

No hay saber “universal”, la colaboración intercultural en la producción de conocimientos es imprescindible

Daniel Mato
Universidad Central de Venezuela
dmato@reacciun.ve
www.globalcult.org.ve

**Texto escrito especialmente para ser publicado en la revista *Yachaykuna*,
(publicación del Instituto Científico de las Culturas Indígenas y de la Confederación de Nacionalidades
Indígenas del Ecuador-CONAIE), Caracas, 19/04/05 (en prensa)**

**Presentado como ponencia en la Reunión conjunta de los Grupos de Trabajo “Educación, Políticas y
Movimientos Sociales” y “Universidad y Sociedad” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-
CLACSO, realizada en Antigua, Guatemala, del 28/02/06 al 02/03/06.**

Disponible en: http://www.globalcult.org.ve/pub/pub_mato.html

Las referencias a la presunta existencia de dos clases de saber están a la orden del día en diversos ámbitos, en algunas ocasiones estas son explícitas, en otras son implícitas, pero allí están. Uno de los propósitos de este texto es evaluar críticamente esta manera de ver el tema de los saberes y la producción de conocimientos.

Según esa manera de ver el tema, una de estas clases de saber correspondería a “la ciencia”, como modo de producción de conocimientos, y al “conocimiento científico”, como acumulación de conocimientos producidos “científicamente”, referido según los casos a una disciplina “científica” en particular o al conjunto de ellas. Frecuentemente suele asumirse, cuanto menos implícitamente, que este tipo de saber tendría validez “universal”; es decir que resultaría verdadero y aplicable en cualquier tiempo y lugar. En el marco de esa manera de ver, o visión del mundo, la otra clase correspondería a una amplia diversidad de tipos de saber, es decir de modos de producción de conocimiento y sus resultados, a los cuales, en contraposición con los de la otra clase, suele caracterizarse, según los casos, como “étnicos” o “locales”, en cualquier caso como saberes particulares, es decir “no-universales”. De este modo, se habla por ejemplo de “conocimiento local”, o también de “etno-ciencia”, lo problemático de estas denominaciones es que ambas reafirman la centralidad de “la ciencia” como “el” modo por excelencia de producción de conocimiento, tal que no necesita de adjetivos (“local”) ni prefijos (“etno”).

Dentro de tal visión de las cosas, suele asumirse que los diversos tipos de saber agrupados bajo esta segunda clase sólo tendrían validez y aplicación “local”, al menos hasta tanto sean validados con los métodos propios de “la ciencia”. Un ejemplo de esto último es la evaluación y validación de conocimientos “étnicos” y otros “locales”, sobre aplicaciones terapéuticas de especies

vegetales, mediante métodos “científicos”, a lo que, dicho sea de paso, suele seguir su apropiación y patentado por instituciones “científicas” y/o laboratorios farmacéuticos.

Esta forma de ver la producción y validez de conocimiento, dividida en dos mundos en la cual uno de ellos es poseedor de verdades absolutas, es tan antigua como el credo en la superioridad de la civilización occidental, que, en su marco, sería la generadora y poseedora de tal saber pretendidamente “universal”. Esta contraposición entre un saber supuestamente “universal” y otros “locales”, o “particulares”, se ha visto incentivada en las últimas décadas por la creciente frecuencia e importancia de las relaciones entre actores sociales que desarrollan sus prácticas a escala planetaria (global), o en algunos casos continental o regional, y los que las desarrollan a escalas más “locales”, sean estas nacionales, provinciales, municipales o de comunidad. La creciente importancia de las relaciones de tipo global-local y de otras formas de relaciones transnacionales es propia de los procesos de globalización contemporáneos. A efectos del tema que nos ocupa, resulta necesario tomar en cuenta que estos procesos de globalización no comprenden sólo asuntos económicos, sino también otros de carácter predominantemente político-cultural, como aquellos que orientan las visiones de mundo y accionar de diversas organizaciones y movimientos políticos y/o sociales, como los de derechos humanos, indígenas, de afrodescendientes y de mujeres, entre otros.

Pero, además, el análisis de las limitaciones y consecuencias de la creencia en la existencia de un saber pretensiosa y pretendidamente “universal” y otros de validez apenas “local” resulta no sólo más necesario, sino también más factible, en el contexto de estos procesos de globalización. Esto debido a la creciente frecuencia e importancia de los intercambios entre actores sociales cuyas maneras de ver del mundo, producir conocimiento y accionar, se forman en muy diversos contextos, cada uno muy diferente de otro. Las particularidades de estos contextos pueden resultar significativas para la producción de conocimiento, independientemente de si ellas responden a factores histórico sociales propios de agrupamientos sociales específicos (por ejemplo, sociedades nacionales, comunidades, etc.) y/o a visiones de mundo y tradiciones de trabajo de carácter institucional, respecto de las cuales el “lugar” geográfico pueda parecer, según los casos, más o menos relevante (por ejemplo, un organismo internacional, una sociedad científica internacional, etc.). De un modo u otros, la colaboración intercultural en la producción de conocimientos se hace cada día más necesaria y también más factible.

Carácter intercultural de las ideas de interculturalidad y colaboración intercultural

Así como la colaboración intercultural en la producción de conocimiento resulta más necesaria y factible en el contexto de los procesos de globalización contemporáneos, también lo es el análisis de los retos, posibilidades y dificultades que tal tipo de colaboración plantea. ¿A quiénes resulta necesaria y urgente?: A todos. Para expresar por adelantado y lo más claramente posible una de las ideas acerca de las cuales argumentaré en este texto: la colaboración intercultural resulta imprescindible tanto para quienes forman/mos parte de las instituciones que producen conocimiento cuyo valor supuestamente tendría carácter “universal” (las universidades y otros centros de producción de conocimiento “científico”), como para quienes desarrollan sus prácticas en otros tipos de marcos institucionales y sociales y producen conocimientos que suelen calificarse de “locales” o “particulares”.

