esquema capitalista.

reflexión que nos permita entender las proyecciones de las múltiples diversidades existentes en nuestro país, entrando inevitablemente en la noción de alteridad, la denominada “otredad”, que no es otra cosa que la consideración de un “otro”, pero sin adjetivaciones, es decir, un *alter* que no es categóricamente ni bueno ni malo, sino diferente, y que, en su diferencia, no puede ser catalogado ni como inferior ni superior.

Este enunciado, manifestado en un nivel teórico, no implica un gran esfuerzo para su intelección, pero, trasladado al nivel de los hechos objetivos, plantea una serie de dificultades, si tomamos en consideración que la sociedad ecuatoriana, históricamente, ha sido una sociedad segmentada por factores de etnicidad, cultura, clase, género, etc., ámbitos dentro de los cuales, la estereotipación de los “unos frente a los otros”, se la ha establecido como norma que ha favorecido a determinados sectores de la sociedad, en detrimento de otros, quienes han sido los eternos subordinados. Para el caso que nos ocupa, la interculturalidad, esta categoría deberá transitar por el ámbito de la superación conceptual, permitiendo un adecuado planteamiento y manejo de las múltiples alteridades presentes en nuestro país.

Deberá ser tomado muy en cuenta que la emergencia y necesidad de acoger esta nueva categoría de análisis, la interculturalidad, no implica solamente una correcta perspectiva conceptual, sino y fundamentalmente, que ella debe tener una proyección en la praxis social, y es allí, precisamente, donde deberá probar su vigencia y utilidad, para dar cuenta y normar las relaciones entre los diversos segmentos societarios. En otras palabras, la interculturalidad deberá trascender el nivel conceptual para

pasar al ámbito de su validación en los procesos sociales concretos, caso contrario, podría constituirse en un nuevo concepto, de “interesante” contenido, pero absolutamente intrascendente. Fenómeno que, más de una vez, se ha presentado en nuestra sociedad.

De lo expresado en el párrafo anterior, consideramos indispensable el destacar la gran multivocalidad del término interculturalidad, y, dentro de esta consideración, se impone señalar que él alude a órdenes y significados diversos, a través de los cuales se expresa o debe expresarse. Concretamente, el término que motiva este artículo, no puede ni debe ser confinado a un contexto exclusivamente cultural, sino que él deberá remitirse a un proceso histórico donde su carácter político se evidencie y sea capaz de explicar todo lo relativo al poder y la hegemonía. Del mismo modo, su alcance deberá trascender el nivel de lo económico y material, para adentrarse en otros factores responsables de la desigualdad social, y que, por diferentes razones, no siempre se los toma en consideración.

Precisamente, en las líneas que vienen a continuación, se hará un esfuerzo por darle un tratamiento más integral a la interculturalidad, destacando su trascendencia y necesidad, pero también aludiendo a las diversas dimensiones implícitas en ella.

2. Las múltiples implicaciones del concepto

2.1 Precisando términos y alcances

En la parte introductoria de este artículo, someramente nos habíamos referido a la múltiple significación de la

interculturalidad, siendo necesaria tal consideración, también se vuelve indispensable, una precisión conceptual, toda vez que existen una serie de términos análogos que podrían llevar a determinados equívocos. Nos referimos a los conceptos de pluricultural, transculturalidad, multiculturalidad e interculturalidad, los mismos que, aunque tienen ciertos referentes que podrían asimilarse a la interculturalidad, no son exactamente coincidentes. Pasemos revista a lo que plantea una autora quien ha venido trabajando desde hace algún tiempo sobre el tema:

Con el término **multicultural** se define la situación de las sociedades, grupos o entidades sociales en las que muchos grupos o individuos que pertenecen a diferentes culturas viven juntos. **Pluricultural** es casi un sinónimo, indica simplemente la existencia de una situación particular. **Transcultural** implica un movimiento, indica el paso de una situación cultural a otra. Finalmente, **intercultural** no se limita a describir una situación particular, sino que define un enfoque, procedimiento, proceso dinámico de naturaleza social en el que los participantes son positivamente impulsados a ser conscientes de su interdependencia (Diez, 2004:193, citando a Odina Aguado, 1991:83).

En la cita transcrita el alcance de la interculturalidad se relaciona con una situación de hecho, con una constatación empírica: ser conscientes de su interdependencia. La pregunta que deberíamos tratar de responder sería ¿cómo llegamos a tal convencimiento?, de qué modo se manifiesta en la realidad esta situación; es aquí donde comienzan a aflorar todas las aristas y complejidades de la interculturalidad. Si no tomamos como referencia el proceso histórico vivido por nuestro país hasta su consolidación

como estado independiente, vamos a coincidir en que “esta consciencia de ser interdependientes” se ha dado desde siempre dentro de una relación asimétrica entre los integrantes de la diversidad social. Más aún, el carácter eminentemente jerárquico de “unos-unos” frente a “otros-otros” ha configurado un ámbito de hegemonía y subordinación, de tal modo que esa interdependencia ha sido regulada por una rígida estructura económica social y política, que ha dictado las reglas de juego para que tal situación se perpetúe. Como bien lo destaca Walsh (2008: 134), cuando manifiesta que: “Desde su formación hasta el presente, los Estados nacionales de nuestra América del Sur han hecho su base en una pretendida homogeneidad y unidad, la cual ha permitido mantener la dominación económica, política, social y cultural y alentar los intereses del capital y mercado³”. Pero, no solamente nos estamos refiriendo a las diferencias estructurales que configuran la hegemonía, sino a otras dimensiones problemáticas⁴ como las inequidad étnica, inequidad racial, inequidad cultural, inequidad en las relaciones de género, etc. que nos dan otra dimensión de la desigual distribución del poder expresado de múltiples modos.

De lo dicho en el párrafo precedente se sigue que el alcance – no solo conceptual sino práctico – del término interculturalidad nos exige proyectarlo en múltiples dimensiones de la vida de los seres humanos, donde va

- 3 Lo expresado por la autora citada es absolutamente coincidente con el concepto de “dominio por consenso”, expresión acuñada por Antonio Gramsci (1981), ya hace algunos años atrás.
- 4 No problemáticas en sí, sino que pasan a ser problemáticas por la incapacidad reiterada de no darles un tratamiento adecuado a las mismas, y convertirse en agentes expresivos de esa inequidad a la que nos referimos.

a adquirir otros significados mucho más complejos que el solo hecho de vivir juntos. Consideramos que el concepto analizado no puede ser desgajado de su dimensión política, y, junto a ella, de una seria perspectiva que diga relación al tema del poder⁵ en sus múltiples expresiones. Siendo así, no se trata de realizar un acto físico de juntar a las distintas representaciones y actores de la diversidad, sino de entender la multiplicidad de conflictos que deberán enfrentar y resolver, para que las estructuras hegemónicas del poder sean cambiadas. Diciéndolo de otro modo, debemos abandonar, de una vez por todas, la ingenua idea de pensar que con el enunciado realizado en la Carta Magna en el que se instaura al Ecuador como un país multicultural, hemos resuelto el problema. La declaración *per se* no es suficiente, sino que debe estar acompañada de una serie de elementos que la viabilicen y la transformen en realidad, caso contrario, hay el peligro de quedar escrita y nada más que eso, y convertirse en letra muerta o declaración de principios, pero sin una utilidad real.

2.2 La dimensión política de la interculturalidad

Ya hemos dejado claramente establecido que al concepto de interculturalidad concurren una serie de elementos que lo ubican en un nivel de mayor complejidad. Dentro de ellos, destaca su dimensión política. Como habíamos mencionado anteriormente, el escenario en el cual se plantea la interculturalidad es la sociedad ecuatoriana la cual, por razones de múltiple naturaleza, históricamente ha sido moldeada bajo un esquema de “injusticia institucionalizada”, condición frente a la cual todo intento de cambio ha tenido muy poca incidencia.

5 Para una relectura sobre el tema del poder, consúltese Quijano 2000.

Quando después de varias luchas protagonizadas por diversos segmentos del estado ecuatoriano, especialmente las mal llamadas “minorías”, se concretiza la instauración legal de la condición del Ecuador como estado multicultural, debemos hacer conciencia que dicha declaratoria debería trascender el ámbito meramente retórico para instaurarse como una realidad, pero una realidad que, entre otras cosas, le confiera un contenido político, en el sentido de constituirse en una bandera de lucha contra las pasadas hegemonías, y que, bajo la misma lógica, dicho concepto con un más adecuado contenido cualitativo, extendido a la interculturalidad, sirva para una mejor y mayor distribución del poder entre las diversidades que componen el Estado. En otras palabras, somos de la idea que, en modo alguno, la interculturalidad debería ser asumida y usada dentro del contexto de la utilidad. De ninguna manera sería dable el ejercicio de funcionalizar al concepto, en pro de mantenerlo como un paliativo que facilite mantener las situaciones de injusticia señaladas. Las declaraciones, por importantes que ellas sean, como constar en la Carta Magna, no son suficientes. Es menester vincularlas con otros elementos de praxis política, para que actúen como acciones correctoras del viejo statu-quo. Desde este punto de vista deberían actuar como verdaderas instancias liberadoras que reordenen el entramado socio cultural, político y económico del país. Como bien lo expresa Diez (2004) cuando manifiesta que frente a las posiciones oficiales se han ido gestando otros sistemas de ideas que contradicen a esos sentidos oficiales y se podrían traducir en prácticas políticas más igualitarias en beneficio de todos.

2.3 Más allá de la naturalización de las diferencias

Bajo el esquema hegemónico, asimétrico y dominador, dentro del cual ha sido organizada la sociedad ecuatoriana desde épocas anteriores, ha estado siempre presente una ideología justificadora de los hechos, ejercitada desde los sectores dominantes, la cual ha sido encargada de dar un tinte de “racionalidad” a la estructura económica, política, cultural y social imperante. En este ejercicio perverso, unas veces fue la “voluntad de Dios”, en otras fue “el destino, o las circunstancias”, en otras el “origen racial o étnico” y, concomitantemente, una supuesta “mayor capacidad de unos grupos frente a otros”, etc. el justificativo para perpetuar las inequidades. Stuart Hall (2013:444) aclara nuestro planteamiento cuando puntualiza: “La hegemonía es una forma de poder basada en el liderazgo por un grupo en muchos campos de actividad al mismo tiempo, por lo que su ascendencia demanda un consentimiento amplio y que parezca natural e inevitable”.

Como todos estos tinglados han sido destruidos uno tras de otro, contemporáneamente se ha acudido a un nuevo arbitrio justificativo: la naturalización de las diferencias. Bajo este esquema conceptual, las múltiples distinciones entre los diversos segmentos sociales, tendrían que ser entendidas en el esquema de un fenómeno respaldado por los dictámenes de la naturaleza, e inscritos en un código genético. La tristemente célebre sociobiología⁶, tendencia teórica patrocinadora de las criminales actividades del Klux Klan en contra de los negros del Sur de los Estados

6 Uno de los padres fundadores de la sociobiología fue Edward Wilson. Su polémico libro: Sociobiología: la nueva síntesis (1975), consigna las principales posiciones teóricas de esta tendencia.

Unidos, sin lugar a dudas fue la expresión más clara y contundente de la “puesta en escena de este proceso naturalizador”, fraguado y mantenido a ultranza por una ideología perversa⁷.

En la sociedad ecuatoriana no tuvimos al Ku Klux Klan, pero en un pasado muy reciente sí registramos acciones violentísimas en contra de indígenas, negros y campesinos en general, y la historia reciente da cuenta de actos verdaderamente persecutorios hacia homosexuales⁸, lesbianas y miembros de las comunidades GLBTI, y en la cotidianidad actual seguimos siendo testigos del maltrato físico y psicológico que reciben ciertas mujeres, con la peregrina justificación de ser “naturalmente” inferiores.

Siguiendo con la reflexión relativa a la justificación de las acciones anti éticas respaldadas y fundamentadas en aquella supuesta condición natural de las mismas, el argumento es simple y perverso: como es condición natural, no puede cambiar; únicamente podrían alterarse las situaciones creadas por la cultura, ya que, por su naturaleza y origen, éstas sí son susceptibles al cambio. En este momento acudimos nuevamente al pensamiento de Hall (2013:440-441), para quien “... la naturalización es por consiguiente, una estrategia representacional diseñada para fijar la ‘diferencia’ y así asegurarla para

- 7 Las atrocidades en las que estuvieron implicados los miembros del KKK fueron justificadas por la supuesta superioridad de los blancos y, concomitantemente, la inferioridad de los negros, expresada en términos genéticos. Esta modalidad de pensamiento fue respaldada vehementemente por los partidarios de la llamada Sociobiología.
- 8 Recientemente en el año 2008 fue retirado del código penal ecuatoriano el artículo en el cual se consideraba un delito la condición de ser homosexual.

siempre”. Es irónico advertir que se sigan esgrimiendo estos argumentos, si consideramos que en el siglo pasado la escuela evolucionista ya había establecido como uno de sus principios básicos la denominada unidad “biológica del ser humano” (Morgan, 1975) la cual, de forma definitiva, no aceptaba ningún tipo de inferioridades de origen genético. Pese al tiempo transcurrido, los afanes de dominación se siguen nutriendo de argumentos falsos en pro de perpetuar dichas asimetrías.

3. Las dimensiones menos visibles de la interculturalidad

3.1 Los criterios de inclusión-exclusión

Desde otro punto de vista, una asimétrica distribución del poder, dentro del esquema político de la dominación, pone en juego los criterios de inclusión – exclusión social. La reiterativa generalización de mencionar a la “sociedad ecuatoriana”, tomada como un todo, dentro del cual se asume de hecho que es homogénea a todo nivel, no pasa de ser una aspiración, pero dista mucho de acercarse a una realidad.

Las múltiples constataciones que al respecto se han hecho, tanto desde una perspectiva histórica, así como en el contexto de la realidad contemporánea, nos señala de forma clara e indisputable que esa “fabricada” homogeneidad social, no es más que un deseo, y que solamente, existe en el criterio de algunas personas interesadas en mantenerlo como una realidad. En este sentido, una adecuada praxis de la interculturalidad, sin lugar a dudas que serviría para que la sociedad sea mucho más incluyente y no excluyente. Obviamente que

esto se lo lograría, únicamente, si se conseguiría alterar las relaciones de poder- en todas sus expresiones-, actualmente existentes. Una sociedad más incluyente se convertiría en una entidad más justa y más participativa, una sociedad que, finalmente, conseguiría una coherente concepción y praxis relativa a la alteridad, entendida ésta en otro esquema, el esquema donde las diferencias enriquecen y no son antagónicas.

Visto este problema desde la interculturalidad, en una práctica adecuada, ya no habría espacio para que ciertos segmentos sociales excluyan a otros, al menos en el contexto de las expresiones socio culturales, con todos los elementos que dichas expresiones implican, ya que, la interculturalidad, en modo alguno, estaría planteando un orden jerarquizador, sino una múltiple y simétrica variedad de expresiones socio culturales, interactuando en ámbitos más generales. O diciéndolo de otra manera: la posibilidad real de un inter juego de manifestaciones socio- culturales, pero sin que una o algunas de ellas tengan el carácter de dominantes y las otras de subordinadas.

Por otro lado, debería quedar bien entendido que la correcta praxis de la interculturalidad, en modo alguno estaría encaminada a solucionar todas las dificultades que se presentan en la sociedad ecuatoriana. Estamos absolutamente claros que hay otros problemas que, por su diferente índole y alcance, son de carácter estructural, frente a los cuales se requerirían de otras acciones tendientes a alcanzar correctivos, acciones que, evidentemente, trascienden de los límites de efectividad del concepto que nos ocupa. A menos que dichos problemas no sean tratados en su esencia, el germen de la exclusión, desventuradamente, seguirá presente en la

sociedad ecuatoriana, con todos los efectos de carácter nocivo que conlleva su mantenimiento.

3.2 Representaciones y poder simbólico

En el inventario de los elementos a través de los cuales se expresan las culturas, existe una serie de eventos que van más allá de la concreción de los hechos, de su dimensión empírica, y que tienen un valor muy importante para los cultores de dichas expresiones culturales. Concretamente nos remitimos al orden de las representaciones, dentro de las cuales, y como manifiesta Levy-Strauss (1964), el criterio de verdad o falsedad no cuenta, lo que no quiere decir que no existan o que carezcan de valor en el interior del conglomerado social dentro del que se presentan.

Todas las manifestaciones culturales, independientemente de donde provengan, dentro de su infinidad de contenidos, utilizan como herramientas de comunicación, múltiples representaciones, expresadas en los ámbitos de las mitologías, visiones del mundo, metáforas, metonimias, etc. etc. Esta dimensión poco apreciada de las expresiones culturales, en nuestra realidad nacional, también ha servido de fundamento para jerarquizar a las culturas⁹, dándoles un arbitrario sentido de clasificación, marcado por un afán de valorizarlas como superiores o inferiores, posición que ha sido ampliamente criticada desde muchas visiones en el ámbito de la antropología (Geertz, 1997)

9 Un caso muy ilustrativo para el ámbito ecuatoriano es el “eterno” debate respecto del valor de la denominada cultura popular, expresión en relación a la cual, muy a menudo y gratuitamente, se le asigna un valor de “segunda categoría” en el contexto de las expresiones culturales que se registran en el país. Al respecto consúltese Naranjo Et. Al., 2007, 2009.

Es menester destacar que esta jerarquización, históricamente, ha seguido los mismos derroteros de la clasificación realizada en función de variables como la clase social, la etnicidad, el género, etc. En la realidad ecuatoriana, inclusive en círculos medianamente “informados”, ha sido tradicional la expresión de ideas como que los “indígenas solamente son capaces de formular un pensamiento mítico, y no científico¹⁰”, despreciando a priori, el profundo valor y vigencia de las representaciones, como elementos sustantivos de las manifestaciones culturales. Estas opiniones, vertidas en el marco de un burdo positivismo, no solamente carecen de valor *per se*, sino que se inscriben en un afán denigrador de ciertas expresiones culturales, a la luz de una jerarquía que nada tiene que ver con la realidad de los hechos.

Un correcto uso del concepto y praxis de la multiculturalidad, también estaría llamado a corregir estas tendenciosas interpretaciones del quehacer cultural, ya que no solamente bajo dicho concepto no habría lugar a jerarquizaciones valorativas de ninguna índole, sino que, mirándolo desde el lado propositivo del término, cada manifestación cultural tiene distintas modalidades expresivas, todas ellas válidas y significativas, a más de jugar un papel trascendental en el contexto en el cual se presentan, tal es el caso de las representaciones, término que, dicho sea de paso, marca su presencia en toda expresión cultural de los seres humanos.

En líneas anteriores de este artículo nos habíamos remitido al contenido político de la interculturalidad, y, 10 Levi-Strauss en su paradigmática obra “El Pensamiento Salvaje” (1964) hace una documentada, reflexiva y apasionada defensa de la condición científica del pensamiento indígena.

dentro de él, como un elemento fundamental, mencionamos al poder, concepto que debería estar indisolublemente ligado a tal noción. Ahora bien, las diferentes expresiones de manifestación del poder, no siempre se presentan en el ámbito de la confrontación física de los hechos, sino que, en algunas ocasiones, ellas se reproducen en una dimensión simbólica, para lo cual acuden a códigos especializados en donde tienen vigencia y posibilidad de existencia. Estos códigos a los que estamos aludiendo, están íntimamente integrados a las distintas expresiones culturales y deberán ser aceptados y reconocidos como válidos en el orden de la interculturalidad. Desde este punto de vista, la adecuada puesta en práctica del concepto que motiva esta publicación, tiene un carácter liberador, o debería tener un carácter liberador, en el sentido de trascender las viejas posturas del culturalismo, las mismas que despojaban gratuitamente al concepto de su dimensión política, y restaban importancia al valor simbólico de sus expresiones de poder, con todo lo que eso históricamente ha significado.

3.3 La tolerancia no es suficiente

En el Ecuador, la Constitución de la República ha establecido de forma oficial, que una de las características del Estado ecuatoriano es su condición de país multicultural. Si bien el establecimiento, o mejor dicho, el reconocimiento de esta calidad en sí misma se convierte en un acto positivo, no es menos cierto que esta disposición, al igual que muchas otras sobre materias similares, encuentran varias dificultades en su aplicación práctica. El reconocimiento de una realidad con profundas raíces históricas parecería que no tendría por qué levantar antagonismos o rechazos por parte de ciertos segmentos

sociales, pero, desventuradamente, eso no es así. La disposición constitucional a la que venimos haciendo referencia, ha levantado y levanta polémicas a nivel de su ejecución. Existen extensos sectores desde los cuales se manifiesta una oposición fuerte, aunque velada, frente a la misma. Parecería que el país se “acostumbró” a vivir bajo un régimen de profundas desigualdades, a las cuales se las ha naturalizado, y no se las quiere abandonar. Obviamente que esta oposición es ejercitada desde los grupos que históricamente han sido los beneficiarios de esta injusta jerarquización social y cultural, para los cuales, literalmente, cualquier argumento, por disparatado o inconveniente que sea, les servirá para justificar su posición.

Por otro lado, como la disposición ya está sancionada y, junto a ella existe la obligatoriedad de su cumplimiento, se ha desarrollado una especie de estrategia en torno a ella, la cual consiste en mantener una actitud “tolerante” frente a la misma, actitud que se deriva en una “resistencia pacífica” que permite soslayar la normativa, pero al mismo tiempo acatarla. Debemos manifestar enfáticamente que en temas como el que nos hemos ocupado a lo largo de esta exposición, no hay cabida para actitudes “tolerantes”. Los derechos no se negocian ni pueden ser ignorarlos. Como muy bien lo destaca Diez, cuando puntualiza:

Esta es la cara del proceso de construcción de un nuevo paradigma, en el que el discurso de la tolerancia, respeto al diálogo de culturas, resulta funcional a la estructura social vigente. Representa una nueva retórica para alcanzar consensos y conservar la estabilidad social; una tendencia de arriba hacia abajo que favorece la perpetuación del sistema sin producir cambios en las relaciones

desiguales que definen la realidad multicultural en Latinoamérica (2004:196).

Para el tema de la interculturalidad, ella obedece a una necesidad histórica, y se manifiesta en el ámbito de la eliminación de múltiples asimetrías que han generado un sinfín de hegemonías. Su reconocimiento, aunque sea tardíamente expresado, no ha hecho nada más que reconocer derechos históricamente conculcados, que han servido para la recreación de una realidad social, poco acorde con la naturaleza de los hechos. Siendo así, no caben tolerancias, sino reconocimientos explícitos de derechos, que vayan constituyendo una nueva sociedad más incluyente y menos jerarquizada. Como es elemental reconocer, esta es aún una tarea pendiente en la dinámica de la sociedad ecuatoriana.

4. Conclusiones

1. Es importante destacar que el reconocimiento constitucional de la interculturalidad en el contexto de la realidad ecuatoriana no ha sido una concesión de una Asamblea Constituyente, sino que su advenimiento ha sido el resultado de una lucha de larga data, emprendida por una serie de movimientos sociales, cuyas posturas, finalmente fueron escuchadas y plasmadas en el texto constitucional.
2. Es menester destacar que la interculturalidad no implica únicamente la elaboración de un concepto, sino que éste tiene la obligación de proyectarse en una praxis, que se irá afianzando y renovando en las acciones de la cotidianidad. Únicamente en esta perspectiva tendrá plena vigencia y significado, caso contrario podría

entrar en el andarivel de la “letra muerta”, como tantas disposiciones legales existentes en nuestros códigos.

3. Debemos estar vigilantes para que la interculturalidad no sea proyectada en el contexto de un “concepto útil”, para salir de ciertas coyunturas políticas conflictivas del momento, y menos aún, para “contentar a los descontentos”. Esta posible funcionalidad del concepto está en contra de su esencia misma, y si se presenta, deberá ser neutralizada inmediatamente, ya que se desvirtuaría en su contenido.
4. En relación con la conclusión precedente, es fundamental destacar las múltiples implicaciones que tiene la interculturalidad, especialmente en el contexto de lo político y, concomitantemente, a nivel de la estructura del poder. Prescindir de esas dimensiones representaría un “vaciarle” al concepto, reduciéndole exclusivamente a una dimensión culturalista, la misma que se quedaría a “años luz” de su fundamental contenido.
5. Por las características de las que se debería revestir el concepto –praxis de la interculturalidad, él tendría que estar llamado a manifestarse como un proyecto liberador, cuya incidencia podría ayudar en la lucha en contra de las múltiples hegemonías y asimetrías que por desventura, todavía son parte de nuestra realidad nacional.
6. Una bien entendida interculturalidad nos daría la oportunidad de entender, desde otra perspectiva, el verdadero alcance de la “otredad”. Es decir, ya no veríamos a lo diferente como antagonico, sino

que estaríamos en la capacidad de aceptar que las distinciones –en múltiples niveles- nos enriquecen, actitud con la que todos los miembros de la sociedad ecuatoriana saldríamos ganando.

7. Desde otro punto de vista, la **interculturalidad** está llamada a ser una verdadera “arma de lucha” contra la globalización, tendencia que no es otra cosa que la sistemática negación de las diferencias, en pro de un proyecto societal que, supuestamente nos aglutina, pero que, en definitiva, lo único que plantea es el sometimiento a posiciones políticas, culturales y económicas, que nada tienen que ver con nuestras realidades.



<http://www.canar.gob.ec/gadcanar/images/stories/Canar/MusicaCaari.jpg>

Bibliografía

Aguado, Odina.

1991. “La educación intercultural: concepto, paradigmas, realizaciones”. En, María del Carmen Jiménez (edit.).
Lecturas de Pedagogía Diferencial. Madrid: Dykinson.

Castells, Manuel.

1998. La Era de la Información: Economía, Sociedad y Cultura.
El Poder de la Identidad. Madrid: Alianza Editorial.

Diez, María Laura.

2004. “Reflexiones en torno a la interculturalidad”. Cuadernos
de Antropología Social. N° 19 (191 – 213).

Fanon, Frantz.

1999. Los Condenados de la Tierra. México: Fondo de Cultura
Económica.

Geertz, Clifford.

1997. La Interpretación de las Culturas. Barcelona: Gedisa
Editorial. S.A.

Gramsci, Antonio.

1981. Cuadernos de la Cárcel. México: ERA.

Levi-Strauss, Claude.

1964. El Pensamiento Salvaje. México: Fondo de Cultura
Económica.

Morgan, Lewis.

1975. La Sociedad Primitiva. Madrid: Ayuso.

Naranjo, Marcelo. Et. Al.

2007. La Cultura Popular en la Provincia de El Oro. Cuenca:
CIDAP.

Naranjo, Marcelo. Et Al.

2009. La Cultura Popular en la Provincia de Pichincha.
Cuenca: CIDAP.

Quijano, Aníbal.

2000. “Colonialidad del Poder y clasificación social”. Journal
of World Systems Research VI (2): 342 – 386.

Stuart, Hall.

2013. Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios
culturales. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar,
Pensar, Instituto de Estudios Peruanos.

Walsh, Catherine.

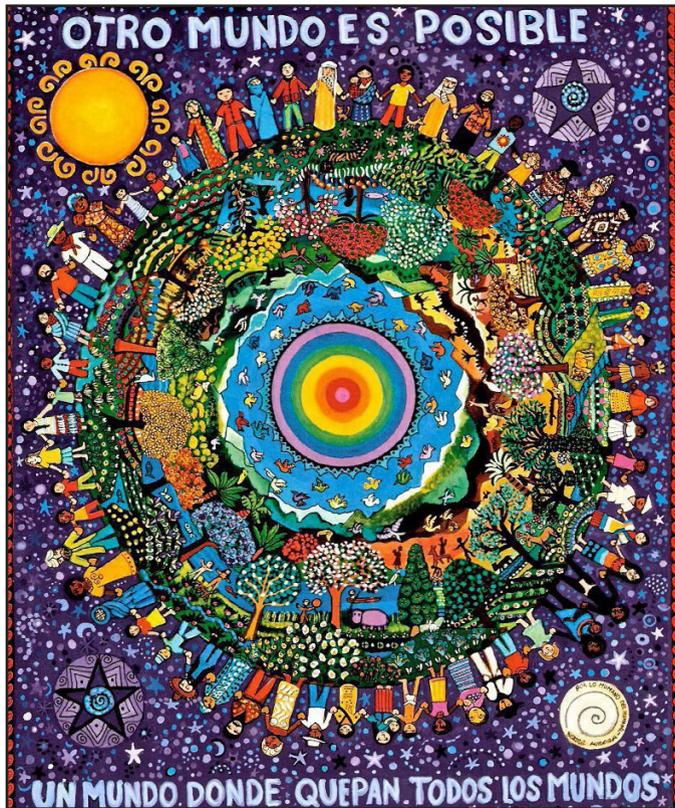
2008. “Interculturalidad, Plurinacionalidad y Decolonialidad:
las insurgencias político – epistemológicas de re fundar
el estado”. En, Tábula Rasa. Bogotá: N° 9: 131 – 152.

Whitten, Norman.

1976. Sacha Runa. Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian
Jungle Quichua. Urbana: University of Illinois Press.

Wilson, Edward.

2008. Sociobiología: La Nueva Síntesis. Barcelona: Omega.



<http://www.fotolog.com/jaquetavermella>

Sumaq kawsay: el surgimiento de una noción/nación

Salgado A., Francisco Ph.D.

Resumen

La Constitución ecuatoriana propone el principio orientador del *sumaq kawsay* para la convivencia de una nación intercultural. Este principio busca que los valores y la búsqueda de la felicidad primen sobre los mercados y el cálculo utilitario de consecuencias. *Sumaq kawsay* es una denuncia del ser humano agobiado por el mercado y un anuncio de la plenitud de la vida, de la diversidad y la vivencia de la interculturalidad. Sin embargo, la práctica y la evaluación de las políticas públicas se siguen realizando bajo los enfoques administrativos funcionalistas. En este artículo proponemos que -en el espacio de la política, del papel del Estado- se requiere conceptualizar la administración pública bajo la perspectiva de un principio orientador basado en los valores humanos; y, que -en el espacio-tiempo del mundo de la vida- es necesario seguir construyendo la noción de *sumaq kawsay*, sin traducción ni interpretación al castellano ni a otra lengua, para mantener su enorme potencial semántico y utópico como un horizonte deseado de la vida en plenitud.

Palabras claves: *Sumaq kawsay*, administración pública, desarrollo, interculturalidad

Abstract

The Ecuadorian Constitution proposes the guiding principle of *sumaq kawsay* for the connivance of an intercultural nation. This principle seeks that fundamental values and the pursuit of happiness take precedence over the market and the reckoning of consequences. *Sumaq kawsay* is a denunciation of the human being overwhelmed by the market and an announcement of the fullness of life, diversity and intercultural experience. However, practice and evaluation of public policies continue to be made under administrative functionalist approaches. In this paper we propose that -in the space of politics, of the role of the State- it is required to conceptualize public administration from the perspective of a guiding principle based on human values; and -in the space-time of life world- it is necessary to continue building the notion of *sumaq kawsay*, without translation neither interpretation to Spanish neither to another language, in order to maintain its great semantic and utopian potential as a desired horizon for the fullness of life.

Key words: *Sumaq kawsay*, public administration, development, intercultural

Aprovechando de un juego de palabras con el título en inglés de la película clásica “*The birth of a nation*” (Griffith, 1915)¹ - “El nacimiento de una nación”, en español - planteamos que el *sumaq kawsay* es una noción que está en permanente construcción y al mismo tiempo es el horizonte político para el surgimiento de una nueva nación intercultural, el nacimiento de una nueva forma de vivir en sociedad, orientada hacia el alcance de la vida en plenitud y del cuidado de la vida en todas sus formas.

La palabra noción deriva del latín *notio*. *Notio* tiene dos acepciones que son de particular interés en este punto: como sustantivo, tiene el significado de idea o concepto; como verbo, el de investigar o explorar. Y de eso es lo que se trata, precisamente, de investigar (*in-vestigium-ire*), repasar las huellas, volver al significado antropológico de la idea de *sumaq kawsay* y explorar los nuevos significados en el contexto actual, en la construcción de la utopía, de la imaginación social y de la imaginación organizacional.

En *La crítica de la razón indolente*, Boaventura de Sousa Santos (2003) reflexiona sobre tres importantes premisas: en primer lugar, la experiencia social en el mundo es mucho más amplia y variada de lo que la tradición científica predominante conoce y considera importante. En segundo lugar, esta riqueza social se está desperdiciando, y de este desperdicio se nutren las ideas que proclaman que no hay alternativa al *canon* establecido. En consecuencia, es necesario un nuevo tipo de ciencia social² y un modelo de racionalidad diferente que salga

- 1 El juego de palabras que resulta en la expresión “*The birth of a notion*” fue usado ya en 1947, como título de una parodia de dibujos animados de la Warner Brothers, dirigida por Robert McKimson.
- 2 Podríamos añadir que incluso las ciencias naturales han

de este totalitarismo en que ha caído la ciencia occidental y permita otras miradas epistemológicas y metodológicas para descubrir y comprender el mundo contemporáneo.

La cuestión de si se puede actuar por otros derroteros de las perspectivas epistemológicas y metodológicas predominantes en el campo de la administración pública –que generalmente han sido enunciadas desde Estados Unidos y Europa– no solo es una preocupación de orden académico, es una cuestión central para los países latinoamericanos y para el Ecuador en particular. ¿Cómo pueden aportar para la administración y el desarrollo de nuestros países, la comprensión de nuestras propias experiencias vitales, entre otras, la reciprocidad andina, el cambia-manos, la minga, las redes de parentesco y otras redes sociales que están presentes y actúan cotidianamente en nuestra realidad?

¿Puede el principio del *sumaq kawsay* ayudarnos a pensar en nuevos modelos organizacionales desde una perspectiva andina? Por supuesto que este principio, acogido en las constituciones del Ecuador y Bolivia en los últimos años, requiere ser desarrollado todavía y en este momento no es sino una idea motivadora. Una utopía que, con su capacidad anticipadora de posibilidades, nos permite pensar en lo inédito realizable. Como lo plantea

requerido de nuevas miradas para comprender la realidad que, encasillada en los túneles epistemológicos del momento, no era asible de otra forma: los planos de referencia cambian del mundo armónico de Kepler a la incertidumbre del mundo cuántico, de la geometría euclidiana y cartesiana a las fractales, de la física de Newton a la relatividad de Einstein. Inclusive la selección natural de las especies, propuesta por Darwin hace 150 años, es sensible a las condiciones iniciales –al caos– y, por tanto, no es unilineal.

Claudio Magris (2004), la utopía significa no rendirse a las cosas tal como son y luchar por las cosas como debieran ser. Pues bien, como lo propone Guerreiro Ramos (1972), asumimos el riesgo de pensar, de poner entre paréntesis el vivir cotidiano y reflexionar críticamente sobre la situación del hombre y de la administración pública en el mundo contemporáneo.

Boaventura de Sousa Santos (2003) nos llama a aprovechar la experiencia social en el mundo presente, mucho más diversa y abundante de lo que la corriente predominante supone, para descubrir y comprender el mundo contemporáneo; más aún, afirma que la lucha por la justicia social requiere de la construcción de un pensamiento “pos-abisal” que supere las líneas abisales que dividen el mundo moderno occidental de las culturas excluidas (Santos, 2006). Una vida digna de ser vivida viene en diversidad de formas, pero los canales tradicionales las han reducido solo a las de los discursos predominantes. La deconstrucción de los discursos³ del *sumaq kawsay* y de la economía –οικκο-voμία– nos servirán de camino para la génesis de una propuesta ética y estética de la administración pública desde nuestro mundo andino.

En consonancia con lo que plantea Ernesto Sábato en su genial *La Resistencia* (2000), tratamos de construir una propuesta crítica al vértigo y eficiencia del mundo moderno. Vivimos tan de prisa y buscamos la máxima

3 El concepto de *deconstrucción* planteado por Derrida (1989), a mi juicio, nunca fue tan claramente deconstruido y explicado como cuando Ye Yinfang, nuestra compañera china en el Doctorado en Administración en la Universidad Andina, nos explicó que, en el lenguaje mandarín, se la representa por dos ideogramas que significan: *desmontaje* y *reconstrucción*.

utilidad en el menor tiempo posible. Ciertos discursos de gerencia y educación promueven que los jóvenes alcancen en poco tiempo el status que el poder y el dinero pueden darles si son “emprendedores”, “exitosos”, “competitivos”, “triunfadores”. “Sea con nosotros un triunfador” es el lema que muchas organizaciones –universidades entre ellas– promocionan a través de los medios. La efímera fama de los *reality shows* y de los *ratings*, sin importar a costa de qué valor, ni quien lo financia, es la aspiración masificada. Hay que huir de los “*losers*”, por el miedo a vivir los momentos duros, a confrontar los obstáculos, por el temor al fracaso.

Esta desenfrenada carrera hacia el éxito individual está acabando con la vida del hombre, separándolo de sus semejantes, privándolo del disfrute de compartir la vida con el corazón. La expectativa de que la modernidad nos emanciparía del miedo a las fuerzas malignas⁴, se convirtió en la modernidad del tiempo fugaz y de una exacerbada preocupación por lo utilitario, lo rentable, lo monetario.

La reflexión sobre que el presente es tan fugaz en la percepción del hombre moderno pues se halla preocupado por las expectativas de un futuro indefinido (Bloch, 1995), lleva a que Santos (2006, p. 153) proponga una racionalidad que “expanda el presente y contraiga el futuro, con el fin de crear el espacio-tiempo necesario para conocer y valorar la inagotable experiencia social que está en curso en el mundo de hoy”.

Otro Santos, esta vez Milton Santos (1996), nos propondría que salgamos del tiempo de sucesiones

4 Horkheimer (2004) plantea que, en suma, la modernidad era la expectativa de emancipar al hombre del miedo.

fugaces y construyamos un tiempo de coexistencias, de modo tal que tengamos diversos tiempos producidos concomitantemente por una conjunción de relaciones y situaciones colocadas en un espacio, que los reúne a todos, junto a la vida que los anima –la sociedad en movimiento– de manera indisoluble. Guerreiro Ramos (1981) diferencia el espacio-tiempo serial del *kronos*, de un tiempo-espacio de convivencia y centrípeto, para favorecer el encuentro social, y que puede convertirse en el tiempo del *kairós*, de la comunión creativa con los semejantes. Este espacio-tiempo de expansión, de coexistencia intercultural, de convivencia y comunión, queremos denominarlo como el espacio-tiempo cordial, el lugar del disfrute de la vida, el mundo del *sumaq kawsay*.

Una deconstrucción del significado de estas últimas expresiones viene a cuento ahora. Mucho es lo que podemos comprender revisando el origen de las palabras, desmontándolas, para luego reconstruirlas en nuevos discursos y enunciados (Feldman, et al, 2004). El espacio-tiempo cordial, es el lugar del corazón. Cordial viene del latín cor-cordis: corazón. *Sumaq kawsay* tiene una connotación de carácter estético: *sumaq* significa, en quichua, *belleza, dulzura* (Carreño, 2006). Entonces, *sumaq kawsay* sería la *belleza de vivir*, el *vivir con dulzura, la plenitud de vivir*.

Otra traducción que encontramos interesante es aquella proveniente de la antropología, que con su método etnográfico permite revelar la visión *emic* de los pueblos (Harris, 1976) y comprender que, en la cosmovisión andina, la meta final de la actividad económica no es incrementar o acumular poder y dinero, sino *criar una sumaq kawsay* - una *vida dulce*, armoniosa, vigorosa - (Kessel, 2006).

Puesto que el valor fundamental en el mundo andino es la vida, y la esencia de la vida es la *Pachamama* –la Madre Tierra–, todo deviene de ella, y por tanto el empeño principal está en criar: criar la vida en todas sus formas⁵. Por ello, el *sumaq kawsay* es criado amorosamente –es construido socialmente dijéramos con Mallon (2007)– más aún, si rescatamos el valor que la lengua quichua da al gerundio⁶, a la acción progresiva en el presente, podemos decir que el *sumaq kawsay se está criando* por la sociedad de manera permanente, con amoroso cuidado. En nuestro discurso reconstruido, entonces, *sumaq kawsay es la vida en plenitud*, el disfrute de la vida.

En el transcurso de nuestras indagaciones, fue interesante tener noticia, a través del Profesor Gaylord G. Candler, de un principio semejante al del *sumaq kawsay*: el del *gawad kalinga* de las culturas primigenias en Filipinas. Inclusive pudimos conocer de una línea de análisis semejante a la que aquí argumentamos, proponiendo

- 5 En la cosmovisión de las culturas andinas, todo tiene vida y su esencia proviene de la tierra misma. Recuerdo que, en un encuentro realizado hace ya algunos años, estaba junto a Taita Alberto Tatzo, hablando sobre el *animismo* andino. Después de que yo había terminado mi intervención, señalando que el hombre andino *cree* que todo tiene vida, el *yachak* Alberto empezó la suya diciendo que no es que solamente el *runa* cree que todo tiene vida, sino que, en la realidad, todo *tiene* vida.
- 6 Olbert (2002) ha señalado que la *sui-generis* conjugación perifrástica que existe en algunos lugares de la sierra ecuatoriana – *dame trayendo, dame haciendo, da hablando, da consiguiendo, demos rogando...*, y otras semejantes – es por los rasgos que el castellano de esta zona mantuvo de la conjugación quichua. En esta última lengua, el énfasis está en la acción presente – el gerundio – y hay casi una ausencia del imperativo.

puentes entre la administración pública y los principios ancestrales, realizada por Brillantes y Fernandez (2008), en su artículo: *“Is there a Philippine public administration? Or better still, for whom is Philippine public administration?”*. Este último aporte puede ser realizado únicamente por una persona estudiosa del tema, que pueda vincular los conceptos que no están relacionados de una manera evidente. Una indagación con los potentes motores de búsqueda electrónicos contemporáneos, por ejemplo, no hubiera obtenido como resultado una relación entre *sumaq kawsay* con *gawad kalinga*, este logro es una construcción que muestra el valor de la reciprocidad en el desarrollo de las investigaciones en el mundo académico.

La reconstrucción del significado del *sumaq kawsay* quiere aproximarse a la *paideia* griega que siempre refirió a los espacios-tiempos educativos como lugares lúdicos, como lugares de disfrute. En efecto, escuela viene del verbo *escoleo*, que significa pasarlo sabroso, disfrutar; la academia de Platón ocurría en un jardín (el del señor *Academos*); el museo era el lugar de las musas (danza, música, teatro). En el aprendizaje, una función importante es la de recordar (*re-cordis*), la de volver a poner en el corazón. La expresión en lengua inglesa que refiere al aprendizaje es *learn by heart*: literalmente, aprender por medio del corazón.

Las argumentaciones precedentes nos permiten postular que la epistemología de la ciencia social tiene mucha riqueza por explorar en el principio del *sumaq kawsay*, y por eso a él deberíamos referirnos por sus voces quichuas y no por interpretaciones, como la del español “buen vivir”, que limitan su comprensión semántica y sus posibilidades de iluminar -a través de la utopía o imaginación

organizacional- el surgimiento de nuevas teorías desde un locus de enunciación crítico y latinoamericano.

Cuestionamos, por este motivo, la interpretación española del *sumaq kawsay* constante en los textos legales y oficiales en el Ecuador de estos días, que restringe su significado a “buen vivir”. En nuestros diálogos con Jacinto Aguaiza (2010), maestro indígena de la comunidad de Quilloac, cantón y provincia del Cañar, en los Andes al Sur del Ecuador, el significado quichua de *sumaq kawsay* es “lo máximo, a lo que nunca se llega, es una lucha”, aquello que se aspira, es la utopía; tiene una connotación no solamente individual, sino comunitaria y refiere a la vida plena de todos con la *Pachamama* (madre naturaleza). En tanto que *alli kawsay* serían las voces quichuas más adecuadas para el significado de “buen vivir”, y tienen connotaciones más cotidianas, referidas a la comodidad y no a la lucha.

Con esta nueva comprensión, escribimos el artículo “*Sumaq kawsay: the birth of a notion?*” (Salgado, 2010), en el que esbozáramos las ideas que dan pie a esta argumentación. Al continuar nuestra curiosidad por el significado profundo de *sumaq kawsay* y su diferencia con el del más restringido del “buen vivir”, indagamos en varios textos adicionales, y nos encontramos con una coincidencia plena de lo que habíamos escrito con un memorable discurso de un líder indígena. Fieles a la propuesta de valorar otras visiones no coloniales, es imprescindible reproducir la diferenciación que sobre el significado de estas voces hace Luis Macas, legendario dirigente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador:

[...] Pero, ¿cuál es la esencia y el origen del *sumaq kawsay*? Partimos desde el imaginario de la sociedad.

Se dice que “esta frase indígena, significa el desarrollo, el crecimiento económico, el bienestar económico, por lo que se incorporó a la Constitución de la República, y gracias a que hoy es un precepto constitucional,- esta frase indígena- ha cobrado fuerza y validez”. Por lo tanto, se cree que el concepto del *sumaq kawsay*, aparece por casualidad en la Constitución de la República Ecuatoriana. Efectivamente es un precepto constitucional, y lo que deberíamos preguntarnos: ¿por qué y para qué en la Constitución de la República?, pues, es necesario una explicación.

Para los Pueblos Indígenas o las Naciones Originarias, este concepto es producto de todo un acumulado histórico milenario, proviene desde su vivencia de hace miles de años, así como de las experiencias de lucha de resistencia de nuestras Naciones. Por lo tanto, este concepto no aparece de la casualidad, ni nace en la Constitución de la República Ecuatoriana, el *sumaq kawsay*, se origina en el centro de la vida comunitaria, es la esencia del sistema de vida comunitaria y se explica en el ejercicio y práctica cotidiana de nuestras comunidades, es lo vital de la matriz civilizatoria de nuestros Pueblos, que aún tiene vigencia, a pesar de la interrupción violenta de la colonialidad y la agresión del modelo capitalista.

Desde esta perspectiva es necesario, algunas precisiones con relación al concepto del *sumaq kawsay* y su significado: Su verdadero significado, proviene del Quechua o Quichwa y contiene dos conceptos y expresiones como sigue: *sumaq* y *kawsay*. *sumaq*, significa plenitud, grandeza, lo justo, completamente, lo superior; *kawsay*, es vida en realización permanente,

dinámica y cambiante. Es interacción de la totalidad de existencia en movimiento, la vida entendida desde lo integral, es la esencia de todo ser vital. Por tanto, *kawsay* es, *estar siendo*.

El *sumaq kawsay* es la vida en plenitud, es el resultado de la interacción, de la existencia humana y natural. Es decir, que el *sumaq kawsay* es el estado de plenitud de toda la comunidad vital. Es la construcción permanente de todos los procesos vitales, en las que se manifiesta: la armonía, el equilibrio, interno y externo de toda la comunidad no solo humana, sino también natural. A esta orientación o sistema de vida, desde la concepción y práctica comunitaria se le denomina la fase superior de la vida: el *Kapaq Ñan*.

Al traducir los dos conceptos del quichwa al español apreciamos que no es exacto el significado del *sumaq kawsay*. No se puede traducir como buen vivir, porque al traducir a la lengua original significa *alli kawsay*, que hace relación a lo bueno, a lo deseable, a la conformidad. Por lo tanto, *alli kawsay* no guarda el mismo significado que el *sumaq kawsay*, no se corresponden ni en lo semántico, ni como pensamiento, el *sumaq kawsay* al traducir como buen vivir, disminuye su verdadero significado. Mientras el *sumaq kawsay* es una institución, una vivencia que nace de las entrañas del sistema de vida comunitario y solo es aplicable en este sistema. El concepto del buen vivir, desde la visión occidental corresponde al pensamiento del sistema vigente y se inscribe en su modelo, aplicable a mejorar este sistema. Por lo que consideramos, que el *sumaq kawsay* y el buen vivir, son dos concepciones totalmente contrapuestas.

[...] Entonces, la resistencia y la vigencia del *sumaq kawsay* al no ser adaptable al sistema actual es una propuesta para superar este modelo nefasto y construir el sistema comunitario. Creemos que no se puede incrustar, o incorporar al modelo de desarrollo ni puede ser un apéndice de este sistema ni de este modelo de Estado, sino hay que transformar fundamentalmente las viejas estructuras del Estado y la institucionalidad vigentes y construir una nueva, pero hecha con nuestras manos, con las manos del pueblo. No se trata, de una propuesta para indígenas, sino para la humanidad, es más, consideramos que es una construcción de una opción de vida para todos.

(Macas, discurso ante la CONAIE⁷ circa 2010)

Adicionalmente, el debate no está solo presente en el Ecuador. Las incidencias de la diversidad cultural en la creatividad, así como de la interculturalidad en el desarrollo humano integral están en ciernes. Si bien los conceptos para medir el desarrollo humano han incorporado variables importantes que se refieren a los accesos a la educación, salud, ingresos, y otros que valoran el ambiente, poco se ha reconocido que los factores de apropiación de la historia, el patrimonio y la diversidad humana con su correspondiente interacción, son elementos de considerable interés para la humanidad. Por tanto, las dimensiones señaladas en el párrafo anterior, no deberían estar ausentes en el marco de un concepto integral de desarrollo, en el sentido de un pleno goce de felicidad individual y social, dentro del ejercicio íntegro de los pueblos para mantener su memoria ancestral. La versión indígena ancestral del *sumaq kawsay* es un buen intento, para incorporar los parámetros antes mencionados.

7 Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

Con lo señalado anteriormente se presenta una nueva realidad emergente en las miradas de este nuevo estado del pensamiento andino. Estaría gestándose el advenimiento de una alternativa al proceso civilizatorio con su reflexión crítica sobre la razón ilustrada; en esta medida, en la época contemporánea hablar de una realidad objetiva se vuelve ingenuo, por no decir ideológico. Morin en su obra *La Vía* (2011) plantea una serie de reflexiones sobre el futuro de la humanidad, en una parte expresa que la globalización es “lo peor” que le pudo haber sucedido a la humanidad por su salida altamente probable de una catástrofe de magnitudes planetarias; pero también señala que es “lo mejor” porque por primera vez en la historia humana hay las condiciones para un “rebasamiento de la historia, hecha de guerras”, pero para ir hacia esa metamorfosis es necesario “cambiar de vía”, que es descrita *in extenso* en el libro, y que deja una sensación de esperanza para iniciar un proceso de reforma del espíritu, que finalmente depende de una reforma del pensamiento.

América Latina y los pueblos andinos se nutren de una realidad histórica distinta a la que vivieron los pueblos europeos. Dadas las características peculiares de este continente, donde se ha dado una hibridación producto del mestizaje, es evidente que aparecen componentes de identidad que configuran una realidad distinta, pero a su vez interesante. Por tanto, esta realidad permitiría el advenimiento de un pensamiento auténtico y original, para mirar el desarrollo, no con la linealidad que lo hace Occidente sino desde las matrices culturales que provienen del saber ancestral, lo que da la posibilidad de una vertiente utópica y de emancipación en los entornos de una sociedad que mira el futuro con esperanza.

El consumo ético y la sustentabilidad están enmarcados en un escenario contradictorio en América Latina; sus raíces indígenas están arraigadas en una cosmovisión que considera a los seres humanos en integración con su entorno natural, en una relación metafísica. Por otro lado, pertenecemos también a una sociedad dominada por el mercado, cuyas transacciones generan efectos previstos y no previstos, tanto para los involucrados en éstas, como para los que no lo están, donde muchos de los efectos negativos están relacionados con el consumo excesivo de los recursos y la destrucción ecológica.

Si hablamos de la sociedad latinoamericana vamos a encontrar que ésta es mucho menos consumista que la tradición occidental y que, además, puede dirigirse hacia patrones culturales de consumo más sensatos. En este escenario, las perspectivas de lograr una mayor concienciación en el mundo andino son mayores que en los países del Norte, toda vez que no está sujeta a la excesiva fuerza del mercado que moldea la cultura del consumo como si fuera la única posibilidad para crear identidad y estilo, especialmente en los centros urbanizados.

Una ética del consumo viene moldeada por la posibilidad de generar un nuevo concepto de relación con la naturaleza. La actual Constitución del Ecuador, por ejemplo, es la primera en el mundo en considerar los “derechos de la naturaleza”, lo que lleva consigo un programa nacional de desarrollo que sustenta el establecimiento de dicha ética: “La naturaleza o *Pachamama*, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (Constitución

de la República del Ecuador 2008, art. 71). Todas estas respuestas, son ejemplo de cómo en Latinoamérica hay mayor probabilidad de alcanzar una conciencia ética en el consumo, y no caer en el hiperconsumo que tan claramente lo señalara José Mujica en su discurso en la cumbre “Río +20”:

¿Qué es lo que aletea en nuestras cabezas? ¿El modelo de desarrollo y de consumo, que es el actual de las sociedades ricas? Me hago esta pregunta: ¿qué le pasaría a este planeta si los hindúes tuvieran la misma proporción de autos por familia que tienen los alemanes?

¿Cuánto oxígeno nos quedaría para poder respirar? Más claro: ¿Tiene el mundo hoy los elementos materiales como para hacer posible que siete mil u ocho mil millones de personas puedan tener el mismo grado de consumo y de despilfarro que tienen las más opulentas sociedades occidentales? ¿Será eso posible? ¿O tendremos que darnos algún día, otro tipo de discusión? Porque hemos creado esta civilización en la que estamos: hija del mercado, hija de la competencia y que ha deparado un progreso material portentoso y explosivo. Pero la economía de mercado ha creado sociedades de mercado. Y nos ha deparado esta globalización, que significa mirar por todo el planeta.

¿Estamos gobernando la globalización o la globalización nos gobierna a nosotros? ¿Es posible hablar de solidaridad y de que “estamos todos juntos” en una economía basada en la competencia despiadada? ¿Hasta dónde llega nuestra fraternidad?”

El hombre no gobierna hoy a las fuerzas que ha desatado, sino que las fuerzas que ha desatado gobiernan al hombre. Y a la vida. Porque no venimos al planeta para desarrollarnos solamente, así, en general. Venimos al planeta para ser felices.

No se trata de plantearnos el volver a la época del hombre de las cavernas, ni de tener un “monumento al atraso”. Pero no podemos seguir, indefinidamente, gobernados por el mercado, sino que tenemos que gobernar al mercado.”

(Mujica, 2012, discurso en Río + 20)

El pensamiento crítico supone una ética de valores emancipadores para la praxis social, una denuncia del cálculo utilitario de consecuencias inmerso en la modernidad capitalista y un anuncio de potencialidades substantivas que permitan el caminar hacia una utopía plena del mundo de la vida, siempre en construcción. Las propuestas teóricas que surgen desde este espacio crítico latinoamericano, no pueden quedarse como interesantes y motivadores enunciados, sino que tienen que constituirse en elementos que construyan la utopía en el presente.

Por ello, no basta que el principio del *sumaq kawsay* esté escrito en la Constitución del Ecuador o en la de Bolivia⁸, ni que una polifonía de voces latinoamericanas contemporáneas - que van desde la chacra uruguaya de Pepe hasta la sede vaticana de Francisco – anuncien

8 *Suma qamaña* son las voces en la lengua aymara que la Constitución de Bolivia utiliza en su texto. Su contexto cultural y significado corresponden a la interpretación de vida en plenitud que argumentamos en este artículo (Albó, 2009).

un nuevo comportamiento humano y ético, que supere el consumo y el orgullo acendrados de una vertiginosa modernidad que todo lo acapara bajo la égida del mercado. Complementando a Paulo Freire (2002), es necesario denunciar y anunciar, así como es necesario construir.

Y la construcción de esas nuevas alternativas al desarrollo, presupone la construcción y praxis de un nuevo tipo organización –sistema social y actuar humano– que se inserte en nuestra sociedad histórica. Los logros de estas organizaciones que luchan por actuar con racionalidad substantiva, deben ser, a su vez, analizados críticamente – de acuerdo a la creatividad de la utopía que previene la castración de la ideología – para continuar creando otras posibilidades en el mundo organizacional y social.

Si la Constitución es la fuente jurídica fundamental para un país, nuestra “carta de convivencia”, se podría suponer que la administración de las organizaciones de esa sociedad debería comprender el principio orientador propuesto en ella: la búsqueda de la vida en plenitud, del *sumaq kawsay*. Al decir la administración de las organizaciones, se comprende la gestión de todo tipo de organizaciones: privadas, públicas o populares; orientadas hacia el lucro o hacia la reciprocidad. El principio del *sumaq kawsay* –o de otras cosmovisiones culturales semejantes como el *suma qamaña* o el *gawad kalinga*– orienta hacia la plenitud de la vida en todos los sistemas sociales; no solamente en aquellos que se los pretende confinar en un remoto punto del páramo andino o de la selva amazónica.

Se supondría que ese principio orientador debería cumplirse, al menos, en la administración pública. Ahora, en la práctica de la administración pública actual, ¿cuál

es el principio orientador con el que se han formado los servidores públicos?, ¿cuáles son los criterios con los que son evaluados? Se puede constatar que nuestros servidores públicos se han formado y son evaluados en base a las técnicas administrativas de la corriente instrumental predominante: la autoridad decisoria gerencial, la búsqueda de eficiencia y eficacia, sin cuestionamientos de orden ético; el trato como a recursos indistintamente a los seres humanos como a las cosas; el rendimiento basado en el mero alcance de patrones, niveles, rankings considerados como victorias de procesos competitivos; la búsqueda acendrada de la utilidad, de la rentabilidad, de la maximización de recursos a través de la estrategia que anticipa las reacciones humanas a los estímulos que atacan sus debilidades. En suma, los servidores públicos se han formado y son evaluados con base a una proyección utilitaria de las consecuencias de los actos humanos.

¿Cómo construir, entonces, el *sumaq kawsay* en el presente? ¿Cómo formar y evaluar a los servidores públicos de acuerdo a los valores humanos, a la búsqueda de la felicidad y a la plenitud de la vida? Es necesario que los constructos propuestos desde la perspectiva crítica latinoamericana se sociabilicen y se aprehendan en el mundo de la vida. La teoría y las categorías analíticas propuestas en base a ella deben aprenderse, practicarse y criticarse en la organización (sistema/acción) pública. Con ello, propenderemos a que surjan formas organizacionales en las que la autoridad decisoria sea compartida; en las que se busque la autorrealización; se propenda al entendimiento; se practiquen el juicio ético, la autenticidad y la autonomía. En suma, es necesario lograr que los servidores públicos sean formados y evaluados de acuerdo a la práctica de valores emancipadores como la

búsqueda del bien común, el respeto a las individualidades, la celebración de la diversidad, el respeto a la naturaleza, la libertad y la reciprocidad.

Nuestra tarea como académicos e investigadores debe partir de la generación de conocimiento y de métodos que aborden esta nueva perspectiva. Es necesario resistir a la administración instrumental, tanto como es necesario propiciar técnicas administrativas que transiten de los indicadores de gestión basados en una racionalidad de crecimiento económico y de consumo material, hacia los espacios de ciudadanía deliberativa que consideren la orientación del servicio hacia la república por sobre el mercado.

No cabe duda que todos queremos alcanzar una vida plena, queremos ser felices. ¿Pero qué significa esto desde una perspectiva social? ¿Qué significa desde la perspectiva de las políticas públicas? ¿Cómo lograr articular los valores y los sistemas medibles y comparables de la técnica administrativa en las organizaciones públicas o privadas? Esta es una tarea de alto valor para la universidad latinoamericana contemporánea. Si no reflexionamos y proponemos esos referentes teóricos y esas categorías analíticas alternativas, los administradores seguirán formándose en los supuestos básicos de la hegemonía del mercado. De allí el amplio trabajo que tenemos por delante en esta línea de investigación.

Referencias

- Aguaiza, Jacinto (2012). El significado de Sumaq Kawsay y de Ali Kawsay. (F. Salgado, Entrevistador)
- Bloch, Ernst (1995). *The principle of hope*. Cambridge: MIT Press.
- Brillantes, A. y Fernandez, M. (2008). Is there a Philippine public administration? Or better still, for whom is Philippine public administration? *Is there a Philippine public administration? A timeless issue*. Manila: UP National College of Public Administration and Governance.
- Carreño, Pablo (2006). *El quechua y la modernidad: elementos para crear un vocabulario actual*. Lima: Mimeografado.
- Derrida, J. (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Feldman, M., Sköldberg, K., Brown, R. y Horner, D. (2004 Vol 14, Nro 2). Making sense of stories: a rhetorical approach to narrative analysis. *Journal of Public Administration Research and Theory*, 147-170.
- Freire, Paulo (2002). *Pedagogía del Oprimido*. Buenos Aire: Siglo Veintiuno Editores.
- Griffith, David W. (Dirección). (1915). *The birth of a nation* [Película].
- Guerreiro-Ramos, Alberto (1981). *The New Science of Organizations. A Reconceptualization of the Wealth of Nations*. Totonto: University of Toronto Press.

- Guerreiro Ramos, Alberto (1972). Modelos de Homem e Teoría Administrativa. *Public Administration Review*, Vol 32, No. 3, 241-246.
- Harris, Marvin (1976). History and significance of the emic/etic distinction. *Annual Review of Anthropology*. Vol 5, 329-359.
- Horkheimer, M. (2004). *Eclipse of Reason*. New York: Continuum.
- Kessel, Juan Van (2006). Economía bidimensional andina. *Revista de Ciencias Sociales, Chile*, V. 17, 86-106.
- Macas, Luis (circa 2010). Sumaq kawsay vs buen vivir. Discurso ante la CONAIE.
- Magris, Claudio (2004). *Utopía y desencanto: historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*. Barcelona: Anagrama.
- Mallon, Ron (2007). A Field Guide to Social Construction. *Philosophy Compass* V. 2, N. 1, 93-108.
- Mujica, José (2012). Discurso del Presidente de Uruguay en la Cumbre Rio + 20. *Conferencia de las Naciones Unidas para el Desarrollo Sustentable*. Rio de Janeiro.
- Sábato, Ernesto (2000). *La Resistencia. Una reflexión contra la globalización, la clonación, la masificación*. Buenos Aires: Ateneo.
- Salgado, Francisco (2010). Sumaq Kawsay: The birth of a notion? *Cadernos EBAPE.BR*, V.8, N. 2, 198-208.
- Santos, Boaventura de Souza (2006). *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. Rio de Janeiro: Record.

Santos, Boaventura de Souza (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Volumen I. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática.* Mexico: Desclée. Colección Palimpsesto.

Santos, Milton (1996). A dimensão histórico-temporal e a noção de totalidade em geografia. En M. Santos, *Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico informacional* (págs. 163-168). São Paulo: Hucitec.



Foto: Jacinto Aguaiza



https://c2.staticflickr.com/8/7075/7283512988_b846f3d379_b.jpg

¿Qué mismo es la interculturalidad?

Hirschkind, Lynn Ph.D.

Correspondencia: lynn@etapanet.net

Resumen

A falta de una definición definitiva de la interculturalidad, una síntesis de varias interpretaciones aplicadas al caso ecuatoriano resulta en lo siguiente: es el convivir y compartir, de buena gana, entre miembros de todas las culturas presentes en el país, en condiciones de armonía e igualdad. Según los mismos investigadores, es un proyecto pendiente que tendría que vencer una armada de obstáculos legados por el colonialismo. Es una propuesta valiosa pero seriamente comprometida por subestimar el apego al racismo, la desigualdad, la discriminación, la xenofobia, y la desconfianza. La interculturalidad avanzará sin los cambios radicales exigidos en la presente configuración, por un proceso más pragmático y temperado.

Palabras clave: interculturalidad, racismo, mestizaje, igualdad, sociedad ecuatoriana

Abstract

Given that there is no definitive definition of interculturality, a synthesis of several treatises dealing with conditions in Ecuador provides the following explanation: it is the willing coexistence and interchange among members of all cultures present in the country, in relations of harmony and equality. According to authorities on this topic, interculturality has yet to be enacted, since it must first overcome a daunting array of obstacles fostered by colonialism. The proposal is admirable but seriously compromised by its underestimation of the hold of racism, inequality, discrimination, xenophobia and distrust. Interculturality will proceed without the radical changes called for in its present formulation, by employing more pragmatic and tempered means.

Keywords: interculturality, racism, mestizaje, equality, Ecuadorian society

“...como todo aquello que se pone de moda, la noción [de la interculturalidad] se ha vuelto ambigua, corre el riesgo de trivializarse o de usarse sin propiedad en los distintos contextos” (Ramón Valarezo 2009).

“...el término de la interculturalidad también es ahora elemento cardinal de las políticas de corte neoliberal multiculturalista. En este uso y cooptación, cada vez más evidente en la región, la interculturalidad forma parte de una retórica discursiva -educativa, constitucionalista y multilateralista -que tan sólo pretende la simple inclusión e incorporación de las “minorías”” (Walsh 2009:82).

El término interculturalidad se difunde por los cuatro vientos, desde la academia hasta el turismo y desde la administración pública hasta los medios de comunicación. Entre tantos usos diferentes, hay lugar para la confusión y la concepción nebulosa por la falta de una definición clara de aceptación general. En este artículo haré una síntesis de las definiciones de “interculturalidad” propuestas por expertos para el caso ecuatoriano. Como base de esta definición de trabajo, haré un avalúo del concepto como herramienta para interpretar el caso referido. ¿Corresponde a procesos y condiciones que podemos identificar? ¿Es aplicable a la sociedad que observamos? ¿Es coherente y parsimonioso como modelo teórico?

De acuerdo a trabajos teóricos sobre la interculturalidad en el contexto ecuatoriano, es el convivir y compartir entre diversos en condiciones de igualdad y respeto (ver Walsh 2009; Ramón Valarezo 2009, 2011; Kowii Maldonado 2011;

Andrade 2010; Sousa Santos y Grijalva Jiménez 2012; Krainer y Guerra 2012; Ayala Mora 2011). Se distingue de la multiculturalidad por enfatizar la igualdad en todos sentidos, incluso cuando apela a derechos no reconocidos en la legislación vigente. Se distingue de la plurinacionalidad por referirse a todas las relaciones sociales, no solo las relaciones estructuradas por la nacionalidad. La interculturalidad y la plurinacionalidad son conceptos complementarios que pueden coexistir o funcionar juntos (Walsh 2009:95), mientras que la multiculturalidad es un concepto meramente descriptivo que reconoce la diversidad cultural sin analizar sus orígenes, motivos y justificaciones, según los investigadores citados (por ejemplo Walsh 2009:42). La interculturalidad es la respuesta obligada a la colonialidad, fuente de muchas aflicciones sociales. Todos coinciden en que la interculturalidad, tal como se la concibe, no existe.

Para dar un ejemplo concreto y representativo de la definición de interculturalidad cito la de Walsh (2009:41):

Interculturalidad significa el contacto e intercambio entre culturas en términos equitativos, en condiciones de igualdad. Tal contacto e intercambio no deben ser pensados simplemente en términos étnicos sino a partir de la relación, comunicación y aprendizaje permanentes entre personas, grupos, conocimientos, valores, tradiciones lógicas y racionalidades distintos, orientados a generar, construir y propiciar un respeto mutuo, y un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos y colectivos, por encima de sus diferencias culturales y sociales. En sí, la interculturalidad intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera, reforzar las identidades tradicionalmente excluidas

para construir, tanto en la vida cotidiana como en las instituciones sociales, un convivir de respeto y legitimidad entre todos los grupos de la sociedad.

Una versión más concisa nos da Ayala Mora (2011:61): “[La interculturalidad] es una búsqueda expresa de superación de los prejuicios, el racismo, las desigualdades y las asimetrías que caracterizan a nuestro país, bajo condiciones de respeto, igualdad y desarrollo de espacios comunes.” Según Luis Macas (2001:iii), la propuesta del movimiento indígena concuerda punto por punto con estas definiciones. Enfatiza el diálogo entre todos los miembros de la sociedad para llegar a consensos, y pide la construcción de un estado plurinacional democrático, equitativo, y de justicia social.

Estas definiciones tienen como requisito previo una profunda reestructuración de la sociedad. En primer lugar, habría que rehacer las relaciones políticas, económicas, y sociales para permitir el intercambio igualitario intercultural. Los cambios específicos y cómo lograrlos quedan por definir, pero apuntan a una sociedad pos-capitalista y pos-colonial. En segundo lugar, implica cuestionar y redefinir las instituciones básicas de la sociedad: educación, salud, trabajo, uso de recursos naturales, justicia, propiedad, género, matrimonio etc. Según los proponentes de la interculturalidad, estas instituciones como las practicamos ahora son invenciones occidentales o restringidas a versiones impuestas por Occidente. Por lo tanto hay que modificarlas para que se abran a posibilidades y realidades mucho más variadas que las actuales. En tercer lugar, esta definición denuncia una serie de males inherentes en las sociedades contemporáneas, muchos de ellos identificados como legados del colonialismo, por ejemplo el racismo, la

discriminación, la exclusión, la desigualdad, la explotación y el saqueo de recursos materiales e inmateriales. Existe una correlación negativa entre interculturalidad y colonialismo: mientras más dominan las lógicas y valores coloniales, menos influyen las contrapartes interculturales. Para que florezcan los intercambios, diálogos, y la convivencia entre diversos, es imprescindible desarmar las estructuras sociales que impiden estas posibilidades. En resumen, estos son los lineamientos básicos de la interculturalidad, visto por expertos, en el contexto ecuatoriano; es un análisis que explica la configuración social actual como producto y continuación del colonialismo (otro concepto muy difuso y difundido); es una propuesta de re-inventar y re-imaginar la sociedad actual con otras estructuras, normas, valores, deberes y derechos y en fin otro modo de vivir; es una doctrina ética-filosófica-moral-ontológica que describe una utopía dónde viviríamos en igualdad, armonía, paz y fructífero intercambio.

IGUALDAD

Ahora veamos los puntos claves, empezando con la igualdad. Una igualdad comprensiva es requisito básico para que se desarrolle la interculturalidad. Quiere decir que no puede haber discriminación de ninguna clase en las estructuras y el funcionamiento del poder político, de las relaciones sociales, de la distribución de recursos económicos, del acceso a espacios de expresión y comunicación y del ejercicio de todos los derechos civiles y humanos. El valor de esta idea es indudable. Sin embargo los antecedentes históricos y sociológicos de las relaciones igualitarias no son alentadores. Prototipos como las comunas hippies de los 1960s, grupos religiosos como los

Shakers, las colonias Amana y las comunidades Oneida, y partidos anarquistas han sido pequeñas, pasajeras, y frágiles. Las sociedades cazadores-recolectores, ahora en avanzado peligro de extinción, se acercaban al ideal igualitario, pero aun ellas solían imponer limitaciones según el género, las habilidades, las circunstancias cosmológicas y las señas biológicas. Entonces el desequilibrio predomina sobre la igualdad en las relaciones humanas, pasadas y presentes; las propuestas para una sociedad intercultural no explican cómo corregir las desventajas estructuradas.

Además de la falta de antecedentes hay el aparente desinterés en una igualdad que no sea con los de arriba y sin los de abajo. La igualdad como principio suele encogerse al radio de los reclamantes, quienes desconocen los derechos ajenos en el justo afán de defender los suyos. El ejemplo notorio era la oposición de una parte del movimiento por el sufragio femenino norteamericano (circa 1870) a la enmienda 15 de la Constitución de los Estados Unidos, que aseguró el derecho al voto a los hombres negros. En ese entonces las sufragistas luchaban para conseguir el voto para las mujeres blancas, que les pareció más importante y urgente que el mismo derecho para los negros. Perdieron el argumento: la enmienda 15 fue ratificada en 1870, mientras el sufragio femenino tuvo que esperar hasta la enmienda 19 en 1920. Volviendo al Ecuador, tanto los movimientos sociales como las políticas oficiales del gobierno juran apego a la igualdad, nombrando cada componente de la diversidad nacional y aprobando sus derechos civiles y excepcionales, pero en la práctica cada sector reivindica sus propias necesidades e intereses.

DE TAL PALO TAL ASTILLA: RACISMO

La erradicación del racismo es otro punto clave de la interculturalidad. Como la igualdad, es justa, necesaria e indiscutiblemente valiosa como meta. A pesar de campañas de erradicación, persiste por sus raíces profundamente enlazadas a la desigualdad, con fuertes intereses que lo apoyan. El racismo es una variedad de despotismo (Winant 2006:997) que construye jerarquías a base de diferencias biológicas arbitrarias. Es sólo uno entre varios sistemas de estratificación y discriminación: aquí se discrimina según etnicidad, región de origen, familia o linaje, riqueza o renta y posición social. Estos sistemas son inter-dependientes entonces no se puede entender al uno sin los otros.

La idea de que la herencia biológica, “la sangre”, nos define de manera indeleble y profunda, es muy arraigada en la cultura ecuatoriana. Por más educación, dinero, vivencias, nuevo “look”, vestuario, y modales cultivados que uno tenga, somos muy perspicaces en atinar la verdad disfrazada por debajo de las apariencias. Este principio se aplica igual a los privilegiados caídos y ovejas negras de buena cepa como a los ex-campesinos con fortunas ganadas en la Yoni y gente de orígenes “sencillas” ahora superado por encima de todos. Si “la sangre” determina nuestros cimientos, ¿cómo se va a borrar la asociación entre el aspecto físico y la identidad social que alimenta el racismo? Habría que secularizar la sangre, quitarla de sus propiedades místicas, para dejar claro que la herencia biológica no determina nada. Esto sería un proyecto de largo plazo.

Si observamos el racismo como fenómeno global vemos que persiste a pesar de cambios importantes

estructurales, ideológicos y culturales. El discurso de la multiculturalidad ha servido para subvertir los esfuerzos anti-racistas, con un lenguaje e ideología de diversidad, inclusión, e igualdad mientras se desentiende de las estructuras que perpetúan la discriminación racista. Este fue el punto de Walsh en el epígrafe. Como ni la buena voluntad, ni la lógica, ni la comprobación científica de que las razas no existen (por ejemplo Lewontin 1972; Cooper, Kaufman and Ward 2003) sirven; para corregir esta locura sanguinaria habría que recurrir a métodos pragmáticos, como sugiere Winant (2006:997-8) para socavar la fuerza del racismo. Este autor recomienda políticas que se enfocarían en la redistribución de recursos económicos por medio de impuestos escalonados, programas de desarrollo y reparaciones para los perjudicados.

HOGAR, DULCE HOGAR VERSUS DIVERSIDAD

El encuentro entre culturas se da desde el principio de la misma cultura: en todas partes y en todos los tiempos los pueblos han viajado, paseado, peleado, intercambiado y comunicado entre sí. La Biblia cuenta de matrimonios, migraciones, visitas y comercio entre extraños desde mucho antes de Cristo. Entonces la interculturalidad no es nueva en este sentido más general y menos técnico de la palabra. Esta perspectiva histórica y global ofrece unos casos valiosos para tomar en cuenta al pensar en el proyecto intercultural ecuatoriano.

La larga historia de encuentros interculturales nos enseña que estos suelen ocurrir por intereses propios de una o ambas partes, no por la bondad innata de la gente. Puede ser por intercambiar bienes, por aliarse en contra de

un enemigo común, por quitarles mujeres o para mandarles sacando del bonito territorio que ocupan. A partir de esta lección, parece un poco ingenuo proponer, como hacen nuestros expertos en el tema, que acogemos en abrazo fraternal a la diversidad cultural existente en el país. Coexistencia y cooperación y comunicación, sí constan en la historia de las relaciones entre pueblos diversos, y con mucho éxito. Pero de allí al respeto, aprecio, y aceptación total como si fueran iguales a uno mismo, hay un abismo. Si el regionalismo en el Ecuador en la forma de desprecio y desconfianza entre costeños, serranos y amazónicos es tan inamovible, peor es lo que pensamos de los que comen, beben, festejan, visten, trabajan, piensan y se creen diferentes de nosotros. Podemos llevarnos con ellos, como de hecho se hace cotidianamente; pero es mucho más difícil aceptar a la empleada como nuestro igual, al banquero como buena gente, al campesino como racional, al indígena de la selva como manso y confiable, al esmeraldeño como honorable, al político como tu servidor desinteresado. “Cosas de blancos” decían los campesinos para insinuar la idiotez de los patronos. “Chazo” decían para bajarle al campesino que se creía superior. “Runas zonzos” y “longos atrevidos” decían los patronos de los campesinos, pero entre insultos se entendían perfectamente y compartían buena parte de sus días, pendientes de lo que hacían o no hacían los unos y los otros. Por falsos que sean estos estereotipos, son bastante impermeables a la rectificación y sería más práctico tratar de profundizar la cooperación y comunicación, que ya existen, y dejar que la intolerancia y el fanatismo se desvanezcan con el tiempo.

La diversidad es buena, sin duda; hace interesante a la vida, además de ser universal. Pero en el fondo, preferimos cómo cocina mamá, la música de nuestra juventud, el

idioma materno, las costumbres y tradiciones aprendidas de niños. Lo familiar provee seguridad y facilidad para llevar a cabo las tareas diarias. Insistir en que todas las cocinas, toda clase de música, y todas las costumbres son igualmente deliciosas, armónicas y deseables sólo nos llevaría a mentir, por más justo que sea en principio.

QUIEN NO TIENE DE INGA TIENE DE MANDINGA: MESTIZAJE

El mestizaje como aflicción crónica de la identidad ecuatoriana molesta sobre todo a los académicos y casi nada a la gran mayoría de ciudadanos. Cuando se trata de racismo, nacionalidad, identidad o interculturalidad, el mestizaje figura como otro hechizo colonial que confunde, miente, daña nuestra autoestima y perpetúa el colonialismo con nuestra complicidad. Los expertos en la interculturalidad identifican al mestizaje como la fuente de una supuesta falta de identidad entre ecuatorianos (Walsh 2009:25-40). Diagnostican una terrible ambigüedad y hasta vergüenza, que socavan la posibilidad de unidad en la diversidad (Ramón 2011:141-2; Kowii 2011:20). En cambio, en la vida diaria el mestizaje no es ambiguo ni problemático, sino un supuesto sin comentario y una parte del sentido común en la cultura ecuatoriana.

Para Ayala Mora (2011:41-2) los mestizos son conscientes de su identidad, su historia y sus expresiones propias. La observación directa y las expresiones propias de los mismos mestizos confirman su conocimiento inequívoco de la ecuatorianidad y su posición al respecto. Si las actitudes acerca del sancocho genético y cultural combinan vergüenza, orgullo, ignorancia e inconsecuencia, con una

buena porción de racismo y esencia blanqueadora, no terminan necesariamente en un caldo desabrido o insípido. Sería más bien como la fanesca, que puede gustar o no, pero sí tiene identidad propia. Afuera de la academia y los círculos intelectuales, las dudas existenciales son un lujo o un gusto adquirido y la cultura mestiza es tan clara y precisa como cualquier otra. Así, la identidad mestiza no impide un proyecto intercultural. La única consideración pendiente en torno al mestizaje es su complicidad con el racismo, que clasifica y evalúa a las personas según criterios arbitrarios y superficiales.

LA MEJOR CONSTITUCIÓN DEL MUNDO

Muchos expertos en la interculturalidad se refieren a la nueva Constitución del Ecuador, promulgada en 2008, como un hito en el proceso hacia los cambios sociales que ellos reclaman. (Ramón 2011:131-8) La novedad estelar aparece en el artículo número 1 que define llanamente al Ecuador como país intercultural. En apoyo a la definición, la Constitución incluye numerales sobre los idiomas oficiales nacionales (castellano, quichua, shuar), territorios autónomos de pueblos y nacionalidades, educación y justicia en manos de los pueblos y nacionalidades, un modelo de vida llamada buen vivir o *sumak kawsay* supuestamente acorde con una cosmovisión andina, y una nueva personería jurídica para la naturaleza o *pachamama*, también supuestamente siguiendo la sabiduría nativa. El empleo de palabras quichuas nos da a entender que algunos indígenas quichuas contribuyeron en la redacción de la Constitución. Efectivamente, el tenor de los comentarios en torno al reconocimiento jurídico de la interculturalidad es optimista, como si esperaban ver realizado lo declarado.

Haciendo eco a las intenciones expresadas en la Constitución, el gobierno ha procedido a establecer oficinas, departamentos, direcciones, programas e iniciativas “interculturales” en todas sus dependencias nacionales y provinciales. Los gobiernos locales (municipales, provinciales) han seguido la pista con sus propias oficinas e iniciativas. Tenemos interculturalidad en el Consejo Nacional Electoral, en los Ministerios de Educación, Justicia, Turismo, Relaciones Exteriores, Bienestar Social, Migración, Agricultura, Recursos Naturales, Cultura, en fin en todos los rincones de la administración pública. Así consta, por lo menos, en las páginas web y organigramas de estas instituciones.

En los seis años desde la promulgación de la Constitución, ¿ha avanzado el proyecto de interculturalidad en el Ecuador? Hasta ahora desilusión y retroceso han predominado, a pesar de la legislación progresista y las buenas intenciones. La educación bilingüe ha sido usurpada por el Estado y su alcance restringida paulatinamente (Cuji 2012:32-40). La autonomía de los territorios ancestrales no se respeta, el Estado interviene cuando sus intereses lo dicten. La consulta previa a las comunidades que serían afectadas por acciones del gobierno no se realiza o no se toma en cuenta. Diálogo entre el gobierno y los sectores sociales de toda índole no existe; más bien el gobierno propone, “socializa”, y ejecuta sus planes diseñados por tecnócratas y asesores políticos (Montaluisa y Yantalema, entrevista con Diego Oquendo, 5 agosto 2013, en Buenos Días con Diego Oquendo). Las promesas de inclusión, participación, apertura a lo diverso, garantías constitucionales y derechos civiles y ambientales han quedado de adorno en los discursos y textos (ver por

ejemplo Albán 2009; Serrano Pérez 2009 Salamea Córdoba 2013).