Me parece necesario e interesante poner de relieve que este texto constituye, el mismo, un ejercicio y un medio de colaboración intercultural. Digo esto porque este texto ha sido escrito especialmente para ser publicado en la revista *Yachaykuna*, publicación del Instituto Científico de las Culturas Indígenas (ICCI), asociado a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) destinada no sólo a lectores indígenas, por una persona que no es indígena, ni tampoco es un “intelectual orgánico” del movimiento indígena, sino alguien que ha dedicado la mayor parte de su vida a la investigación y docencia en una universidad pública latinoamericana, en el campo de las llamadas ciencias sociales. En tanto autor de este texto me parece necesario reconocer y hacer explícito el contexto institucional de mi condición de investigador y docente universitario, porque estos marcan mi manera de tratar el tema que nos ocupa. Esto es así, me guste a mí o no, y aún cuando mi vida se haya desarrollado en muy diversos espacios sociales, incluyendo significativas experiencias de vida en comunidades indígenas y de colaboración con dirigentes y otros miembros de esas comunidades y de organizaciones indígenas, en varios países, desde hace unas tres décadas. En el mejor de los casos estas experiencias podrían haber contribuido a desarrollar una cierta sensibilidad y apertura hacia esas formas de experiencia humana y de saber, pero esto de ningún modo equivale a ser parte de ellas. Quizás sea por esto que, aunque los editores de la revista me invitaron a escribir sobre la idea de conocimiento universal, yo haya acabado escribiendo no tanto sobre este asunto, sino especialmente sobre colaboración intercultural y sobre los retos, posibilidades y dificultades que ésta nos plantea (como ya he dicho: a todos).

Al señalamiento anterior, acerca de desde donde escribo, debo añadir que, dado que mi formación y experiencia de investigación corresponden específicamente al campo que usualmente se denomina “ciencias sociales”, limitaré tanto mi argumentación como mis pretensiones de validez de estos argumentos, al conocimiento sobre “lo social”. Si bien pienso que parte de lo que expongo en este texto resultaría aplicable a otros campos del saber, no pretendo que mis argumentos tal cual están aquí planteados resulten válidos para campos como la química, la física, la biología, la astronomía, etc. La aplicación de mi línea de argumentación a esos campos requeriría la consideración de aspectos que escapan a mis competencias.

Me parece necesario señalar algo más, la idea de “interculturalidad”, que constituye el punto de partida de la propuesta de colaboración intercultural que aquí presento, es ella misma un producto de relaciones interculturales y, más aún, que yo accedo a ella a través de experiencias de colaboración intercultural (1). Ella misma es intercultural porque se origina en diversas experiencias de vida de los pueblos indígenas, y en particular en los programas de educación intercultural bilingüe desarrollados en numerosos países, pero no se ha quedado allí. Sino que, a partir de esas experiencias, ha sido elaborada política, ética y teóricamente por comunidades y organizaciones indígenas, incluyendo a sus intelectuales y dirigentes. Han hecho esto para interpretar sus experiencias de vida en el seno de sociedades nacionales resistentes al reconocimiento y valoración de las diferencias, así como para organizarse y orientar sus luchas dentro de estas, como lo ilustran escritos y declaraciones de algunos intelectuales indígenas ampliamente conocidos, en especial del Ecuador (ver por ejemplo: Bustos 2003; Chancoso 2005; Macas 2001, 2005; Macas y Lozano 2000; Maldonado 2003; Pacari 2005) y lo analiza Dávalos (2002) en un texto suyo dedicado a analizar la importancia clave de esta idea para el movimiento indígena.

Consecuentemente con el reconocimiento de la centralidad de esta idea, en el caso de Ecuador, las organizaciones indígenas han impulsado y logrado la creación de la Universidad Intercultural *Amautai Wasi*, que es el proyecto universitario intercultural creado y promovido por organizaciones indígenas más ambicioso y elaborado del cual hasta el momento tengo noticias, aunque no el único. Esta universidad se funda y es lugar de aplicación de elaboradas ideas de interculturalidad (ver: ICCI-Rimai 2000; Macas 2000; Macas y Lozano 2000; Quinde 2000; Ramírez, Ushiña y Dávalos 2000; Torres y Sarango 2000; Universidad Intercultural Amawtay Wasi 2004). En cualquier caso, es importante señalar que la de esta universidad no es una experiencia aislada, sino una que se suma a muchas otras, más puntuales, que desde hace tiempo se desarrollan especialmente en campos como salud, agricultura, vivienda, manejo ambiental, resolución de conflictos, educación y otros en los cuales la colaboración intercultural es práctica corriente, aunque tal vez insuficientemente visible para quienes no participan directamente de estas experiencias.

Todo conocimiento está marcado por el contexto institucional y social en que es producido

La idea de que un cierto tipo de saber, la ciencia, tendría valor “universal”, mientras que otros conocimientos tendrían validez particular, no viene de algún remoto lugar del cosmos, ni de ninguna suerte de agencia interplanetaria para la certificación de la validez “universal” de los conocimientos. Por el contrario, esta idea proviene del proceso histórico que se inició con la expansión militar y comercial de algunos pueblos de Europa, sus visiones de mundo e instituciones jurídicas, económicas y políticas, sobre el resto del planeta. Esta expansión europea ha dado lugar al establecimiento de relaciones entre pueblos y civilizaciones diversas, relaciones que han tenido y tienen carácter intercultural, sólo que históricamente estas relaciones no han sido de colaboración, sino principalmente de dominación. Durante varios siglos estas relaciones han tenido un carácter colonial. Desde el fin de las relaciones de sujeción colonial, ocurrida en el siglo XIX en la mayoría de los países de lo que hoy llamamos América Latina y en el siglo XX en buena parte de Asia y África, las formas coloniales de dominación político-militar, en la mayoría de los casos, han cedido lugar al desarrollo de diversas formas de subordinación económica y cultural de los países ex coloniales respecto de Estados Unidos y algunos países europeos.

En el caso particular de América Latina (limitaré mi argumento a esta parte del mundo), la ruptura de relaciones coloniales y fundación de las repúblicas no acabó por completo con las formas de subordinación y/o exclusión de los pueblos indígenas de América, ni de los numerosos contingentes de población africana traída a América en condiciones de esclavitud y de sus descendientes. Pese a que desde entonces ha habido algunos cambios y avances, esta situación no sólo es fuente de diversas formas de injusticia social, sino que ha sido y sigue siendo motivo de formas de organización y luchas de los afectados y consecuentemente de conflictos sociales y políticos que continúan marcando la vida de estas sociedades. Las relaciones jerárquicas entre dos tipos de saber, uno pretendidamente universal y otro local, son parte de estas dinámicas. La descalificación de las formas de saber, es decir de los modos de producción de conocimiento y acumulaciones de resultados de ellos, de los pueblos indígenas y de los descendientes de las poblaciones africanas esclavizadas, es parte de la herencia colonial y una forma más de la

existencia de esos tipos de relaciones que también son interculturales, sí, pero no de colaboración, sino de subordinación y consecuentemente de conflicto.

También consecuencia de esa herencia colonial son las relaciones de subordinación que vinculan a buena parte de la institucionalidad científica latinoamericana con la de algunas sociedades de Europa Occidental y los Estados Unidos. No entraré aquí en este tema, que no es propiamente el del presente artículo, pero sí apuntaré que está asociado al mismo, porque la desvalorización de los saberes no académicos por parte de importantes sectores de la academia latinoamericana suele estar fuertemente asociada a la admiración por, y subordinación a, paradigmas generados en Estados Unidos y Europa Occidental, en lo cual las industrias editoriales y de estudios de posgrado, junto con las políticas públicas de “modernización” del sistema de ciencia y tecnología, a las cuales haré referencia más adelante en este mismo texto, juegan importantes papeles (ver además Mato 2002).