No debería sorprender la brecha entre lo dicho y lo hecho porque es una pauta establecida desde la colonia. En esa época se podía incumplir la ley en nombre del buen gobierno, pero ahora se ha desvirtuado ese propósito en prácticas corruptas, cínicas, y simplemente egoístas. Las constituciones y leyes ecuatorianas siempre han sido elocuentes y loables, y si se hubieran cumplido, aún parcialmente, el país sería otro. Pero cumplir la ley nunca fue parte del contrato social y no lo es ahora. En resumen, no era de suponer que la nueva carta política iba a cambiar los patrones de convivir tan arraigados, ni que las leyes iban a facilitar esos cambios.

Igual que la interculturalidad, el buen vivir está regado en todos los campos controlados por el gobierno y está consagrado en el Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017, que maneja la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo. En una observación perspicaz, Jerónimo Yantalema dice que el buen vivir puesto en práctica es lo mismo que el desarrollo capitalista pero que tiene la perversidad de hacerse pasar por una tradición indígena (entrevista con Diego Oquendo, 5 agosto 2013, en Buenos Días con Diego Oquendo). Galo Ramón ratifica esta opinión del sumak kawsay descarrilado (2011:134-5) cuando dice que el modelo primario exportador predomina más ahora que antes apoyado por todas las políticas oficiales. Esto contradice las promesas de conservar la naturaleza, de reconocer los derechos de participación y autodeterminación de grupos y comunidades involucrados, de proteger áreas y pueblos intangibles, de respetar los valores y voluntades de sectores con diversos intereses

en los recursos naturales públicos. Marco Navas (2013:9) remata con que el buen vivir en la Constitución está definido como bienestar, en el sentido occidental, por lo que nunca tuvo una concepción intercultural.

La atribución del buen vivir a una cosmología quichua, mediante una postiza traducción a “sumak kawsay”, no favorece al proyecto de la interculturalidad. No hace falta inventar raíces andinas e indígenas para proponer el cuidado del ambiente, el respeto a la vida y una visión holística del universo. El sumak kawsay no figura en la amplia literatura etnográfica sobre las culturas andinas del Ecuador, Perú y Bolivia. Los testimonios de autores indígenas, viajeros y escritores nacionales, y las experiencias de primera mano (agricultores, empleados del sector público que trabajan en el campo, empleados de ONGs en proyectos rurales, aventureros, religiosos) revelan la total ausencia de sumak kawsay o cualquiera ideología parecida. En cambio el buen vivir planteado en la Constitución concuerda con los manifiestos ambientalistas, Nueva Era y pos-industrialistas del primer mundo. Así le pareció también al Dr. Luis Montaluisa en la misma entrevista con Diego Oquendo citada arriba, donde se atreve a decir lo que nadie más quiere admitir, que sumak kawsay es una idea importada de reciente fabricación y además, es una traducción equivocada de “buen vivir” que debería ser “alli kawsay” si estamos inventando expresiones quichuas.

¿QUIÉN QUIERE LA INTERCULTURALIDAD?

Hemos visto que la interculturalidad es una abstracción cristalina pero inexistente y bastante confusa y contradictoria cuando se aplica a situaciones concretas. El

problema de fondo es que el pueblo ecuatoriano no quiere la interculturalidad propuesta por algunos académicos, intelectuales, indígenas, e independientes. Como apunta Galo Ramón, entre otros, los “mestizos ecuatorianos”, en otras palabras la mayoría de ciudadanos, creen que la interculturalidad es “problema de indios”; la diversidad no les interesa (2011:138). La “interculturalidad” promovida por el gobierno, por el turismo, y en la vida diaria detallada en los medios de comunicación con la sigla (F) para evitar cualquier confusión, viene a ser el traje típico, la pampamesa, las danzas folklóricas, las escaramuzas, las artesanías, las creencias sincréticas, los Inti Raymis, la “medicina natural”, las fiestas/ferias pueblerinas, las tzantzas y las lanzas. Esta es una definición que conviene a la mayoría porque se la puede apreciar cuando y en la medida que guste, pero que no estorbe. En cambio, tener que conceder que todos los colores, valores, sabores y horrores merecen la misma acogida es un paso demasiado largo todavía. Hay que reconocer los obstáculos del racismo, la xenofobia, la discriminación, el rechazo a lo diferente, la envidia, la desconfianza, y el miedo, y tomar en cuenta las señas y los ejemplos que insinúan cómo lograr los cambios hacia una interculturalidad. Como ejemplos destacados tenemos a los líderes, alcaldes, políticos, académicos, y artistas indígenas, negros, libaneses, chinos y otros representantes de las diásporas mundiales. Tenemos religiosos católicos y protestantes quienes son fuertes proponentes de la igualdad e integración de grupos marginados. Tenemos muchos ciudadanos indígenas, negros, refugiados e inmigrantes que participan como emprendedores, profesionales y trabajadores, sin fama pero con éxito. Las mujeres (consideradas “diversas” sin mucha lógica) han ganado mucho respeto, igualdad, y poder dentro de las estructuras establecidas. Los gays, transexuales, trans-

géneros, y otras sexualidades no-hegemónicas (también ubicados en la diversidad cultural sin razón), recién están ganando espacio público para reclamar sus derechos y existencia. Aunque son relativamente pocos entre los 15 millones aquí presentes, ellos son el camino y la luz hacia la interculturalidad.

Aquí hay que insistir, entre los nuevos participantes habrá los que desaprobamos, que nos ofenden y que nos parecen equivocados, pero no pierden su bienvenido por eso. Con su participación y su ejemplo, alientan la participación de otros y de esta manera se logra reformar y paulatinamente cambiar la sociedad.

Esta participación en las estructuras existentes, aunque sea como opositores, no es lo que recomiendan los doctores de la interculturalidad. Ellos prescriben la reorganización total de la sociedad, con otras relaciones económicas, sociales, políticas, ecológicas, espirituales, jurídicas, estéticas, y éticas. Sólo así encuentran las condiciones adecuadas para el convivir igualitario e inclusivo que proponen. Sin menospreciar este planteamiento hay que admitir su poca factibilidad. No ha existido nunca una comunidad, nación, o Estado parecido y no hay un plan concreto para crearlo. Peor, un repaso por las relaciones inter-étnicas, interculturales, internacionales, inter-religiosas, e inter-regionales no es esperanzador. Es por eso que tácticas como la infiltración, la subversión desde adentro, la disimulación y la superación de las normas alcanzadas por la mayoría, pueden dar mejores resultados a largo plazo que la construcción de una nueva sociedad inédita.

Los expertos caen en otra trampa al creer que lo que quieren los diversos es tan diverso. La realidad es que los indígenas quieren un iPhone igual que tienen los expertos.

Todo el mundo quiere medicina moderna y científica para problemas serios de trauma, dolor, parto, enfermedades infecciosas y muchos otros, aparte de los causados por las malas intenciones humanas. Las ventajas de las escopetas y la dinamita para cazar y pescar se difundieron sin problema en la Amazonia. En la sierra hace rato que los jóvenes cambiaron el pantalón de lana o el pijama de algodón por un par de Levis. Gracias a la globalización la información y las opciones se propagan más que los virus y todos caemos de vez en cuando en la tentación. No es imposible cazar en la mañana, chatear al mediodía y estudiar administración de empresas por la tarde. Si miramos alrededor veremos que ya lo están haciendo.

Unos ejemplos: Randy Borman, un hombre blanco, tri-cultural, nativo en cultura cofán, norteamericana y ecuatoriana. Domina y combina las tres culturas con creatividad para defender el ambiente y la vida silvestre en la Amazonia, para defender y promover los intereses del pueblo cofán, y para llevar su propia vida.

Nina Pacari, una mujer indígena quien por sus propias fuerzas ha llegado a puestos muy altos en la política y la justicia ecuatorianas, venció la discriminación anti-indígena y anti-feminista con persistencia y paciencia, con trabajo y talento.

Muchos sacerdotes, monjas, obispos y seglares, entre los más conocidos son Monseñor Leonidas Proaño, Monseñor Alejandro Labaca, Miguel Ángel Cabodevilla, Elsie Monje, y el actual Arzobispo de Cuenca Monseñor Luis Cabrera. Ellos han tomado posiciones, de pensamiento, palabra y obra, inclusivas y abiertas a lo diverso. Dado que representan o forman parte de una institución monolítica, la iglesia Católica, con doctrinas conservadoras, demuestran

valentía e independencia al pronunciarse a favor de pecadores y peores.

Diógenes Cuero Caicedo, poeta, abogado y sociólogo esmeraldeño, con mucha lucidez nos recuerda en su poema “Me quieren quitar...lo de negro!!!” que todos somos afro-descendientes. Y dice con toda razón que él es ecuatoriano y negro y lo de afro es una distracción “como para endulzar un poco la cosa” (El Universo, Vida y Estilo, Domingo 28 de septiembre 2014, p. 6).

Estos ejemplos son importantes porque demuestran que sí es posible la convivencia con respeto e igualdad entre diversos. A pesar de que van a contracorriente y que son excepcionales, ellos animan a otros y eventualmente sus seguidores inundarán el sistema perjudicial que existe ahora. Menos ambicioso que los planes revolucionarios diseñados en la academia o en los sueños utópicos, esta vía es más pragmática y segura. La interculturalidad se ha disuelto entre disertaciones inútiles del tipo ¿cuántos ángeles caben en la cabeza de un alfiler?, y el acaparamiento y secuestro del tema por eruditos quienes viven de su cátedra y su discurso como dijo Luis Montaluisa (en Cuji 2012:40). Ha sido desvirtuado por la multiplicidad de productos que se venden mejor con la sazón de la diversidad.

La respuesta a la pregunta inicial, para terminar, viene a ser, ¿qué también será? Después de abrir camino por tan accidentado terreno conceptual, salimos con un acertijo: la interculturalidad no existe, pero tiene una infinidad de sentidos. Hasta que haya una guía práctica hacia esa tierra prometida, mejor sigamos de tumbo en tumbo, tropezando contra nuestros prejuicios, ignorancia, bajos instintos, envidia, necedad, complacencia, complicidad, y así sin fin.

Bibliografía

Albán, María Amparo

2009 El tema ambiental en el nuevo Derecho Constitucional ecuatoriano. En *La Constitución Ciudadana*, pp. 151-176, Diego Pérez Ordóñez, compilador. Quito: Taurus, Grupo Santillana.

Andrade, Susana

2010 El reto de la interculturalidad: Interculturalidad, plurinacionalidad y ciencias sociales en el Ecuador. *Antropología. Cuaderno de Investigación no. 8*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Ayala Mora, Enrique

2011 La interculturalidad: camino para el Ecuador. En *Interculturalidad y Diversidad*, pp. 33-72, Ariruma Kowii Maldonado, coordinador. Quito: Corporación Editora Nacional y Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Cooper, R. S., Kaufman, J. S. and R. Ward

2003 Race and genomics. *New England Journal of Medicine* 348(12):1166-1170.

Cuero Caicedo, Diógenes

2014 Diógenes Cuero se define como defensor de la negritud. *El Universo, Vida y Estilo*, p. 6, domingo 28 septiembre.

Cuji, Luis Fernando

2012 ¿Un sub-campo universitario intercultural? Elementos sobre la constitución y prácticas de las instituciones de educación superior desde la diversidad étnica. En *Interculturalidad: Un acercamiento desde la investigación*, pp. 17-52, Anita Krainer y Martha Guerra, coordinadoras. Quito: FLACSO.

Krainer, Anita y Martha Guerra, coordinadoras

2012 *Interculturalidad: Un acercamiento desde la investigación*. Quito: FLACSO.

Kowii Maldonado, Ariruma

- 2011 Diversidad e interculturalidad. En Interculturalidad y Diversidad, pp. 11-32, Ariruma Kowii Maldonado, coordinador. Quito: Corporación Editora Nacional y Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Lewontin, R.

- 1972 The apportionment of human diversity. *Evolutionary Biology* 6:381-398.

Macas, Luis

- 2001 Prólogo. En *Ethnopolitics in Ecuador: Indigenous Rights and the Strengthening of Democracy*, pp. i-ix, Melina Selverston-Scher. Coral Gables, FL: North-South Center Press, University of Miami.

Montaluisa, Luis

- 2013 Entrevista en Buenos Días con Diego Oquendo, 5 agosto. Tema Desencuentros Indígenas-Gobierno. www.ivoox.com/dr-luis-montaluisa-lcdo-jeronimo-yantalema_05-audios-mp3_rf_2264472_1.html.

Navas, Marco

- 2013 Coyuntura. Diálogo sobre la coyuntura: Concentración del poder y conservadurización social. *Ecuador Debate* 90, Diciembre 2013, pp.7-22. Quito: Centro Andino de Acción Popular.

Ramón Valarezo, Galo

- 2009 Plurinacionalidad o interculturalidad en la constitución? En *Plurinacionalidad: Democracia en la Diversidad*, pp. 125-160, Alberto Acosta y Esperanza Martínez, compiladores. Quito: Abya Yala.
- 2011 La interculturalidad frenada: los límites de la “revolución ciudadana”, En *Interculturalidad y Diversidad*, pp. 131-151, Ariruma Kowii Maldonado, coordinador. Quito: Corporación Editora Nacional y Universidad Andina Simón Bolívar.

Salamea Córdova, Marco

2013 El déficit de ciudadanía en Ecuador. Cuenca: Universidad de Cuenca, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas.

Serrano Pérez, Vladimir

2009 El buen vivir y la Constitución ecuatoriana. En La Constitución Ciudadana, pp. 177-206, Diego Pérez Ordóñez, compilador. Quito: Taurus, Grupo Santillana.

Sousa Santos, Boaventura de y Agustín Grijalva Jiménez, compiladores

2012 Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador. Quito: Abya Yala y Fundación Rosa Luxemburg.

Walsh, Catherine

2009 Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (De)Coloniales de Nuestra Época. Quito: Abya Yala y Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Winant, Howard

2006 Race and racism: Towards a global future. *Ethnic and Racial Studies* 29(5):986-1003.

Yantalema, Jerónimo

2013 Entrevista en Buenos Días con Diego Oquendo, 5 agosto. Tema Desencuentros Indígenas-Gobierno. www.ivoox.com/dr-luis-montaluisa-lcdo-jeronimo-yantalema_05-audios-mp3_rf_2264472_1.html.



<http://www.terrasenses.com.previewdns.com/images/stories/Ecuador/12/huaorani-people.jpg>

RAZA Y CULTURA

Malo González, Claudio

Resumen

La vida humana se desarrolla en los ámbitos biológico y cultural; en el primer caso se dan variaciones que son las razas y en el segundo las ideas y ordenamientos sociales. Uno de los más serios problemas de la humanidad son los prejuicios, que dan lugar a ideas y formas de comportamiento carentes de fundamento. Uno de ellos es el racismo, que lleva a establecer categorías de razas con la consiguiente discriminación. Ha sido frecuente la confusión entre raza y cultura, que debe superarse para un mejor comportamiento y formas de relación entre los diversos conglomerados humanos. Lo deseable es que se consolide la interculturalidad, entendida como la relación entre culturas diferentes, liberada de prejuicios y fundamentada en la valoración de las otras culturas y el reconocimiento de sus cualidades.

Palabras clave: raza, cultura, diferencias raciales y culturales, prejuicios raciales, mestizaje, interculturalidad.

RACE Y CULTURE

Abstract

Human life develops within biological and cultural fields; in the first case there are variations which correspond to races, and in the second they correspond to the ideas and social systems. One of the most serious problems that humanity faces represents the prejudices that lead to ideas and ways of behavior devoid of merit. One of them is racism which leads to the categorization of races with consequent discrimination. Confusion has been frequent between race and culture, which must be overcome for better behavior and interaction among diverse human populations. It is desirable that multiculturalism is consolidated and understood as the relationship between different cultures free of prejudice, based on the evaluation of other cultures and in the recognition of their qualities.

Keywords: race, culture, racial and cultural differences, racial prejudice, miscegenation, interculturalism.

Razón e instinto

Si echamos una mirada al universo de nuestros mejores amigos caninos, la diversidad biológica es enorme; un chihuahua con unos dos o tres kilos de peso y un gran danés que sobrepasa los setenta, nos muestra cuánto difieren en dimensiones los integrantes de esta especie, existiendo tipos que varían de tamaño para todos los gustos. Tienen elementos comunes lo que, en la tradicional clasificación de Linneo, ha hecho que se denominen *canis lupus familiaris*. Pero dentro de esta unidad hay una notable diversidad de razas que se distinguen por sus características físicas muy dispares. Si hablamos de racismo, tratándose de estos animales, hay personas muy celosas del pedigrí que con acuciosos estudios genealógicos tratan de mostrar el grado de pureza racial. Quienes gustan de tener un perro con estas características, tienen que desembolsar mucho dinero; los perros *runas* callejeros gozan de plena libertad y a veces encuentran quienes los adoptan sin costo alguno ni averiguar su pedigrí.

Si nos limitamos al ser humano, que es parte del reino animal calificado como *homo sapiens*, encontramos también diferencias raciales pero en un grado mucho menor al de los perros y muchas otras especies. Los rasgos biológicos varían, pero de ninguna manera podemos encontrar diferencias como la que hay entre un chihuahua y un gran danés. Si nos concentramos en la especie *sapiens* encontramos que de ella proviene la cultura mediante la cual podemos organizar nuestro comportamiento superando las limitaciones del instinto y haciendo uso de nuestra creatividad.

Nos jactamos de los alcances de nuestra capacidad de razonar puesta de manifiesto en los avances tecnológicos, en las respuestas mitológicas y científicas a los problemas que nuestra razón ha intentado resolverlos y en las pautas de conducta que regulan las relaciones con los demás, lo que nos ha hecho pensar, con una dosis de prepotencia, que somos la más evolucionada de las especies¹. Sí, pero si analizamos las perversidades que hemos hecho por considerarnos seres superiores, como la guerra, las armas, la explotación; nuestro orgullo se transforma en vergüenza. Una sentencia de la sabiduría popular dice “mientras más conozco a los hombres más amo a los perros”. El conjunto ordenado y sistematizado de estas creaciones de la razón se denomina cultura.

Muy difícil es pensar en un conglomerado humano que cree una cultura para empeorar su condición. A diferencia de los rasgos biológicos, entre ellos los raciales, que se transmiten genéticamente, las componentes culturales provienen de nuestra creatividad nacida del ejercicio de la razón. Ante los conflictos y problemas individuales y colectivos que se presentan en la vida, buscamos y encontramos soluciones para salir adelante, es decir para mejorar. Con diferentes visiones y dentro de distintas circunstancias toda cultura pretende ser la mejor de las existentes. Esta organización colectiva se manifiesta en innovaciones materiales mediante tecnologías, no materiales como sistemas de ideas sobre las relaciones entre las personas y la captación de belleza natural o creada.

1 Con frecuencia, por lo menos en la cultura cristiana occidental, se lo llama “rey de la creación”.

Raza y cultura no son lo mismo por su naturaleza, pero lamentablemente desde un lejano pasado ha habido la tendencia a confundirlas. El DRAE define etnia como “Comunidad humana definida por afinidades raciales, lingüísticas, culturales, etc.” De esta ambigüedad semántica ha surgido una de las distorsiones más negativas de la humanidad: el racismo. Desde un enfoque antropológico no cabe hablar de culturas superiores e inferiores sino de culturas diferentes, pero una tendencia negativa ha sido el etnocentrismo, que lleva a las colectividades humanas a considerar que su estructura cultural es la mejor de todas y, en consecuencia, establecer jerarquías entre los diversos pueblos con la idea de comprender y valorar las diferencias, partiendo de las pautas y patrones de la cultura de la que formamos parte, con lo que la pretendida “comprensión” se convierte en incomprensión. Visiones de esta índole han llevado a que se desarrollen actitudes mentales, afectivas y físicas de una raza –autocalificada de superior- frente a las “inferiores”. Queda en claro que el racismo es un fenómeno cultural que surge y se transmite, no de manera biológica y genética, sino mental y afectiva.

La deformación del racismo

Lo que nos diferencia de los animales es la capacidad de razonar, que se pone de manifiesto en la creatividad; como alternativa a *homo sapiens* se ha propuesto en Antropología Cultural *homo habilis* que se expresa en la elaboración de objetos con determinada finalidad partiendo de un proceso mental². Vivir no se limita a pensar, vivir

2 No es fácil dar prioridad a una de estas facultades humanas ya que, para elaborar algo previamente hay que pensar, si bien algunos insinúan que la elaboración da lugar al pensamiento.

es actuar, lo que lleva a la realización planificada de acciones y elaboración de objetos. Para establecer la condición humana de restos fósiles antiguos, tiene enorme importancia encontrarlos junto a rastros de objetos hechos, por elementales que sean.

Nada tienen que ver las características raciales heredadas con esta doble capacidad, de allí que atribuir superioridad e inferioridad a estos elementos biológicos es una deformación de la condición humana, que data de tiempos inmemoriales. Esta deformación ha llevado a que se cometan abusos sin límites por parte de los que se creen racialmente superiores, partiendo de manifestaciones culturales que les proporcionan posibilidad de abusar de los otros tomando como pretexto esta supuesta vinculación entre lo racial y lo cultural.

Entre los que integramos la especie humana, debido a la capacidad de pensar y, con mayor o menor grado de conciencia de poner en práctica la libertad, es posible valorar nuestras acciones individuales y colectivas calificándolas de buenas o malas en relación con las vinculaciones con los otros, que por ser animales sociales se da. Esta valoración es parte de nuestra condición; las virtudes y los vicios que parten del comportamiento positivo o negativo que tengamos con los demás. Una visión somera de nuestro pasado y presente nos muestra que en la existencia global hay un cúmulo de virtudes y otro de perversidades.

Se supone que todos actuamos con el propósito de obrar bien, pero los males son inconmensurables. Considerar lo que merece estos calificativos depende de una serie de ideas, circunstancias y condiciones en amplia

medida culturales, que de alguna manera influyen en el comportamiento. Es más frecuente de lo deseado que tratemos de buscar alguna forma de justificación para calificar positivamente nuestros actos, lo que en muy alto grado depende de los principios de la cultura de la que formamos parte. El racismo es en este contexto una perversidad cultural.

Los prejuicios

Fundamental al razonamiento es la capacidad de análisis, de considerar las relaciones que existen dentro de la complejidad de objetos e ideas, abordar la causalidad que se da en la secuencia y, dentro del mayor equilibrio posible, emitir un juicio que, de alguna manera, es la culminación de un análisis que sirva de base para una decisión o actitudes que debemos asumir frente a los hechos y situaciones con el propósito de tomar decisiones de diversa índole³.

Si en nuestro comportamiento se diera siempre este proceso, los conflictos disminuirían notablemente y, sin eliminar las diferencias entre personas, los consensos serían mucho mayores. Lamentablemente esto ocurre con menos frecuencia de la deseable. La vida afectiva pesa muchísimo en nuestra conducta y, sin negar sus elementos positivos, en muchos casos distorsiona los razonamientos creando una serie de conflictos individuales y culturales sin asidero racional. Con frecuencia nuestras actitudes y creencias no responden a los juicios y análisis

3 Hay juicios estrictamente intelectuales pero hay también de valor para calificar hechos y situaciones en los que intervienen elementos emocionales.

necesarios, sino que se llega a conclusiones ajenas a este proceso mental, que distorsionan las pautas de conducta que fundamentan la armonía.

En el *Diccionario de Filosofía* de Leonor y Hugo Martínez Echeverri se define prejuicio como *“Juicio que se hace antes de haber tenido un conocimiento real de una cosa, se trate de una idea vaga, algún sentimiento o alguna creencia. El prejuicio puede tener como resultado la obtención de conceptos y deducciones equivocadas”*⁴. Diversos son los fundamentos de los prejuicios, pero es muy frecuente que partan de la tendencia a creer que se está en lo cierto en determinados problemas y que los que disienten están en el error, lo que “justifica” los comportamientos de superioridad.

Como individuos podemos tener prejuicios sobre personas, problemas o situaciones, pero en este caso abordamos los prejuicios culturales y sociales aceptados por un importante porcentaje de los que integran una colectividad. Hay prejuicios de diversa índole, el de género, que parte de una supuesta superioridad del varón sobre la mujer, ha predominado en la historia prácticamente en todas las culturas. Los prejuicios religiosos han sido la causa de enfrentamientos dañinos para muchas personas, partiendo de la creencia de que sólo hay una religión verdadera.

Los prejuicios raciales han dado lugar a tratamientos abusivos y agresivos por parte de quienes, dentro de una colectividad, son parte de los integrantes de una raza que tiene mayor poder económico y político, llegándose a situaciones absurdas como la de considerar que los de

4 Leonor Martínez Echeverri, Hugo Martínez Echeverri, 1999, Panamericana Editorial, Barcelona.

raza negra, por este simple hecho biológico, son inferiores, lo que justifica un tratamiento de esclavos, que conlleva la negación de todos los derechos y la apropiación por parte de los que se consideran superiores para explotarlos como si se tratara de animales domesticados. Estas actitudes carecen de soporte científico, aunque se ha tratado de justificarlas con planteamientos como el darwinismo social⁵.

El prejuicio que, insistimos, es una deformación cultural, se ha dado históricamente y se mantiene partiendo de otro componente biológico que es el género. En la organización social se establecieron tareas preponderantes en hombres y mujeres, de lo que surgió y se consolidó el prejuicio de la supuesta superioridad del varón sobre la mujer y la consiguiente discriminación de las segundas en múltiples aspectos, con la consiguiente exclusión de una serie de actividades dentro del ordenamiento social, manteniéndose un círculo vicioso. En las responsabilidades y resultados del ordenamiento social y político se han destacado notablemente los varones de lo que, con ligereza, se concluye que son superiores a las mujeres, lo que se explica porque las segundas han sido excluidas de oportunidades para demostrar sus capacidades, cuando lo real es que no cabe comparaciones si una de las partes ha sido privada de la posibilidad de demostrar determinadas cualidades. La eliminación de estas restricciones ha demostrado la igualdad de género en lo referente a capacidades⁶.

5 En su teoría de la evolución de las especies Charles Darwin considera que a medida que avanza el proceso, las más evolucionadas son superiores a las que les antecedieron, hasta culminar con el ser humano. Los darwinistas sociales creen que en nuestra especie continúa este proceso puesto de manifiesto en las variaciones raciales.

6 En varios países del mundo de diferentes niveles de

Otros prejuicios no provienen de fenómenos biológicos sino culturales como los religiosos y políticos. Desde un punto de vista antropológico, la religión es un elemento muy importante de las culturas que son creaciones humanas; con la política ocurre igual. El control y manejo del poder, partiendo de una supuesta posesión de la verdad, ha llevado a que se excluyan de derechos y se lleguen a persecuciones sangrientas a personas y colectividades por ser de religiones distintas⁷ o por tener ideas políticas diferentes.

Superación de prejuicios raciales

Un primer paso para superar los prejuicios raciales es realizar los cambios legales que oficialmente sustentan el tratamiento discriminatorio. En el mundo occidental contemporáneo mucho se ha avanzado en este aspecto. El último caso tuvo lugar en Sud África en las últimas décadas del siglo pasado mediante un movimiento sostenido en el que jugó un muy importante papel Nelson Mandela⁸. Hay que tomar en cuenta que los derechos de los negros -la mayoría de ese país- estaban limitados por los gobiernos de la minoría blanca. En todas las constituciones de

desarrollo las mujeres han asumido las responsabilidades de jefes de Estado demostrando capacidad y éxito.

- 7 La expulsión de España de judíos y moros se fundamentó en que consideraban que la religión católica era propia de la nacionalidad española y que los que no la profesaban eran enemigos reales o potenciales de ese país. Una muy cuestionable unificación de política y religión. Cabe anotar que en estos casos no pesó el factor racial.
- 8 Este movimiento culminó exitosamente cuando en 1994, luego de cambios en el ordenamiento jurídico para la igualdad de los votantes negros y blancos, Mandela fue elegido presidente luego de haber estado en prisión 27 años.

Occidente se establece la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, al margen de diferencias de raza, género, religión etc. La ley no cambia las creencias y actitudes de los ciudadanos, pero es un importante instrumento para realizar acciones individuales y colectivas que permitan avances en la integración real de los diversos grupos raciales. El caso de Estados Unidos, país considerado duramente racista, es importante en cuanto fue elegido en dos períodos consecutivos presidente de la república un afroamericano. Este grupo racial es aproximadamente el diez por ciento de la población, lo que nos lleva a considerar que Obama ganó las elecciones con una importante votación de blancos, que son la mayoría.

En varios casos la diversidad racial está vinculada a una unidad cultural; en Estados Unidos los afroamericanos forman parte de la misma cultura que los demás ciudadanos, aunque se puede hacer referencia a hechos históricos que muestren diversidades iniciales. En otros países, como varios de los latinoamericanos, los grupos de indios mantienen algunos patrones culturales tradicionales como el idioma, la vestimenta, entre otros.

En este caso es importante que se den pasos reales en la coexistencia positiva e igualitaria entre las culturas mediante la superación real de prejuicios sociales que se manifiestan en la forma de comportamiento real de las personas, que no puede estar tan sólo avalado por la igualdad ante la ley. El hecho de que no exista discriminación legal no quiere decir que se haya eliminado la social, que se pone de manifiesto en las ideas, actitudes y formas de comportamiento de los que forman parte del grupo dominante.

Con la difusión de la antropología cultural se ha ampliado la diferencia entre raza y cultura. El 12 de Octubre, que conmemora la llegada de los españoles a América fue denominado día de la raza. En 1992, al conmemorarse el medio milenio de este hecho oficialmente se habló en España del encuentro de culturas⁹ como indicador, por lo menos teórico, de la idea de igualdad racial y de que al encontrarse dos culturas es necesaria la comprensión recíproca superando el etnocentrismo que parte de la creencia en la superioridad de una de ellas.

Las culturas no son cerradas, al contrario, hay un proceso de comunicación en el cual pueden darse diversas actitudes oficiales y personales, en muchas de las cuales hay un fuerte peso de los prejuicios. En el mencionado caso de España y América, las relaciones entre españoles e indígenas han tenido diversas posiciones, comenzando con la duda inicial de si los indios eran seres humanos y tenían alma.

El primer paso radica en **aceptar** que se trata de culturas diferentes ante las cuales hay que asumir determinadas actitudes partiendo de que, en el caso que comentamos, está de por medio la relación conquistadores-conquistados, vencedores-vencidos. La primera reacción fue considerar que los vencedores debían dominar a los vencidos ya que tenían el mando y los otros debían someterse y obedecer aceptando sin discusión los patrones culturales de los dominadores, como el idioma y la religión. Cabe recordar que, ante los cuestionamientos, España justificó la conquista y colonización debido a la “obligación” que tenía

9 En el Ecuador se habló de quinientos años de resistencia, haciendo referencia a la permanencia de varios rasgos culturales que los indios habían logrado mantener pese a las condiciones de opresión en que vivieron por generaciones.

de convertir a los indios americanos a la que denominaban la “única” religión verdadera: la católica.

El encuentro de los conquistadores con los indígenas americanos fue insólito ya que habían llegado a una parte del mundo desconocida por Occidente, si bien Colón creyó que había llegado a las Indias, que era su meta. Además de los rasgos raciales diferentes, las pautas culturales eran aún más extrañas, lo que llevó en algunos casos a dudar si es que estos habitantes tenían alma, es decir si se trataba de seres humanos¹⁰.

De la relación vencedores-vencidos se desprende la consideración de que los segundos son inferiores como consecuencia del etnocentrismo y, en el caso de América que comentamos, debido a las notables diferencias tecnológicas con relación a Europa como el desconocimiento del uso de la rueda y del hierro y la carencia de escritura fonética. Se añade la visión religiosa teocéntrica de los españoles y su misión de evangelizar al catolicismo a estos habitantes con la consiguiente dicotomía católicos-paganos.

Al margen de los planteamientos religiosos y políticos, la codicia fue uno de los móviles fundamentales en la conquista y colonización de América, lo que llevó a considerar y poner en práctica el “derecho” a explotar a los indios aunque legalmente fueran considerados vasallos libres de la corona de Castilla, explotación para la que se

10 De Fray Ginés de Sepúlveda es la siguiente frase: La bula papal es urgente e imprescindible, porque es obvio que si los indios no pertenecen a la especie humana, la evangelización de sus pueblos no tiene sentido. Si para ellos no existe otra vida después de la muerte por carecer de alma, ¿para qué el esfuerzo de su cristianización?

crearon instituciones como la encomienda, el repartimiento y la mita que, más allá de las intenciones positivas, fueron usadas como mecanismos para poner en práctica la explotación, que incluía el tratamiento a los indios como animales de carga, pese al “celo” de los clérigos que teóricamente les consideraban hijos de Dios.

Este procedimiento fue cuestionado desde el principio por unos pocos clérigos entre los que se destaca Fray Bartolomé de las Casas, que no se limitó a denunciar esta situación inhumana desde los púlpitos sino a actuar para eliminar esta serie de inequidades logrando la supresión de la encomienda por parte de la monarquía española, aunque en la práctica persistió la explotación mediante otros mecanismos con iguales propósitos¹¹.

La inconformidad de los blancos y mestizos controladores de los poderes político, económico y religioso tomaron cada vez más fuerza en la época republicana, sobre todo en el siglo XX en el que logró respetabilidad el indigenismo que, más allá de la denuncia, presionó para que se realicen cambios en el ordenamiento del Estado, que impidan la explotación, con la meta de que deje de ser mera declaratoria constitucional la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley sin que importen las diferencias raciales, económicas y de género. Esto llevó a que se acepte que se trata de una cultura diferente con la que, de buena o mala gana, hay que coexistir dentro del ordenamiento político.

Un paso muy importante es la **valoración** de las otras culturas, es decir reconocer méritos que eliminen

11 En su obra *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* hace referencia a los abusos de los conquistadores sobre los indios.

o mitiguen la supuesta superioridad. El desarrollo de la arqueología y antropología cultural contribuyeron a este reconocimiento que, más allá de descubrir cualidades no sospechadas, abrió caminos para superar los prejuicios a priori que consideraban, que por el mero hecho de ser indios, eran inferiores e incapaces de razonar en niveles iguales a los blancos. Esta valoración ha llevado a que se abran espacios en los conglomerados sociales para los grupos dominados.

En el caso del Ecuador, la educación bilingüe bicultural ha desempeñado un importante papel. Entre los indigenistas como Pío Jaramillo Alvarado, en su obra *El Indio Ecuatoriano* escrito en la década de los años veinte, consideró que el único camino para superar era incorporarlos a la educación lo que, al margen de las buenas intenciones, equivaldría a una desculturización ya que el sistema educativo estaba diseñado con patrones y planteamientos blanco-mestizos¹². La educación bilingüe bicultural reconoce que es fundamental conseguir que todos los indígenas tengan acceso a hacer realidad el derecho a la educación, pero partiendo de sus patrones culturales, comenzando con el respeto al idioma e incorporando como docentes a indígenas debidamente preparados.

La meta final de este proceso es llegar a la interculturalidad, entendida como la valoración integral de

12 El caso de Benito Juárez en México, considerado el mejor presidente de ese país, es un interesante ejemplo. Fue un indio zapoteca que aprendió español a los doce años y luego se incorporó al proceso educativo hasta los más altos niveles; fue presidente de México no como representante de los grupos indígenas, sino de la colectividad global, lo que demuestra a las claras que no se puede hablar de inferioridad de las personas por el mero hecho de ser indígenas.

las culturas diferentes, no sólo reconociendo méritos, sino aceptándolos como iguales en la vida social mediante un intercambio horizontal de ideas y experiencias que llevan, con apertura suficiente para incorporar al entorno social, características positivas de las otras culturas, que no hay en la dominante y reconociendo cualidades y méritos en el desempeño de funciones de los inicialmente discriminados.

Sin llegar a una solución final, en el Ecuador se han dado pasos importantes en las últimas décadas, como la participación política de organizaciones indígenas, que ha logrado que un número de personas de esta raza y cultura desempeñen funciones de alto nivel en los gobiernos nacional y seccional. En un pasado no lejano, la idea general era que la raza blanca era la superior y que el hecho de ser mestizo ubicaba en una condición más baja. En el censo de población de 2010, casi el ochenta por ciento de ecuatorianos se considera mestizo partiendo de la mezcla cultural, lo que además indica que ha desaparecido la “vergüenza” de tener sangre india o africana. Un diez por ciento se considera blanco.

Bibliografía Consultada

Berman, Morris

2002, *Cuerpo y Espíritu*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile

Christen, Yves

1989, *El Hombre Biocultural*, Ediciones Cátedra, Madrid

Eriksen, Thomas Hylland

1993, *Ethnicity and Nationalism*, Pluto Press, Bpulder

García Canclini, Néstor

1990, *Culturas Híbridas*, Grijalbo México D.F.

Harris, Marvin

1989, *Nuestra Especie*, Alianza Editorial, Madrid

Harrison, Regina

2000, *Teoría sobre la Cultura en la Era Postmoderna*, Ed. Crítica, Barcelona

Malo González, Claudio

1988, *Pensamiento Indigenista del Ecuador*, Corporación Editora Nacional, Banco Central del Ecuador, Quito

Mörner, Magnus

1967, *Race Mixture in the History of Latin America*, Little, Brown and Company, New York

Prakash, Reddy G

1993, *Danes Are Like That*, Grevas Forlag, Morke Dinamarca

Salgado, Judith (Compiladora)

2002, *Justicia Indígena en el Ecuador*, Universidad Andina Simón Bolívar, ABYA YALA, Quito

Vasconcelos, José

1966, La Raza Cósmica, Espasa Calpe Mexicana S.A México
D.F.

Veloz, Marco Vinicio

2006, Nuestra Identidad Cultural, Editorial Búho, Santo
Domingo



<http://www.vanitatis.elconfidencial.com/archivos/va/2013051651otavalo.full.jpg>



<http://chagras.squarespace.com/picture/dsc04415.jpg?pictureId=2642019>

FILOSOFÍA: DIÁLOGO INTERCULTURAL ENTRE EL SUR Y EL NORTE¹

Paladines Escudero, Carlos

-
- 1 Presentación a la obra de Gregor Sauerwald, *Reconocimiento ¿Un nuevo paradigma de la Filosofía Política y Social? Por un diálogo entre el Sur y el Norte*. Quito-Ecuador, Ed. Abya-Yala, 2014.

RESUMEN

Teniendo como telón de fondo la presentación del libro de Gregor Sauerwald, en este artículo se revisan las relaciones culturales que se han producido entre Latinoamérica – y en particular entre el Ecuador- y Alemania. Una relación fructífera y enriquecedora, que viene desde los tiempos coloniales, con la presencia de los primeros sacerdotes y misioneros de origen alemán. Se continúa con la destacada y decisiva influencia de Alejandro de Humboldt, y una pléyade de científicos y educadores alemanes.

Hoy la relación se establece como un diálogo (o como una aspiración de diálogo) entre el Norte y el Sur, un diálogo de culturas y de posiciones filosóficas como las del *reconocimiento – liberación*.

Palabras clave: Diálogo intercultural, Alemania – Ecuador, diálogo Norte – Sur, Filosofía contemporánea, *reconocimiento – liberación*.

PHILOSOPHY: INTERCULTURAL DIALOGUE BETWEEN NORTH AND SOUTH

ABSTRACT

Having as a background the launch of Gregor Sauerwald's book, this article reviews the cultural relations that have taken place in Latin America-in particular between Ecuador and Germany - a fruitful and rewarding relationship that comes from colonial times with the arrival of the first priests and missionaries of German origin. It continues with the outstanding and decisive influence of Alexander Von Humboldt, and of a prestigious group of German scientists and educators.

Today the relation is established as a dialogue (or as an aspiration of dialogue) between North and South; a dialogue of cultures and philosophical positions as those of recognition - liberation.

Keywords: Intercultural Dialogue, Germany - Ecuador, North - South Dialogue, Contemporary Philosophy, Recognition - Liberation.

En el escenario contemporáneo se desplazan actores de los más diversos países y culturas y se intercambian bienes, en los supermercados que se expanden por todo el mundo, de consumo diario y masivo, de producción industrial y otros con altos desarrollos de ciencia y tecnología, robótica e informática; incluso se ofrecen a nuestra vista y acceso frutos de la creación artística, cultural y artesanal, y hasta productos de la macro industria cultural. En el campo de la producción filosófica hay escasos intercambios.