El caso es que todo este cuadro afecta no sólo a las poblaciones de origen indígena y afrodescendiente de las sociedades latinoamericanas, sino a cada una de las respectivas sociedades nacionales en su totalidad, incluyendo tanto a las respectivas poblaciones de origen netamente europeo, como a las caracterizadas como “mestizas”, tanto a las que han logrado posiciones de cierto privilegio y poder, como a las que no. La negación consciente o inconscientemente de la condición pluricultural propia de todas las sociedades latinoamericanas constituye un significativo lastre histórico (más allá de la existencia de diferencias cuantitativas y cualitativas entre ellas), por lo que implica en términos de nuestra ignorancia acerca de nosotros mismos. Este lastre afecta no sólo las posibilidades de construir sociedades más justas e incluyentes, sino también el que cada una de estas sociedades pueda utilizar todos los saberes y talentos a su alcance para construir su presente y futuro, en lugar de privarse de aprovechar muchos de ellos. Funcionar de este modo, negando aspectos de nosotros mismos, automutilándonos en tanto sociedades amplias y complejas, es como caminar sobre un solo pie, o tal vez sea más apropiado decir cabeza abajo, o con cabeza ajena.

Esto no se resuelve con la celebración *folklorizante* de la diversidad, ni con la “nacionalización” de ritos, danzas y costumbres de estas poblaciones, incorporándolos a las festividades, monumentos y rituales de Estado. Resolver esta profunda y antigua grieta histórica que atraviesa a estas sociedades demanda en primer lugar reconocer su existencia y la de los conflictos asociados a ella y en segundo lugar trabajar intensa y prolongadamente en la reconstitución de nuestras sociedades a partir de este “dato”. Las historias y situaciones contemporáneas respecto de estos problemas varían mucho de una sociedad latinoamericana a otra, pero en todas ellas esta suerte de disociación y conflicto afecta también la producción, circulación, apropiación y aplicación de conocimientos. Por ello, cualquiera sean las vías específicas de solución de estos conflictos, en todas ellas el diálogo y la colaboración intercultural entre las diversas formas de saber necesariamente ha de ser parte de los caminos a transitar.

Las posibilidades para avanzar en este diálogo y colaboración intercultural se ven favorecidas en la actualidad porque desde el corazón mismo de Occidente se han desarrollado algunas corrientes de pensamiento que reflexionan críticamente acerca tanto de las pretensiones de superioridad civilizatoria de Occidente, como de sus instituciones, incluyendo “la ciencia” como modo de producción de conocimiento. Hoy por hoy es cada vez mayor, aunque aún minoritario, el número

de “científicos” que sabe no sólo del valor y alcance del conocimiento científico, sino también de sus limitaciones y que no cree en su pretendida universalidad. Esto es particularmente así en el campo de las llamadas “ciencias sociales”. No obstante, más allá de que un número creciente de individuos sea consciente de esto, la institucionalidad de la ciencia aún interpone numerosos obstáculos a la consecución de los cambios necesarios.

Al decir institucionalidad de la ciencia estoy haciendo referencia a un muy diverso conjunto de factores que, todos juntos, hacen parte de ella y aseguran su reproducción en ciertas condiciones. Entre otros factores significativos hay que mencionar en primer lugar ciertos valores asumidos como creencias, como por ejemplo las pretensiones de objetividad del conocimiento científico y la neutralidad de valores de los investigadores. La aplicación de estas ideas, provenientes de las llamadas “ciencias naturales”, a las llamadas “ciencias sociales” conduce a ignorar cómo nuestra subjetividad impregna de mil maneras nuestro trabajo de investigación. La pretensión de objetividad supone ante todo cerrar los ojos a cuanto menos algunas formas de subjetividad que de otro modo al menos resultarían visibles, como por ejemplo la que necesariamente afecta los pasos iniciales de cualquier investigación, es decir, la escogencia de un tema, el planteamiento de un problema, la formulación de las preguntas de investigación, el establecimiento de una perspectiva de análisis. Todo esto de ningún modo puede ser “objetivo”, al menos no en las llamadas ciencias sociales. Todo esto depende de desde dónde investigo, para qué investigo, porqué investigo y qué pienso hacer con los resultados de la investigación. De todos y cada uno de estos factores depende el planteamiento del problema y la perspectiva de análisis y así también los resultados. Pero estas preguntas no siempre se plantean. Antes bien, la investigación funciona de manera compulsiva respecto de ellos, es decir de manera no reflexionada. Las respuestas están allí instaladas con la firmeza y “naturalidad” de un credo, de modo tal que este tipo de preguntas no se formulan, sino excepcionalmente. En muchos casos, lamentablemente hay que reconocerlo, se investiga para publicar en revistas académicas y los temas y perspectivas vienen dados de manera “natural” por lo que la institucionalidad que está tras esas revistas, o que ellas encarnan, o si no por la que promueven o encarnan las instituciones que otorgan fondos para investigación.

El caso es que, de este modo, se procede como si ignorar un problema condujera a su solución. En este caso se trata de ignorar el problema que la subjetividad representa para las pretensiones de objetividad. De este modo los resultados están marcados por una suerte de ilusión objetivista ingenua. Pero no sólo tiene esta consecuencia, sino también otra particularmente relevante para el tema de este texto. Esta es que para asegurar tal objetividad y la neutralidad de valores de los investigadores también se hace recomendable el establecimiento de cierta distancia respecto de los procesos sociales estudiados. En este factor de “distancia” es origen de una significativa diferencia entre el saber “científico” y el que producen, por ejemplo, los intelectuales indígenas que en mayor o menor medida, de uno u otro modo, siempre mantienen algún tipo de relación con sus comunidades y/o al menos con las organizaciones indígenas, lo cual inevitablemente alimenta las preguntas y perspectivas a partir de las cuales producen su saber.

A los factores anteriores debemos añadir que la producción de conocimiento “científico” está organizada en disciplinas, en el caso de las ciencias sociales: economía, sociología, antropología, comunicación, politología, etc.. Esto tiene dos consecuencias. La primera es la consecuente división del trabajo y especialización de los “científicos” en cada una de estas disciplinas, cada

una de las cuales supone un cierto sistema específico y relativamente delimitado de objetos y métodos de investigación, esto es la especialización nos hace perder de vista el todo y a descuidar el análisis de cómo se articulan las partes. Esta división hace posible la producción del conocimiento de tipo disciplinar “profundo” que conocemos, tal que por ejemplo el análisis económico usualmente no considera aspectos políticos, culturales o sociales, o que el análisis cultural usualmente no considera aspectos económicos y políticos, etc. Consecuencia de esta división del trabajo es la producción de conocimiento especializado y así y por lo mismo parcial, lo cual impide el análisis integrado, excepto en los pocos casos en que se recurre a estrategias multidisciplinarias o interdisciplinarias. Por otra parte, la especialización en disciplinas tiene otro efecto perverso, el de la proyección de las miradas disciplinarias sobre la experiencia social, lo cual conduce a que hablemos de “lo económico”, “lo político”, “lo social”, “lo cultural”, etc., como si la vida social transcurriera así en compartimentos estancos.

El caso es que, de unos u otros modos, todos los conocimientos, el científico, lo mismo que cualquier otro, están marcados por las condiciones generales y particulares en que son producidos. Todo saber está marcado de algún modo por el contexto social e institucional en que es producido. Por eso la valoración y evaluación de los resultados de cualquier forma de producción de conocimiento debe hacerse tomando en cuenta esas condiciones de producción, tanto las más generales (academia, organizaciones sociales, etc.), como las más particulares (disciplina, método, etc.).

No hay saber “universal”, ninguno lo es, todos son –de algún modo- particulares y relativos las condiciones en que son producidos, a cómo son producidos. Por eso el diálogo y la colaboración entre diversas formas de saber son imprescindibles. En algunos casos tal vez encontremos que resultan complementarios, pero en otros podrían estar en conflicto. La colaboración intercultural en la producción de conocimiento no es una panacea y si hay conflictos, más vale verlos, analizarlos y encontrar formas de encararlos.

Pero en cualquier caso para hacer posible el desarrollo de tales formas de colaboración intercultural es necesario comenzar precisamente por examinar las condiciones y formas de producción de los diferentes tipos de conocimiento. Este es un primer paso necesario, imprescindible diría. Por esta razón me parece conveniente dedicar la próxima sección de este texto a revisar algunas tendencias recientes que pueden observarse en las universidades latinoamericanas.

Políticas científicas y exclusión de otros tipos de saber

En el amplio y diverso universo de las ciencias sociales que se practican en las universidades latinoamericanas puede observarse el desarrollo de diversas políticas y procesos, incluyendo algunos contrapuestos entre sí. Pero hay una cierta orientación de política que parece ser crecientemente hegemónica, esta es la tendencia a asociar de manera compulsiva, es decir irreflexiva, las ideas de “intelectual”, “investigador”, “científico” y “académico”. En algunos casos esta orientación de política parece producir efectos “naturalizadores”, al punto que en muchos casos incluso estas ideas se asumen como intercambiables entre sí. Para comprender esta

tendencia pienso que resulta útil poner de relieve al menos uno de los factores que tienden a fortalecerla.

Este es que en las últimas dos décadas han venido ganado terreno en América Latina ciertos discursos “modernizadores” de “la ciencia” y de las universidades que desde gobiernos y medios universitarios procuran normar, delimitar y controlar las *prácticas intelectuales* (2) en términos de productividades, medidas éstas por indicadores tales como cantidad de publicaciones en revistas académicas “arbitradas”, especialmente si son de circulación internacional; cantidad de citas de sus obras hechas por sus colegas; etc. Los actores que promueven esos discursos y políticas han instituido ciertos sistemas llamados de “estímulo de la investigación” (hasta donde sé, al menos en Argentina, Brasil, Colombia, México y Venezuela), a través de los cuales se distribuyen fondos más o menos proporcionalmente a estos indicadores. Estos reconocimientos fortalecen una idea de “investigación” que, en general, se califica de “científica” siguiendo con variantes el modelo de las ciencias experimentales, el cual se pretende objetivo y avalorativo.

Es necesario tomar en cuenta que incluso algunos de quienes criticamos esta imagen objetivista, avalorativa y academicista de la “investigación científica” nos hemos visto presionados por las circunstancias a concursar y luego a aceptar tales fondos. Esto debido a que ellos resultan complementarios de los cada vez más insuficientes salarios pagados al personal universitario, y porque en no pocos casos esos fondos son los únicos disponibles para realizar investigación. Por estas razones muchos de quienes no compartimos esa manera excluyente de concebir el trabajo de “investigación” hemos participado, activa o pasivamente, en el establecimiento y/o legitimación de estos sistemas llamados de “estímulo a la investigación”. Estos estímulos, lejos de fomentar todo tipo de investigación, sólo favorecen ciertos tipos de ella, en general normada según valores y criterios propios de las llamadas “ciencias duras” (física, química, etc.). No sugiero que estos sistemas sean inútiles, al contrario seguramente ayudan a fortalecer ciertos tipos de investigación en estos países. El problema, cuando se mira a esos sistemas de estímulo a la investigación desde las llamadas ciencias sociales, es cuál tipo de “producción de conocimientos” tiende a resultar fortalecido y qué consecuencias tiene esto respecto de aquellas prácticas intelectuales que no producen conocimientos que estos sistemas consideran legítimos, sino otros tipos de conocimientos y/o saber.

Al decir otros tipos de conocimiento o saber me refiero a aquellos que no se expresan en artículos académicos sino que son parte constitutiva de prácticas sociales más complejas, es decir de prácticas que vistas desde “la academia” resultan “híbridas” o “impuras”. Frecuentemente se trata de conocimientos que los intelectuales involucrados en su producción no se interesan en publicar para que sean leídos por académicos, sino en producir con, o comunicar directamente a, otros actores sociales involucrados en los respectivos procesos sociales. Como veremos en las próximas páginas, los modos de producción de conocimiento que resultan excluidos por las tendencias academicistas incluyen tanto el saber tradicional de los pueblos indígenas, como las formas en que este es apropiado, reinterpretado y aplicado por numerosos intelectuales indígenas contemporáneos, como otros modos de producción de conocimiento acerca de los cuales comentaré más adelante.

El caso es que una de las consecuencias de estos discursos “modernizadores” y de los sistemas institucionales de “estímulo a la investigación” sustentados en ellos, es que tienden a estimular la

disociación de las prácticas intelectuales académicas de sus relaciones con las de actores sociales extra-académicos, sean éstos participantes en movimientos sociales, o en lo que sea pero que implique cualquier tipo de práctica extra-académica; a menos que como parte del proceso se contemple la publicación de artículos de investigación en medios académicos arbitrados que “certifiquen”, entre otras cosas, la neutralidad axiomática de las investigaciones en cuestión. Estos sistemas tienden a deslegitimar las prácticas intelectuales que no estén orientadas a la producción de publicaciones arbitradas; es decir que no se estructuren desde una cierta lógica de una supuesta “excelencia académica” que se construye a imagen y semejanza (a veces un tanto deformada, otras, caricaturesca) de las llamadas "ciencias duras", supuestamente "avalorativas", “neutrales”, “objetivas”, etc.