La obra de Gregor Sauerwald es un “reconocimiento” del diálogo entre culturas diferentes, y un aporte para la comprensión de las “relaciones” interculturales entre Europa y América Latina, en el campo de la filosofía, comprendida ésta como un “legado”² o un bien cuya recepción no fue siempre favorable o positivamente acogida. No faltaron en la marcha de las relaciones “Sur-Norte y Norte-Sur” contratiempos, rupturas y hasta diferencias y contradicciones mayores. Para más de un autor, América Latina ha recurrido a Europa en cuanto fuente de inspiración de la cultura occidental en forma permanente. Otros autores han mostrado más bien los diversos cortes, resistencias y oposiciones que se habrían levantado en nuestro quehacer filosófico contra la imposición europea, contra la herencia de recetas y fórmulas que permanentemente exporta el viejo continente.

- 2 Hemos preferido el término “legado” en vez del de “herencia”, para resaltar el carácter activo que supone el uno frente a la recepción pasiva de bienes que encierra el término *herencia*. Los bienes culturales no devienen en tales por el mero paso y el peso de los años, sino ante todo por la conciencia histórica con que son asumidos por una comunidad. Ver mi trabajo, “Cultura e Historia”, en Rev. Caspicara, Quito, Ed. Municipio de Quito, 1993.

Para algunos autores la recepción del legado europeo se habría realizado en una especie de sincretismo o conciliación que logró infiltrar en medio del modelo extranjero formas propias de nuestra realidad e idiosincrasia. En la matriz exógena no faltarían elementos endógenos que reflejarían la presencia de lo propio o específico, pero sin implicar rupturas mayores con la “madre patria” de turno. Tampoco han faltado voces que han hablado de “diálogo”, aunque éste implica que los participantes están en el mismo nivel, al intercambiar reflexiones, ideas, conocimientos, etc. Un diálogo no funciona como una calle de una sola vía (*Einbahnstrasse*), como generalmente acontece entre países desarrollados y en “vías de desarrollo”, para utilizar un eufemismo. La reciprocidad que caracteriza al diálogo involucra el acercamiento del pensamiento del Norte al del Sur y del Sur al del Norte en pie de igualdad; caso contrario se convertiría en expresión de dominación por el un lado y de subordinación o dependencia por el otro. El encandilamiento por Europa, “modelo a seguir”, especialmente en el s. XIX y buena parte del XX de las elites dirigentes y academicistas es un buen ejemplo de las limitaciones generadas por la minusvaloración de lo propio y sobrevaloración del viejo continente (Eurocentrismo - Hispanismo - Panamericanismo).

Finalmente, no han faltado intentos orientados más bien a una ruptura radical con la “herencia” europea. Baste recordar propuestas como la de Simón Rodríguez, que postulaba apartarse de los cánones tradicionales. Para Rodríguez había que “aislar” el mundo americano del europeo, asegurándose con ello para nosotros el único “lugar” que quedaba para la utopía; además, había que aislar, dentro de América, en las “comunidades experimentales”

establecidas en los desiertos, a los que serían los hombres del mañana. El desierto y los páramos latinoamericanos se transformaban de esta manera, y por necesidad, en el “topos” o lugar por excelencia. Aislar a América para que desde ella surgiera una auténtica civilización; aislar dentro de ella a los pobres, huérfanos de toda “herencia” y ajenos, por eso mismo a los vicios del “sistema testamentario”, para que desde sus “colonias” surgiera la ciudad, la educación y la cultura del futuro.³

En la misma línea de crítica a lo europeo, valga recordar ya sea a Eugenio Espejo en el s. XVIII o a Juan León Mera, en el XIX. El primero desarrolló críticas y prevenciones ante la educación europea. Repudió a los españoles porque negaban al criollo, y desde luego al mestizo, un lugar en las letras y en la universidad, pese a su solvencia académica. Abogó porque los estudiantes quiteños no partieran hacia Salamanca sino que más bien se educaran en Quito, ya que la referida universidad española en crisis no disponía de niveles académicos mayores a los de la Audiencia. Mera criticó los prejuicios europeos: “[...] desde tres siglos ha, no se contenta la Europa de llamarnos rústicos y feroces, montaraces e indolentes, estúpidos y negados a la cultura”.⁴ Y a quienes les parecía un prodigio todo cuanto provenía de Europa, “Como si allá en el viejo mundo no hubiera ingenios de ordinárisima estofa, cuya única gracia consiste en saber embadurnar gruesas resmas de papel. ¡Qué diluvio de libros, folletos, folletines y periódicos de

3 Arturo Andrés Roig (1981). Educación para la integración y utopía en el pensamiento de Simón Rodríguez. *Cultura* 4 (11): 49, septiembre-diciembre, Banco Central del Ecuador. Quito, Ecuador.

4 Citado en mi obra: (1978). *Espejo: conciencia crítica de su época*, p. 214. Quito: Universidad Católica.

esta calaña nos caen encima todos los días! La Europa nos ha enviado un aluvión de poesías parte buenas, parte males y pésimas.»⁵

Seguramente éstas y otras diversas interpretaciones o posiciones sobre las «relaciones» con Europa tienen su parte de razón, se dieron a lo largo de la historia y podrían ser rastreadas, cual testimonios, mapas o planos que entregan parte de la realidad y sólo en su confluencia o conexión logran dar una visión integral de esa variada gama de posiciones y diferencias que ha caracterizado a la recepción del legado europeo.⁶ Se trataría de un conjunto de acercamientos sin los cuales no se podría entender dicha herencia o legado cultural.

Pero más allá de las posiciones a favor o en contra de la herencia europea, de su aceptación o de su rechazo, cabe recordar que la historiografía no ha desarrollado aún pormenorizadas investigaciones sobre las vinculaciones que a nivel de la filosofía se tejieron entre una y otra región. En este campo, salvo excepciones que confirman la regla, se han impuesto los estereotipos y los lugares comunes a falta de investigación detallada. Tampoco se ha prestado debida atención al rico intercambio económico, industrial, financiero y turístico vivido entre los países, en determinadas coyunturas, aspectos que ameritan futuras investigaciones.

Algo similar puede afirmarse del lado alemán, en donde también han sido diversos los paradigmas,

5 Citado en mi obra: (1991). *Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano*, p. 194. México: UNAM.

6 Ernst Tugendhat (1984), *Panorama de conceptos de filosofía, Cuadernos de Filosofía y Letras* 7 (1-2), enero-junio. Bogotá, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de los Andes.

prejuicios y «modelos» de conocimiento sobre la cultura latinoamericana.⁷ Valga recordar el modelo hegeliano que percibía de América y su cultura aspectos meramente naturales, y aún estos, cuajados de debilidad ontológica que sería transformada apenas se acerque a ella el «espíritu». «Lo que en América acontece,» decía Hegel, «procede de Europa». En contraposición a este modelo, la cálida visión de Humboldt sobre América construyó patrones culturales de valoración tanto de la naturaleza de América como de su población, orientación ésta, propicia al diálogo más que a la imposición.

En definitiva, el diálogo entre Ecuador y Alemania ha pasado por momentos de esplendor y gloria, como de crisis y decaimiento. Diversas áreas de las ciencias, corrientes, movimientos, connotados maestros, misiones y modelos e instituciones florecieron, incluso en condiciones adversas. A pesar de todo tipo de barreras y prejuicios, el diálogo entre Alemania y Ecuador generó innumerables productos y resultados que honran tanto a sus gestores como a los grupos sociales a los cuales supieron atender, expresar y servir.

Baste recordar, en visión panorámica, algunos acontecimientos, momentos y figuras emblemáticas que enriquecieron y transformaron el legado mutuo. Entre los

7 Al respecto puede verse mi trabajo: (1988), Die kulturellen Werte im Spannungsfeld zwischen regionaler Einheit und Globalisierungstendenz: die Gefahren der Gegenwart, en *Kultur - Identität - Kommunikation*, p. 154-171. Germany: Herausgegeben von Günter Ammon und Theo Eberhard. También puede consultarse, Hanns-Albert Steger (1981), Política cultural y estudios latinoamericanos, *Rev. de Historia de las Ideas* 3. Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

primeros alemanes que abrieron las puertas al diálogo con la Audiencia de Quito constan los religiosos: Antón Rancel (1605), Heinrich Richter (1665) y Samuel Fritz (1707), este último logró fundar alrededor de 40 asentamientos indígenas y realizar la crónica de las tareas y hazañas que implicó la gran empresa de las misiones quiteñas en la región amazónica. En su *Diario* sobre la misión apostólica que cumplió en el Marañón y en su Mapa del Amazonas, dejó una exhaustiva descripción de la riqueza hidrográfica, de costumbres, lenguas y cosmovisión de aquel vastísimo territorio.⁸

En la conformación del pensamiento moderno cabe destacar la acción de Juan Magnin (1740-67) y Alejandro de Humboldt (1802-03), quienes lograron afinar, en tierras de la Audiencia de Quito, el diálogo intercultural ecuatoriano-alemán, y sentaron las bases de un edificio que a lo largo de los siglos no ha cesado de crecer en extensión como en altura. Por tal motivo, ambos fueron «pioneros», en la doble acepción que este término encierra: primeros en el tiempo o en la historia en cuanto a realización inédita de determinados acontecimientos; pero además, primeros en cuanto a la excelencia o jerarquía que alcanzó su obra en el futuro.

El primero, «Heraldo» o «Precursor de la filosofía moderna y del cartesianismo en la Audiencia de Quito», inició el desmoronamiento, lento pero inexorable, de caducos aspectos de la enseñanza tradicional y de develamiento de la Audiencia bajo la nueva perspectiva científica, con todo lo cual se elaboró una nueva visión de la vida y del cosmos, de acentuado carácter antropocéntrico, cuyas repercusiones

8 Hernán Rodríguez Castelo (1997), Estudio Introductorio del Diario de Samuel P. Fritz, Revista de las Fuerzas Armadas Ecuatorianas. Quito, Ecuador.

se hicieron sentir más tarde en las dramáticas luchas por la emancipación política de las primeras décadas del s. XIX.⁹

Sobre una figura emblemática como la de Alejandro de Humboldt, qué mejor que recurrir a Simón Bolívar para valorar la trascendencia o supervivencia de la labor cumplida en tierras americanas. El Libertador, en carta dirigida desde Londres a mediados de diciembre de 1824, supo ponderar tal aporte en estos términos: «El barón de Humboldt está siempre con los días de la América presente en el corazón de los justos apreciadores de un grande hombre, que con sus ojos la ha arrancado de la ignorancia y con su pluma la ha pintado tan bella como su propia naturaleza. Pero no son estos los solos títulos que Ud. tiene a los sufragios de nosotros los americanos. Los rasgos de su carácter moral, las eminentes cualidades de su carácter generoso, tienen una especie de existencia entre nosotros [...]».¹⁰ Humboldt ha sido y es uno de los más queridos amigos de Latinoamérica. Sus estudios cubren alrededor de 35 volúmenes y constituyen una de las obras monumentales más ricas en la historia de la

9 En el plano artístico, el momento histórico que hemos tratado de reseñar quedó grabado magistralmente en una plancha de plata, dedicada a los geodésicos franceses, con motivo de la defensa de tesis que sostuvo un joven jesuita, el primero de junio de 1743, en la Universidad “San Gregorio” de Quito. Bajo el encargo y la dirección de un profesor de filosofía, P. Pierre Milanezio, se esculpió a Minerva en el centro superior del grabado, acompañada de diez ingenios, que bajo la figura de infantes se entretienen con los instrumentos de las ciencias matemáticas y físicas que de tanta significación fueron para los académicos: lupa, brújula, compás, telescopio, globo terrestre y más tablas e instrumentos de medición y experimentación.

10 Alexander von Humboldt (1980), *Cartas Americanas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

cultura humana. Además, fue el primero en llevar a cabo una historia natural de América, y soñó con fundar un gran Instituto Central de las Ciencias en México, para la entera América libre. Lastimosamente, la «Ciencia comprensiva de la naturaleza» ideada por él, no encontró eco en la universidad alemana de aquel entonces y no fue posible desarrollar un equilibrado diálogo cultural como el que en su misma vida, Humboldt, puso de manifiesto en sus diferentes expediciones y más actividades; la burocracia oficial y la ciencia oficial de la Restauración, sobre todo en el Reino de Prusia, tergiversaron sus propuestas y su espíritu.¹¹

A todo esto aún se podría añadir las misiones alemanas en los ámbitos de la antropología, de la prehistoria, etnohistoria y arqueología de la América andina y, de modo particular, del Ecuador; de la producción lingüística y etnológica; de la investigación sobre la flora y fauna ecuatorial, la riqueza encerrada en la pluralidad de nuestra biodiversidad, microclimas, regiones y cuencas hidrográficas; de las tareas de herborización de gran parte del territorio nacional; de la de la formación y capacitación de profesionales a través de la Escuela Politécnica: ingenieros civiles, arquitectos, maquinistas, ingenieros de minas y profesores de ciencias y tecnología. Avanzado el s. XX la colaboración se amplió al campo de la educación rural, la educación bilingüe intercultural y la acción social. Una pléyade de investigadores y científicos alemanes: hombres y mujeres, dejaron una impronta imposible de olvidar.¹²

11 Cfr. Hanns-Albert Steger (1979), *The European Background*, en *The Latin American University*, editado por Maier & Weatherhead, p. 105, ss. Albuquerque: University of New México Press.

12 A riesgo de omitir a numerosos autores, se cita a algunos de

A esta constructiva y ya centenaria tarea, a este reconocimiento y diálogo que en algunos casos alcanzó un nivel intercultural, no exento de limitaciones y dificultades, se suma en la actualidad la obra de Gregor Sauerwald quien destaca tanto por generar un clima de diálogo intercultural, como por la continuidad, sustentabilidad y la profundidad del diálogo entre la filosofía alemana y latinoamericana que él ha sabido impulsar como pocos.

Nuestro autor es romanista y filósofo: filólogo, formado en el pensamiento francés del siglo XVIII, el Iluminismo, con su tesis de doctorado sobre Diderot (1972), y profesor hasta 2001 de filosofía social en la Universidad de Ciencias

los más notables. Baste recordar a: Teodoro Wolf, Joseph Kolberg, Daniel Quijano, Luis Dressel, José Epping, Juan Menten, Luis Sodiro, entre otros, integrantes de la primera misión alemana; Walter Himmelmann, Otto Scharnow, Franz Warzawa, Elena Sohler y Eleonora Nauman, segunda misión. En 1922, una tercera misión alemana estuvo integrada por: Pablo Hurras, Oswaldo Peisker, Margarita Koschel, Isabel Arndt, Guillermo Koeper, German Müller, Luis Ruhl. A finales del s. XIX hasta la segunda mitad del s. XX: Adolfo Bastian, Heinrich Baron de Eggers, Teresa Princesa de Baviera, Augusto Rimbach, Henning Bischof, Hanns Weber, Wolf- Dieter Sick, Heinz Ellenberg, Werner Zeil, Erwin Patzelt. Avanzado el siglo XX: Paul Rivet, Hans Meyer, Otto von Buchwald, Max Uhle, H. Disselhoff, Henning Bischof, y posteriormente, Udo Oberem, Wolfgang Wurster, Karl Kunter, Peter Masson, Albert Meyer y Roswith Hartmann. En las últimas décadas, especialmente en el campo de la educación rural e indígena: Wolfgang Küper, Ruth Moya, Teresa Valiente, Roland Bäcker, Mathías Abraham, Armin Schlegl. Ver, Carlos Paladines (2005), *Die geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Ecuador und Deutschland*, en *Ecuador: Welt der Vielfalt*, editado por Rafael Sevilla & Alberto Acosta. Alemania: Horlemann Verlag.

Aplicadas de Münster, Alemania, inspirado en la Teoría Crítica. De 1979 hasta 1982 trabajó en Montevideo como Experto Integrado en un proyecto de «ayuda al desarrollo» en el Departamento de Ciencias de la Educación. Siendo el método científico de aquel nuevo tipo de universidad «la aplicación», en el sentido de una circularidad del movimiento deductivo e inductivo de la investigación (Adela Cortina), se dio y logró en la docencia en Montevideo el encuentro de la Teoría Crítica y su legado iluminista, con lo que ofrecía lo local crítico uruguayo, tanto en su tradición como en lo que pudo manifestarse bajo el régimen militar: la Teología de la liberación de J. L. Segundo, de allí el paso a la presencia de las teorías de la liberación en América Latina. Así el diálogo entre el Norte y el Sur se originó en el mismo Sur, desde sus mismas urgencias y problemas.

Sauerwald, en 1989, dio acceso al público alemán a la producción filosófica latinoamericana gracias a la traducción que hiciera de la obra de una connotada figura de la filosofía mexicana, Leopoldo Zea, ***Discurso desde la marginación y la barbarie*** (la edición alemana, *Leopoldo Zea und die Philosophie der Befreiung*). Anteriormente, en 1982, como fruto de su permanencia en Ecuador, se preguntó si, «¿Es América el eco del viejo mundo y el reflejo de vida ajena? Apuntes acerca de la recepción de Hegel y su superación en la filosofía latinoamericana».¹³ Además examinó *Los programas de enseñanza de la Filosofía en el Ecuador*, que nuestro autor pudo aplicar en su enseñanza en un colegio quiteño. Estos primeros pasos por penetrar en el pensamiento latinoamericano, según palabras suyas, se enriquecieron entre 1983 al 2001 con una serie de investigaciones, en su calidad de catedrático del DAAD

13 Gregor Sauerwald (2008), *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano*. Münster: LIT Verlag.

(Servicio Alemán de Intercambio Académico) en Uruguay, Ecuador, Colombia y Brasil; y a partir del 2004 como profesor de la Universidad Católica del Uruguay. Consolidó así, la línea de diálogo filosófico entre Alemania y diversos países de América Latina. Algunos de estos trabajos aclaran la relación entre *Liberación y Reconocimiento* y, a su vez, conforman uno de los principales capítulos de este libro: «El problema de la fundamentación de una ética en la Filosofía para o de la Liberación Latinoamericana», «Hacia una reinterpretación del pensamiento latinoamericano bajo la clave *lucha por el reconocimiento*» y «Del Indigenismo al Indianismo».

En estos últimos años se publicó en Alemania, en 2008, *Reconocimiento y Liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte*. Posteriormente se editó en Uruguay, *Reconocimiento en Diálogo*, obra que contenía lo esencial de la publicación alemana. Sauerwald con estas dos publicaciones expuso en forma detallada los ámbitos del diálogo entre dos corrientes o escuelas filosóficas, de relevante actualidad y de vigorosa presencia: una en el Sur y la otra en el Norte. En el un caso, la Escuela de Fráncfort (Frankfurt): la «Teoría Crítica» en dos de sus fuertes líneas de desarrollo: la «Teoría de la comunicación» y la «Teoría del reconocimiento». Sauerwald se pregunta si la categoría del *reconocimiento* como la desarrolla Axel Honneth, puede hacerse cargo (Aufhebung) de la función que Jürgen Habermas había atribuido a la categoría de la *comunicación*, en la reconstrucción crítica de la idea hegeliana del *Espíritu*. Junto y en comparación con los desarrollos últimos de la teoría crítica Sauerwald enfrenta, en crítica y diálogo, una de las escuelas filosóficas latinoamericanas de mayor resonancia a partir de la

década de los setenta: la *filosofía de o para la liberación*. Sauerwald insiste en la necesidad, a partir de la categoría del reconocimiento, de profundizar el diálogo intercultural, Sur - Norte y Norte - Sur, por el mismo hecho de que estamos viviendo en un *global villaje*, compartiendo los mismos enemigos y problemas que solo serán superados cuando unos y otros alcancen los debidos niveles de reconocimiento. Dante Ramaglia ha sabido mostrar la importancia que otorga Sauerwald al reconocimiento, -bajo los parámetros elaborados por Honnet, representante de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt- como posibilidad de mediación entre la teoría crítica y la filosofía de la liberación, -bajo los parámetros desarrollados: p.ej. por Arturo Roig. Además, tales formas de reconocimiento recíproco precederían a toda praxis de fundamentación discursiva y por ende política, no solo en su manifestación temporal sino también lógica.¹⁴

Además, cabría preguntarse si la presentación de dos corrientes fuertes del pensamiento constituyen dos caras de una misma moneda, o si las diferencias son mayores que sus puntos de contacto. ¿No apuntan una y otra -la «teoría crítica» y la «filosofía de la liberación»- al reconocimiento de la dignidad humana, a la denuncia de los peligros de liquidación de la misma en un mundo cada vez más atrabiliario, a la exigencia de satisfacción de las *necesidades básicas* insatisfechas para amplios sectores sumidos en la pobreza y la miseria; a la reivindicación del *trabajo* como elemento central para el desarrollo de los pueblos y para combatir la humillación que implica la pobreza?

14 Dante Ramaglia, “Reconocimiento y Liberación: Axel Honnet y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte”. En: *Rev. Estudios, Filosofía práctica e historia de las ideas, Mendoza-Argentina, Año 9, No. 10, 2008.*

Bajo premisas y experiencias objetivas similares y candentes discusiones filosóficas en América Latina y en Europa, las reflexiones abiertas por Theodor Adorno, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Oskar Negt o Hermann Schweppenhäuser, Erich Fromm, Albrecht Wellmer y Axel Honneth, entre otros, se cruzan y entrecruzan caminos y problemáticas con la producción latinoamericana de Leopoldo Zea, Arturo Roig, Enrique Dussel, Juan Luis Segundo, Luis Villoro, Guillermo Bonfil, Raúl Fornet- Betancourt, Horacio Cerutti, por citar algunos nombres. En el centro de este panorama de autores, con sus diversas propuestas que han provocado y profundizado el diálogo, Sauerwald destaca a Roig y Honneth como los filósofos más relevantes, con sus contrapuestas interpretaciones de la *Filosofía del Derecho* (1821) de Hegel, punto de partida del filosofar de ambos, concluyendo el primero con la tesis de superación del Hegel «reaccionario», bajo la divisa: «con Hegel y a pesar de Hegel», y el segundo resaltando un Hegel progresista y crítico, «revolucionario». Aparece así el diálogo entre el Sur y el Norte en forma de conflicto como «*Streitgespräch*», la discusión filosófica *par excellence* que, según Kant, es *legal*, si apunta a la argumentación y no a la persona que argumenta.

El «encuentro» y el «desencuentro», a uno y otro lado del Atlántico, parecería nutrirse de experiencias humanas similares y diversas que han degenerado (en más de una ocasión) en nuevas formas de sometimiento, dependencia y aculturación, pero igualmente en «diálogo» y reconocimiento que ha aportado al enriquecimiento del caudal de bienes culturales mutuos, al respeto a la identidad de ambas partes y a compartir similares intereses frente a la realidad circundante y aquella por transformar.

Finalmente, Sauerwald ha tenido la virtud de presentar en esta obra y desentrañar no sólo las formas más actualizadas que asumió el debate filosófico tanto en el Sur como en Norte, sino también, poner de relieve la importancia de la lucha por el reconocimiento de las personas, de las etnias y de los pueblos, y además, visibilizar las ricas dimensiones que implica la experiencia humana del reconocimiento y la liberación, en sus distintas formas de manifestación (amor, derecho y solidaridad), en sus distintos ámbitos (familia, sociedad y comunidad), con sus distintas obligaciones y distintas estructuras (simetría-asimetría) y distintos alcances (universales/generales-relativos/particulares).¹⁵

En otras palabras, la categoría del *reconocimiento-liberación* constituye una unidad polifacética en la que confluyen condiciones objetivas, propias de la organización

15 El giro hacia el “**encuentro-reconocimiento de nosotros**” también guarda enorme similitud con la propuesta última de la filosofía europea sobre el giro hacia el lenguaje. Más aún, es posible establecer relaciones entre la producción, por ejemplo, de Hans-Georg Gadamer y la de Arturo Roig, más allá de que se hayan conocido o no personalmente o hayan leído o no sus obras. Valga un solo ejemplo emblemático: el recurso permanente a la producción de sus antecesores alemanes en el primer caso y latinoamericanos en el otro; al igual que el recurso a la filosofía griega. El diálogo con la filosofía francesa en ambos autores también fue significativo. Ambos coincidieron en una especial valoración de Jean-Paul Sartre. Ver: Gadamer, *El giro hermenéutico* (2001) y Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta, la moral de la emergencia* (2002). Al rescate y valoración de los pensadores alemanes o latinoamericanos, según el caso, ambos añadieron el trabajar su propia filosofía a partir de los materiales y aportes de quienes les habían precedido.

del trabajo, de los sistemas de comunicación, producción y de las relaciones sociales que pueden o no nutrir la inequidad social, la exclusión, la tolerancia o la falta de la misma. Además, confluyen en ella los actores políticos que también pueden o no sustentar el diálogo con una débil participación ciudadana e incluso ponerse al servicio de un ejercicio despótico y arbitrario del poder, que no permita más que una práctica formal de los derechos humanos. De igual modo, a nivel cultural, la exclusión de determinados actores o su minusvaloración puede afectar la marcha de la sociedad hacia mejores días. En síntesis, en el proceso o lucha por el *reconocimiento* confluyen los tres ámbitos básicos de la experiencia humana: el de la *producción*, el de la *política* y el de lo *intercultural*. Este último nivel, según Sauerwald, es capaz de abrirnos a la pluralidad de las culturas y a contextos incluso ajenos a lo «Occidental», *conditio sine qua non* para el diálogo a nivel mundial.

Mérito suyo también ha sido mostrar la palpitante vigencia de la categoría del *reconocimiento*, clave en la filosofía política actual en el Norte y que también ha ocupado lugar eminente en la discusión filosófica en el Sur, dentro de la problemática de la filosofía y la praxis de la liberación. En uno y otro caso, los conflictos económicos, políticos y sociales, de acuerdo a su gramática, podrían deletrearse como una lucha por el *reconocimiento*. De ser así, el espacio y el tiempo del *reconocimiento* podría unírnos y transformarse, ahora sí, en un diálogo que enriquezca a ambas partes.

Quito, octubre de 2014.



La ciudad de Cuenca de los Andes

(www.google.com/ec/search?q=fotos+de+cuenca+ecuador)

CUENCA, CULTURAS E INTERRELACIONES

Encalada Vásquez, Oswaldo

Correspondencia: osencava@uazuay.edu.ec

RESUMEN:

La ciudad de Cuenca, en los Andes, es una urbe donde conviven personas de todas las extracciones sociales y culturales. Por su pasado y por su cercanía con el campo, es posible encontrar todavía vestigios de lo que se podría considerar como cultura agraria –en contaste con la citadina. Así también conviven las formas ortodoxas de la fe con otras manifestaciones populares, que, aunque son heterodoxas, tienen el mismo vigor y la misma importancia para la cultura. Se enfrentan medicina y etnomedicina, lo central con lo periférico, lo contemporáneo con lo tradicional, y todos los elementos conviven sin conflicto, en armonía completa. En Cuenca, cada forma cultural tiene el mismo derecho para existir. Cuenca es la ciudad donde no cabe la marginación.

Palabras clave: Interculturalidad, culturas urbanas y culturas agrarias, lo ortodoxo y lo heterodoxo, marginación, convivencia.

CUENCA, CULTURES AND INTERRELATIONSHIPS

Abstract:

Cuenca, in the Andes, is a city where people from all social and cultural backgrounds coexist. Due to its past and its proximity to the country, it is still possible to find traces of what could be considered agrarian culture, as opposed to city culture. Similarly, the orthodox forms of faith among other popular manifestations of faith also coexist, which, although heterodox, have the same force and the same importance to culture. Traditional medicine and ethno-medicine confront each other; the same can be said about the central with the peripheral, the contemporary with the traditional; and all elements coexist in complete harmony without conflict. In Cuenca, every cultural form has the same right to exist. Cuenca is the city where there is no space for exclusion.

Keywords: Interculturalism, Urban Cultures and Agrarian Cultures, The Orthodox and The Heterodox, Marginalization, Coexistence

CUENCA CONTEMPORÁNEA. Cuenca, la urbe patrimonio cultural de la humanidad, es una ciudad pujante, vigorosa, rodeada de verdor y de paisajes encantadores; ciudad que atrae a turistas y a extranjeros que desean vivir en armoniosa paz su retiro laboral. Cuenca posee todo lo que tienen las ciudades contemporáneas y enmarcadas dentro de la globalización: tecnología, medicina nuclear, laboratorios para identificar el A D N, spas, damas de compañía, Internet, redes sociales, zonas Wi-Fi y problemas de tránsito en ciertas horas.

Pero en medio del tráfago, la rapidez, la tecnología y el progreso es posible encontrar en Cuenca huellas y presencias de otros tiempos, otras manifestaciones culturales, además de la citadina propiamente dicha, y otras visiones de la vida.

LA ETNOMEDICINA. En el pensamiento popular y generalmente de extracción campesina hay dos clases de enfermedades: las *enfermedades de Dios* y las *enfermedades del campo*¹. Dentro de esta dicotomía podemos encontrar varios y complejos significados.

Las *enfermedades de Dios* son las que ocurren por la voluntad divina –siempre inescrutable-. Para su cura se requiere de la ayuda de los doctores y de los remedios de botica, aunque también es frecuente que se deba recurrir al bisturí del cirujano.

1 Esta clasificación ha sido recogida y formalizada por el antropólogo Marcelo Naranjo Villavicencio en sus estudios sobre la cultura popular en el Ecuador, en el tomo XII, el que corresponde a la provincia del Carchi, en la p. 418.

En cambio las *enfermedades del campo* son aquellas que se producen por la (mala) voluntad de algunas personas (envidias, venganzas, enemistades, deseos amorosos no correspondidos, etc.), inclusive puede ser que por una simple afición o sin querer se produzca un daño, como ocurre con el *mal de ojo*, que sucede solo porque determinada persona posee “muchísima energía” en la mirada, lo cual es suficiente para provocar daños a los seres humanos y hasta a los animalillos tiernos.

Además hay otra variante significativa que brota de la oposición: las *enfermedades de Dios* son las de la ciudad, es decir, de la cultura, de lo urbano; mientras que las *enfermedades del campo* son las de la rusticidad, de la *incultura*, de las energías desconocidas, de seres maléficos, de espíritus que han sido desterrados de las urbes – como ocurre con el demonio bíblico que tienta a Jesús, es un demonio que vive en el desierto (Mat. 4.1) y que, proscritos, viven en los lugares “pesados” o “funestos” del campo. En el campo el *cuichi* o arco iris persigue a las mujeres; en la ciudad nunca se ha atrevido a tanto. En el campo hay sitios donde ataca el *mal aire*. Es en el campo donde más casos se producen de *mal de ojo* y donde más niños se enferman del *espanto*.

EL CAMPO INVADE LA CIUDAD. Para aplicar la etnomedicina están los etnomédicos (curanderos e inclusive algunos naturistas) Pues bien, hay dos días a la semana en que las etnomédicos (todas son mujeres del campo) se toman la ciudad. Los martes y los viernes en la Feria Libre de El Arenal y en el mercado 9 de Octubre abren sus consultorios rodeadas de canastas y montoncitos de plantas medicinales apropiadas para curar el *espanto*, para *limpiar el mal de ojo*. Con los vegetales se realiza la *limpia*,

se sopla un líquido para el *espanto* y en algunos casos se termina con una leve unción de saliva en el ombligo de la criatura, mientras se repite la palabra *chuca chuca*, voz quichua que significa *saliva*; y es que este fluido corporal tiene propiedades medicinales e incluso milagrosas: “*Jesús tomó de la mano al ciego y lo sacó fuera del pueblo. Le mojó los ojos con saliva, puso las manos sobre él y le preguntó si podía ver algo. El ciego comenzó a ver*”. (Marcos 8,22).

Entre los montes utilizados están la *santa maría*, la *ruda*, la *flor del huántug* (o *floripondio*), el *romero*. Inclusive existe una planta llamada precisamente *manchariyuyo*, voz quichua que significa *hierba del espanto*.

Si la limpia no se efectúa con montes, entonces se la hace con el *huevo del día*. Se soba el cuerpo del paciente con el huevo y al final se arroja el contenido del cascarón en un vaso con agua donde se puede ver –eso dicen- la figura de un ojo, el facineroso causante del daño.

Cerca de estos consultorios de especialistas en *espantos* y *mal de ojo* otras mujeres venden hacecillos de hierbas medicinales para elaborar las conocidas *aguas de viejas* o *aguas de frescos*. El toronjil, la manzanilla, la pena pena, el caballo chupa, la hierbabuena, la borraja, la moradilla, el matico, el clavel, la menta, el sangorache, la malva, el escancel (para la pulmonía), la chancapiedra (para los cálculos renales), la albahaca, el shullo, la canchalagua, la rosa de Castilla, el gañal, la valeriana; el chilpapel contra la gastritis, la hierba del infante para las heridas e inflamaciones, el patacón panga, el llantén, la ortiga, el pelo de choclo, la altamisa contra las pulgas y para bajar la presión arterial, para lo cual se aconseja colocarla bajo la cama.



Foto 1. La operadora de salud durante una sesión de *limpia* con un niño. Se dice que quien desempeña esta labor debe ser una mujer de carácter fuerte, seguramente para que los espíritus nocivos la respeten y se alejen. (Fotografía del autor).

Más allá una vendedora del Norte del país ofrece en un charol de madera los anillos de acero para evitar la brujería, y, colgadas de armadores, las cabalongas o habas de San Ignacio, ya ensartadas en hilo rojo, para evitar que los niños sean *ojeados*; además, pequeñas manillas de mullos rojos, para el mismo efecto; y hasta collares de *milizhos*, esas hermosas semillas semejantes a porotos y adornados con dos colores encendidos: el rojo y el negro.



Foto 2. Cabalongas, manillas de mullos y de *milzhos* para evitar el mal de ojo y para atraer la buena suerte. ¡*Sheva, casera, ayudá!* (Fotografía del autor).

Pero no solo es eso, en la plaza de San Francisco – otro reducto de lo marginal- un hombre, al parecer recién llegado del oriente exhibe y proclama las bondades de la pomada de chugchuhuaza para combatir el reumatismo, la manteca de culebra, para el mismo efecto; la sangre de drago, la uña de la gran bestia, el pico del tucán, misteriosas sustancias que conseguirán que el ingrato vuelva; las grandes larvas conocidas en lengua shuar como *mukind* y que son idénticas a nuestros *cuzzos* del campo. Se asegura que quien lo come se cura de la tos. Se vende también poleo, uña de gato, hierba luisa, y hojas de boldo para curar los males de los riñones.

Y más, a poca distancia hay una vendedora de hierba, de simple hierba, el llamado *reygrás* (rye grass) lo que significa que en la ciudad hay todavía, escondidos en

algunos lugares alejados, pequeños cuyeros, porque esta hierba es para los cuyes o conejos, aunque las gallinas también la picotean.

En una esquina del mercado un carrito de lata reluciente destaca por un sinnúmero de botellas grandes con sustancias de colores; sin embargo predomina el dorado. En un costado del vehículo se avisa a los parroquianos y transeúntes que ahí se vende horchatas y remedios para las enfermedades del hígado y de la próstata y otros males presentados con mala ortografía; pero no importa, los bichos no se darán cuenta de eso.

El vendedor despacha jarros metálicos brillantes con una bebida algo espesa y muy caliente hecha con sábila, linaza y miel de abeja. Estos carritos vagan por toda la ciudad y llegan hasta contrapuntear cerca de hospitales y clínicas.

LA FE HETERODOXA. En el santoral están registrados todos los santos y santas a quienes la iglesia, con su pensamiento ortodoxo, ha entronizado en los altares. Estos santos y santas son mediadores oficiales entre la divinidad y los menesterosos habitantes de la tierra. Si alguien no está en esta exclusiva lista no es santo, ni beato, ni siervo de Dios, es nadie en las esferas celestiales.

Ahora bien, junto a las puertas de la catedral nueva hay personas que ayudan a los piadosos, devotos y cumplidores de promesas, les venden cirios, velas del tamaño apropiado con el arrepentimiento del pecador; ofrecen estampas, rosarios, libros de rezos, Biblias, imágenes sagradas, de la Virgen María, del Divino Niño, crucifijos y representaciones de muchos santos y santas;

pero en medio de todo eso resalta la figura de alguien que no es santo, ni beato, ni siervo de Dios, es el *Hermano Gregorio*, un taumaturgo en la sombra. Se asegura, en los arrabales de la fe popular, que por medio de otra persona puede llegar inclusive a practicar delicadas labores de cirujano, aunque no se ven ni cortes ni derramamiento de sangre.

El Hermano Gregorio fue un médico venezolano de mucha bondad y de- aparentemente- curaciones milagrosas. Se lo representa con una estatuilla de un hombre de bigote, vestido de terno y con sombrero.

En las comarcas del cielo nadie conoce al Hermano Gregorio; pero en Cuenca, sí, y hace guardia junto a una multitud de santos de reconocida trayectoria milagrosa. Es que aquí la fe alcanza para todos.



Foto 3. El Hermano Gregorio destaca en el altarcillo improvisado junto a las puertas de la catedral. (Fotografía del autor).

Bibliografía:

Naranjo Villavicencio, Marcelo,
2005 *La cultura popular en el Ecuador, Tomo XII Carchi*,
Cuenca, CIDAP.

<http://biblia.catholic.net/>

[/www.google.com.ec/search?q=fotos+de+cuenca+ecuador&biw=1280&bih=890&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ei=vXUIVNf6N4y_ggTYiIL4DQ&ved=0CAYQ_AUoAQ](http://www.google.com.ec/search?q=fotos+de+cuenca+ecuador&biw=1280&bih=890&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ei=vXUIVNf6N4y_ggTYiIL4DQ&ved=0CAYQ_AUoAQ)



<https://lh5.googleusercontent.com/-tEDjC7wHGUE/TXFTIVoKrCI/AAAAAAAAEZE/nBcXKTx2t-Q/s1600/Saraguro+se%25C3%25B1oritas.jpg>

La uniculturalidad del pensamiento frente al pensamiento diverso, intercultural en la educación ecuatoriana¹

Mst. Ángel Japón

Profesor de la Universidad de Cuenca

-
- 1 Ponencia resultado de la investigación de la tesis de maestría: La uniculturalidad del pensamiento lógico racional del sistema de educación en la Unidad Educativa “Celina Vivar Espinosa”, 2012

Resumen

Este ensayo es el resultado de la investigación de la tesis: *La uniculturalidad del pensamiento lógico racional del sistema de educación en la Unidad Educativa “Celina Vivar Espinosa”, 2012* en el que se evidenció cómo el sistema de educación, a través de mecanismos de disciplina –*poder/saber*-, anula y desarrolla un solo tipo de pensamiento –el pensamiento lógico-racional. El propósito de este trabajo es reflexionar sobre la necesidad de la interculturalidad como salida a la uniculturalización del sistema educativo del país. El marco de referencia es la interculturalidad. Lo que se espera es evidenciar la necesidad de la transformación del sistema educativo en concordancia con la Constitución, la ley y reglamentos de educación vigentes.

Palabras claves: Uniculturalidad, interculturalidad, educación ecuatoriana.

Uniculturalism thought in relation to diverse intercultural thought in Ecuadorian Education

ABSTRACT

This essay is the result of research for the thesis entitled *Uniculturalism of rational logical thinking in the educational system of Unidad Educativa “Celina Vivar Espinosa”, 2012*. We were able to show that this educational system reverses and develops a single type of logical-rational thought through mechanisms of discipline - power/knowledge. The purpose of this paper is to reflect on the need for interculturalism as an alternative to uniculturalism in the country's educational system. The framework is multiculturalism. It is expected to demonstrate the need for transformation in the education system in accordance with the Constitution, the Education Act and Regulations in force.

Keywords: Uniculturalism, Multiculturalism, Ecuadorian Education.

La uniculturalidad del pensamiento frente al pensamiento diverso, intercultural en la educación ecuatoriana

El sistema educativo debe “¿enseñar los saberes, o enseñar las formas que el hombre posee de conocer el saber?” (Colom, 2002:9). Desde mi perspectiva hay que enseñar cómo se puede conocer el saber diverso, plural, complejo que tiene el país desde y para sus epistemologías; sin embargo, el Estado a través del ministerio de educación ha implantado un modelo disciplinario, unicultural que modela la forma de *ser* y de *pensar* de los estudiantes borrando la diversidad. Desde esta perspectiva la tesis que voy a defender es: **el Estado ecuatoriano uniculturaliza el pensamiento a pesar de que en el mandato constitucional exige una educación intercultural, holística e integral.**

Para esto analizaré el discurso que está en la Constitución; luego explicaré cómo el modelo educativo planteado por el ministerio termina anulando la diversidad; de igual manera, mostraré cómo los contenidos planteados en la reforma de la educación inicial, la actualización curricular de la educación básica, el bachillerato unificado terminan homogenizando y desarrollando un solo tipo de pensamiento; para terminar dando algunas pistas o más inquietudes sobre una educación para y desde la diversidad epistémica. Empecemos:

En primer lugar, en la Constitución idealmente se plantea lo siguiente:

Art. 1.- El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano,

independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico...