De este modo, estos discursos “modernizadores” tienden a deslegitimar cualquier posible interés en sostener algún tipo de relaciones con actores sociales extra-académicos, y a desvincular el trabajo intelectual de la reflexión ética y política. Respecto de lo delicado de desvincular el trabajo intelectual de la reflexión ética y política habría mucho para decir con referencia a varios campos de la ciencia, pero hay un par de ejemplos que aun someramente enunciados pueden resultar particularmente sugerentes, estos son los del papel de la física en el desarrollo de la bomba atómica y el de la biología y la química en el desarrollo de armas biológicas y químicas. La producción de conocimiento desentendida de reflexión ética y política puede ser simplemente horrorosa, destructora de la humanidad, o cuanto menos de la condición humana

Pero volvamos a nuestro campo para apuntar que las exigencias academicistas y la deslegitimación de los vínculos con actores y prácticas no-académicas, propias de estos discursos y políticas, frecuentemente acaban por ignorar incluso algunas prácticas intelectuales originadas en el ámbito académico pero que acaban por trascenderlo, como las de carácter “aplicado” propias de diversas disciplinas (antropología, sociología, psicología social, educación, trabajo social, etc.) o las encuadradas en ideas de “investigación acción participativa” (Fals Borda, 1986), u otras orientaciones abiertamente intervencionistas. El caso es que esta tendencia “academicista” de la academia no sólo tiende a deslegitimar intelectualmente las prácticas intelectuales extra académicas, sino que, en el mismo acto, deslegitima socialmente las prácticas académicas. Y el caso es también que, de este modo, las universidades cada vez se distancian más de las sociedades de las cuales obtienen sus fondos y a las cuales se supone deberían “servir”.

El problema que quienes impulsan las concepciones academicistas parecen no comprender es que tanto las propias preguntas de investigación, como los modos de producción de las investigaciones (lo que usualmente se llama métodos), dependen en última instancia de opciones epistemológicas, las cuales están asociadas a visiones del mundo y posiciones éticas y políticas que dependen entre otros factores del tipo de relaciones que se sostiene o se aspira a sostener con actores sociales extra académicos. Las posiciones éticas y políticas son constitutivas del basamento epistemológico y de las perspectivas teóricas de nuestras investigaciones; y así también de las preguntas y de los métodos. De este modo lo son también de los resultados de las investigaciones, y ello tanto respecto de su contenido, como de su forma: publicaciones de textos dirigidos a los colegas, impresos en tinta y papel, o últimamente también en formato digital-electrónico, aunque conservando todas las características propias de los impresos en tinta y papel.

Las preguntas de investigación no son las mismas, ni tampoco los métodos, si lo que se pretende es “escribir” estudios, supuestamente “objetivos” o cuanto menos “distanciados”, que si se pretende producir algún tipo de saber útil a los intereses de algún actor social extra-académico. De las respuestas a preguntas del tipo ¿para qué y para quién/es investigar? depende qué investigar, cómo, con quiénes, en el marco de cuáles relaciones, con cuáles propósitos. De tales respuestas también dependen decisiones tales como si la investigación en cuestión acabará en una publicación en tinta y papel o en qué “cosa” (un video, un programa de acción comunicativa, educativa, una experiencia de organización social, etc.) y cómo pensamos que tales “cosas” deberían o podrían circular y/o ser útiles, a quiénes, qué importancia tendrían los resultados y cuál los procesos/experiencias.

Concurrentemente con las consideraciones anteriores, pienso que debemos tomar en cuenta algunas tendencias resultantes de la hegemonía de las ideas (neo)liberales y de las reformas políticas, económicas y sociales asociadas a ellas. En particular, resultan significativas tanto las tendencias a la reducción del gasto público (en especial pero no sólo en áreas como la educación universitaria), como la profundización de algunas formas de división social del trabajo y la “profesionalización” (diferenciación, regulación) de algunas prácticas antes claramente “intelectuales” (en el sentido de marcadamente políticas y críticas), hoy transformadas y codificadas cada vez más como “profesionales” (más técnicas, más instrumentales, aparentemente “apolíticas”). Con esto último me refiero particularmente a las que llevan a cabo no pocos graduados universitarios tanto en organismos gubernamentales nacionales y provinciales, como en organismos municipales y en organizaciones no-gubernamentales. El caso es que la combinación de todas estas tendencias parece redundar, entre otras cosas, en una menor y escasa incorporación de colegas jóvenes a las universidades y en la creciente tendencia a que estos colegas más jóvenes, cuando logran conseguir trabajos relacionados con lo que estudiaron, acaben trabajando no como “intelectuales” (según la figura más en boga tiempo atrás que en nuestros días) o “académicos” (según la figura que viene ganando posiciones), sino como “profesionales” en organismos gubernamentales de los más diversos niveles (municipales, provinciales o nacionales) y/o en organizaciones no-gubernamentales.

Lo importante del caso es que muchas de las prácticas desarrolladas por intelectuales que trabajan en organismos gubernamentales y en organizaciones no gubernamentales, así como aquellas que desarrollan intelectuales-activistas en movimientos sociales, y artistas en diversos ámbitos, tienen componentes analítico-interpretativos, aunque estos no asuman la forma de “estudios”, o de “investigación”, o al menos no con el sentido que la institucionalidad de “la ciencia” asigna a estas expresiones. No sólo eso, sino que además muchas de ellas suponen formas de producción de conocimiento que la academia más convencional no logra valorar, en ocasiones ni siquiera logra “ver”, debido a las anteojerías disciplinarias y/o más en general de la institucionalidad de la ciencia, dentro de la cual “el método científico” (en singular) juega un papel legitimador especialmente importante.

Pero, hay más, hay casos como el del los intelectuales indígenas cuya producción de saber frecuentemente se asienta sobre visiones del mundo de tradición milenaria, o que, cuanto menos, está fuertemente marcada por ellas, y que por lo tanto, desde un punto de vista epistemológico, resultan radicalmente diferentes del saber científico. Esta diferencia es de tal importancia que o

es una visión o es la otra. Ahí está el reto que se debe afrontar si, aceptando y valorando esa diferencia, se desea dialogar y colaborar, tomando plenamente en cuenta que hay que hacerlo partiendo desde dos visiones de mundo radicalmente diferentes, y de que ninguna es superior a la otra. Esto es en parte semejante a que dos personas que hablan lenguas muy diferentes (pongamos por caso que una hable castellano, o español, y la otra hable chino, o mandarín) y que además tienen credos (y por tanto visiones de mundo) muy diferentes, traten de dialogar y de colaborar. Las políticas y visiones de mundo científicas no logran siquiera “ver” esto, lo cual desde luego puede ser visible, si se parte de posiciones no científicas, sino modestamente científicas, y por tanto de la conciencia de que “la ciencia” es una forma de saber, sólo una, y que en tanto tal tiene, y está marcada por, una cierta institucionalidad, la cual tanto la hace posible como marca sus límites.

Diferentes visiones de mundo, diferentes epistemologías: problemas del “cientificismo”

El reconocimiento de que cada saber está asentado sobre, o fuertemente marcado por, una cierta visión del mundo no es un detalle menor, ni mucho menos una suerte de adorno de folklórico. Como sostenía anteriormente en este mismo texto, el problema que quienes encarnan concepciones científicas parecen no comprender es que tanto las preguntas de investigación, como los modos de producción de las investigaciones, dependen en última instancia de opciones epistemológicas, las cuales están asociadas a visiones del mundo y posiciones éticas y políticas específicas. Los “científicos”, al igual que los creyentes de cualquier otro credo, suelen vivir su credo, y “en” su credo, de manera “natural”, y aquellos de ellos que no son sólo creyentes, sino fundamentalistas, no son capaces de comprender y valorar otras visiones del mundo, ni la importancia de las diferencias entre la suya y las de aquellos otros. Por esto, parece conveniente comentar, al menos brevemente, acerca de la importancia que para la producción de conocimiento tienen las diferencias entre las visiones del mundo en que cada modo de producción de conocimiento se asienta.

Como decía anteriormente, un caso verdaderamente paradigmático por las diferencias que entraña, y las dificultades de comprensión y valoración al respecto que suelen enfrentar las corrientes científicas, es el que separa la visión científica de las visiones de los intelectuales indígenas. Estas diferencias se relacionan con los fundamentos epistemológicos en que se asientan cada una de ellas. Se trata de dos tipos de visión de mundo radicalmente diferentes. Por un lado tenemos la visión de “la ciencia” y “el progreso” que históricamente ha opuesto las ideas de “naturaleza” y “hombre”. A propósito de esto, es necesario señalar no sólo el carácter exclusivamente masculino del término “hombre”, que se ha empleado en esta visión, sino también el uso del singular que está asociado en buena medida a la pretensión inconsciente de universalizar un referente civilizacional específico, el “occidental”. Por otro lado tenemos las visiones de mundo de la mayoría de los pueblos indígenas de América, las cuales de diversas formas asumen que todo lo que constituye nuestro mundo, incluyéndonos a nosotros mismos, los humanos, forma parte de un mismo todo.

Este tipo de visiones de mundo, que, con variantes, constituye el sustento epistemológico de prácticamente todos los pueblos indígenas americanos, resulta radicalmente diferente de la visión “occidental” que opone humanidad a naturaleza. Pero, el problema no es sólo de visiones, sino

también de las consecuencias lógicas y prácticas. Pues, de manera consistente con tal oposición, en la visión “occidental” se plantea y utiliza la idea de “recursos naturales”, a los cuales hay que “explotar” para lograr el “progreso”, el “desarrollo” y/o el “bienestar”, entendido este último, más frecuentemente que no, como asociado a la disposición de bienes materiales. Esto es así, en esta visión, aun cuando muy recientemente, y tras tanta destrucción, hayamos comenzado a comprender que, dicho en términos del vocabulario prevaleciente, hay que hacerlo de manera “sustentable”. Y, aun cuando, también bastante recientemente, hayamos “descubierto” que el acceso y disfrute de “la naturaleza” también es parte de nuestra “*calidad de vida*” y una “meta” de “*desarrollo humano*”. Mientras que la visión que no plantea tal oposición, no ve a la “madre tierra” como fuente de “recursos” y por tanto no se plantea “explotarla” sino respetarla y honrarla. Así, en el marco de este otro tipo de visiones, en lugar de pensar en términos de “progreso” y “bienestar”, se lo hace en términos de lo que el pueblo aymara llama *Summa Qamaña*. Idea que, según explica el intelectual aymara Simón Yampara (2004), equivaldría a algo así como buena vida, con bienestar integral de todos (*jiwasa*) y también con uno mismo (*naya*) (3).

El caso es que esta diferencia entre ambos tipos de fundamentos epistemológicos da lugar a que también sean diferentes las categorías de reflexión y análisis, los sistemas de relaciones significativas entre ellas y las formas de evaluar las posibilidades y/o conveniencia de diversas formas de acción humana y de qué tipo de conocimientos producir, para qué, cómo, etc. Si se comprenden estas diferencias, no se trata, entonces, ni de ignorar, despreciar y desvalorizar las visiones y civilizaciones indígenas (por lo demás diversas entre sí), como tampoco de idealizarlas o “romantizarlas”, sino de tratar de comprender y valorar las diferencias, así como de buscar formas de dialogar y colaborar a partir de ellas en la producción de conocimiento y, consecuentemente, del mundo en que hacemos nuestras vidas.

Lamentablemente estas diferencias y su importancia rara vez son siquiera sospechadas, mucho menos comprendidas y valoradas, desde posiciones científicas que eventualmente incluso se mofan de aquellas diferentes y/o las desacreditan calificándolas de visiones románticas, premodernas, o exóticas. El caso es que desde esas otras visiones se han realizado y se continúan realizando aportes muy significativos (comentaré brevemente sobre algunos de ellos en las próximas páginas), cuyo aprovechamiento en bien de la humanidad toda, o cuanto menos de las sociedades latinoamericanas, exige el desarrollo de positivas relaciones de colaboración intercultural entre la academia, y el “sistema de ciencia y tecnología”, y los productores de esas otras formas de saber. Lamentablemente, las políticas modernizadoras científicas lejos de ayudar a superar estos tipos de exclusiones, que expresan etnocentrismo, racismo e ignorancia, acaban reforzándolas.

Cultura y política, un campo especialmente propicio para la colaboración intercultural

Las tendencias modernizadoras antes descriptas no operan en el vacío. En América Latina existen importantes tradiciones de prácticas intelectuales que entran en relaciones de intercambio, negociación, conflicto y/o “mestizaje” con ellas.