Art. 28.-...Es derecho de toda persona y comunidad interactuar entre culturas y participar en una sociedad que aprende. El Estado promoverá el diálogo intercultural en sus múltiples dimensiones...

Con relación al ámbito de la educación la Constitución vigente reconoce que esta debe fomentar la interculturalidad. Igualmente, garantiza la educación intercultural bilingüe como una política de Estado

Art. 27.- La educación 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.

Por último la Constitución en sus artículos 56, 57, 58, 59, 60 reconoce los *Derechos de las comunidades pueblos y nacionalidades* y en este sentido el artículo 57 reconoce 21 derechos colectivos, y el numeral 1, 14 de dicho articulado enfatiza

1. Mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social...

14. Desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe, con criterios de calidad, desde la estimulación temprana, hasta el nivel superior, conforme a la diversidad cultural, para el cuidado y

preservación de las identidades en consonancia con sus metodologías de enseñanza y aprendizaje.

Si esto es así, entonces, en las aulas escolares, en los programas académicos y los planes curriculares, los textos de trabajo de los estudiantes se debería tomar en cuenta este marco ideal, sin embargo, lo que encontramos en la investigación de campo es que los niños/as en primer lugar, no son tomados en cuenta, es decir, no se respeta ni se toma en cuenta el sistema de creencias; en segundo lugar, sus *habitus* parece que son ‘modificados’ hacia uno nuevo, de acuerdo a la política institucional. En tercer lugar, para conseguir esto el sistema educativo utiliza filtros sutiles para cumplir con este rol; este dispositivo es el profesor, que con sus propuestas de orden y rituales de poder junto con sus colegas en la institución intentan cumplir fielmente este legado.

Las preguntas que surgen son: ¿Por qué la institución educativa no toma en cuenta la Constitución vigente en el país? ¿Por qué los docentes no incorporan en su micro-planificación los lineamientos de la Constitución? ¿Por qué la escuela intenta cambiar los sistemas de creencias de los niños/as que llegan a la institución, si la Constitución garantiza una educación holística, integral e intercultural que respeta la diversidad cultural? ¿Por qué los textos de trabajo de los estudiantes no responden y están adecuados a la diversidad cultural a pesar de que hay una Ley de Educación, Constitución, y actualización curricular?

En segundo lugar, el modelo educativo vigente en la actualidad es la pedagogía crítica que es parte del paradigma socio-crítico de Lev Vygotsky, Paulo Freire. Según este modelo hay un “protagonismo de los

estudiantes en el proceso educativo, en la interpretación y solución de problemas” (ME, 2010:11). Para ello hay que “*comprender textos, ordenar ideas, comparar, resumir, experimentar, conceptualizar, resolver, argumentar, debatir*” (ME, 2010:11). Estos procesos productivos en términos del ministerio apuntan desde mi lectura a la configuración de un solo tipo de pensamiento: el lógico-racional, invalidando las formas epistémicas que cada uno de los niños, adolescentes y universitarios llevan al aula. La inquietud lacerante e incesante que late es por qué. ¿Acaso nos hemos olvidado que somos seres complejos *demens y sapiens, razón-emoción-espíritu* productos de una cosmovivencia, que el sistema educativo anula o modifica en algunos casos?

En tercer lugar, todo proceso educativo, como sabemos, trata de responder a una de las seis grandes preguntas del hexágono educativo según lo planteado por Julián de Zubiría ¿qué enseñar? Si revisamos a vuelo de pájaro los textos nos encontramos que están orientados a desarrollar destrezas cognitivas que sustentan el pensamiento lógico, es decir, en los diez años de educación básica los niños/as deberán *argumentar, comparar, clasificar, relacionar, resolver problemas*, en otras palabras, a futuro tendremos desde mi manera de ver estudiantes que han desarrollado un solo tipo de pensamiento eliminando la diversidad, porque “toda acción edu-comunicativa implica –siguiendo a Bourdieu y Parsseron (1972)- proponer una acción pedagógica que imparte una propuesta cultural arbitraria, cuyos contenidos promueven un proceso de reproducción y producción de *habitus* culturales de un grupo social, reconocidos como legítimos desde el Estado” (Quishpe, 2009: 116). Nuevamente surge la gran interrogante: ¿dónde se quedó la educación *intercultural, holística e integral*?

En cuarto lugar, una educación *intercultural, holística e integral* exige que la infraestructura, el horario de clase, los contenidos, la metodología cambien radicalmente. Por ejemplo: el acceso al conocimiento es un tema de debate que está presente en la epistemología de la educación. Para Freddy Álvarez la relación enseñanza-aprendizaje es una ilusión, porque, creemos saber cómo enseñar y cómo el otro aprende; así como ustedes están convencidos de que la persona que escribe este artículo es experto en el tema; si no lleno sus expectativas seguramente me criticarán.

Asimismo, el docente cree saber cómo los niños aprenden, por eso el acceso al conocimiento es unidireccional –clase magistral, trabajo en grupo, llenado de texto, dictado, entregar trabajos de “investigación”, etc.-. Pero para que haya interculturalidad es necesario diferentes entradas al conocimiento, lo que la sugestopedagogía, las inteligencias múltiples, han demostrado que el aula-mundo, como diría mi amigo Milton Cáceres, es diverso; pero el acceso es único y punitivo, es decir, premia y castiga. Entonces, qué hacer.

Debemos tener en cuenta que el sistema de educación nos enseña a estar fuera de nosotros mismos para pensar siempre en el futuro, para soñar en un mundo que mañana vendrá. Este presupuesto de la educación nos ha hecho olvidar nuestra propia vida, hemos perdido el tiempo porque nos enseñaron a comprender y ver al mundo linealmente, desde una perspectiva, una sola mirada, desde *una cultura* que ha sido y sigue siendo dominante y el sistema de educación re-produce, re-crea en el aula esta única visión cultural que olvida lógicamente la vida que transcurre en las aulas.

La *uniculturalidad* del pensamiento ha generado la homogenización de todo el sistema de educación, donde se han borrado las diferencias, es decir, las identidades. Por eso nos dice Freddy Álvarez "...cuando enseñamos al grupo estamos convencidos que todos van a entendernos porque todos nos escuchan. La lógica es simple: si nos explicamos bien y nos escuchan, entonces, todos aprenden: esta es la creencia. Es igual pensar que todos son iguales porque nosotros queremos que sea así...no somos iguales pero en el dominio de la educación podemos llegar a serlo" (Álvarez, 2010:124).

Desde mi lectura hay que avanzar hacia la interculturalidad porque busca el 'diálogo entre culturas'², se propone un polílogo –un diálogo desde las localidades contextuales- donde desaparece toda forma de dominio; para ello es necesaria una transformación del sistema educativo porque "las culturas son fuentes de interpretación y de sentido de lo real; por ello confrontan a la filosofía –al pensamiento- con la necesidad de tomarlas en serio también a este nivel de ser portadoras de palabras que tienen el derecho de configurar también el discurso..." (Fornet-Betancourt 2001:181).

El camino es el aprendizaje intercultural. Este aprendizaje "es vital, es permanente, hace de cada individuo, cultura o institución un espacio, una representación..." (Cáceres, 2009:164) es decir, 'sujeto' y 'actor' del proceso de aprendizaje. En este contexto "el aula es un fractal de la casa cósmica, maloka en donde nos cobijamos todos

2 La interculturalidad es "un permanente diálogo de saberes entre diversas racionalidades y culturas..." Universidad Intercultural Amawtay Wasi. Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir, Quito, 2004, p. 143.

como comunidad de aprendizaje en una cosmo comunidad y cosmo participación” (Cáceres, 2009:164)

El aprendizaje intercultural “es el aprendizaje por medio del acceso a los conocimientos según los caminos, mediaciones, vehículos, destrezas y estados concordantes y/o contradictorios de las culturas” (Cáceres, 2009:164) porque se aprende por medio del diálogo de las culturas, en este diálogo se tejen, urden nuevos conocimientos “es la realización del saber que se dona para que la vida continúe pero cada vez con mayor dignidad. Es la activación del interaprendizaje por la evidencia del ser del otro. Se trata de un aprender entre nosotros” (Cáceres, 2009:164). El hecho educativo intercultural provoca la valoración, apropiación de las diversidades.

Partimos del supuesto de que todos somos *aprendices*, en otras palabras, como diría Freire nadie enseña a nadie porque el *aprendiz* crea, re-crea, de-construye-construye el mundo, rompe esquemas disciplinarios para vivir y poder ser. Es decir, hay una inter-comunicación o educomunicación, porque las culturas son incompletas por eso “la producción y aprendizaje del conocimiento requiere de un diálogo de culturas ya que son mundos cognitivos, racionalidades propias y mundos filosóficos. Esto quiere decir que no hay modelos pedagógicos universales, sino pedagogías relativas a esos mundos y que, con su diálogo, se constituye una comunidad de conocimiento inter-versal” (EECA, 2004:7).

El aprendizaje intercultural re-hace las estructuras jerárquicas de las aulas; de la verticalidad pasamos a la horizontalidad-circularidad, al diálogo, al inter-aprendizaje. Nos ayuda abrimos a la pluralidad epistemológica compleja

de nuestro país. No hay un emisor, ni un receptor, sino un inter-aprender, es decir, constantemente *criamos* y nos dejamos *criar* por el otro y lo otro que nos desafía.

Desde esta perspectiva, el concepto de aprendizaje a lo largo de la vida (“aprender a aprender”) que irrumpió en el escenario de la educación contemporánea implica concebir el conocimiento como un proceso de construcción inacabado que acontece en aproximaciones sucesivas a los objetos de estudio, que es organizado y regulado por el aprendiz (“meta cognición”) y en donde el docente (maestro aprendiz) se concibe como un mediador, detonador de procesos para la comunidad de aprendizaje intercultural.

En otras palabras, es un aprendizaje glocalizado (global-local). Las culturas se conforman en sus contextos y dialogan desde sus concepciones epistémicas, por esta razón, el sistema de educación tiene la posibilidad histórica parafraseando a Fornet-Betancourt de rehacerse a partir de la inter-conversación de los universos culturales de la humanidad porque en ese diálogo se comunica lo propio y se participa en lo diverso.

Así, la dialéctica del reconocimiento en este diálogo, es una disposición práctica que se realiza o no en la vida cotidiana en un contexto conflictual. En el diálogo intercultural nos dice Díaz (2013:71) el sujeto dialogante pasa de estar en un proyecto abstracto de la vida cotidiana, a ser una realidad convivencial con los otros. Se erige como inter-reflexión entre sujetos culturalmente distintos que discernen acerca de formas de pensar que determinan otras formas de vida; para ello es necesaria la traducción y más que de traducción de comunicación, entre contextos que buscan transmitir sus experiencias y

referencias fundantes de sus particularidades respectivas. Por lo que el diálogo intercultural se podría describir como la práctica de comunicación-traducción que logra traducir los universos culturales unos a otros.

La traducción es posible gracias al inter-aprendizaje, ya que “las fronteras que separan a los universos culturales específicos son al mismo tiempo el territorio donde se puede descubrir los puentes para transitar de una a otra y constatar la interacción entre ellas” (Fornet-Betancourt, 2001:185). La convivencia marca la armonía que se iría logrando por la constante interacción en el campo histórico práctico. “...para este modelo la “verdad” no es ni condición ni situación, sino proceso” (Fornet-Betancourt: 2001:48). No hay una verdad que es válida para todas las culturas, “como proceso aparece la “verdad” sólo a condición de que cada uno acepte poner en juego su verdad y la someta a la dialéctica de la contrastación que se crea necesariamente por el carácter intersubjetivo del diálogo intercultural” (Fornet-Betancourt, 2001:48).

“El diálogo intercultural prepara a las culturas para que se conozcan mejor entre sí y para que, mediante ese conocimiento de las otras, se conozca cada una mejor a sí misma” (Fornet-Betancourt: 2001:207). En términos epistemológicos se da una hermenéutica diatópica, es “un proceso de *información* en el que nos informamos (comunicamos) y nos dejamos informar (en el sentido de dar forma) por lo que conocemos” (Fornet-Betancourt: 2001:207). Para provocar una traducción intercultural

Aquí presentamos dos ideas fundamentales de la Epistemología del Sur de Boaventura de Sousa Santos: la ecología de saberes y la traducción intercultural. “El

fundamento de la ecología de saberes es que no hay ignorancia y conocimiento en general...Aprender ciertas formas de conocimiento puede suponer olvidar otras..." (De Sousa, 2010: 44) por eso la utopía del interconocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar el propio y esto es posible si hay una educación intercultural con docentes preparados para afrontar este desafío, ya que "el carácter incompleto de todos los conocimientos es la condición para la posibilidad de un diálogo y un debate epistemológico entre ellos" (De Sousa, 2010:45). Entonces, "la confrontación y el diálogo entre conocimientos son confrontación y diálogo entre diferentes procesos a través de los cuales las prácticas que son ignoradas de modos diferentes se vuelven prácticas de conocimientos de modos diferentes. Todos los conocimientos tienen límites internos y externos" (De Sousa, 2010:45). Límites que se pueden abrir si hay la disposición para ello.

Pues, "la hermenéutica diatópica consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan" (De Sousa, 2010: 46). Hay dos ejercicios de hermenéutica diatópica "el primero consiste en la traducción entre diferentes concepciones de la vida productiva...la otra entre varias concepciones de sabidurías y diferentes mundovisiones y cosmovisiones" (De Sousa, 2010:47). Lógicamente para que se dé esto, se parte de la idea, nos dice De Sousa, de que todas las culturas son incompletas y, por tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación con otras culturas. La idea y sensación de carencia, junto con la de incompletud, crean la motivación para el trabajo de traducción.

Estas ideas están relacionadas con la propuesta de la pedagogía crítica "...quien forma se forma y re-forma al formar y quien es formado se forma y forma al ser formado... Quien enseña aprende al enseñar y quien aprende enseña al aprender" (Freire, 1998:25) por lo tanto, rompe el viejo esquema *enseñanza-aprendizaje* y se transforma en proceso de *inter-aprendizaje* donde *aprender a aprender* es el camino que guía a la *comunidad*. Siguiendo a Morín (2003) todo sujeto es potencialmente, no sólo actor sino autor, capaz de cognición, lección y decisión.

De Sousa Santos, en su obra, *la Universidad popular del siglo XXI* (2006), reflexiona en torno a las tres crisis de la universidad: "de hegemonía", "de legitimidad" e "institucional", cuyas manifestaciones se sitúan en la incapacidad de la universidad para dar respuesta a sus funciones entre las demandas del Estado moderno y del mercado neoliberal, así como el dejar de ser la universidad una institución "consensual" frente a la especialización de la ciencia y las demandas de democratización en el acceso al conocimiento, y finalmente, resultado de estas contradicciones, el ensayo de mecanismos de eficiencia y productividad frente a sus objetivos y fines, a la autonomía de la universidad y a su función de transformación de la sociedad.

Tras su reflexión, De Sousa Santos plantea un conjunto de desafíos para la universidad del siglo XXI y particularmente para la "universidad pública". La superación de un "ethos predominantemente disciplinar" en la formación universitaria, que produce conocimiento descontextualizado y a espaldas de la diversidad epistémica existente en el país.

Por ejemplo cómo le podemos pedir a un docente que trabaje la interculturalidad si no ha sido formado de esta manera, porque la *formación* que reciben los docentes que van a ser profesores, guías, facilitadores del aprendizaje es unicultural. Los profesores que están dentro del sistema reproducen sus experiencias vividas cuando eran niños/as de aprendizaje en el aula. Este es su primer punto de partida. Cuando preguntamos a los profesores cómo planifican o preparan la clase la respuesta generalizada es “yo planifico en base a mi experiencia”. Ahora bien su experiencia está alimentada con la formación que ha recibido ya sea del Instituto Pedagógico o la Universidad, por ejemplo: “El Plan de estudio de los Institutos Pedagógicos contempla dos áreas de formación: el Área Básica que discute los fundamentos teóricos del proceso educativo, y el Área de Especialización que se orienta al desarrollo de los conocimientos y habilidades necesarios para el proceso de enseñanza-aprendizaje” (Care/Contrato Social, 2008:149). Tomando como referencia este dato y al revisar el pensum de la universidad tanto privada como estatal nos encontramos que los futuros docentes están formados uniculturalmente, ya que en su malla curricular no se incluyen temas que tengan que ver con la diversidad cultural existente en el Ecuador, ni sobre las estrategias de aprendizaje necesarias para trabajar desde y para la diversidad cultural en el aula, es decir, saben cómo ‘enseñar ciencia’ pero no saben cómo educar ‘la ciencia’ en diálogo con otros saberes o con los *habitus* que traen los niños/as al aula.

Si esto es así, entonces, la interculturalidad es un proyecto político y ético que exige este mundo globalizado para urdir según De Sousa Santos inter-versidad de

conocimientos, técnicas, tecnologías, vías de conocimiento o procesos cognitivos, visiones y sentidos de la vida, formas de *ser* y relacionarse con la vida para tejer, nuevas formas de cosmo-vivencias que redefinen la conciencia del ser humano. La interculturalidad es necesaria para poder ser, porque si no, como dice Fornet-Betancourt, hoy pensamos y actuamos fundamentalmente desde las referencias de una cultura dominante del saber que nos conduce al saber que deberíamos saber.

El camino es abrirnos a una pluralidad epistemológica que es mucho más rica y compleja, por eso el saber significa siempre entrelazamiento y que cuando aprendamos para saber estamos siempre en un movimiento de comunicación y de mutua complementariedad, entonces, podemos decir que de hecho no hay “saber” sino más bien “culturas” o constelaciones de saberes, constelaciones de saberes que, como ha mostrado la sociología del conocimiento, remiten a su vez a formaciones sociales o tipos de sociedad determinados.

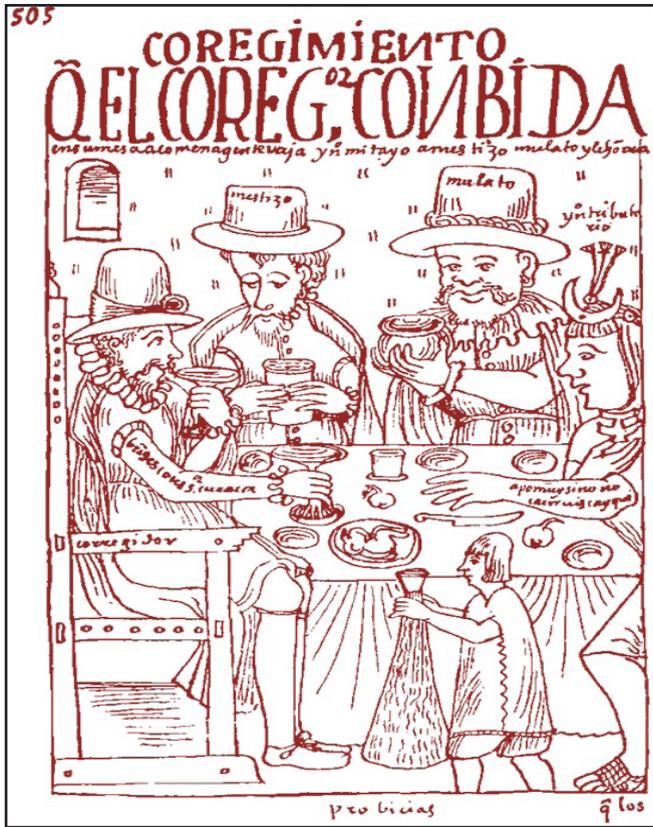
Cuenca, 21 de noviembre de 2014

Bibliografía

- Álvarez, F. (2010). *Módulo N° 7. Pedagogía Contemporánea*, Cuenca, Universidad de Cuenca/Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, Maestría en educación y Desarrollo del Pensamiento.
- Betancourt, F. (2007). *Conferencia: El encuentro de las culturas del saber cómo camino para pensar el saber que debemos saber*. Cuenca. En: <http://www.eecaintercultural.com>
- Cáceres, M. (2007). *La Educación Intercultural como Intersubjetividad del Aprendizaje*. Cuenca. En: <http://www.eecaintercultural.com>
- Colom, A. (2002). *La (de) construcción del conocimiento pedagógico. Nuevas Perspectivas en teoría de educación*. Barcelona: Paidós.
- Colom, A. Melich, J. (2004). *Después de la modernidad. Nuevas Filosofías de la Educación*. Madrid: Paidós.
- Contrato Social por la Educación (2007). *Educación ¿para qué? Reflexiones desde la academia y las ciencias sociales*. Quito: Contrato Social por la Educación.
- De Sousa S. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad/ Programa de Democracia y Transformación Global.
- De Zubiría, J. (2006). *Los modelos pedagógicos. Hacia una pedagogía dialogante*. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio.

- Díaz, Z. (2013). *Pensar del sujeto interdiscursivo en el diálogo intercultural*. Maracaibo, Utopía y Práxis Latinoamericano, vol. 18, núm. 60, enero-marzo, 2013, pp. 69-79.
- Flórez, R. (2005). *Pedagogía del conocimiento*. México: McGraw-Hill.
- Follari, R. (2007). *¿Ocaso de la escuela? Los nuevos desafíos educativos*. Rosario: Homo Sapiens.
- Fonet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. España: Descleé de Brouwer.
- García, M. (2002). *Foucault y el poder*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- González, M. et. al (2005). *La ética intercultural: una herramienta para formar una ciudadanía cosmopolita*, s.l., Frónesis Vol. 12, No 1, 2005, pp. 94-109.
- Heise, M. (comp.) (2001). *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima, Programa FORTE-PE. En: <http://www.interculturalidad.org/numero03/2-o3.htm>
- Mattelart, A. (2002). *Historia de la Sociedad de la información*. Barcelona: Paidós.
- ME. (2010). *Actualización y fortalecimiento curricular de la educación general básica 2010*. Quito: ME.
- Pierre, W. (1990). *Holismo: Una visión y abordaje de lo real*. Brasil: Palas Athena.
- Registro Oficial. (2008). *Constitución del Ecuador*. Quito: Registro Oficial.

- Suaza, M. *La domesticación educativa*. Ojodeagua, *Conocimiento, Educación y Ser*, Gente Nueva, Santa Fe de Bogotá, Volumen VII-Número 14, Octubre-Diciembre, 1994.
- Torrego, L. (2007). *¿Cómo usar los ECTS para interculturalizar la convergencia? Enlace Universitario N° 8*, Guaranda, Universidad Estatal de Bolívar.
- UINPI. (2004). *Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir*, Quito: UINPI
- Vilar, S. (1997). *La Nueva racionalidad. Comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*. Barcelona: Kairós.
- Vygotsky, L. (2003). *El desarrollo de las funciones psicológicas superiores*. Barcelona: Crítica.
- Walsh, C. (2012). *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Abya-Yala.
- Walsh, C. Schiwy, F. Castro-Gómez, S. (2002) *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolítica del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina/Abya-Yala.



Los hijos y las hijas de África y sus descendientes en Cuenca de las Indias durante el gobierno de los Habsburgo

Arteaga M., Diego

Los hijos y las hijas de África y sus descendientes en Cuenca de las Indias durante el gobierno de los Habsburgo

Resumen

Este trabajo aborda la presencia de negros y negras así como la de las diferentes *castas* en las que forman parte, en condición de libres y esclavos, que constituyen segmento importante de la población que ha hecho la historia de Cuenca a lo largo de los primeros dos siglos de vida colonial.

Palabras claves: Mestizaje biológico, *negra*, *negro*, *casta*, *mulata*, *mulato*, *zamba*, *zambo*, *parda*, *pardo*, *morena*, *moreno*.

The children of Africa and their descendants in Cuenca of the Indies during the rule of the Habsburgs

Abstract

The paper addresses the presence of black men and women in Cuenca as well as the various castes system in which they were free or slaves. This group constitutes an important segment of the population that has contributed to the history of Cuenca over the first two centuries of colonial life.

Keywords: Biological Mixed-Race, Black Woman, Black Man, Caste, Mulatto Woman, Mulatto Man, Dark-Skinned Persons.

La historia de las gentes de la moderna ciudad ecuatoriana de Cuenca tiene vieja data, que se remonta a unos 7.000 años. Pasan por diferentes etapas de evolución social, económica y tecnológica hasta el nivel conocido como *jefatura* representada por los *cañaris*, que hacia 1460, tras una relativa resistencia, pasan a integrar el imperio inca. Los europeos llegan a la urbe inca de Tomebamba por 1533, y lo hacen junto con el negro. Estos tres grupos raciales así como sus diferentes *categorías* de mestizaje biológico van constituyendo la población que la dan origen en 1557.

La sociedad colonial de las Indias es organizada en forma asimétrica desde la época misma de la conquista, en dos repúblicas: la *república de españoles* y la *república de indios*. Este ordenamiento se corresponde con el que existe en la península: cristianos y moros de la época de la reconquista, sucesora de aquella de cristianos y paganos, del medioevo europeo. Para los mestizos y las *categorías* de mestizaje y negros libres o esclavos es otra la situación que tienen que afrontar las autoridades metropolitanas.

Cuenca es creada según el modelo del cuadrículado. En el centro de la traza, los núcleos de poder político y religioso, en los alrededores, las residencias de los blancos (sobre todo españoles, algunos portugueses e italianos) y sus esclavos; fuera de ella, los nativos. Pero en la práctica, predomina la convivencia racial, que va definiendo algunos barrios desde mediados del siglo XVII y que determinarían su periferia. Estos lugares se convierten en sitios de población mayoritariamente mestiza a finales del XVIII y que en la república se vuelven en populares, condición que

han mantenido hasta la actualidad, constituyendo parte de los límites geográficos de su *Centro Histórico*.

Desde 1560 hasta la segunda mitad del siglo XVII es un centro de actividad minera en la audiencia quiteña; luego su economía queda sustentada por la labor agroganadera y artesanal que la mantienen como su segunda ciudad durante casi toda la época colonial, es decir hasta 1822, atrás únicamente de su capital, Quito. A mediados del siglo XIX, empieza a enrumbar sus destinos hacia otras actividades como la agricultura a gran escala, intentonas mineras, y a los textiles y, décadas más tarde, a la gran producción del sombrero de paja toquilla, que la introduce en el mundo comercial internacional; al respecto, por 1780, Manuel Ignacio de Arenas señala: “[en Cuenca] han puesto fábrica de sombreros que les da mucho útil y les ponen la insignia de un emperador inca con el lema *fortuna duce, comite fortuna*.”. En los siglos XX y XXI la caracterizan algunas actividades industriales.

El mestizaje biológico y cultural en Cuenca: los negros y sus *categorías*

La ciudad de Cuenca ha sido etiquetada como blanco-mestiza. En ella los componentes étnicos que la dan origen son solo indios y blancos. Sin embargo, la urbe cabe perfectamente dentro de las andinas en donde se mantiene la expresión de “quien no tiene de inga tiene de mandinga” en clara alusión a la presencia de los tres grupos raciales: el negro proveniente de África, el indio “nativo” de América y el blanco que llega de Europa. Según Ares Queija, a esta frase habría que añadir “...y muchos tienen a la vez un tanto de Inga y un tanto de Mandinga...” (1990: 75).

Estos grupos se mezclan biológicamente entre sí como parte de un proceso espectacular como no se ha producido en ninguna otra parte del planeta. Sus mixturas son designadas con sus nombres. Al resultado del cruce de blanco con indio se denomina mestizo; al de blanco con negro, mulato; al de indio con negro, zambo. Sin embargo pronto se dan uniones entre las diferentes *categorías* y entre éstas y los grupos originarios que asimismo adquieren su propio nombre.

Según Pitt-Rivers (1992:148) en el México colonial estas *categorías* llegan a 53, pero según Alvar a más de 82 (Zúñiga; 1990:106). Van desde aquellas como *mestizo* (mezcla de blanco con india), *zambo* (mixtura de negro con india) pasando por otras como el mestindio que resulta de la contracción de las palabras mestizo e india, sus progenitores, hasta aquellos que, con seguridad, tienen que ver con criterios locales sobre este proceso, como el *tresalbo* (mezcla de indio con mestiza) y el *coyote*, resultado de iguales progenitores; hasta otros que sólo son anotados sin que se mencione los grupos que intervienen en el cruce: hablamos de *lunajero*, *mesquimixto*, *rayado*.

En el virreinato peruano estas categorías se dan en un número mucho menor. Así, el mestizo Garcilaso de la Vega señala a comienzos del siglo XVII para su terruño, Perú, *cholo*, *mestizo*, *mulato*, *cuatralbo* y *tresalbo*. Obviamente las categorías presentes en este país son unas cuantas más, como se verá más adelante.

En la audiencia de Quito se tiene algunas de estas clases, que no llegan a la docena. En efecto, están presentes unas cuantas existentes tanto en México como en Perú, sumadas a otras propias de la región como los

cambayiyos (Orive [1557] 1992:62). Cuenca no difiere en gran medida en el número de estas categorías, a más de una local, conocida como *chazo*.

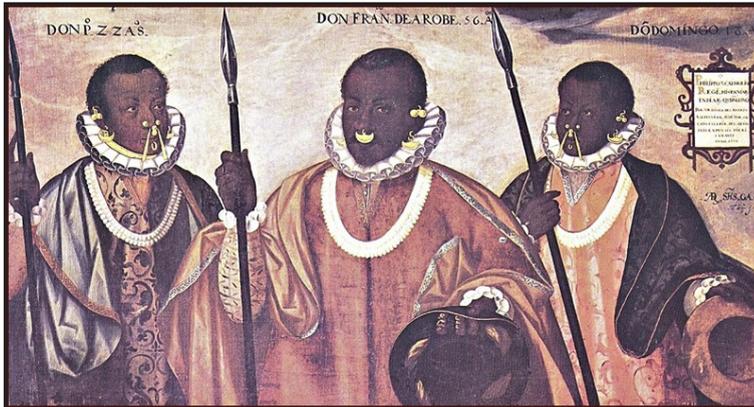
Concomitante con este mestizaje se da el cultural pues el convivir diario de los diferentes grupos y categorías permean sus costumbres, unas más que otras, así van mezclándose elementos culinarios, tradiciones, idioma, religión, vestuario y muchos otros de la cultura material e inmaterial.

Los negros, las negras y las castas en la sociedad local

La presencia de negros en lo que va a ser el virreinato peruano se da desde las primeras incursiones españolas al territorio. Según Bowser (1974:4), entre 1529 y 1537 la Corona española otorga *Licencias* para la importación de negros para Francisco Pizarro, para los funcionarios gubernamentales y los colonos. Más tarde, América ve la introducción de negros con fines comerciales.

En el área de lo que más tarde es la audiencia quiteña, el primer grupo importante de negros que arriba en 1534 lo conduce el conquistador Pedro de Alvarado. Parte de ellos terminan por quedarse en la zona. Otros como Sebastián Moyano de Belalcázar también cuentan con ellos, pues parte de su equipamiento son caballos, armas y esclavos, elementos que les son útiles señalar anotando sus montos para obtener beneficios de la Corona, luego de que ésta les reconozca su contribución en la toma de nuevos territorios. No faltan personas que al trasladar negros al Perú pensarían en la existencia de minas.

Los Arobe Negros aristócratas de Esmeraldas del siglo XVI



Los negros de Esmeraldas, según la tradición, tienen su origen en el naufragio de un barco negrero que en 1553 navega entre Panamá y Perú. Éstos pronto se apoderan de estas tierras en perjuicio de los indios lugareños. Su importante presencia llega a tal punto que el mismísimo rey de España recibe como prueba de su trascendencia para el imperio un cuadro que representa a Francisco Arobe y sus dos hijos Pedro y Domingo. Ellos detentan el título aristócrata de *don* al igual que la hidalguía de España y de la aborígen americana y usan trajes de estilo europeo pero con joyas del aborígen. La obra es firmada por el pintor indígena quiteño Andrés Sánchez Gallque en 1599. Son datos de excepción en la historia de América.

Fig. 1

Todos estos móviles de conquista tampoco están lejos de las mentes de los primeros españoles que pueblan el área cañari. A manera de ejemplo señalamos el caso del encomendero de Cañaribamba Diego de Sandoval, quien en 1539 señala en su *Probanza de Méritos* haber invertido “en armas e caballos y esclavos” en servicio del Rey (Freile Granizo; 1978:78).

Prácticamente nada más conocemos respecto de la presencia del negro en la región cañari, hasta después de la fundación de Cuenca. En efecto, se la va conociendo en algunas de las actas de su municipio; sin embargo, no es sino a partir de 1563 cuando se empieza a hacerlo de mejor manera a través de los registros notariales, especialmente de su compraventa.

Nuestra intención es estudiar una parte del período que cubre la regencia de la Casa de los Habsburgo para España y las Indias, que en su rama española, se extiende desde 1516, inicio del gobierno de Carlos I hasta 1700 fecha de la muerte de Carlos II, a partir de la cual conducirá la Casa de Borbón. Si bien la política habsbúrgica, respecto a la trata del negro se prolonga hasta el año 1713, fecha en la cual se concede por parte de Felipe V mediante el tratado de Utrecht el “derecho de asiento” a los ingleses para que comercien negros en América, hemos decidido restringir nuestro estudio hasta el año 1699, debido a que la documentación de la Notaría III, incluye cartas que están comprendidas entre los años 1563 y 1700.

La administración colonial generó, a través de las notarías, diversos tipos de documentos: cartas de poder, dote, formación de compañías, compraventa de tierras, ganado, esclavos, etc. Como es de esperar, la documentación más numerosa está en relación con los “blancos”. En menor número existe aquella respecto de los indios y es casi inexistente la que hace referencia a los negros. Resulta así, de mucho interés conocer la situación del negro y sus diferentes mezclas biológicas en Cuenca.

Los trabajos realizados sobre el tema del esclavo en diferentes sectores del área andina, se los ha llevado a cabo tomando como base crónicas o estudios precedentes.

En nuestro caso, para el período que nos ocupa, no contamos con esos apoyos razón por la cual las vidas de los negros esclavos y libres, de las personas de las diferentes *categorías* de mestizaje biológico sean criollos o bozales que residen en Cuenca aún son poco conocidas.

Sabemos que algunas personas cuentan con esclavos. El rico español Antonio de Mora en 1603 posee cuatro: Isabel, zagal, y tres cuyas *castas* desconocemos: Francisco, Magdalena y su hija Dominga.¹ Este ibérico señala también: "...si María Congo que está al servicio de mi hermana doña Constanza muriere antes que mi hermana, de mis bienes se compre otra para su servicio...". En 1638 el presbítero Joseph Hernández tiene entre sus bienes a la negra Fabiana con su hija Ana, esclavas que ha heredado de sus padres. Éstas han sido entregadas al comisario Diego de la Varga Villoslada en empeño por la suma de 500 pesos "...con calidad de que no desempeñándola dentro de cierto término habían de quedar vendidas en el dicho precio y el término y mucho tiempo más es pasado y así doy en lo que hubiere en lugar de Derecho que vendidas las dichas dos esclavas para que el comisario como dueño disponga de ellas a su voluntad...".² En 1622 doña Lucrecia de Castro señala tiene entre sus bienes doce piezas de esclavos: Joan, Francisca, Isabel, Pascuala, Úrsula, Claudia, Marta, Bartola, Sebastián, Blas, Miguel, Juan y Gracián.³

Sabemos también que algunos habitantes de la urbe desean contar con ellos. Por esta razón otorgan poderes para su adquisición. En 1592 el vecino cuencano Alonso Solano lo entrega a Alonso Pérez Truxillo para que le

1 Ibidem L 489 ff. 142-150.

2 Ibidem L 509 ff. 224.

3 Ibidem L 489 ff. 566.

consiga una esclava;⁴ Joan Marcos lo hace en 1595 a Alonso Ruiz de Cabrera para que compre en el Reino de Tierra Firme (Panamá) una esclava que sea de una edad comprendida entre 12 y 15 años;⁵ el escribano local Luis de Campoverde lo hace a Juan Martínez de la Calle para una esclava.⁶

En 1624 algunos vecinos locales están involucrados en este tema. Diego Guillén lo hace a Toribio de Veintimilla para una esclava y un esclavo,⁷ Pedro de Campos a Gaspar de Acosta para una esclava.⁸ En 1626 Joseph Ximenes, descubridor y Señor de Minas e Ingenio de Malal, lo hace al capitán Eugenio Dávila en el cual se pide que la adquisición sea de algunos ejemplares hasta en un monto de 20.000 pesos;⁹ en 1631 doña María Hurtado lo da a Manuel Coello para que obtenga una negra.¹⁰ En todos estos casos se desconoce dónde deben conseguirlos.

En todo caso, el puerto de Guayaquil es conocido como un lugar de provisión de estas piezas. En Cuenca se otorgan algunos poderes para que se los compre en esa ciudad. La presencia de miembros de raza negra en este puerto y su reproducción es tal que en 1750 el padre Recio señala "...vi [en Guayaquil] negros, mulatos, zambos y aún indios más claros e inteligentes que todos los precedentes [los observados en Panamá]" (1947:182); lo cual nos revela la proporción que han alcanzado en relación con los nativos.

4 Ibídem L 490 f. 170v.

5 Ibídem L 492 f. 73v.

6 Ibídem L 504 f. 114.

7 Ibídem L 504 f. 264.

8 Ibídem L 506 f. 50v.

9 Ibídem L 506 f. 529v.

10 Ibídem L 507 f. 663.

En ocasiones se concede poder a algunas personas para que busquen esclavos prófugos. Así, en 1629, doña María Cueto, lo hace a Joan Pérez Pardo, estante en Cuenca y a Marcos de Obrego, vecino de Guayaquil, para que busquen a un negro suyo que está “...en las montañas de la ciudad de Guayaquil...”;¹¹ en 1637, el presbítero Joan de Bera, vecino de Cuenca, entrega a Alonso Crespo Locano, vecino de Cuenca “...para que busque en cualquier parte del distrito de la Real Audiencia de Quito un esclavo...”;¹² en 1659 Francisca de Bera, vecina de Cuenca lo da a su marido Sebastián de Narbáez para que recobre en la villa de Riobamba, un esclavo que se le ha huido;¹³ y en 1679 la vecina cuencana doña Ángela de Ambulandi da al capitán Joan Soares de Cores, también vecino de ella, para que busque un negro suyo en la villa de San Miguel de Ibarra.¹⁴ En cambio, en 1608, Sebastián Diez Hidalgo y Andrés Benites Cuenca, vecino y residente en Cuenca respectivamente, de manera particular, buscarán al esclavo huido que el primero comprara a Juan de Berresueta, amén de que tiene puesta una demanda en contra de éste.¹⁵ En ocasiones se mantiene la expectativa de recuperar un esclavo fugitivo a pesar de la distancia geográfica. En 1565, Damián Gomes, vecino de Zamora, otorga Poder a Rodrigo Rivadeneyra, a Diego García y a Francisco de Saldaña, para que puedan recuperar un esclavo que se le ha fugado pero que se encuentra preso en la ciudad de los Reyes¹⁶; en 1605, Melchor de Peralta lo otorga al vecino quiteño Francisco Ortiz de Mariaca aprovechando que se encuentra de paso por Cuenca hacia

11 Ibídem L 507 f. 242.

12 Ibídem L 530 f. 566.

13 Ibídem L 514 f. 746.

14 Ibídem L 523 f. 23.

15 Ibídem L 496 f. 696.

16 Ibídem L 487 f. 722v.

Nueva España, para que recobre uno suyo huido que dejó por tal en la ciudad de México;¹⁷ en 1639, el presbítero vecino de Cuenca Joan de Bera mantiene la esperanza de recuperar un esclavo suyo y otorga poder para el efecto al licenciado Francisco Vázques de Espinoza, a pesar de haber transcurrido de 8 a 10 años desde que se realizara la fuga.¹⁸ En 1592, Domingo García, entrega un esclavo huido al capitán Pedro Elromo de Velasco,¹⁹ seguramente en espera de la recompensa señalada por la ley que, en este caso, es proporcional al tiempo de ausencia del esclavo de la casa de su amo (Recopilación 1947 Ley xxij).