En particular, pienso que puede resultar provechoso examinar brevemente el caso de un amplio y diverso campo de prácticas intelectuales que podemos nombrar de manera abreviada como “de

cultura y política”, o bien, más exhaustivamente, “de cultura, política, economía y sociedad”. En todo caso con esta denominación hago referencia de manera deliberadamente amplia e imprecisa al igualmente amplio e impreciso campo de las prácticas intelectuales que generan y/o aplican conocimientos acerca de las relaciones entre dimensiones de la experiencia social que usualmente se nombran e imaginan como separadas, lo cultural, lo político, lo social y lo económico. Esta separación es precisamente un efecto de sentido que explícita o implícitamente es puesto en cuestión desde aquellas visones de la experiencia social que más o menos explícitamente orientan al amplio conjunto de prácticas intelectuales a las cuales hago referencia. Algunas de estas prácticas se desarrollan fundamentalmente en espacios académicos, otras lo hacen en otros espacios sociales, mientras que otras atraviesan algunas fronteras que frecuentemente mantienen aislada a la investigación académica. Me interesa enfocar en el caso de este campo porque pienso que en él la colaboración entre quienes producimos saber desde la academia y quienes lo hacen desde otros espacios sociales es particularmente necesaria y a la vez más factible y potencialmente fértil que en otros.

Considero conveniente enfatizar explícitamente que al decir que es particularmente “necesaria” me refiero no sólo a que es necesaria para pueblos e intelectuales indígenas, sino que es igualmente necesaria también para los grupos de población e intelectuales latinoamericanos que no somos indígenas, así como para la investigación científica que se realiza en las universidades y en general para la producción de conocimiento que profesionales con formación universitaria realizan en diversas instituciones de los respectivos Estados. Esto es así, no sólo por el elemental sentido común de que si prácticamente todas las sociedades latinoamericanas incluyen poblaciones indígenas (aún cuando diversas a su interior y en variadas proporciones), entonces estudiar y comprender estas sociedades como conjuntos exige saber de esos “otros mundos”. Sino también porque los rostros y colores “mestizos” de grandes proporciones de la población, en todas y cada una de estas sociedades, puede verse también como un indicador del carácter históricamente “mestizo” de todas nuestras instituciones sociales, incluyendo ideas tan significativas para la organización y vida cotidiana de nuestras sociedades como las de nación, democracia, ciudadanía, sociedad civil, ley, autoridad, mercado y otras.

Sin colaboración intercultural en la producción de conocimientos sobre nosotros mismos, como individuos y como agregados sociales, es imposible comprender nuestra experiencia social. Sin esa colaboración intercultural la comprensión de significativos aspectos históricos, jurídicos, políticos, económicos, sociales, y otros, de nuestras sociedades, será siempre sesgada y parcial. Sin tal colaboración, tal comprensión será falsa, ficticia, basada en un “como si”. Es decir en “como si” cada una de estas sociedades no fuera diversa y además mestiza, ella misma, tanto como los colores de piel y los rasgos de las grandes mayorías de personas que constituyen a cada una de ellas como totalidad. Por eso, cuando digo que la colaboración intercultural en la producción de conocimientos sobre nuestras sociedades es “necesaria”, lo hago con énfasis y esperando que se entienda su importancia y no se tome a ligera, imaginando que esta es una suerte de apelación exotizante o romantizadora. En todo caso, afortunadamente, este tipo de colaboración tiene numerosos y significativos antecedentes en el campo de cultura y política y en otros más, aún cuando debamos aspirar a lograr más y mejor intercambio y colaboración.

Este campo de prácticas intelectuales no sólo comprende a las prácticas que se desarrollan en medios universitarios y producen investigaciones que asumen la forma de publicaciones

académicas, sino también otros tipos de prácticas que también poseen carácter reflexivo y analítico interpretativo y que se despliegan en otros ámbitos. Ejemplos significativos de esos otros ámbitos son diversos movimientos sociales (indígena, afrolatinoamericano, feminista, de derechos humanos, etc.), “las artes” (este texto no es apropiado para discutir esta denominación que uso aquí por comodidad expositiva), algunas agencias gubernamentales (de diversos niveles, municipales, provinciales, regionales, nacionales) e intergubernamentales, sindicatos, empresas y organizaciones empresariales, organizaciones populares y una amplia variedad de organizaciones e iniciativas de diversos sectores de población. Se trata de un espectro muy amplio de prácticas que no es posible nombrar una a una, exhaustivamente, sino sólo conceptualmente, por eso apelo a la denominación genérica de *prácticas intelectuales en cultura y política*.

El hecho que las prácticas de buena parte de los intelectuales latinoamericanos se desarrollen “fuera”, o al menos más allá, o “afuera” y “adentro”, del ámbito académico convencional, no sólo resulta significativo desde un punto de vista político, sino también por su poder para estimular desarrollos teóricos innovadores. Esta diversidad de contextos y articulaciones de las prácticas intelectuales incide no sólo en la elección de temas, sino también en la reflexión ética y epistemológica, la cual condiciona las preguntas y modos de investigación y/o de producción de otros tipos de prácticas y discursos. Estos tipos de estímulos o de retos son los que alimentan las contribuciones hechas por numerosos intelectuales latinoamericanos.

Para ilustrar mejor la idea ofreceré algunas referencias. Sin embargo, es necesario destacar que éstas no pueden tomarse como indicativas de la vastedad y diversidad del campo, sino sólo como ilustraciones forzosamente breves. Esto por dos razones. La primera de ellas está asociada precisamente a esa gran vastedad y diversidad. La otra es que mi esfuerzo es necesariamente sesgado y limitado. Esto, no sólo porque el proyecto de trabajo del cual forma parte se origina en el ámbito universitario, sino también porque, en general, resulta difícil lograr que intelectuales que desarrollan sus prácticas fuera de la academia puedan hacerse del tiempo para escribir y publicar, dado que suelen tener otras prioridades, necesidades, demandas y urgencias que atender, que son precisamente las que dan sentido a, y permiten comprender mejor, sus aportes.

En la mayoría de las sociedades latinoamericanas (también en otras, pero acá limito mi argumentación a éstas) este campo históricamente ha exhibido, y exhibe, vínculos entre lo que ocurre en las universidades y lo que ocurre fuera de ellas. Dejando de lado antecedentes históricos más antiguos, si nos limitamos a las últimas décadas, resulta inevitable comenzar por hacer referencia por ejemplo a la experiencia de Paulo Freire (ver, por ejemplo, Freire 1970, 1993) y quienes se han apropiado de sus ideas y las han aplicado no sólo en el ámbito pedagógico, sino también en otros, como por ejemplo en el de derechos humanos (ver El Achkar 2002), o a las importantes contribuciones de Orlando Fals Borda (1986) y en general de quienes trabajan en la perspectiva conocida como Investigación Acción Participativa.