La identificación de los grupos étnicos tanto criollos como bozales no resulta fácil. Un ejemplo de estos últimos es la inclusión de esclavos *biafara* (Biafra) en el grupo *guinea*. Tardieu (1993:406) señala que el área de Guinea se extiende desde Senegal hasta Sierra Leona; Bowser (1974:406), por su parte, incluye a los biafara en el grupo Guinea-Bissau que corresponde al área delimitada por Tardieu; mas, conocemos que la situación geográfica del Golfo de Biafra está en relación con Guinea Ecuatorial. ¿Debemos acaso incluir a los biafara en el grupo de la Costa de São Tomé por su ubicación al Este de Guinea Ecuatorial precisamente? Otras razas de esclavos bozales presentes en Cuenca son: en 1563 Juan tierra zolofo²⁰ y Lorenzo tierra zolofo; en 1655 Marcos nación balanta (región no identificada);²¹ en 1680 Marcos nación arara;²² y en 1609 Pedro Caxas de Ayala entrega a Joan Brabo

17 Ibídem L 495 f. 580.

18 Ibídem L 508 f. 935.

19 Ibídem L 490 f. 160v.

20 Ibídem L 487 f. 165, Ibídem L 493 f. 884.

21 Ibídem L 514 f. 884.

22 Ibídem L 514 f. 615.

una negra esclava señalando que “al parecer, es de nación nalú”.²³

A veces sabemos de algún asunto legal que tiene que ver con esclavos. En efecto Alonso de Cabrera en su calidad de tesorero por Su Majestad en Cuenca, sigue un pleito en 1565 contra Juan Fernández y Benito Polaino por la venta fraudulenta de barcos, casas y negros que éstos le hicieran en Panamá.²⁴

En materia de salud conocemos muy poco respecto de la preocupación del propietario del esclavo. En 1612 Bartolomé Gago señala que un negro esclavo, propiedad de Joan Juárez, estuvo en el Hospital Real de Cuenca “... para que se curase, el cual estuvo en esta casa el tiempo de quarenta días y se le dio dietas y medicinas...”.²⁵ En regiones como Brasil en donde hay una gran presencia de esclavos debido al sistema agrícola de plantación ha sido descartada la actitud de “beneficencia” de sus propietarios. En Cuenca debido a que no es tan masiva y con ello los gastos no son ingentes, es posible que hubiera cierta conmiseración hacia éstos.

Esclavos y gentes libres se involucran en diferentes actividades de la vida citadina. Su presencia en ella, al igual que en España, está en su mayoría destinada al servicio doméstico; pocos son los que realizan menesteres como las artesanías. Un recuento breve de sus actividades nos muestra algunas facetas de ellas. Así, conocemos que Diego, un negro esclavo de Gonzalo de las Peñas, en 1564 funge de pregonero público²⁶ o en tareas relacionadas

23 Ibidem L 498 f. 17).

24 Ibídem L 487 f. 625v.

25 Ibídem L 489 f. 393v).

26 Libro de Cabildos de Cuenca, p. 34.

con la tenería²⁷ o de arrieros²⁸ así como en actividades de ganadería²⁹ o de batanes³⁰. Durante la época que gira en torno a 1600 la actividad minera requiere mano de obra esclava. En 1586 el vecino cuencano Juan Sevillano solicita importar 600 esclavos para las minas de Zaruma, Zamora y Santiago de las Montañas, ante la falta de mano de obra india (Powers Vieira 1994:79). Desconocemos si es que se hizo efectiva esta solicitud. Al parecer no, pues en 1590 los vecinos de la villa piden al Rey entre 500 y 600 negros para que las trabajen. En Cuenca, el mayor número de esclavos que trabajan en una mina lo tenemos en 1598 al reabrirse las que fueron propiedad de Juan Rodríguez y Agustín de Castañeda, contando con 24 varones y 12 mujeres.³¹ Unos cuantos españoles como Cristóbal Barzallo de Quiroga, por el contrario dejan que trabajen las minas los *curicamayos*, indios especialistas en la extracción del oro utilizando a los negros en otras actividades, como lo hace en 1597 Molleturo en un ingenio de azúcar de su propiedad.³² Los individuos de raza negra adaptados a climas cálidos los hacen idóneos para comarcas como la de Yunguilla. El negro Francisco, propiedad de Gil Ruiz de Tapia, en 1636 trabaja en estas tierras sembradas con caña de azúcar.³³ Sin poseer un oficio, un negro propiedad del vecino de Cuenca Cristóbal Ruiz de Cabrera, es cedido en 1637 a Diego Gonzáles, asimismo vecino de ella, para que lo “lleve” en “su servicio”.³⁴ Otras actividades de los negros y sus *categorías* las tenemos en las de Joan de Ortega y

27 ANH/SA L 487 f. Iv.

28 Ibídem L 487 f. 530v.

29 Ibídem L 493 f. 165.

30 Ibídem L 493 f. 396.

31 Ibídem L 493 f. 352v.

32 Ibídem L 493 f. 39.

33 Ibídem L 489 f. 619.

34 Ibídem L 530 f. 591v.

de Antonio Zagal. En el primer caso, el mulato quiteño en 1598 se obliga con Alonso Núñez de Valdés para estar "... en un hato de vacas quel suso dicho tiene en términos de Cuenca y domar potros y acudir a lo demás que le fuere mandado para utilidad de la dicha hacienda..." mientras tanto Núñez de Valdés ha de pagar 40 pesos de a 9 reales por el año de trabajo cada 6 meses la mitad "...y le a de dar para su sustento seis fanegas de harina de trigo y dos novillos...". En 1604 se obliga con el vecino lojano Pedro de Agurto "...para ir en servicio y compañía [...] i estar en su casa un año o en donde el suso dicho me mandare las mulas y machos que en el discurso del dicho año pudiere y de darlas al cabo del dicho año las que así domare mansas y domadas de caballerías..." por lo que éste le ha de dar 150 patacones de a 8 "i de comer, cada seis meses". En el segundo, éste se concierta con Francisco Santos de Salas para juntar sus novillos por el tiempo de un año por la suma de 100 patacones de a ocho reales. Mientras dure el trato Zagal "no a de pedir sustento ni otra cosa". En ocasiones los esclavos están presentes en actividades de minería. Así, en 1565, Ramírez Dávalos y Alonso Pérez de Aguilar establecen una compañía para la explotación de aserrar madera. Esta asociación incluye algunos negros esclavos (Arteaga; 2007:50-51). En cambio, en 1610 Alonso de Segura pide que la negra de su propiedad llamada Ana "...esté en casa y seruido de Lorenzo Martin, mercader, para que tenga cuidado de lleuar las candelas a la iglesia y poner las velas sobre mi sepultura y después de passado el año se benda en pública subasta...".³⁵ Otras veces las actividades de estas gentes están en roles poco comunes tal como es la situación del negro Lorenzo oriundo de tierra zolofa quien, entre otras cosas, es "...hechicero, come coca y habla con el diablo..." (Arteaga; 2004:2).

35 *Ibíd*em L 489 ff 349.

Son pocas las ocasiones en donde se mencionan cualidades buenas de los esclavos. Generalmente se lo hace al concedérseles la libertad "...por haber servido con amor y buena voluntad en todo lo que se le ha mandado...". En este sentido al final de sus días, en 1620, doña María de Mercado pide que su esclava Marta, una mujer vieja "... la manden de manera que se esté en casa [...] sin que se enagene ni ella sea maltratada en la servidumbre que hiciera...".³⁶ En un documento de 1626, al margen del folio está escrito lo siguiente: "venta de un infeliz esclavo".³⁷

Un esclavo no siempre logra beneficios para él al conocer determinado oficio. En 1597 al establecerse una compañía para constituir un ingenio entre Cristóbal Barzallo de Quiroga y el maestro azucarero Francisco de Morales se indica que en caso de que alguno de los esclavos propiedad de éste aprendiese tal oficio, no recibirá paga alguna.³⁸

Argumentando inconformidad con los servicios del esclavo mulato, en 1692 el padre Baltazar Pinto, Rector del Colegio de la Compañía de Jesús de Cuenca, da poder al maestro don Bernardino de Herrera para que lo venda, luego de realizarse la aprobación por parte del padre "de Consulta", debido a que "...no le a sido útil al [Colegio] en servicio personal ni industrial...".³⁹

Poco es lo que conocemos de la vida marital de los negros. Toribio de Veintimilla en 1644 envía a una negra esclava de su propiedad a las minas de Caçanga para que

36 Ibídem L 489 f. 486.

37 Ibídem L 500 f. 449.

38 Ibídem L 493 f. 39.

39 Ibídem L 527 f. 629v.

se reúna con su marido.⁴⁰ Otro negro esclavo casado que conocemos es Pedro de tierra Biafara, que en 1597 es pertenencia de Joan de Ortega.⁴¹

El control de los esclavos está a cargo de sus propietarios y de las autoridades civiles (Bowser 1974:147). Sus infracciones así como sus respectivas penas están contempladas en la Ley (Recopilación 1947 Ley xxj). No poseemos dato alguno respecto de su aplicación en Cuenca, excepto su prisión.

No faltan esclavos involucrados en pleitos legales. Leonor Ordóñez, viuda, vecina de Cuenca, da poder al capitán Antonio Navarrete, vecino y *familiar* del *Santo Oficio* de la ciudad de Guayaquil, para que pueda defender a sus esclavos Diego y Gaspar en el pleito criminal que contra ellos se sigue.⁴² En 1645, Mencia de Tapia, vecina de Cuenca lo otorga a Alonso Sánchez Zurita, vecino de esta urbe, para seguir causa criminal en contra del mulato Andrés, esclavo de Diego de Mora, sobre la muerte de Clemente de Rocha, hermano de la otorgante⁴³. En 1647 conocemos del esclavo Andrés, recluido en el convento de San Agustín de Cuenca, acusado de una muerte.⁴⁴ En una situación menos grave se encuentra el mulato conocido como el “yerno de Xeres” acusado de robo de un caballo por el indio Joan Chupisulca, *yana* del escribano de Cuenca Diego del Carpio.⁴⁵

40 Ibídem L 509 f. 706.

41 Ibídem L 493 f. 149.

42 Ibídem L 493 f. 53v.

43 Ibídem L 511 f. 361.

44 Ibídem L 511 f. 65.

45 Ibídem L 489 f. 159.

Si bien sabemos que los esclavos residen en los hogares de sus amos, también es de interés conocer en dónde lo hacían los restantes miembros libres. En 1596 Antón Sánchez reside en la traza de Cuenca junto a la iglesia matriz y al hogar del hacendado español Gregorio Hernández.⁴⁶ En 1625 Antonio Zagal hace su vida en San Sebastián linde con el hogar de la india Francisca Annile.⁴⁷ En 1692 de Luis de Espinosa, “color pardo”, sabemos que ha residido en el lindero de la iglesia de San Blas. Los Zagal con la categoría de *pardos* residen por generaciones y por algunas décadas en este sector suburbano. En otros casos, tanto de negros como de las demás categorías raciales resulta difícil señalar con exactitud su lugar de residencia.

Resulta sumamente difícil poder señalar la ropa que usarían estos individuos. Apenas sabemos que en 1647 el mercader portugués señala que la negra Jerónima le adeuda 9 reales “sobre un faldellín colorado”.⁴⁸ Diez años más tarde nos ponemos al tanto que la mulata Inés de Cabera compra de los bienes de la difunta india Joanna de Arévalo “...una liquilla de bayeta negra de castilla, vieja, con ribetes de raso negro...” en la suma de 2 patacones y 4 reales.

Respecto de los asuntos financieros de estos habitantes de Cuenca apenas conocemos que en 1663 Mariana de Nivelá debe al pardo Diego López 4 patacones.⁴⁹

Otra parte importante de su presencia es la que la realizan ante el notario en la compraventa de inmuebles. A manera de ejemplos señalamos que en 1634 los morenos

46 Ibídem L 491 ff. 733v.

47 Ibídem L 500 ff. 406.

48 Ibídem L 512 ff. 206.

49 Ibídem L 515 ff. 854.

Francisco Idiano y su mujer María Angola así como la hija de estos Ana Criolla, esclavos que fueron de Alonso de Campoverde venden a Pedro Rodríguez Narbáez 20 cuadras de tierra ubicadas en Sayausí, a orillas del río del Matadero en la suma de 120 patacones,⁵⁰ de su parte la mulata María Rodríguez como hija legítima de Pedro de la Cruz e Isabel Rodríguez lo hace a la india natural de Gualaceo un cuarto de solar “por bajo desta ciudad” “de herencia de madre”: este bien lindera por un lado con casa de Joan de Nivelá, por otro con casa de María Mano, por arriba con casa de Micaela Pérez, cerca en medio “por todas partes”, y la dicha Inés Saniçela una casa pajiza.

En otras ocasiones sabemos que Jerónimo Casco de Niebla, color pardo, posee “unas casas de vivienda” fuera de la traza citadina así como una estancia en Yanuncay.⁵¹

Otros sitios en donde asoman estas personas son los registros parroquiales. Entre ellos se cuentan las partidas de bautismo, confirmación y matrimonio.

Esta clase de fuentes, en Cuenca se inician en 1581. En esta fecha tenemos el siguiente encabezado:

En la ciudad de Cuenca en dos días del mes de diciembre de mil seiscientos y diez y nueve años el Reverendísimo Señor Maestro Don Fray Alonso de Santillán Obispo de Quito del Consejo del Rey Nuestro Señor etc. Habiendo venido a esta dicha ciudad a visitarla en prosecución de la Visita General que está haciendo de su Obispado Confirmó en la Iglesia Mayor las personas españolas, indios y negros que con sus padrinos son como sigue:

50 Ibídem L 510 ff. 598.

51 Ibídem L 520 ff. 111-113v.

Juana mulata esclava de Álvaro Núñez su padrino Pedro de Vargas.

Saudi esclava de Alonso Solano fue su padrino Tomas Vásquez.

Todos los cuales dichos españoles e indios negros y mulatos se confirmaron este dicho día del que doy fe.

María negra esclava de Alonso de Campoverde y Juan negros, hijos de Francisco y María esclavos del dicho fue padrino de ellos Juan del Carpio.

Pedro Moreno esclavo del alcalde Melchor de Peralta fue su padrino Francisco negro.

Pedro esclavo de Don Francisco padrino Francisco Domínguez.

Gonzalo de Veintemilla esclavo de Antonio de Veintemilla fue su padrino Pedro de la Cruz.

Miguel esclavo de Alonso Solano fue su padrino el Padre Domínguez.

Todas las cuales dichas personas se confirmaron hoy dicho día el que doy fe.⁵²

El siguiente registro (Fig. 2) se inicia en 1621 y termina en 1700. Si bien este libro comprende a indios, españoles, mestizos, negros, mulatos, morenos y “mestizos en ámbito de indios” únicamente consta de dos apartados: a: “bautizados españoles” y b: “desde aquí se asientan negros y mulatos”; sin embargo, en el primero se incluyen, como excepción, a algunos indios.⁵³

52 *Archivo de la Curia de la Diócesis de Cuenca*, Primer libro de la Curia.

53 En general, estos documentos difieren en su presentación, por ejemplo, de los de Lima, ciudad en la cual durante el siglo XVIII se registran a las personas en dos series: españoles, por un lado, y negros e indios, por otro; aunque en el curso de la centuria se transfiere cada vez más y más las inscripciones de mestizos y mulatos de la primera a la

Partidas de bautismo de negros y mulatos en Cuenca (s. XVII)

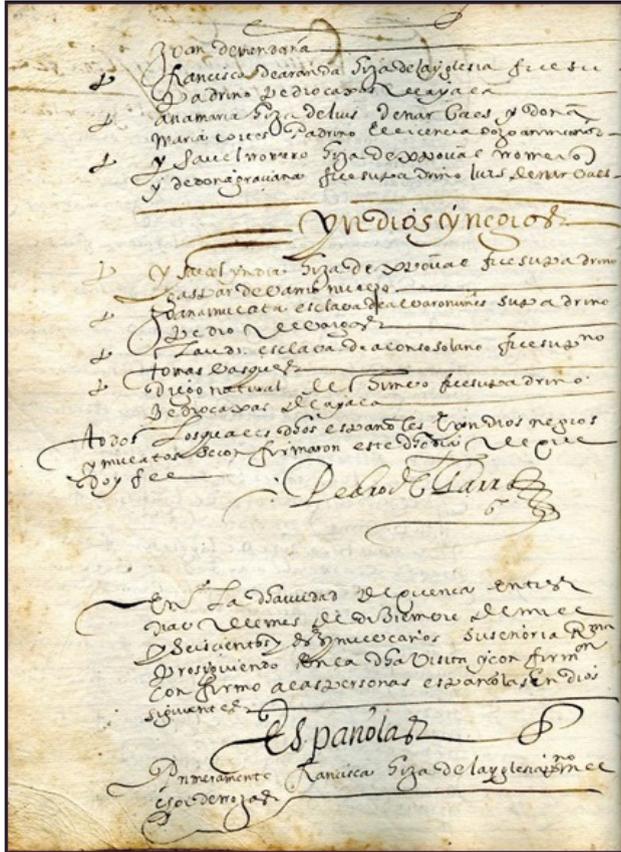


Fig. 2

segunda (Mazet; 1976:55). En Cuenca, por el contrario, ocurre que los mestizos están comprendidos entre los españoles: a la sazón blancos y mestizos son feligreses de la iglesia mayor (Juan & Ulloa [1748] 1983:144); de su lado, los mulatos están incluidos en el segundo.

En Lima, la expresión que el niño bautizado es de “padre no conocido” se da entre las madres indias, mulatas y mestizas; pero no entre las españolas. En Cuenca se ha encontrado que esta situación afecta también a las blancas; a pesar de que en la ciudad también se ha descubierto que algunas criaturas son de “madre no conocida”, y sólo se tiene referencia del padre y sus familiares, asunto que puede deberse a algo similar a lo que ocurre en el ambiente rural de Acatzingo (Puebla, México) en donde se usa esta estrategia para guardar la buena honra e imagen de la madre ante la sociedad, cuando no es casada (Calvo:1972).

Para nuestro trabajo a manera de muestra se revisará únicamente las partidas comprendidas entre 1621 y 1670.

En este lapso existen 2.059 partidas, entre las cuales, a su vez, hemos podido encontrar que de las 29 madres mestizas solo una descendiente mantiene esta categoría mientras que la prole de las restantes (17 varones y 11 mujeres) no es considerada dentro de este grupo, sin que tenga nada que ver si es que son vástagos naturales o legítimos o si es que se conoce únicamente a la madre.

Para el caso de los negros y diferentes *categorías* de mestizaje su presencia en estos papeles es mínima. Los matrimonios del siglo XVII apenas son señalados como “cazados mulatos y negros”.

Resulta de suma dificultad poder asociar denominaciones tales como: *zamba*, *zambo*, *parda*, *pardo*, *morena*, *moreno*, *mulata*, *mulato* con lo fenotípico. Incluso porque en el caso de *moreno* no está considerado dentro del cuadro de Pitt-Rivers y porque tampoco lo menciona Garcilaso de la Vega; en todo caso, en la documentación colonial se la presenta como una diferente de mulato y

pardo, pero que pertenecería al grupo de estas *categorías* ya que consta, por ejemplo, entre los diferentes “colores” de los esclavos.

Castas del Perú en el s. XVIII

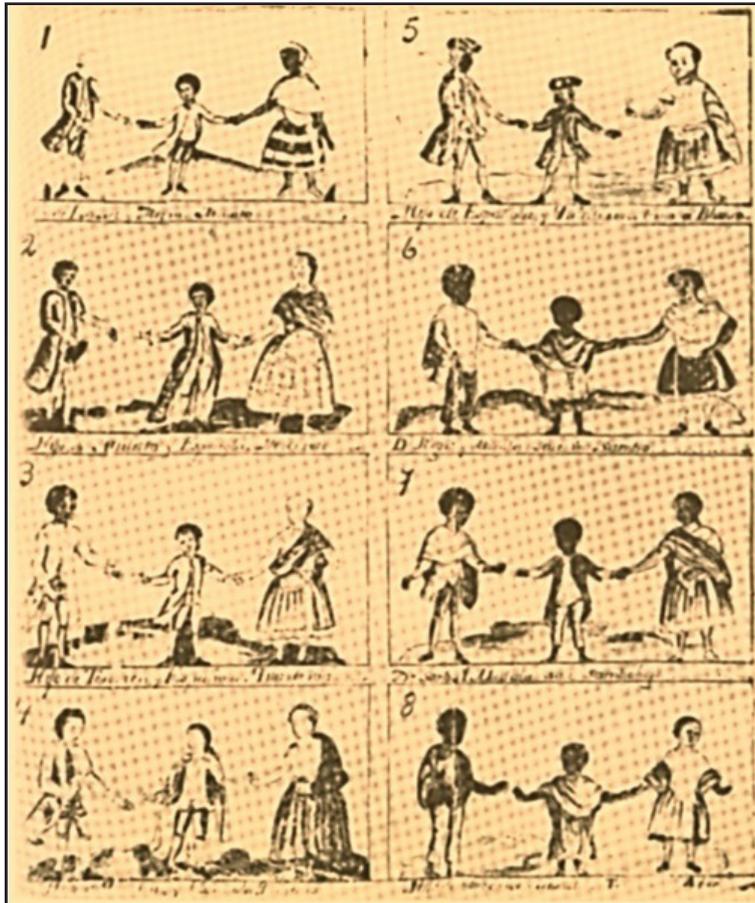


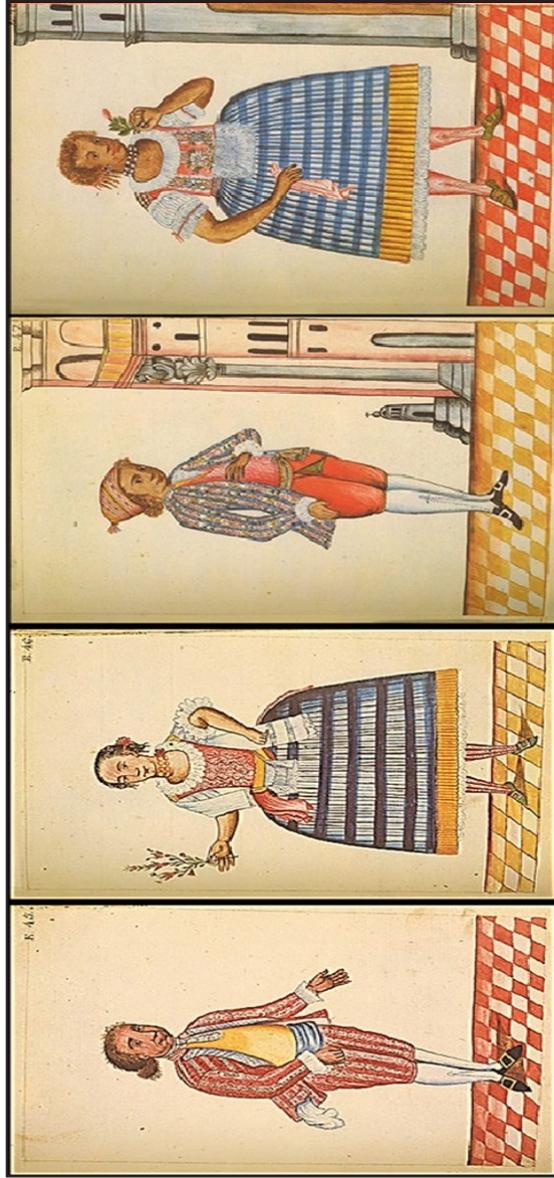
Fig. 3

Cuadro de castas de México en el s. XVIII



Fig. 4

**Tonalidades de piel de las castas en Perú con componentes negros en el siglo XVIII, según
Martínez Compañón**



De izquierda a derecha: “mulato”, “mulata”, “mulata”, “sambo”, “samba”
Fig. 5

Solo en el siglo XVIII se presentan los famosos cuadros de *castas*. Ellos nos muestran las diferentes mezclas biológicas y sus nombres e incluso las ocupaciones para cada una de ellas, como en el caso de México (Fig. 4). Para Perú, también existen estos cuadros en donde están presentes las mixturas y sus designaciones (Fig. 3) así como las tonalidades de color de piel de las *categorías* en donde está presente la “sangre negra” (Fig. 5).

En todo caso, más adelante cuando se aborde la compraventa de esclavos se darán más detalles al respecto.

Compraventa de esclavos

El documento de compraventa de esclavos es el más frecuente en Cuenca.

Trabajaremos un total de 297 cartas de compraventa, que involucran a 381 esclavos vendidos, y aunque existen casos de reventa, como se indicará en su lugar, no se ha restado del conjunto.

Los cuadros que acompañan al estudio ofrecen los datos de la compraventa, con la advertencia válida para todo el trabajo de que no se ha discriminado ninguna carta, aunque ésta no presente todas las características que están en los cuadros.

El trato comercial del negro esclavo en Cuenca está registrado apenas seis años luego de su fundación. Su presencia pudo darse con la llegada de los españoles al territorio cañari, pues sabemos que desde las primeras

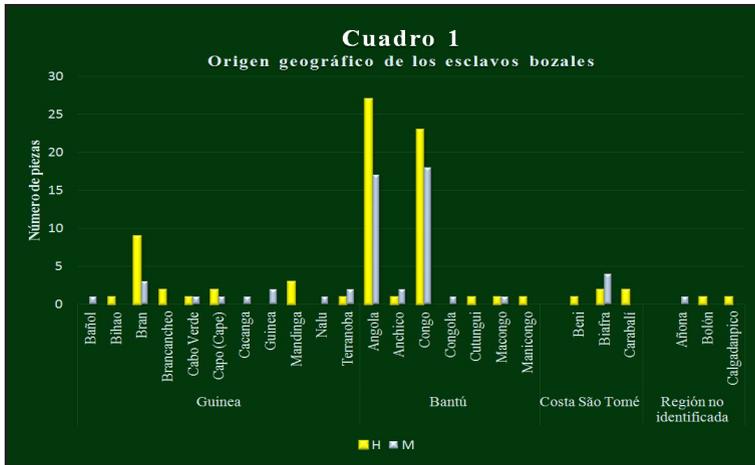
incursiones españolas al territorio del dominio inca ya está presente (Bowser 1974:4), siendo de gran utilidad en la conquista y como elemento para su servicio personal.

También es oportuno señalar algunos aspectos relacionados con la presencia de los esclavos en Cuenca, esto es, la existencia de un considerable número de ellos, que siendo comercializados en la ciudad no han sido registrados en las notarías, las compras efectuadas en otras ciudades, aquellos introducidos mediante el contrabando y todos los nacimientos ocurridos en la ciudad, entre otros.

Origen geográfico

Resulta bastante aventurado trazar una “ruta de esclavos” hacia Cuenca. Los datos señalados (Cuadros 1 y 2) muestran sus lugares de origen de una manera general.

Cartagena de Indias, puerto ubicado al norte de Suramérica, es el lugar de arribo de los barcos cargados de esclavos originarios de África. Desde allí se los distribuye al resto del continente, de manera especial a la costa suramericana del Pacífico. El mercader Francisco Navarro estante en Cuenca en 1637 señala que vende dos esclavos de una partida comprada en Cartagena. La Audiencia de Panamá también constituye un área idónea para su obtención. Los barcos que zarpan desde ésta hacia Lima con esclavos tienen un lugar de venta a mitad de camino en el puerto de Guayaquil, que se convierte en un sitio importante de abastecimiento para la audiencia de Quito. A partir de la segunda mitad del siglo XVII, aunque en mínima cantidad, proceden de Lima.



Hemos señalado las áreas de su procedencia (Cuadro 1). La bantú es aquella que mayor número provee a Cuenca (24,4%), especialmente de las etnias angola y congo. No obstante, se debe tener presente que al señalar a un esclavo como pieza de determinada casta no se puede tener la certeza de que lo fuera. En ciertos casos se mantiene su denominación como un indicativo para su valoración económica. Así conocemos a Francisco Pascual, esclavo negro de Panamá, casta bran (1609). En 1600, la “negrita” llamada *doña* Francisca, nacida en Latacunga, conserva el gentilicio *congo* de su madre; el esclavo Sebastián, siendo zambo -mezcla de negro e indio- es vendido como *congo*. De su lado, Joan, esclavo criollo de Quito, en 1609 lo es como bran.

Al establecer la comparación entre los esclavos bozales y criollos (Cuadro 3) observamos que algo más de la tercera parte de ellos lo constituyen los primeros, que son utilizados en la actividad minera y al declinar ésta habrían sido utilizados en la actividad doméstica más bien

como signo de estatus económico y social de sus amos y en poco monto a la actividad agrícola.

Cuadro 2							
Origen geográfico de los esclavos criollos comercializados en Cuenca							
		Negros		Mulatos		Otros	
		H	M	H	M	H	M
España		1					
	Castilla	1	1				
	Écija			1			
	Sevilla				1		
	Mérida	1					
Portugal			1				
	Évora	1					
Audiencia de S. Domingo						2	
Audiencia de Panamá		6	3	4			
Audiencia de Guatemala	Nicaragua	1					
Audiencia de Bogotá	Cali		1				
	Cartagena	2					
	Mazo	1					
	Trujillo	1					
Audiencia de Buenos Aires	Nación de los Ríos (¿Entreríos?)	1					

Audiencia de Charcas	La Plata						1
Audiencia de Lima	Cusco	1				2	
	Piura		1		1		
	Trujillo	1					
Audiencia de Quito	Ambato					1	
	Cuenca	26	23	24	9	12	10
	Zaruma	6	2				
	Chimbo		2				
	Guayaquil	4	6	3	1		6
	Hatún-Cañar	1				1	
	Jaén de Bracamoros	1					
	Latacunga	2					
	Loja	2		1			
	Pasto					1	
	Popayán		2				
	Puertoviejo	1	1				
	Quito	9	8	2			
	Riobamba	1	1	2			
	San Andrés				1		
No mencionan		22		4	2	1	1

-Criollos

Este grupo (Cuadro 2; 64,30%) lo constituyen los nacidos tanto en las Indias occidentales (54,34%) como en España y Portugal (2,09 %). Conocemos, por ejemplo, en 1563 a Leonor y en 1565 a Juan, negros criollos de Castilla,

al negro criollo de Évora (Portugal) Antón Mozambique en 1603 y a Laureana, criolla de Sevilla, en 1634. Entre estos esclavos se incluyen a los mulatos, esto es, hijo de español y de negra, o viceversa. Los españoles están familiarizados con ellos pues su presencia en su tierra está ya dada antes del descubrimiento de América como signo de prestigio y motivo de curiosidad (Bermeo de Crespo 1984:10), a tal punto que en 1557 se legisla para ellos en el sentido de que deben pagar tributo cuando obtienen la libertad.

Los esclavos criollos originarios de Cuenca constituyen cerca de la tercera parte de los comercializados.

Otras áreas de importancia en el tráfico de esclavos hacia Cuenca son, de acuerdo a su monto, Zaruma y Loja. Estas ciudades conforman, junto a Cuenca, un eje de comercio importante alrededor de fines del siglo XVI y comienzos del XVII (Caillavet 1984:36).

Ciertas denominaciones étnicas como las de Marcos Basan, esclavo moreno (1668), Francisco de Granda, esclavo pardo (1668) o la de Andrea, esclava “parda...algo blanca” (1682) que las hemos agrupado bajo el título de “otros” no siempre reflejan el resultado del mestizaje, más bien parece ser la “apreciación” de pigmentación de la piel por parte del comprador o del vendedor, pues de acuerdo a la ley (Solórzano y Pereira 1736 Lib. II Cap. XXX Núm. 36) los morenos y pardos son hijos de negros y negras libres.



Cuadro 4
Relación hombres y mujeres/ conjunto de esclavos

	Total		hombres		Mujeres	
	No.	%	No.	%	No.	%
Criollos						
Negros	151	39,63	96	25,19	55	14 ,43
Mulatos	57	14,96	41	10,76	16	4,19
Otros	37	9,71	19	4,98	18	4,72
Total	145	64,30	156	63,67	89	36,32
					56	41,17
Bozales						
	136	35,69	80	68,82		
Total			236	61,94	145	38,05

Cuadro 5

Relación hombres-mujeres/grupo racial

	Hombres		Mujeres		Total	
	No.	%	No.	%	No.	%
Criollos	96	39,18	55	22,44	151	61,63
Mulatos	41	16,73	16	6,53	57	23,26
Otros	19	7,75	18	7,34	37	15,10
Total	156	63,67	89	36,32	245	
Bozales	80	58,82	56	41,17	136	

Características

Sexo

En Cuenca (Cuadro 4) se evidencia una situación generalizada en las regiones que disponen de esclavos, esto es, existen menos mujeres. En todos los casos, la cifra de éstas supera a lo establecido por las leyes españolas pues se debe procurar por lo menos la tercera parte de presencia femenina (Tardieu 1993:410). En dos grupos, negros y bozales, se dan en una proporción algo inferior a dos hombres por cada mujer; en el caso de los mulatos la proporción es algo inferior a tres hombres por cada mujer. La presencia de la esclava bozal es significativa ya que fue la que se constituyó en el mayor objeto de venta (14,69%); resulta, por lo tanto, fácil entender la reproducción de los esclavos en la urbe.

Edad

Uno de los aspectos básicos del esclavo a considerarse al momento de su compra es la edad.

El cuadro 6, nos permite emitir algunas consideraciones.

El 55,11% de las transacciones incluye a individuos cuyas edades están comprendidas entre los 16 y 40 años. Este lapso lo podemos considerar como el más idóneo para la actividad del ser humano desempeñando tareas de diversa índole; en la mujer, es la edad de la fertilidad.

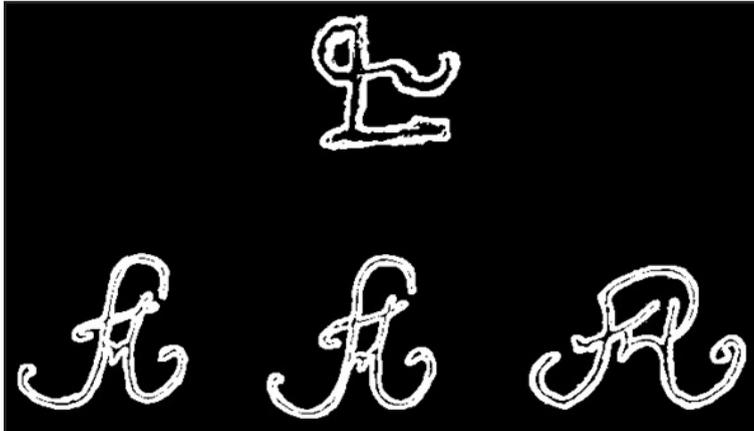
La documentación no ofrece en el mayor número de ocasiones edades exactas de los esclavos vendidos. Se usa con frecuencia la expresión “más o menos”. En 1706 se registra que una esclava *casta* *poopó* es una *mulequa*, es decir que tiene entre de siete y diez años de edad. Se menciona con cierta periodicidad la de los niños o de los adolescentes (21,25%), lo que pone en evidencia que muchos de los esclavos incluidos en esta cifra debieron haber nacido en el hogar de los vendedores. A partir de los 40 años la compraventa decrece a un 6,7%.

Signos y actividades

Entre los muchos oprobios que sufren los esclavos están los estigmas con que se los señala: Francisco en 1596 con “una S y un clavo entrambos carrillos”, en 1609 Diego y en 1637 Pedro Muñoz y Blas López están herrados con “una S y un clavo” en el rostro. En 1706, es vendida una negra esclava “...con la p coronada en el pecho derecho y

con la marca de la factoría de dicha ciudad [San Felipe de Portobelo] en la espaldilla izquierda...”.

Hierros de esclavos vendidos en Cuenca



Arriba: hierro de 2 esclavos, Sebastián y Luisa, vendidos por Pedro de Luque (s. XVII)

Abajo: hierro de 5 esclavos: todos sin bautizar, vendidos por don Francisco Pallocque (s. XVIII)

Fig. 7

Pocas veces los contratos aluden a defectos físicos o enfermedades, las mismas que inciden en el precio del esclavo. Así tenemos en 1565 al negro Antón “manco de la mano izquierda, desorejado, vendido en 300 pesos, por debajo del precio promedio; María “ciega de los ojos” vendida en 1611 a tan solo 50 patacones o Francisco de Granda “quebrado y potroso” vendido en 1561 por 120 patacones. Conocemos, además, en 1572 que el negro Martín es enfermo del corazón y en 1651 que el mulato Marcial padece asma; por su parte Catalina es “enferma de los ojos” y Gerónima está “picada de viruela”.

En los contratos también son señaladas las *tachas* de los esclavos como precaución para algún proceso redhibitorio por parte del comprador. Francisco Martínez de Sigüenza en 1630 señala "...y aquellas [tachas] porque lo pueda volver...". Entre las más frecuentes están las de "borracho", "ladrón", "huidor" y "costal de huesos y ánima en la boca". Como una muy rara es la indicada en 1563 para el negrito Cristobalillo "se mea en la cama, es endemoniado y come tierra". Miguel, por su parte, es señalado en 1632 como un "jugador de naipes". En 1661 la mención de las tachas llega a ser en el caso de María francamente contradictoria ya que es señalada como ladrona y huidora a pesar de estar ciega de ambos ojos (¡!) (¿Un subterfugio de la esclava para hacer su vida menos dura?). El señalar las tachas, que para el inicio del siglo XVII es un requisito obligatorio, para fines del mismo es hecho en "señal de tradición".

Observamos que la documentación no siempre ofrece especificaciones respecto de las tareas que realizan los esclavos, previo a la transacción. Conocemos de la negra Marcela señalada como cocinera y de los negros Domingo, oficial espadero, Diego Gallego, carpintero y Joan, tejedor: Diego y Marcela son vendidos en 600 patacones cada uno, alrededor de un tercio por encima del precio promedio. Sin estar seguros de que realmente conoce el oficio nos encontramos con el piloto Domingo. Los dos últimos son conducidos hacia las minas de Zaruma.

Algunos dueños de esclavos conocedores de algún oficio en su *pieza* deben pensar dos veces para venderlos pues su posesión les rendiría buenos dividendos económicos adicionales, alquilándolos por ejemplo. Otros dueños como el "negrero" corregidor de la villa del Villardompardo

(Riobamba) capitán Francisco Zapata Bizuete que en dos días (18 y 19 I 1600) vende 51 esclavos señala el oficio de tres de sus esclavos sin tomarlo en consideración para fijar su precio pues cada uno de los 51 está cotizado en 150 pesos de a 9.

Dudamos que el tejedor haya ejercido su oficio una vez llegado a las minas. En otras ocasiones simplemente no llegamos a conocer la valoración que se le da al oficio en un esclavo. El oficial espadero Diego es vendido “a bulto” con las herramientas del oficio.

Es de esperar una selección de orden sexual en los esclavos al momento de la asignación de tareas. Las mujeres quedarían adscritas a lo doméstico. Su presencia en el hogar da paso a la miscigenación, evidenciada en la puesta a la venta de 20 esclavos mulatos criollos de Cuenca, que representan el 40% del total de los provenientes de la ciudad en la segunda mitad del siglo XVII. Con anterioridad a esta fecha las compraventas de mulatos son poco frecuentes. Como señala Lavallé (1986:450) “...no pocos españoles parecen haber tenido una afición muy especial a (las) relaciones interraciales y extramatrimoniales que la esclavitud y el mundo colonial en su conjunto hacían más fáciles y sin duda, toleradas...”.

Respecto de la estructura familiar del esclavo podemos señalar que las leyes procuran que se realice el matrimonio entre negros esclavos (Recopilación L VII, Tít. V Ley viij). Conocemos de dos esclavos casados entre sí: en 1597 Isabel con Gonzalo; mientras Magdalena, Bartolomé y Miguel no mencionan el grupo étnico de su cónyuge. En 1600 conocemos de un matrimonio interétnico: Francisco esclavo negro casado con una india.

La Iglesia, por su lado, defiende el matrimonio de los esclavos entre sí, señalando que al momento de realizarse el negocio se procure hacerlo de los dos cónyuges, atendiendo a los textos conciliares (Tardieu 1993:412). Este es, precisamente, el caso de Leonor y Leandro que, aunque viejos, son vendidos en 1601 como pareja por el clérigo de Saraguro Juan de Bera. Resulta así fácil entender el hecho de que el capitán Antonio de Mora, vecino y alcalde de la *Santa Hermandad* de Cuenca, señala en 1597 a la negra Isabel que cede a Hernando Pablos y su mujer, vecinos de Cuenca como "...casada con Gonzalo negro, vuestro esclavo..." o la transacción que Joan López de Laranga hace en favor del presbítero don Antonio de Peralta en 1638: el primero compró dos negros en diferentes lugares: a ella en la villa de Riobamba y a él en la ciudad de Sevilla de Oro, al realizarse la venta lo hace como un matrimonio. Mas, no siempre se da esta situación ventajosa para el esclavo. En 1596 Alonso de Segura, vecino de Cuenca, vende a Juan de Ortega, otro vecino de ella, una negra señalando que "...la dicha esclava la vendo casada como agora lo es con Pedro, esclavo de Pedro Despinossa...", también vecino de la urbe. De todas maneras la situación es ventajosa pues podemos suponer que la pareja residiría por lo menos en la misma ciudad.

Causas de venta

El propietario de un esclavo puede disponer de él a su arbitrio. Una de las maneras de hacerlo es la venta, de la cual no siempre se indican sus razones.

En la documentación de Cuenca hemos localizado siete cartas que expresan las motivaciones que llevan a los propietarios a realizarla. En cuatro de ella conocemos las

razones que son del orden pragmático. En 1618 Francisca Díaz y sus hijas venden dos mulatos, Joan y Simón, el primero de entre 13 y 14 años en 200 pesos y el otro de 8 años en 150 pesos, al capitán Diego Ortiz de Montesdeoca, señalando que "...dellos no tenemos servicio alguno...". En 1636 María de Armijo, Francisco Frías y Mariana de Armijo, su mujer, traspasan a Diego López de Reinoso el mulato Francisco de 25 años en 200 pesos, señalando que "...no es de provecho antes de gastos y daños y estar en riesgo de perderlo por ser huidor (...) y está preso...". En 1638 fray Joan Sánchez, Presidente del convento de Santo Domingo de Cuenca, en su nombre señala, vende a Antón Angola de 37 años al mercader Bartolomé Gonzáles argumentando "...que es de utilidad [su venta, pues] no trabaja con puntualidad, ni acude muchas veces a lo que se le manda y anda a su voluntad y con el procedido se pueden suplir necesidades...". En 1647 doña María de Mercado vende a don Antonio de Veintimilla Çurita, el negro Gaspar de los Reyes de 18 años de edad, debido a que "...no tengo en que ocuparlo y con la utilidad, sustentarme y a mis hijos...", en la suma de 300 patacones.

No está demás señalar que el punto de vista unilateral respecto del comportamiento del esclavo no tuvo su contrapartida. En un solo caso la opinión le es "favorable": el mercader Diego Fernández en 1682 señala que la negra Andrea, objeto de la transacción, no "...ha cometido delito por donde se meresca pena corporal...", mercader al fin...

A más del sentido pragmático de la venta, se deja entrever en algunos casos cierta apretura económica. En el convento de Santo Domingo desconocemos su situación económica pues Chacón (1990:467-468) ofrece datos al respecto sólo para el siglo XVI. En el de doña

María de Mercado está claro que el esclavo es uno de los pocos bienes o quizás el único con el que cuenta para la supervivencia de sus hijos y la suya.

Como una buena cualidad del esclavo puede ser mencionada la condición de *ladina* de Francisca (1596) y de Lucía (1601), esto es, según Dubinovski (1988:138), que conocen de alguna lengua romance o europea, así como que presentan cierta adaptación a las costumbres europeas. Estas características, desde luego, representan un beneficio tanto para el vendedor -son tasadas en 520 y 400 pesos, respectivamente, por encima del precio promedio- como para el comprador, pues le es de mejor y más rápida utilización.

Los tres casos restantes son de índole económica las motivaciones para la venta del esclavo. En 1617 la viuda Leonarda Hernández vende a fray Joan de la Sierra y Guevara, prior del Convento de Nuestra Señora del Rosario de Cuenca, a la negra Lucía Angola de 40 años de edad, en 350 patacones, con la declaración de que "... se vende para pagar deudas que dejó Hernando de Luna [mi marido]", a varios acreedores; por coincidencia (!) la suma asciende al valor en que es vendida. Por su parte el diácono Francisco de Mena en 1639 vende a Bartolomé Gonzáles una negra criolla de Cuenca de 22 años de edad en 350 patacones, señalando que la transacción ha sido cancelada con efecto "...para entierro, funeral y deudas de (Francisco de Mena) mi padre...". En 1668 el licenciado Lucas de Ortega, vicario y capellán del convento de Monjas de Cuenca, como albacea testamentario de la difunta doña Leonor Basán de Tordoya, vende un moreno para pagar sus funerales, según lo había dispuesto con Gabriel Maldonado de Sanjoan.

Cualquiera haya sido el caso es evidente que las circunstancias, especialmente las económicas, fuerzan al propietario del esclavo a vender su pieza por debajo del precio promedio.

CONDICIONES DE VENTA

La compraventa de un esclavo se la hace por escritura pública ante un escribano. En el contrato son señalados los requisitos de la transacción; en ocasiones se añaden cláusulas particulares.

En Cuenca, la situación del esclavo huido al momento de su comercialización se da en seis casos: Francisco, propiedad de Alonso Núñez Valdez (1600); Nicolás, de Amador de Álvarez Regalado (1607); Antón, de fray Francisco de la Fuente, como ejemplos. En ciertas ocasiones se conoce el paradero del esclavo: Francisco se encuentra en Pallatanga o de una manera vaga se manifiesta de Miguel, esclavo de Gerónimo de Quesada "...me han dicho anda cerca desta ciudad [= Cuenca]". El riesgo de poder recuperar o no un esclavo lo corre el comprador, inclusive en caso de que aquel muriese. Los reclamos, como lo hemos visto líneas arriba pueden hacerse en otros sentidos. Luego de capturado el esclavo es conducido a la cárcel pública más cercana. Gabriel (1628), propiedad del licenciado Juan Alonso Carvajal y Francisco (1642) del capitán Manuel López Prieto son encerrados en Cuenca; María (1633), de doña Joana María de Morales, lo es en la villa de Riobamba. En el caso de Gabriel, la transacción se efectúa un mes después de su captura. Por su parte Marcos Gómez de Castilla vende en nombre del capitán Manuel Prieto el esclavo Francisco

(1642) quien a pesar de la inseguridad del presidio de Cuenca (Chacón 1990:362) permanece en el durante dos años. ¿Representa acaso más seguridad tenerlo en la cárcel o quizás, debido a que los presos, según Chacón (1990:362), son alimentados por las limosnas ofrecidas por gente de la ciudad, significa un ahorro económico?

Una sola condición de carácter netamente jurídica es la representada por la venta que realiza Juan Falcón de Mora de una esclava angola por sólo 378 pesos a Juan de Vera por encontrarse empeñada: debía realmente estar pasando necesidades económicas.

Entre las modalidades prácticas de la venta de esclavos se cuentan aquellas poco frecuentes: una esclava con su hijo al pecho. Se presentan en 9 casos (3,36%), de las cuales una está, además, preñada: se trata de la negra Isabel con un embarazo de 4 a 5 meses, más un negrito llamado Luis, criollo de 4 años (1632). Lucía Angola es vendida únicamente preñada de cuatro meses (1617).

Se dan ciertas compraventas en las cuales los hijos/as de las esclavas son mayores a la edad de lactancia (2,62%).

Las razones de estas modalidades de venta son obvias. Se debe procurar mantener a los niños junto a sus madres. Cuando son algo mayorcitos se los puede separar de ellas, como lo ocurrido con el negrito Bartolomé de 8 a 10 años de edad, vendido conjuntamente con su madre por Agustín de Merodio al capitán Francisco de Benavides, en 1648. A la vuelta de un año lo será pero por separado a Diego de Lara. Este caso nos muestra la realidad de la desintegración de la familia de esclavos al

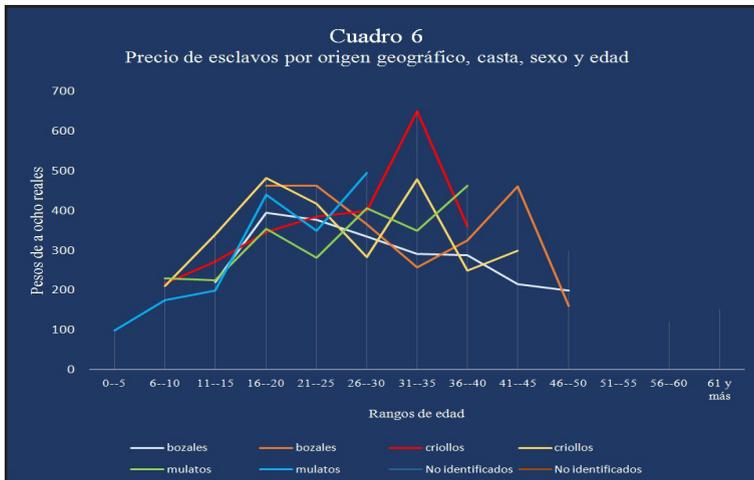
realizarse la compraventa. Esta vez se ve afectada aún más puesto que el comprador está de paso por Cuenca.

Para valorar a una madre y su hijo deben hacerse ciertas consideraciones que no aparecen en la documentación. Por ejemplo se pagan tan sólo 200 patacones por Melchora, esclava de 30 años, criolla de Zaruma con su hijo de 8 a 10 años de edad (1640). Años antes (1608) se había pagado por Francisca de 30 años de edad y su hija la negrita de 3 ó 4 años 544 patacones, lo que no implica, necesariamente, un descenso en el precio de los esclavos.

Un caso muy especial resulta la venta ya mencionada líneas arriba de 51 esclavos, efectuada por el Capitán Francisco Zapata Bizuete (1600).

Los esclavos identificados como hermanos representan apenas el 0,79%.

En 1678 se da una venta singular: el licenciado Benito Albares, vecino de Cuenca cede al bachiller Pedro Martín Merchán, también su vecino 5 piezas de esclavos que representan 3 generaciones "...llamados Catalina Albarez (60 años), María Albarez (45 años), Joseph Albarez (25 años) hijos de la dicha Catalina Albarez y Rosa Albarez (5 años) y Catalina Albarez (de 1 año) hijos de la dicha María Albarez, mulatos criollos de Hatun Cañar..." por la suma de 1.100 patacones.



Precios

Los precios de los esclavos (Cuadro 6) no siempre se corresponden con sus características, pues como lo hemos visto aquellos considerados en igualdad de condiciones de sexo, edad u origen, presentan grandes variaciones.

En la urbe cuencana si nos atenemos a las cifras observamos que su precio está en relación con su edad, mientras jóvenes es alto. En otras ciudades andinas, conforme avanza la edad del esclavo se da la devaluación.

En esta urbe se dan ciertas particularidades en este sentido. Los bozales alcanzan su más alta cotización entre los 16-20 años, tanto en el hombre como en la mujer, no así en los criollos que en dos fracciones de sus vidas (26-30 y 31-35 años) alcanzan su más alta valoración. Del esclavo bozal se espera fuerza física y del criollo experiencia (Tardieu 1993:410) y éstas parecen ser, precisamente, las condiciones que habrían definido

en Cuenca el valor de un esclavo pues observamos que los valores van incrementándose en los criollos conforme avanza su edad; en las mujeres advertimos un descenso brusco a partir de los 26 años, ya no es tan idónea para la reproducción; mas, los mismos se incrementan a partir de los 36 años: la esclava representaría un gran aporte a las actividades domésticas, sería depositaria de la confianza de sus amos, de ahí que sea reducido su número presente en las transacciones; quizás motivaciones de lazos sentimentales no revelados aún en la documentación también habrían inducido a no venderlos.

Los esclavos criollos de España o de Portugal están por encima del valor promedio.

A diferencia de otras ciudades andinas, de Cusco por ejemplo, en Cuenca los mulatos no están en el “fondo” de la cotización ya que llegan inclusive a superar -entre los 26-30 años- a los otros grupos.

Las mulatas comprendidas en estas edades, alcanzan un altísimo precio. En esta oportunidad el factor que debió primar habría sido que los mulatos vendidos a partir de la segunda mitad del siglo XVII, prácticamente “rotaron” entre los vecinos o moradores de Cuenca: la confianza a la que se habrían hecho acreedores por parte de sus amos, el conocer las costumbres de la ciudad, las posibles relaciones entre sus antiguos y nuevos amos, habrían provocado su alto precio. Las ventajas fueron tanto para el vendedor como para el comprador.

En relación al sexo, las mujeres alcanzan mayores cotizaciones. Su venta fue ineludible y su compra necesaria para el hogar.

Condiciones de pago

En las cartas de compraventa es imprescindible señalar las maneras de pago. El 20,39% de los contratos son cancelados con dinero en efectivo. En una sola ocasión (1594) se paga con un tejo de oro estimado en 200 patacones que entrega Miguel de Narvaja a Juan Muñoz Galán, presbítero de los naturales de Cuenca, por la compra de un negro. Mas, no siempre se hace efectiva la paga, aunque se mencione que el vendedor se da “por contento y pagado”. Ya hemos señalado con anterioridad (Arteaga s/f) que esta situación se da con cierta frecuencia en Cuenca.

Luego de suscribirse el documento y en caso de no realizarse la paga, se efectúa un documento mediante el cual el comprador se compromete a cancelar la compraventa. En 1600, Alonso Núñez de Valdés ratifica la suya luego de tres meses que se efectuara. En ella se obliga a pagar al padre Pedro Arias Dávila 900 pesos de a 9, luego de un plazo de 14 meses.

En la carta de obligación se especifican las condiciones de pago por la transacción, de igual manera se lo hace en las cartas de compraventa.

Desde las primeras ventas efectuadas en Cuenca en 1563 hasta la segunda mitad del siglo XVII la harina constituye una opción de cancelación. Doña Juliana de Campo, vecina de Cuenca, señala que puede pagar en harina a Pedro Homen, morador en Guayaquil (1627), la compra del esclavo. La harina, de hecho, sirve como parte de pago. El capitán Francisco Abad, vecino de Cuenca,

en 1631, recibe 350 arrobas de harina a fray Alonso de Mendoza. Joan Holguín se compromete a dar 140 arrobas a doña Gerónima Flores, vecina de Guayaquil (1651). Corroborando su tráfico hacia el Golfo de Guayaquil en 1627 don Luis de Ribera confiesa haber recibido 400 como pago. Otro sector geográfico de importancia para el comercio de harina es las minas de Zaruma. Francisco de Herrera, vecino de esta villa señala ha de recibir de Alonso Sarmiento de los 450 patacones de la transacción, 250 en este producto (1637). En todos los casos, el riesgo de colocarla en el sitio preestablecido lo corre el deudor. Francisco de Herrera señala incluso la calidad de la harina: "...a de ser pasada por dos cedassos...".

Otro género que sirve en la transacción es el azúcar. Joan Ramírez de Merodio recibe 100 arrobas de azúcar de Gonzalo Ortiz, vecino de Cuenca (1629). Gonzalo de las Peñas, por su lado, paga 30 quintales de sebo (1564) por un negro a Francisco de Paz, vecino de Panamá y el vino dejado en 231 botijas por el mercader Francisco Chabes a Gonzalo de las Peñas en 1565 también sirve como medio de pago. El ganado mayor del cual Cuenca está bien abastecida es utilizado por sus habitantes en pago de la totalidad o de una parte del valor del esclavo. De los 420 pesos de a 9 Francisco Despinossa paga los 200 con una mula y un macho pardo a don Martín Lozano (1592). Martín de Sanmartín en 1594 paga 90 pesos de a 9 de los 306 de la deuda con una mula. Por su parte, el capitán Antonio de Mora en 1596 paga la totalidad del valor de un esclavo en 110 novillos a Bartolomé Carrasco, vecino de Quito. Antonio Solano de Suazo (1607) cancela al licenciado Juan Peres Hurtado mediante "...160 novillos y toros y vacas..." por el importe de una negra. El mercader Antonio de Santillana, vecino de Cuenca, da una manta

como parte de pago (1565) a Juan Rodríguez. Joseph de Villavicencio, vecino de Riobamba (1634) paga con “... tres paños de la tierra que tuvieron 150 y media varas a 19 reales cada vara...” a Andrés Rodríguez de Granda.

Otra forma de cancelar la deuda, la tenemos al conocer que Nicolás Méndez de Sotomayor pagará (1645) al Capitán Antonio Blanco de Guzmán por una negra de la manera siguiente: “...en cesión de dos vales...”: uno contra el licenciado Diego de Encalada de deuda de 227 patacones y medio, y otro contra Joan Ortiz de Bonifaz de “...setenta i cinco patacones y dos reales y ochenta i dos patacones y dos reales que a de dar en la villa de Zaruma al licenciado Francisco Vasques de Espinosa, Vicario Juez eclesiástico de Piura, dentro de quince días desde hoy con que se ajustan los treientos ochenta i cinco pesos del precio...”.

Entre las condiciones de pago están las relaciones con el plazo fijado para la cancelación de la deuda. Dos extremos los tenemos en la confianza demostrada por el licenciado sacristán Joan Francisco, quien deberá esperar catorce meses para cobrar de Fernando Álvarez de Salinas, vecino de Quito, 320 pesos en jerguetas y bayetas de la tierra en 1640 y en aquel mediante el cual el alférez Antonio de la Piedra Ochoa, vecino de Cuenca, en un lapso de dos meses cancelará al capitán don Joan Valdés Cobarrubias, residente en ésta en 1678. Un plazo prolongado se entiende en el concedido por el tiempo de 13 meses a Marcos Gomes de Castilla por parte de Francisco Ximenes (1649), pues los dos son vecinos de Cuenca.

En ciertos casos el plazo de pago se lo concede sólo por una parte del monto. Joan Sánchez de Sotomayor

deberá pagar 200 pesos de un total de 400 a Alonso Solano (1620). Un plazo mayor no siempre significa un precio elevado por el esclavo.

A veces el esclavo es hipotecado hasta cancelarse la deuda por completo como en el caso de Lucía que es empeñada (1637) por Alonso Sarmiento a su vendedor Francisco de Herrera; de igual manera, Joan Sánchez de Sotomayor en 1620 empeña el negro que ha comprado a Alonso Solano hasta abonar la totalidad del precio.

Una forma de señalar la propiedad de un esclavo está en la de marcar con hierro a las piezas.

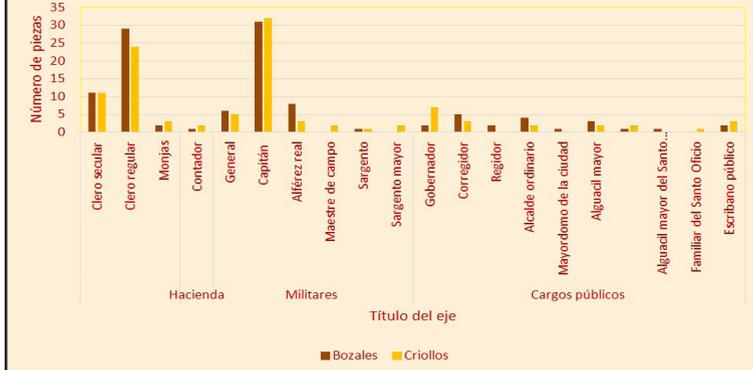
Para algunas personas, el señalar en la carta de compraventa que el precio del esclavo no está pagado por completo no basta y se recurre a marcar con un hierro. Así se lo hizo a Luisa y Sebastián (1628), propiedad de Pedro de Luque, vecino de Santa Fe de Bogotá, indicando que es "...para no los vender ni enagenar ambos ni ninguno y tenerlos de manifiesto hasta que (la) deuda del todo esté satisfecha y pagada y no se deba cosa...". ¿Se trata de una marca particular del dueño o de una que expresamente se lo hacía en ocasiones como ésta?

De su parte Bowser presenta algunos de estos objetos con los cuales se marca a los esclavos de Lima (1974:84).

Al terminar la carta de compraventa se establece un plazo durante el cual el comprador puede hacer algún reclamo respecto del esclavo. En 1596 conocemos que el plazo de recesión de la venta es de cuatro años; con el tiempo se lo reduce, así para 1623 se lo señala en dos años.

Cuadro 7

**Propietarios de los esclavos comercializados en Cuenca,
 según su lugar de origen geográfico**



Dueños

Antes de indicar respecto de los dueños de los esclavos debemos señalar que los interventores en la transacción no siempre lo hacen a título personal.

En efecto, ciertas ventas se realizan mediante un poder otorgado por parte del propietario del esclavo (12,81%), siendo diversas las razones que los motivan para ello. Miguel de Narvaja, residente en Cuenca, vende en 1594 un esclavo propiedad del capitán Antonio de Mora, vecino de Cuenca y *familiar del Santo Oficio* en Guayaquil, ausente de la ciudad al momento de realizarse la transacción; a veces se confía el esclavo a un familiar para que la realice. Antonio de Mora señala que vende en 1563 una negra en nombre de su cuñado pero el capitán Francisco Zapata Bizuete en 1600 lo realiza en nombre de su suegro, un vecino de Quito.

La Iglesia tiene participación en el tráfico de esclavos a través de un poder. El Bachiller Pedro Hurtado, beneficiado de San Sebastián, a pesar de tener prohibido observar este tipo de transacción (Tardieu 1993:432), vende una negra en nombre de doña Gerónima Flores, vecina de Guayaquil (1651). Las relaciones comerciales en su interior se ven reflejadas en la acción del maestro presbítero don Joseph Hidalgo quien vende al licenciado Lucas de Ortega, vecino de Cuenca, un mulato en nombre de don Francisco de Cabrera, canónigo de la Santa Iglesia de Quito. Mas, siempre está presente el aspecto religioso, por esta razón el licenciado Gerónimo de Vega delega a García de Salzedo para que efectúe la venta de un negro.

Algunas personas se sirven de mercaderes en la venta tal como lo hace el capitán Pedro Donzel de Araaya, vecino de Latacunga, como apoderado de Antonio Gonzáles, que a la fecha se encuentra en Cuenca (1632); el Capitán Manuel López Prieto en 1644, soluciona el problema de la huida de su esclavo, capturado y preso en Cuenca, a través de Marcos Gomes de Castilla, vecino de Cuenca, quien lo vende.

Los albaceas se constituyen en intermediarios del comercio de los esclavos. De los 10 casos (12,12%) observados en Cuenca, 8 están representados por religiosos, sea de manera conjunta con otro albacea, como lo hace Lucas de Ortega, Vicario del convento de monjas de Cuenca y doña Magdalena de Arze, viuda de Manuel Coello, en nombre de ésta (1633) o de una manera individual como lo efectúa el licenciado Francisco de Núñez de Bonilla en 1634 como albacea testamentario del capitán don Cristóbal Núñez de Bonilla.

También se delega a *tutores y curadores de bienes* (0,67%) como lo es doña Estefanía de Ramírez de Heredia, vecina de Cuenca, a nombre de sus hijos menores (1682) o a personas mayores como lo hace doña Sebastiana de Ceballos en 1634 a su abuelo Andrés Rodríguez de Granda, *familiar* del *Santo Oficio* y vecino de Cuenca, por ser menor de edad.

Respecto al origen geográfico de los interventores en la compraventa de esclavos, suman 561, incluyendo los doce casos de reventas, de los cuales, 42 casos (14,14%) se han considerado como una sola persona, a pesar de que son varias las involucradas en la transacción.

El 20,20% suman aquellos cuya procedencia no ha sido señalada en la documentación.

Si tomamos en consideración que el 66,84% de los involucrados son vecinos, residentes o moradores en Cuenca, podemos hablar de una economía prácticamente cerrada de este comercio, con lo cual no se da un ingreso o egreso de circulante de la ciudad.

En este punto es, quizás, en donde se podrían realizar investigaciones a futuro, pues conociendo más sobre, por ejemplo, las actividades de los nuevos amos, se deducirían las tareas que se les habría asignado, las que por el momento sólo podemos inferir. Así el padre Pedro Arias Dávila, beneficiado del pueblo de Girón, habría utilizado en tareas agrícolas a sus esclavos (1594) o en el caso de don Toribio de Beintimilla (1637) los habría hecho en sus numerosos trajines al ser un riquísimo comerciante, en fin...

La Iglesia, como lo habíamos esbozado líneas arriba, se involucra en gran medida en la comercialización del esclavo, sea a nivel individual o a título de comunidad religiosa. Su presencia implica el 26,59% de las transacciones en Cuenca ya como intermediarios, a través de poderes o como actores directos. En 58 cartas de compraventa están actuando como vendedores, siendo el licenciado Diego de la Barga Villoslada en cuatro oportunidades (1607, 1610, 1611 y 1624) sumando cuatro esclavos; por su parte, el bachiller Pedro Morán Merchán tiene a su haber la mayor cantidad de esclavos registrada en las notarías de la urbe cuencana, cinco en 1678, En calidad de compradores intervienen en 41 ocasiones; y es nuevamente el licenciado de la Barga Villoslada el que está presente pues asoma entre 1610 y 1624; el bachiller Pedro Marchán compra cinco esclavos criollos de Hatún-Cañar en 1678.

El 4,71% representan las compraventas efectuadas entre religiosos. La Iglesia mantiene esta actividad de forma sostenida a través de los dos siglos.

Conclusiones

Es presente trabajo, que aborda la presencia de las gentes originarias de África y sus descendientes en Cuenca, antes que merecer unas conclusiones más bien debe ser tenido en cuenta para emprender el estudio minucioso de indios, negros y blancos y de las diferentes *categorías* de mestizaje que han hecho y hacen la historia de la urbe cuencana. Como se puede ver el trabajo está por hacerse.

Bibliografía

Fuentes primarias

Freile Granizo, Juan, 1978, "Probanza de Diego de Sandoval, 19. XI. 1539", Transcripción de... *Revista del Archivo Histórico del Guayas*, 7, junio.

Guamán Poma de Ayala, Felipe (1615) 1980, *El Primer Nueva Corónica y buen Gobierno*, Siglo XXI Editores, 3 tomos.

Martínez Compañón y Bujanda, Baltasar Jaime, 2012, *Truxillo del Perú*. Siglo XVIII. Volumen II, Colección Manuscritos Reales de América Real Biblioteca de Madrid, Editor: J. Carlos Chávez, Colección Manuscritos Reales de América / Real Biblioteca de Madrid / Centro de Estudiantes de Historia de la Universidad Nacional de Trujillo, 2 tomos.

Recio, Bernardo, 1942, *Compendiosa Relación de la Cristiandad de Quito*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Yndias, 1949, Consejo de la Hispanidad, Madrid.

Solórzano y Pereira, Juan, 1736, *Política Indiana*, Tercera Impresión por Matheo Sacristán.

Vásquez de Espinoza, Antonio, 1948 (1630) *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*. Published by The Smithsonian Institution, Washington.

Estudios:

- Ares Queija, Berta, 1990, "Mestizos, mulatos y zambaigos (Virreinato del Perú, siglo XVI)", *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Escuela de Estudios Hispano-americanos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, pp. 75-88.
- Arteaga, Diego, s/f., "Joan Chapa y su legítima mujer Magdalena Caroayauche: un matrimonio indio en Cuenca (1591-1618)", m.s.
- Arteaga, Diego, 1995, *La compraventa de esclavos en Cuenca durante el gobierno de los Habsburgo (S. XVI-XVII)*, Universidad de Cuenca, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación (Especialidad Historia y Geografía), 38 páginas.
- Arteaga, Diego, 2001, "La Cuenca Negra", *COLOQUIO*. Revista de la Universidad del Azuay, Año 2, Número 9, abril-junio, pp. 2-3.
- Arteaga, Diego, 2004, "Compraventa de esclavos en Cuenca (1563-1700)", *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Volumen LXXXIII, N° 174-175, Quito-Ecuador, pp. 471-492.
- Arteaga, Diego, 2004, "La brujería en Cuenca: de los exorcistas a los comisarios", *COLOQUIO*. Revista de la Universidad del Azuay, Año 6, Número 23, pp. 2-3.
- Arteaga, Diego, 2005, "La gente de la villa de Riobamba en Cuenca (Primera mitad del siglo XVII)", *Riobamba. Una ciudad de andaluces en América*, Asociación Chimboracense de Quito, pp. 197-212.

- Arteaga, Diego, 2006, "La presencia de la coca en la Cuenca de los siglos XVI-XVII", *Casa Abierta* 8, Época 2, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay, pp. 28-30.
- Arteaga, Diego, 2007, "Gil Ramírez Dávalos en Cuenca", *Universidad Verdad*, N° 43, Universidad del Azuay, Cuenca, pp. 31-60.
- Bernard, Carmen, 2000, *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*, 155 páginas.
- Bermeo de Crespo, E., 1984 "Tío conejo y tío tigre", *Miscelánea Antropológica ecuatoriana*, número 4.
- Bowser, Frederick P., 1974, *The African Slaves in Colonial Peru 1524-1650*, Stanford University Press, Stanford California, 439 páginas.
- Caillavet, Chantal, 1984 "Les rouages économiques d'une société minière : échanges et crédit. Loja: 1550-1630", *Bull. Inst. Fr. Et. And. XIII*, No 3-4.
- Calvo, Tomas, 1972, "Démographie historique d'une paroisse mexicaine: Acatzingo 1606-1810" *Cahiers des Amériques latines*, 6.
- Cieza de León, Pedro de, 1941 (1553) *La Crónica del Perú*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Chacón Zhapán, Juan, 1990, *Historia del Corregimiento de Cuenca 1557-1777*, Colección Histórica XIX, Banco Central del Ecuador.
- Dubinovsky, Adela, 1979, "El tráfico de esclavos en Chile en el S. XVIII", *Cuadernos Hispanoamericanos*, No. 52-53.

- Esteva Fabregat, Claudio, 2000, "Mestizaje y aculturación", *Historia General de América Latina, Volumen II*, Ediciones UNESCO / Editorial Trota, pp. 319-342
- Jorge Juan y Antonio de Ulloa, "De la ciudad de Cuenca", [1748], 1983, *Compilación de Crónicas, Relatos y Descripciones de Cuenca*, Segunda Parte, Banco Central del Ecuador, pp. 43-46.
- Jouve Martin, José Ramón, 2005, *Esclavos de la ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650-1700)*, Instituto de estudios Peruano, 206 páginas.
- Lavallé, Bernand, 1986 "Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1650-1700). (La desavenencia conyugal como indicador social)", *Revista Andina*, No. 2, Diciembre.
- Mazet, C., 1976, "Population et Société a Lima aux XVI^e- XVII^e siècles: La Paroisse San Sebastián (1562-1689)", *Cahiers des Amériques latines* 13-14.
- Orive Domingo, de [1572] 1992, "Relación de Quito" *Relaciones histórico-geográficas de la audiencia de Quito (siglo XVI-XIX)*, Marka/Abya-Yala.
- Pitt-Rivers, Julian, 1992, "La culture métisse: dynamique du Estatut ethnique", *L'Homme* 122-124, avr-déc. XXXII (2-3-4).
- Powers Viera, Karen, 1994, *Prendas con pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*, Biblioteca Abya-Yala, 3, Abya- Yala, 432 páginas.
- Ramos Gómez, Luis & Carmen Ruigómez Gómez, 1999, "Una propuesta a la corona para extender la mita y el tributo a negros, mestizos y mulatos (Ecuador 1735-1748)", *Revista complutense de Historia de América*, 25, pp. 99-110.

- Tardieu, Jean-Pierre, 1990, *Noires et indiennes au Pérou. Histoire d'une politique ségrégationniste XVIe-XVIIe siècles*, Recherche & Documents ; AMÉRIQUE LATINE, Éditions L'Harmattan, Paris, 136 páginas.
- Tardieu, Jean-Pierre, 1993 "El Comercio de esclavos en el Cuzco (Segunda mitad del S. XVII)", *Revista Andina*, No. 2, Diciembre.
- Tardieu, Jean-Pierre, 2006, *El negro en la Real Audiencia de Quito, Siglos XVI-XVII*, Abya-Yala / IFEA/COOPI, 384 páginas.
- Varallanos, José, 1962, *El cholo y el Perú. Introducción al estudio sociológico de un hombre y un pueblo mestizos y su destino cultural*, Imprenta López, Buenos Aires, 287 páginas.
- Zúñiga, Jean -Paul, 1990, "‘Morena me llaman...’. Exclusión e integración de los afroamericanos en Hispanoamérica: el ejemplo de algunas regiones del antiguo virreinato del Perú (Siglos XVI-XVII)", *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Escuela de Estudios Hispano-americanos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, pp. 105-122.



<http://www.eluniverso.com/noticias/2013/07/12/nota/1149816/comunidad-promueve-turismo-ancestral>

EL MATRIMONIO DE LA FAMILIA SHUAR EN LA COMUNIDAD DE YAWI¹.

Wampach Tupikia, Atsut Estela

-
- 1 Extracto del trabajo de titulación de Licenciada en Ciencias de la Educación, Mención Educación Intercultural Bilingüe, Universidad de Cuenca.

RESUMEN

El presente trabajo analiza, de forma somera, el matrimonio en la cultura *shuar*, específicamente en la comunidad de Yawi. Se explican los antecedentes o pasos previos a la celebración de esta ceremonia, y luego, su celebración definitiva. Además se establecen comparaciones entre el matrimonio ancestral y el contemporáneo, en el cual se percibe claramente la aculturación que se ha producido por la presencia de sacerdotes y colonos.

Palabras clave: Matrimonio shuar, matrimonio ancestral, relaciones interculturales, aculturación, comunidad de Yawi.

MARRIAGE IN THE SHUAR FAMILY AT YAWI COMMUNITY

ABSTRACT

This paper analyzes in a succinct way, marriage in the *Shuar* culture, specifically in the Yawi community. The background or prior steps to the celebration of this ceremony are explained as well as its final ceremony. Furthermore, we establish comparisons between ancestral and contemporary marriage, in which cross-cultural changes (acculturation) that have occurred due to the presence of priests and settlers are clearly perceived.

Keywords: Shuar Marriage, Ancestral Marriage, Intercultural Relations, Acculturation, Yawi Community.

1. PREPARACIÓN DEL MATRIMONIO

1.1. Conceptualización del matrimonio shuar

La familia primaria consta de dos adultos de sexo opuesto, que viven juntos en una unión (matrimonio) reconocida por otros miembros de la sociedad. Por otra parte, el matrimonio es considerado como una forma de ganar prestigio social, y opera como una estrategia para la ampliación de la fuerza de trabajo en las unidades productivas².

Para los shuar de la comunidad de Yawi el matrimonio constituye un eje primordial para la reproducción del tejido social.

¿En qué consiste el matrimonio shuar?

El matrimonio shuar consiste en la unión de dos personas entre hombre y mujer, el cual es reconocido por la familia y por el grupo social.

Antiguamente en el matrimonio shuar los tíos hermanos de la madre y las tías, hermanas del padre, eran obligadas entregar a sus hijas como cónyuges para los sobrinos. Esto significaba que el matrimonio se realizaba entre primos cruzados. Actualmente esta práctica es absolutamente prohibida, pues es tabú el matrimonio entre primos paralelos, por ser considerados hermanos entre sí. (Wampach. V. 2013).

2 <http://www.viajandox.com/morona/shuar-comunidad-etnia-tiwintza.htm>

1.2. Pasos para la preparación del matrimonio shuar

Antiguamente hacían el pedido sin haber conversado con la futura novia del hijo, únicamente tan solo con el acuerdo del padre; se casaban siempre cuando el padre entregaba a su hija al joven que le interesaba bajo pedido a la doncella, de una edad muy pequeña, y el hombre siempre era mayor que ella. (Sando, D. 1995 pg. 11)

Otro tipo de matrimonio era cuando se concertaba con los padres de la novia, desde el estado prenatal o del vientre de la madre. Mientras la novia era menor de edad, vivía como enamorada de su futuro esposo sin juntarse sexualmente. El joven interesado estaba obligado a mantenerla, proporcionando carne de cacería a la madre de la prometida, y ayudando en el trabajo al futuro suegro viviendo en la misma casa de ellos. A la edad de 14 a 15 años, cuando estaba en condición de concebir hijos se casaban y llevaban una vida de pareja. (Tiwiram, F. 1993, pg. 12, 13)

Pedido de mano desde la concepción

El matrimonio en el mundo shuar, desde un principio, tuvo una serie de problemas por la escasez de mujeres. Por estas situaciones el hombre shuar tenía que hacer el pedido desde la concepción, sin conocer previamente el sexo del bebé.

Después de las aceptaciones del pedido, el joven se encargaba de los cuidados de la futura suegra proporcionándole todos los alimentos necesarios a una

madre embarazada. Al llegar el parto cuando el recién nacido era mujer, se duplicaban los cuidados hasta que la futura esposa cumpliera la edad requerida para el matrimonio. Si nacía varón dejaba para otras oportunidades y el joven retornaba a la casa de sus padres sin reclamo alguno. (Jimpikit. L. pag. 11)

Pedido de la mano a la adolescente

El pedido se hacía cuando la niña tenía entre 10 a 11 años de edad. El interesado podía hacerlo, después haber cumplido con todos los requisitos para formar parte de la vida social adulta, como poseer habilidades, destrezas y técnicas de cacería, pesca, competencias agrícolas y guerreras, con experiencias en el rito de la cascada, recibido el poder de ARUTAM a través el natem y el maikiua (plantas sagradas) y además considerado apto para asumir responsablemente el papel de ser padre y esposo.

Cuando el hijo informaba a sus padres que tenía interés en una novia, preparaban una ceremonia del pedido y viajaban el padre, la madre, el pariente mayor y el interesado, hasta el hogar de los padres de la pretendida.

Una vez llegados a la casa, se saludaban y tomaban chicha. El padre del joven explicaba el motivo de la visita. Indicaba que el hijo ya era joven, responsable cazador y trabajador, con experiencia de viaje a la cascada, que era responsable de todas las actividades familiares y por lo tanto, necesitaba casarse para ampliar la familia, formando un nuevo hogar; en tal virtud ahora se proponía solicitar la mano de la hija, con la esperanza de que fuera aceptado, sin condiciones.

El padre de la futura novia estaba de acuerdo, aunque no en su totalidad. Como respuesta a la exposición del interesado, informaba que en realidad sí tenía una hija, que no sea una mujer responsable, que no sabía preparar bien la comida, que no sabía servir bien la chicha y que era perezosa, no cuidaba la huerta como es debido y todavía no sabía desempeñarse como mujer. Por tal motivo, temía que después el esposo se enojara, le pegara y la hiciera sufrir.

Así el padre de la prometida descargaba las responsabilidades sobre el yerno, ya que en el futuro no podría quejarse de las faltas de la esposa y acusar al suegro de mentiroso.

Continuando el diálogo, la madre de la novia empezaba con las excusas y a manifestar las debilidades de la hija y preguntaba si en realidad el joven era cazador, trabajador y responsable en todo, si en verdad cuidaría bien a la hija y le daría buena alimentación e hijos sanos.

A la vez el padre del joven pedía que también los futuros suegros aconsejaban al hijo, pues él los escucharía y daría fiel cumplimiento a las palabras de los mayores.

Después de haber intercambiado una serie de opiniones, por fin el padre le llamaba a la doncella y le ordenaba que brindara chicha y comida al joven.

La joven al principio se portaba indiferente y ocultaba sus sentimientos, tomando una actitud de rechazo; pero al escuchar la voz de su madre, de inmediato traía comida y chicha y les servía al novio y al suegro. El novio invitaba a

la novia para que comiera con él, luego la novia le ofrecía más chicha, lo que significaba una forma de aceptarlo y de estar de acuerdo con el joven.

Desde ese momento el joven podía quedarse en la casa del suegro como miembro de la familia. (Mashinkiyash. J. 1995).

Pedido de la mano a la señorita

Para el pedido de la mano a una señorita de 12 a 18 años el joven encontraba previamente a una señorita y se fijaba de ella para conocer sus cualidades positivas o negativas, el comportamiento y la responsabilidad. A consecuencia de haber visto a la señorita el hombre se enamoraba internamente sin haberle conversado a la interesada.

Entonces el joven hacía las visitas constantes a la casa de la interesada, durante las visitas llevaba una recompensa y le entregaba a su futuro suegro, el cual recibía y le pasaba a su esposa; la esposa en caso de no estar de acuerdo lo rechazaba de inmediato y le reclamaba al joven por estar interesado en su hija, en ese caso le pedía de favor que se retornara a su casa, porque no estaba de acuerdo; desde ese momento el joven regresaba sin ningún resentimiento de nada.

En caso de estar interesada la futura suegra, recibía el regalo del joven y todos se servían como prueba de aceptación; en vista de esto el joven informaba a sus padres para que hicieran el pedido de la mano de la señorita de la cual está enamorado, sin haberle conversado previamente.

Los padres tomaban la responsabilidad de pedir la mano al padre de la hija, acudiendo conjuntamente con el joven. Acudían a la casa del consuegro, manteniendo un diálogo largo hasta la hora de descansar, después a la madrugada se levantaban y empezaban nuevamente el diálogo. En ese momento el padre del joven le contaba la razón de la visita, luego el padre de la hija daba la respuesta de que en verdad sí tenía una hija que era vaga, que no sabía trabajar y que después de haberse ya casado el marido notaría las faltas de la novia, pidiendo que no se arrepintiera y que no la dejara abandonada; dicho esto le llamaba a su esposa y le informaba que el joven pedía la hija, entonces de igual manera daba la respuesta de estar de acuerdo, pero en ese momento no entregaban a la hija si no citaban el día de regreso.

Pedido de mano a la viuda

Para el pedido de la mano a una mujer viuda, el interesado siempre era la persona mayor que podía asegurar la vida de su futura esposa.

1.3. Expresión de los sentimientos para el enamoramiento

El enamoramiento shuar era muy diferente de los otros grupos de otras nacionalidades, el cortejo era mediante los gestos. Los galanteos más utilizados eran: topar el dedo de la mano a la mujer al recibir la chicha o cualquier objeto de la mano, fijar la mirada en los ojos de la chica y sonreír, empujar el pilche hacia la mujer y jalar hacia él significaba decir que “tú seas para mí”, otro era apuntar con cualquier objeto a la mujer, si la mujer acepta le mira y

da una sonrisa, un signo de aceptación; y si al mirar le da el reojo el signo es de rechazo.

1.4. Ceremonia del matrimonio

La ceremonia del matrimonio en la nacionalidad shuar era diferente en relación con otros pueblos existentes en nuestro País y en el mundo entero. Realizaban diferentes ritos dependiendo del tipo del matrimonio de los novios.

Vicente Wampach, menciona lo siguiente:

“Los matrimonios eran acordados con los consuegros, en todos los tipos de matrimonio, desde el momento del pedido de la mano, los novios ya podían vivir juntos en la misma casa, pero sin tener relaciones sexuales. Los padres de los novios organizaban la ceremonia, en la cual el novio buscaba la cacería y la novia preparaba chicha acompañada de su madre, hermanas y otras mujeres, después que el novio traía la cacería se daba inicio a la fiesta en honor de la pareja, los novios se servían juntos el alimento y bailaban toda la noche. El alimentarse y bailar juntos, era la entrega total de la novia en la cultura Shuar.”

1.5. Los correctivos del adulterio en la cultura shuar

Antiguamente cuando cometían actos de adulterio el castigo era severo, machetear la cabeza tanto del hombre como de la mujer, lo cual era como norma de corrección para no volver a cometer las mismas infidelidades. (Wampach. y Taish. 2013)

2. TIPOS DEL MATRIMONIO SHUAR

2.1. Matrimonio ancestral

En el matrimonio tradicional shuar, tanto el hombre como la mujer tenían bien definidos los roles que cumplir para sacar adelante a su hogar.

El rol del hombre shuar era enseñar a sus hijos varones las diferentes actividades productivas, como la construcción de la casa, preparación de la huerta, la artesanía, la cacería y la pesca.

La Mujer shuar debía enseñar a sus hijas las actividades de la limpieza de la casa, el mantenimiento de la huerta, la preparación de la chicha, elaboración de alfarería, el cuidado del esposo.

La niña a la edad de 12 a 14 años debía conocer todas las enseñanzas recibidas por su madre, con lo cual estaba preparada para casarse y cuidar de su hogar.

Una vez cumplidos todos los requisitos tanto por el hombre como por la mujer, los consuegros en mutuo acuerdo, casaban a sus hijos. (Tiwiram. F. pg 12, 13)



Una madre enseñando a sus hijas
Fotografía: Cristóbal Wampach



Un padre enseñando a sus hijos
Fotografía: Cristóbal Wampach

2.2. Tipos del matrimonio shuar

Matrimonio con la adolescente

Cuando la niña cumplía la edad de 10 años el joven ya se acercaba a pedir la mano a un anciano o anciana para que su esposa reciba el rito de numpatsank que significaba recibir el poder de ser madre responsable del hogar con lo que daba un paso a la vida adulta.

En ese caso los padres del novio y de la novia preparaban la chicha y el tabaco para que el anciano brindara zumo de tabaco a la novia. Mediante este proceso de tsank (tabaco) el sabio de la comunidad enseñaba el anent (plegarias sagradas) para la producción de pollos, de chanchos, de la huerta y otros más; pasados todos estos requisitos del anciano quedaban legalmente casados.

Matrimonio con la señorita



Fotografía: Estela Wampach

Matrimonio de la viuda con el mismo hermano del esposo

El matrimonio de la viuda con el hermano del mismo esposo era más fácil, sin impedimento y duda de nadie, porque el objetivo final era la protección de sus sobrinos huérfanos y a la vez de la viuda.

En caso de no haber un cuñado mayor quien se hiciera cargo de ella y de sus hijos huérfanos, la viuda esperaba a un cuñado menor hasta que él llegara a ser mayor de edad, con los requisitos y cualidades exigidas para el caso; en caso contrario, si la viuda se casaba con otro hombre, el cuñado menor al cumplir la mayoría de edad le mataba a la viuda, porque su ley cultural le permitía. Los familiares de la viuda no tenían derecho alguno para el reclamo posterior, en vista de que por derecho le correspondía tomar como esposa a su cuñada.

Matrimonio de la viuda con la persona extraña

Cuando un hombre quería casarse con una viuda que no era su cuñada, sin previo enamoramiento a la mujer, debía acudir a la familia o parientes más cercanos de la viuda, en especial los cuñados, para hacer el pedido de la mano; si los cuñados accedían que se casara con la viuda, cumplía todas las normas establecidas y vigentes sobre el caso, porque los cuñados tenían autoridad moral sobre la viuda.

2.3. Cambios en el matrimonio desde los primeros contactos con la cultura occidental



Matrimonio actual
Fotografía. Cristobal Wampach

Matrimonio moderno

En la actualidad el matrimonio es la unión legal del hombre y la mujer, para un mejor desarrollo de la sociedad y de la organización.

Actualmente por la aculturación, los jóvenes deben enamorarse libremente, luego hacer el pedido de la mano de la hija.

Hay un mayor número de jóvenes que forman su hogar en uniones libres; muy pocos son los que se casan legalmente.

El matrimonio es celebrado mediante la presencia de los familiares de los novios con la celebración de una misa con el rito instalado por el sacerdote y reciben la bendición del sacerdote en nombre de Dios.

Factores importantes para conservar el matrimonio en un hogar

El matrimonio se conserva en la medida en que se conservan los motivos que lo originaron: el amor, el deseo de formar una familia, tener hijos y educarlos, el deseo de ayudarse mutuamente, entre otros. Hay que fomentar el amor en dos aspectos que son:

Amor en la pareja establecer o proporcionar atención a la prudencia y buenas cualidades, para reforzar los sentimientos de aprecio.

Amor a los hijos: mantener la estabilidad en el hogar y brindar el cariño propio de los padres.

2.4. Comparación del matrimonio ancestral con el actual

Matrimonio ancestral

De las investigaciones realizadas en este trabajo se ha hecho una comparación teórica del matrimonio tradicional con el actual, por lo cual se concluye que el matrimonio tradicional es el matrimonio verdadero, sólido, duradero y que garantiza a sus miembros a todo nivel.

Matrimonio actual

El contexto del matrimonio actual es lo contrario, los jóvenes se conocen en la calle, en las fiestas sin que sus padres se relacionen con la familia del joven o de la muchacha. Esto ocurre por la irresponsabilidad de los padres que han perdido la autoridad frente a sus hijos, quienes dejan a sus hijas e hijos libres para ir a fiestas, mandan al mercado sin compañía de nadie. De esa manera los jóvenes llegan a tener sus parejas. Muchos de estos matrimonios no son duraderos, se separan a corto tiempo, con el consecuente abandono de los niños.

2.5. Matrimonio legal

Conforme al código civil, es aquel que se efectúa entre un hombre y una mujer, con reconocimiento en el Registro Civil. Puede efectuarse mediante el régimen de bienes mancomunados o de separación de bienes.

2.6. La unión libre

La unión libre ocurre cuando una pareja vive como si estuviera casada, pero sin haber firmado el acta de matrimonio en el Registro Civil. No están casados ni por la iglesia, ni por lo civil, pero viven en la misma casa y tienen relaciones sexuales.³

Cuando hay una unión libre la pareja no se compromete, por miedo o por comodidad. Los que viven así no tienen la confianza entre los dos de vivir bien en un matrimonio comprometido; el hombre y la mujer no confían tampoco en sí mismos, pues creen que posiblemente no funcionará su matrimonio; no confían en el futuro.

No puede alguien realmente en unión libre vivir como pareja, puesto que viven como si estuvieran casados, pero solo probando si su relación funciona o no. Realmente no pueden vivir tranquilos ni consigo mismo, ni con la pareja sin esta seguridad.

2.7. Separación de las parejas

Las causas principales para las separaciones en la comunidad de Yawi son la infidelidad, la recíproca incompreensión del hombre y la mujer, factores económicos, uniones libres, por la desvalorización del matrimonio propio de la cultura.

Factores económicos

La situación económica es uno de los factores que incide en la separación de las parejas, es decir que muchos

3 <http://es.catholic.net/familiayvida/159/106/articulo.php?id=2216>

de los hombres y mujeres salen en busca de trabajo a otros lugares y llegan a tener otras parejas.

Las víctimas de esas separaciones son los hijos, que quedan abandonados. Estos hijos en lo posterior llegan a tener padrastro o madrastra, los mismos que no les ofrecen seguridad afectiva y emotiva, intelectual, social, ni mucho menos la alimentaria, como la de los propios padres. Sufren maltratos físicos y psicológicos; esto a pesar de que la Constitución (Art. 45) reconoce los derechos de niñas, niños y adolescentes a la vida, incluido el cuidado y la protección desde la concepción.

Los problemas de separación de parejas principalmente ocurren en los matrimonios modernos, a diferencia de lo que ocurría con el matrimonio ancestral en donde había una mayor duración de la unión de las parejas.

2.8 Soluciones a la separación de las parejas

Realmente este problema, que atenta a la estabilidad de las familias y de la sociedad, demanda una responsabilidad para educar, formar y capacitar a los jóvenes, padres de familia, miembros de la comunidad, quienes en lo posterior comprenderán las dificultades que reducen y retrasan el desarrollo familiar.

En el ámbito social, es necesario que las autoridades de la comunidad cumplan su rol correspondiente para que ayuden a orientar a las parejas con la finalidad de dar soluciones a la incomprensión familiar, y así lograr el buen vivir en la familia y el desarrollo de la comunidad.

Factores que permiten la formación personal de los jóvenes de la comunidad de Yawi

Los factores más importantes que permiten la formación personal en los jóvenes son:

- ✓ La autoestima
- ✓ El trabajo
- ✓ El conocimiento
- ✓ La experiencia

Actualmente los jóvenes de la comunidad de Yawi sin tomar en cuenta a estos factores de la formación personal en edad muy temprana llegan a tener su pareja y llegan a ser padres irresponsables con los hijos.

2.9 Situación de los hijos de matrimonios o uniones libres disueltas

Por ciertas causas, los hijos de matrimonios de uniones libres son niños que no tienen la seguridad afectiva, emocional, social intelectual, la educación y seguridad alimentaria. Los hijos desprotegidos encuentran refugio en las calles donde aprenden a robar por las necesidades, inducidos por niños de su misma condición social, económica y psicológica.

Por esas razones las parejas deben casarse legalmente para tener la seguridad debida para sus hijos.

En caso de existir separación de la pareja quienes más sufren son los hijos.

En la comunidad de Yawi, mediante observaciones directas, se ha encontrado que hay 23 familias, de ellas cuatro son parejas legalmente casadas, todas las demás son hogares en uniones libres y tres parejas están separadas.

Con esto se reduce la fecundidad, puesto que en la unión libre se trata de evitar tener hijos.



http://i.vimeocdn.com/video/386175494_640.jpg

LA ADMINISTRACIÓN DE LA JUSTICIA INDÍGENA¹

Julio César Trujillo²

-
- 1 Reproducción del artículo publicado en: JUSTICIA INDÍGENA Aportes para un debate, de Judith Salgado, compiladora, Universidad Andina Simón Bolívar – Embajada Real de los Países Bajos, Ediciones Abya Yala, 2002. No hay bibliografía en el original.
 - 2 Doctor en Jurisprudencia. Representante a la Asamblea Nacional Constituyente (1997-98). Catedrático de la Universidad Andina Simón Bolívar.

Los indígenas, por medio de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador -CONAIE-, demandaron que el Ecuador se reconozca como un Estado plurinacional; esta demanda suscitó un breve aunque intenso debate que se trató de cerrarlo con la fórmula del Estado pluricultural y multiétnico, acuñada por quienes se oponían a la demanda indígena. Esta fórmula fue recogida en las reformas de 1996 al artículo 1 de la Constitución Política.

Los promotores y diseñadores de la fórmula que dice que el Ecuador es un Estado pluricultural y multiétnico no nos han dado, hasta ahora, una explicación jurídica de su significado y alcance. Uno de los más destacados miembros de la comisión de notables que preparó el proyecto de reformas, Monseñor Juan Larrea Holguín, se limita a decirnos que “La actual Constitución reconoce la diversidad cultural y étnica, como elementos o datos sociológicos que el legislador ha de tener en cuenta, precisamente para mantener y perfeccionar la unidad del Estado, dentro del respeto debido a esos diversos grupos humanos a los que tiene que servir”.

De todas maneras, con esas expresiones se reconoce la existencia, en el territorio del Ecuador, de diversos grupos humanos, y que estos grupos se diferencian unos de otros por su cultura y por sus ancestros más remotos, ya que hemos de descartar interpretaciones que quisieran sostener que se han constitucionalizado supuestas diferencias raciales.

Este reconocimiento que el Ecuador hace de su ser pluricultural (Art. 1) constituye la aceptación de parte de la sociedad mestiza de que, como dice Esther Sánchez,

“existen diferentes concepciones del hombre, sociedad y maneras particulares de organizar el mundo”, y requiere al mismo tiempo que se les dé a todos estos diferentes grupos la oportunidad para que, sin renunciar a sus concepciones y maneras de organizarse, sean y se sientan partícipes de la tarea común de construir el Ecuador de todos y para todos.

Exige también cambios en la mentalidad de los indígenas para valorar lo suyo, reconocer las concepciones y formas de organización de los otros y la responsabilidad compartida en la tarea común de construir el futuro.

Las reformas a la Constitución del año 1998 tienen en cuenta las consecuencias de la pluriculturalidad en la reconstrucción del pasado (Preámbulo y artículo 83) en los campos del idioma y la educación (artículos 1, inciso 3 y 69), en los de la ciencia y cultura (artículos 44, 45, 62, 80 y en varios numerales del artículo 84), en los de la organización social y política (artículos 84.7, 84.13 y 84.14), etc. Además hay que tener en cuenta los compromisos constantes en varios instrumentos internacionales, entre los cuales se destaca el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT.

1. EL ECUADOR PLURINACIONAL O MULTIÉTNICO

Los indígenas llaman nacionalidades a los grupos humanos que no comparten la cultura dominante, mestiza u occidental y que más bien reivindican una cultura que, a través de raíces milenarias, vincula el modo de ser actual con el de los habitantes originarios del territorio de lo que actualmente es el del Estado del Ecuador. Esta

denominación no es aceptada por todos los ecuatorianos no indígenas, quienes han preferido estipular, en el artículo 83 de la Constitución, que se los denomine pueblos, sin que, por cierto, tampoco haya acuerdo acerca del significado y alcance del término, entre especialistas y no especialistas.

En todo caso, en el Ecuador coexisten varias familias culturales, una de las cuales es hegemónica, no obstante que ésta y las otras, por ser iguales, merecen el mismo reconocimiento y la misma atención del Estado, según el artículo 62 de la propia Constitución.

Ahora bien, sin entrar a la discusión que trata de dilucidar lo que ha de entenderse por cultura, es aceptable sostener que ella está constituida por el conjunto de conocimientos, medios, instrumentos o mecanismos, de todo tipo, con los que la especie humana, en cada época y lugar, trata de crear las condiciones necesarias para el pleno “desenvolvimiento moral y material” de sus miembros como personas.

De los varios instrumentos de las múltiples culturas que coexisten en el Ecuador es pertinente poner de relieve los que sirven para asegurar la convivencia de los individuos, de modo que nadie perjudique a nadie y más bien todos cooperen para que el esfuerzo común redunde en beneficio de todos, en el entendido de que el “el respeto al derecho ajeno se llama paz”, como dijera el indígena Juárez presidente de todos los mexicanos.

El derecho es, en el tiempo y en el espacio, el más común de los instrumentos con los que se puede alcanzar la convivencia pacífica de los miembros de una colectividad cualquiera entre sí y de cada uno con la colectividad.

Por consiguiente, el reconocimiento de la pluriculturalidad del Estado ecuatoriano lleva implícito el respeto a las formas de organización social y de control del comportamiento de los miembros de los pueblos indígenas para mantener la armonía interna y preservar sus formas de vida en el tiempo; o sea que el reconocimiento de la pluriculturalidad implica el reconocimiento de lo que los sociólogos y antropólogos han bautizado como pluralismo jurídico.

2. LA CONSTITUCIÓN

El Art. 191 de la Constitución Política de la república hace un reconocimiento explícito del pluralismo jurídico, tanto como sistemas de normas de conducta cuanto como sistemas de solución de conflictos.

En efecto, a tono con las actuales corrientes del pensamiento contemporáneo, distingue varios caminos para alcanzar la convivencia pacífica de los habitantes del Ecuador; para solucionar sus conflictos, uno (no el único) es el derecho estatal y la función judicial encargada de aplicarlo; otro, la equidad en manos de los jueces de paz; el tercero, la autocomposición a través de la mediación y el arbitraje; y el cuarto es la justicia impartida por la autoridad indígena.

En efecto, el inciso primero del Art. 191 se refiere a la función judicial, en cuanto órgano de la potestad estatal de administrar justicia, el Art. 199 a la vez que garantiza la autonomía de esta función y la independencia de los jueces y magistrados, prescribe que estos han de ejercer tan elevado magisterio con arreglo a la Constitución y a

la leyes; y por fin el Art. 198, en armonía con el Art. 118, determina cuáles son los organismos y dependencias de esta función.

De los jueces de paz trata el inciso segundo del mismo Art. 191, y les confía la solución de toda clase de conflictos, mediante la aplicación de la “equidad”, que, cualquiera que sea el concepto que se prefiera de ella, no es la aplicación de la ley, y tiene gloriosos ejemplos de eficacia en los edictos del pretor del derecho romano y en la equity del derecho inglés.

La mediación y el arbitraje tampoco son aplicación del derecho estatal, y si se los denomina métodos de autocomposición es precisamente porque la solución del conflicto depende de los mismos interesados en él, ya sea al ponerse de acuerdo en los términos que ponen fin al conflicto, gracias a la intervención del mediador, al convenir en quién ha de hacer de árbitro o en la reglas de conformidad con las cuales éste ha de solucionar el litigio.

Pero en donde el Art. 191 se aparta del todo del derecho estatal occidental es en el inciso cuarto, que se inspira en las Constituciones de Colombia y de Bolivia que le precedieron, y cuyas jurisprudencias, por lo tanto, pueden servirnos para la solución de las dificultades que se nos presenten en la interpretación de nuestro precepto, siempre y cuando haya analogía entre unas y otras.

3. ARTÍCULO 191, INCISO 4º

En el inciso cuarto del Art. 191 de la Constitución Política de la República del Ecuador debemos analizar por

separado cinco disposiciones, cada una de las cuales tiene su sustantividad propia, si bien sumadas todas forman una institución única, en la que las unas son complementarias de las otras.

Este precepto constitucional comienza por reconocer a las autoridades indígenas competencia para ejercer “funciones de justicia” y éste es el primer precepto constitucional; nótese que esta función es también la del juez estatal según el Art. 192, pero mientras el medio de que éste ha de valerse es la ley estatal, al tenor del Art. 199, el medio que debe emplear la autoridad indígena es el derecho propio o consuetudinario, al tenor del citado inciso cuatro del Art. 191. Éste es el segundo reconocimiento que merece estudio aparte y al que dedicaré algunas páginas luego.

Respecto de la autoridad indígena, a su vez, conviene tener presentes dos conceptos: uno es que la autoridad competente para ejercer funciones de justicia es la autoridad a la que la respectiva comunidad indígena le haya constituido en su autoridad, según su propio sistema de instituir la (Art. 84.7), no es, pues, funcionario del Estado; dos, la potestad de administrar justicia no debe estar necesariamente radicada en un órgano especializado, como ocurre en el Estado, ni nace de la ley sino de la misma comunidad, que según el mismo Art. 84.7 no solo tiene derecho para instituir sus autoridades sino que tiene además derecho para organizar la forma cómo éstas han de ejercer las potestades que la comunidad le otorga.

Una tercera prescripción del inciso 4° del Art. 191 es que la competencia de la autoridad indígena para administrar justicia recae sobre los «conflictos internos».

Se ha de entender que son tales los que surgen en el seno de la comunidad y amenazan romper o rompen la armonía o las formas de vida y valores que la identifican como la nacionalidad que dice ser y, a la vez, diversa de las otras nacionalidades indígenas, de los pueblos negros y de la sociedad hegemónica.

Se trata de una competencia en razón de las personas y solo ocasionalmente en razón del territorio, por tanto cabe distinguir los conflictos entre los miembros de una misma comunidad, los conflictos de una comunidad con otra comunidad y los de los miembros de una comunidad con los miembros de otra comunidad; además están los conflictos de los indígenas con los no indígenas, caso en el que hay que diferenciar de los no indígenas que viven fuera de la comunidad de los que viven en ella o con ella.

La competencia de la autoridad indígena sobre las dos especies de conflictos aquí mencionados es indiscutible, ya que no cabe duda del carácter interno del conflicto que amenaza romper o rompe la paz de la comunidad indígena, sin perjuicio de que cuando la autoridad indígena considere que es mejor y más conveniente remitir la causa a la autoridad estatal, lo haga así por su propia decisión.

Para la solución de los otros conflictos caben variadas combinaciones en las que deben concurrir los criterios de la interculturalidad en la apreciación de los hechos y del derecho, es decir criterios que pongan a salvo los valores y formas de vida de los indígenas, de los que dependen la supervivencia del pueblo indígena como tal y como pueblo diferente, y los derechos fundamentales de la persona de los no indígenas.

No solo los conflictos de los indígenas con los no indígenas sino que también las resoluciones de la autoridad indígena y el derecho consuetudinario por ella aplicado pueden suscitar conflictos con las resoluciones de las autoridades estatales y el derecho estatal a ellas confiado, la posibilidad de que existan estos conflictos está prevista, en cuarto lugar, en el citado inciso 4° del Art. 191.

El quinto mandato de este inciso es que una ley armonice y regule la solución de estos conflictos y prevea la colaboración de la autoridad estatal y de la autoridad indígena para que las decisiones de las autoridades indígenas no sean desconocidas por la autoridad estatal e incluso que ésta sea la llamada a ejecutarlas mediante la coerción, de ser necesario; incluso para no despojar al Estado del monopolio del uso de la fuerza y hacer innecesario que los pueblos indígenas tengan que crear su propia fuerza pública.

En general, esta ley de armonización debería buscar que las actividades e instituciones del Estado y las de los pueblos o nacionalidades indígenas no se interfieran ni dupliquen actividades innecesariamente; también a este asunto dedicaré algunas reflexiones al final.

4. EL DERECHO PROPIO O CONSUETUDINARIO

El Art. 191, inciso cuarto, dispone además que la autoridad indígena tiene competencia para resolver los conflictos internos “aplicando normas y procedimientos propios... de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario”. En estos términos, la Constitución

Política reconoce el pluralismo jurídico de que antes hablamos.

Desde el punto de vista del derecho positivo, por consiguiente, no cabe discusión acerca de la existencia del derecho indígena, al que la Constitución denomina derecho propio o consuetudinario; pero es necesario también darle sustento teórico y además determinar su contenido.

La sustentación teórica tropieza con numerosas dificultades que nacen de las diferentes concepciones del hombre, de la sociedad y de las diversas maneras particulares de organizar el mundo y la convivencia humana, a las que hicimos referencia más arriba. Una de esas dificultades consiste en encontrar un concepto de derecho que sea aceptado por todos, otra dificultad es la de convenir en qué ha de entenderse por derecho consuetudinario.

4.1. EL DERECHO Y LAS TEORÍAS

Con el término derecho ocurre lo que es frecuente que ocurra con las palabras de uso general, y es que todos sabemos de qué estamos hablando cuando las usamos en la conversación corriente, pero no acertamos a dar de ellas un concepto que nos satisfaga cuando intentamos aprehender su esencia.

Esta dificultad la han experimentado todos los grandes juristas que han intentado responder a la pregunta ¿Qué es el derecho?, y no pocos han terminado por construir su propia teoría que, aceptada por unos y combatida por

otros, ha servido para confirmar que la respuesta tropieza con dificultades casi insalvables.

No pretendemos resolver esas dificultades ni nos parece útil el repaso de las numerosas teorías que se han propuesto para el efecto, pues son tantas que los autores ni siquiera han podido ponerse de acuerdo en enunciarlas.

Preferimos detenernos en identificar al derecho por la función que cumple en la vida de la especie humana llamada a vivir en sociedad, y decimos que es la norma o conjunto de normas que regulan el comportamiento de los individuos en sus relaciones con los otros individuos, y cuya violación es sancionada por la colectividad en cuanto perturba la paz o amenaza su supervivencia.

4.2. DERECHO ESCRITO Y DERECHO CONSUECUDINARIO

Con el triunfo del liberalismo individualista se impuso la teoría de que nadie estaba obligado a obedecer sino a su propia voluntad y que para no sucumbir en manos del más fuerte, voluntariamente se constituía en sociedad política, se sometía a la voluntad de ésta, en tanto y en cuanto los demás hicieran lo mismo; entonces la voluntad de la sociedad política no era sino el punto en el que coincidía la voluntad de todos, por lo que al obedecer a la voluntad general cada individuo obedecía a su voluntad individual.

Como la sociedad política se había ampliado grandemente y no podía reunirse en asamblea surgió la idea de que no hacía falta que se reunieran todos sino que eligieran representantes con el encargo de que acuerden lo que a todos les estaba permitido y prohibido hacer, y

este acuerdo era la ley o expresión de la voluntad general o soberana que manda, prohíbe o permite.

Una vez creado el órgano cuyo acuerdo expresaba la voluntad general era necesario que lo acordado fuera conocido por los representados, para lo cual y ya que se había implantado la imprenta, y con ella la cultura escrita, la ley se debía publicar de modo que quienquiera pudiera informarse lo que habían decidido sus representantes. Las normas así elaboradas se denominaron Derecho escrito.

Pero ni esa forma de elaborar las normas de conducta es la única ni todos los pueblos la adoptaron, como es el caso del Reino Unido y los Estados Unidos de América, para no citar sino a dos de la llamada “cultura occidental”; no se diga la forma de crear derecho en los grandes Estados de Asia o las del derecho musulmán.

De las otras formas de crear derecho o normas coercitivas de comportamiento nos interesa destacar la decisión de los jueces en los litigios que les son sometidos a su resolución, con la obligación de aplicar la misma solución a los litigios análogos que, en el futuro, llegaren a su conocimiento, habida cuenta que, siendo iguales las personas, no puede menos que dárseles un trato igual en igualdad de circunstancias, tanto más que la resolución no ha de ser fruto de la arbitrariedad del juez sino de lo que la razón natural, común a toda la comunidad, estima justo o conveniente; éste es, expuesto en términos sencillos, el “derecho consuetudinario” al que algunos autores prefieren llamar derecho jurisprudencial.

4.3. DERECHO DE SEGUNDA CLASE

Convencidos de que el mundo gira alrededor de nuestras formas de hacer las cosas, encontramos graves obstáculos para admitir la validez de otras formas de hacerlas o de hacer otras cosas con los mismos o parecidos resultados, y cuando no podemos negarlas, nos defendemos concediéndolas menos valor que el que otorgamos a las nuestras, algo de esto es lo que hacemos con el derecho consuetudinario, al que, en consecuencia, le catalogamos como un derecho de segunda clase, destinado a desaparecer el momento en que el nuestro se imponga.

Sin embargo, los sucesos que ahora mismo vivimos no parece que favorezcan este triunfalismo, pues el creciente reconocimiento de la legitimidad de las demandas de los pueblos para participar directamente en las decisiones que les afectan y en las normas que han de regirles, lo mismo que los esfuerzos por crear instituciones que satisfagan estas demandas, como son el referéndum legislativo articulado o no y más aún el referéndum constitucional, tan en boga en democracias consolidadas y otras instituciones de la democracia participativa, confirman que no hay una sola manera de elaborar derecho positivo y que la creación de un órgano especializado para que lo haga no es inmutable.

De otra parte, la fuerza creadora de derecho de los jueces se ha vuelto a actualizar al punto que con razón se estudia el derecho judicial no como una nueva rama sino como una nueva forma de dar vida a normas jurídicas, distinta de la tradicional en la que prevalece la obra del órgano legislativo.

El derecho de los jueces o derecho judicial, si se quiere, es, en nuestro caso, producto del Tribunal Constitucional, que en cuanto “legislador negativo” mediante sus sentencias, generalmente obligatorias en las demandas de inconstitucionalidad, deroga o declara sin valor las leyes que contradicen a la Constitución.

La función del Tribunal Constitucional incluso tiende a ir más allá cuando, ante la demanda de la inconstitucionalidad de una ley, prefiere determinar el sentido en que debería entenderse la ley cuestionada para que sea conforme a la Constitución y, con esta condición, desecha la inconstitucionalidad demandada; dictando, en este caso, prácticamente una ley interpretativa de carácter generalmente obligatorio o *erga omnes*.

A mi juicio, forman parte de este derecho judicial, tan actual, los precedentes obligatorios de la Corte Suprema de Justicia en cuanto tribunal de casación.

Pero, incluso, está amenazada la exclusividad si no la supervivencia de la escritura, como medio de comunicación masiva de las demandas de los ciudadanos, de las decisiones de los gobernantes y de las normas obligatorias, ya que los medios electrónicos de información se extienden de tal manera que la vigencia de la democracia exige, cada vez con mayor fuerza, la institucionalización de las tecnologías de la información y de la comunicación -TIC- como un servicio público universal integrado en el sistema educativo, pues se teme, no sin razón, que el “analfabetismo electrónico” llegue a ser causa de marginación o exclusión tanto como el analfabetismo tradicional.

Vistas así las cosas no hay fundamento para distinguir los sistemas jurídicos por la forma como se elabora el derecho positivo ni menos por la manera como se lo comunica a la comunidad.

4.4. DERECHO ANQUILOSADO

Otro prejuicio muy extendido es el tener al derecho consuetudinario como un derecho anquilosado ya sea porque se tiene por derecho consuetudinario al que rigió en el pasado y que para que tenga vigencia en el presente es necesario restablecer prácticas y comportamientos arcaicos, o ya sea porque se le niega la posibilidad de actualizarse con los cambios que ocurren en la comunidad, tanto por su dinámica interna cuanto por la influencia de factores externos, que le proporcionan nuevas formas de actuar ante cuestiones ancestrales o ante situaciones actuales no vividas en el pasado.

Lo cierto es que una comunidad de ese tipo no existe, y más bien todas las comunidades de ahora y de siempre viven el devenir de Heráclito en el que la unidad brota de la diversidad, es decir la comunidad es la misma y quiere preservarse como tal, diferente de las otras comunidades, y para ello se renueva constantemente mediante la eliminación de lo que no le sirve o le perjudica, sea porque le impide avanzar o sea porque le degrada, o mediante la adopción de nuevos elementos que nacen de su propia experiencia o de la experiencia de los otros con los que mantiene contactos, no forzosamente pacíficos; elementos todos que le permiten sobrevivir y avanzar sin dejar de ser ella misma.

Nadie creo que sostenga que el derecho de los Estados Unidos de América ha dejado de ser su derecho por el hecho de que el derecho escrito haya “crecido tanto en cantidad e importancia durante los últimos cien años en los Estados Unidos, que en muchas áreas constituya la principal fuerza creativa” al decir de E. Allan Farnsworth, pues se equivoca quien crea que, por esto, ha salido de la familia del Common Law y ha adoptado la estructura, las clasificaciones, las categorías y los conceptos del derecho romano-germánico, ya que como enseña René David “las normas formuladas por el legislador, por numerosas que sean, son vistas con cierta inquietud por el jurista, quien no las considera como el tipo normal de la norma jurídica; dichas reglas legislativas solo son asimiladas por el sistema jurídico americano una vez que han sido interpretadas y aplicadas por los tribunales y se hace posible, no la referencia directa a las mismas, sino a las decisiones judiciales que las han aplicado”.

En consecuencia, una comunidad política cualquiera no deja de ser ella porque cambia sus instituciones o hace suyas instituciones de otras comunidades, y digo hace suyas porque no las copia servilmente, sino que las modifica para adoptarlas o, al incorporarlas a su *ethos* cultural, las transforma por el roce con el resto de instituciones a las que se suma.

4.5. DERECHO EN PERMANENTE ACTUALIZACIÓN

El Art. 191, inciso cuarto, de la Constitución, no obstante su vacilación, reconoce que el derecho consuetudinario está compuesto por normas y procedimientos propios de las nacionalidades o pueblos indígenas y, en consecuencia,

descarta todo peligro de confusión del derecho indígena con el derecho estatal.

No son pues, a mi juicio, fundamentados en el texto constitucional, los conceptos que identifican al derecho indígena con las normas jurídicas expedidas por las instituciones, organismos y dependencias del Estado que tienen por objeto regular las relaciones de los indígenas entre sí o con el Estado, como es el caso de los artículos 83, 84 y otros de la Constitución o la Ley de Organización y Régimen de las Comunas y el Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas. Éstas y las demás de esta laya son normas jurídicas del Estado sobre los indígenas pero no son normas de los indígenas sobre sí mismos, único caso en el que serían propias.

Menos, mucho menos, puede ser derecho propio el derecho estatal administrado por funcionarios indígenas nombrados para el efecto por el Estado, ya que en este caso la norma a aplicarse es la norma creada por las instituciones, organismos o dependencias del Estado con el agravante de que las cuestiones a las que la norma, cuya aplicación se le confía al indígena, son o serían las de menor importancia no solo por la cuantía de los valores económicos sino también por su limitada trascendencia social.

Para ser propio, el derecho indígena debe ser el conjunto de normas producidas por los indígenas a través de las instituciones a las que ellos han confiado la tarea de fijar, con fuerza obligatoria, las normas de conducta a las que todos deben obediencia, unas porque garantizan la pacífica convivencia de los miembros de la comunidad y otras porque preservan la identidad de la comunidad, de

la que aquellos tienen conciencia de ser parte y la que les reconoce la calidad de miembros suyos, y por eso espera el comportamiento que los identifica.

Este derecho es creado y recreado por la comunidad indígena de acuerdo con las nuevas condiciones de la convivencia interna o de las nuevas circunstancias externas en que la comunidad se desenvuelve. Es, por esto, un derecho dinámico, en permanente actualización, no una pieza de museo, de una parte, y de otra, las normas son perpetuadas, reformadas o sustituidas por otras normas de conformidad con lo que por su propia experiencia o por los ejemplos que han visto en otros, saben que es oportuno y/o conveniente para mantener la paz entre sus miembros o para salvar la supervivencia de la colectividad; es un derecho que se nutre de sus propias raíces pero también de los aportes que recibe de fuera.

No es argumento que valga, para negarle su calidad de derecho objetivo, el que carezca de las clasificaciones, categorías y conceptos de la familia romano-germánica a la que pertenece el derecho estatal ecuatoriano, a pesar de sus especificidades que lo diferencian del de Europa continental, ya que ellas responden a una de las «diversas concepciones jurídicas que existen en el mundo» y, por tanto, no es de extrañar que no existan en otras de esas diversas concepciones, como enseña el estudio del derecho comparado, que ya hace medio siglo se convirtió en Europa en una de las «signaturas fundamentales» de las facultades de derecho de esa región del mundo, mientras en las nuestras sigue siendo ignorado, a pesar de que estamos sometidos a la influencia, cuando no imposición, de sistemas jurídicos múltiples y en ocasiones contradictorios.

5. CONTENIDO DEL DERECHO PROPIO O CONSUECUDINARIO

La determinación del contenido del derecho indígena es una tarea por hacerse, salvo esfuerzos aislados que apenas nos permiten percibir el vértice de un iceberg todavía oculto en el mar de los prejuicios y de la exclusión; pero lleno de vida en las profundidades de las nacionalidades indígenas que lo aplican a diario, a veces incluso bajo las denominaciones que les ha impuesto el derecho estatal; aplicación de la que, no pocas veces, se ha explotado, sin escrúpulo ni respeto, las manifestaciones espectaculares y meramente folklóricas.

La familia, “base de la organización social de los indígenas” según Gonzalo Rubio (1956), está por estudiarse, pero llama la atención el reducido número de divorcios, la severidad con la que se trata el concubinato y/o adulterio, la composición de ella y la presencia en su seno de la institución de los “biñachishcas” que sin las formalidades y riesgos de la adopción cumple las funciones de ésta y ha subsistido a través de los siglos.

No es menos válido el trabajo del equipo coordinado por Fernando García (2000) sobre las formas indígenas de administración de justicia en las comunidades de la Compañía en Imbabura, San Francisco de Chibuleo en Tungurahua y en San Pedro de Rucullacta en la provincia del Napo; en este trabajo se describe el tipo de “faltas”, las medidas con las que se subsanan los conflictos y la diversidad de autoridades que intervienen.

Para terminar este asunto, que sigue abierto a la investigación, me permitiré citar a Emiliano Borja Martínez en su *Introducción a los fundamentos del Derecho Penal*

Indígena (2001), en que, luego de discernir, como no es frecuente entre ecuatorianos, la justicia indígena, de los linchamientos por las multitudes enfurecidas de blancos, mestizos, negros, indios, etc., reconstruye los principios básicos del derecho penal indígena con sus especificidades que lo singularizan, y hace un recuento, todavía local y por eso incompleto, de los delitos, penas y procedimientos en el derecho penal indígena, todo lo cual le permite concluir diciendo: “Al final hemos valorado positivamente muchas de las instituciones del auténtico sistema punitivo indígena, porque cumple de forma más satisfactoria los fines que comúnmente se le asigna al Derecho Penal con carácter general”.

Quisiera añadir que lo que Borja Jiménez afirma del derecho penal podemos aplicar a las otras ramas del derecho romano germánico que el derecho indígena, por cierto, no las distingue. Reiteramos, desde luego, que el contenido del derecho indígena está por descubrirse porque existe.

6. DERECHO ESTATAL Y DERECHO CONSUECUDINARIO

El último inciso del Art. 191 de la Constitución Política prescribe el papel que ha de cumplir el derecho estatal y éste no es otro que el hacer compatibles las funciones de justicia de la autoridad indígena que resuelve los conflictos internos con el derecho propio o consuetudinario y las de la función judicial que aplica las leyes expedidas por el Estado.

En el cumplimiento de este papel, la ley ha de tener presente que el derecho propio o consuetudinario no

puede contradecir a la Constitución y a las leyes, por así disponer el mismo precepto constitucional.

Que no ha de contradecir a la Constitución parece obvio debido a que ésta es la norma básica o fundamental para todos los ecuatorianos, y común, aunque por razones diferentes, al ordenamiento jurídico estatal y al derecho propio o consuetudinario; sin embargo, para establecer si hay o no contradicción, en este caso, no bastan los principios de interpretación de la norma jurídica de o desde la Constitución; cabe señalar que es tema que la propia Corte Constitucional de Colombia, tan lúcida y avanzada en otras materias, no ha llegado a dilucidarlo satisfactoriamente del todo.

En esta materia, igual que en todo conflicto entre normas de dos familias jurídicas diferentes, se ha de proceder a la estimación intercultural de los hechos y del derecho en cuestión; esto quiere decir, a mi juicio, que los hechos deben ser examinados desde la perspectiva de cada cultura, luego se debe examinar la valoración que de ellos hace cada una de ellas y, en fin, averiguar las causas por las que lo que es bueno o indiferente en la una, es malo o pernicioso para la otra, en el lugar y momento del suceso, hasta aquí los hechos.

El segundo esfuerzo será escudriñar el texto, la *ratio* y el propósito de las normas en conflicto y, en vista de la conclusión inducida del análisis de los hechos, aplicar la norma según el principio de ponderación, que no es necesariamente conciliar ni menos morigerar el sentido de las normas sino aplicar la una o la otra, según sea más justo o más conveniente para salvar los valores de una comunidad, siendo indiferente o nada perjudicial a los

valores de la otra, sin perjuicio de la indemnización que se debe al individuo que resultare perjudicado con la solución, si lo hubiere.

Por tratarse de una solución casuística o fruto de una “jerarquía axiológica móvil”, como diría Ricardo Guastini, no es posible ni conveniente que se la cristalice en una norma legal, sino que debe quedar en manos del juez que, para el caso soy del parecer que debe ser el juez constitucional asesorado por antropólogos, sociólogos y juristas especializados en pluralismo jurídico. Desde luego, con lo que he podido conocer, no preveo muchos asuntos en los que sea necesaria esta difícil solución.

El conflicto entre la ley estatal y el derecho propio o consuetudinario es menos complejo, en gran parte quedará resuelto con una acertada distribución de competencias o delimitación de los ámbitos de vigencia de cada uno de ellos y un sistema de solución de conflicto de competencias también a cargo del juez constitucional, que ha de resolver todas las causas que lleguen a su conocimiento, siempre con la valoración intercultural de la que hablé más arriba.