Si, en cambio, miramos hacia fuera de la academia, resulta inevitable tomar en cuenta los aportes realizados desde muy diversos espacios sociales. En este sentido, algunos ejemplos especialmente interesantes, provienen de la elaboración que numerosos intelectuales “negros” o “afrodescendientes”, denominaciones que alternativa o complementariamente utilizan quienes así se auto-identifican, han realizado en varias temáticas, pero especialmente en las más directamente vinculadas a los retos que les plantean tanto el racismo, como el reconocimiento de

la diversidad y los intereses y luchas de sus comunidades y movimientos, incluyendo asuntos relacionados con formas de organización social, pobreza, ambiente y territorio, entre otros (ver, por ejemplo, García 2001 y 2002, Grueso 2004, Mijares 2002, todos ellos disponibles en Internet). También hay interesantes aportes realizados por desde el movimiento feminista (ver por ejemplo, Vargas 2002, disponible en Internet), el movimiento de derechos humanos (ver, por ejemplo, El Achkar 2002, disponible en Internet), así como por creadores teatrales, humoristas gráficos, realizadores de video, cineastas, etc; sobre las cuales no puedo comentar en este texto, pero ya lo he hecho en otros que están disponibles en Internet (ver, por ejemplo, Mato 2002).

Otros ejemplos especialmente interesantes para el tema del presente texto son los que se relacionan con la elaboración de ideas de interculturalidad y de iniciativas asociadas a estas por parte de intelectuales indígenas que forman parte, y en algunos casos son dirigentes, del movimiento indígena. Existen experiencias interculturales muy interesantes en numerosos países de América Latina, en campos tales como el jurídico-político, el de comunicación y el de salud, entre otros. Además, no pocos intelectuales indígenas producen conocimiento precisamente a partir de su propia interculturalidad, es decir de su saber que se nutre de ambas tradiciones y tipos de saber, el de los pueblos indígenas de los cuales forman parte y del saber “occidental” en cuyo marco fueron formados en las universidades (ver: Bustos 2003; Chancoso 2005; Macas 2001, 2005; Macas y Lozano 2000; Maldonado 2003; Pacari 2005).

El caso es que, de uno u otro modo, las contribuciones de intelectuales indígenas han sido importantes también con respecto a muchos temas de interés en el amplio campo de cultura y política. Algunas de ellas no han sido (ni son regularmente) expresadas por escrito, sino que se producen y difunden en el mundo de la oralidad. En algunos casos esto se debe a que son generadas por intelectuales que se mueven exclusivamente en la oralidad, y en otros porque si bien quienes las realizan son capaces de escribir, no obstante no suelen hacerlo porque este medio no resulta útil para comunicarse con quienes ellos desean hacerlo. En todo caso, sólo tenemos acceso a estos tipos de contribuciones a través de investigaciones de campo realizadas por investigadores académicos, o a través de la labor “mediadora” de intelectuales indígenas que escriben y publican sobre ellas, además de ofrecer sus propios aportes al respecto, o bien que a partir de ellas elaboran sus propias ideas.

A título meramente ilustrativo referiré brevemente sólo algunos ejemplos de los que están disponibles por escrito. Por ejemplo, la idea de *ayllu* que posee importancia crucial para el pueblo *aymara* ha sido tratada por varios intelectuales *aymaras* (ver, por ejemplo, Roberto Choque 2003; María Eugenia Choque y Carlos Mamani 2003 y Esteban Ticona 2003) Esta idea, que está estrechamente relacionada con la de *summa qamaña* y la visión de mundo de la que ésta forma parte comentada anteriormente en este mismo texto (Yampara, 2004), refiere a un tipo de organización y experiencia social familiar, de forma de Estado y de territorialidad, propia de los pueblos indígenas andinos, que involucra “propiedad” colectiva de la tierra. Un *ayllu* está constituido por varias *jathas*. La idea de *jatha* es semejante a la de “comunidad” que frecuentemente utilizan los kichwas, del Ecuador, y sus intelectuales y dirigentes (ver, por ejemplo, Chancoso 2005, Macas 2003, Maldonado 2005, Pacari 2005), algunos de los cuales elaboran incluso de la idea de “sujeto comunitario” (Macas 2005). En todo caso, las ideas de *ayllu*, *jatha* y “comunidad”, en el sentido que esta última tiene para los intelectuales kichwas, dan lugar a ideas que, al ser comparadas con la idea “occidental” de “ciudadanía” (la cual tiene

carácter individual), suelen explicarse en términos de “ciudadanía colectiva” (ver, por ejemplo, Chancoso 2005, Macas 2003, Maldonado 2005, Pacari 2005). Pero, además, las elaboraciones de estos colegas nos permiten comprender que estas formas de organización social y de ciudadanía constituyen la base de formas de “gobierno” y de “democracia” diferentes a la democracia representativa, de tipo “occidental”. Se trata de formas de gobierno entre cuyos aspectos salientes podemos citar la asamblea (*ulaqa*) como espacio de deliberación y formación de consensos, la toma de decisiones por consenso (en lugar de por votación) y la idea de que los dirigentes deben prestar servicios a sus comunidades (María Eugenia Choque y Carlos Mamani 2003, Macas 2005, Maldonado 2003, Pacari 2005, Esteban Ticona 2003). No sólo eso, sino que estas formas comunitarias tienen también su correlato en instituciones económicas como la *minga*, trabajo colectivo cooperativo, cuyas características y sentido sólo pueden ser cabalmente comprendidos en dicho marco (Macas 2005, Maldonado 2003), así como en instituciones jurídicas y modalidades de resolución de conflictos específicas (ver Chancoso 2005, Macas 2002, Pacari 2005, Sarango 2004).

El caso es que, las contribuciones de los intelectuales indígenas en el campo de cultura y política son muy importantes. No sólo lo son para comprender las dinámicas sociales de aquellos sectores de las sociedades latinoamericanas que se mantienen fuertemente cohesionados en torno a identidades indígenas, que mayormente hablan lenguas indígenas y frecuentemente habitan en espacios no-urbanos, sino también para comprender el carácter, según los casos, diverso y/o “mestizo” de las instituciones, modos de organización, expectativas, imaginarios político-sociales, etc., de cada una de las sociedades latinoamericanas en su conjunto, en tanto agregados societarios nacionales, como ya argumentaba anteriormente en este mismo texto.

Colaboración intercultural, retos, obstáculos y posibilidades: once ideas para el debate

He escrito este texto con el propósito de estimular diálogos e intercambios, no sólo con intelectuales indígenas y otros no indígenas pero relacionados con el movimiento indígena, sino también con colegas indígenas o no que desarrollan sus prácticas en universidades, agencias de gobiernos y de cooperación internacional, organizaciones sociales, etc.. Lo he hecho con la expectativa de que estos intercambios puedan servir, entre otras cosas, para intervenir críticamente en los procesos de deslegitimación academicista (y consecuente exclusión) de algunas prácticas intelectuales no-académicas, sean éstas de intelectuales indígenas o no indígenas que las desarrollan, por ejemplo, en comunidades, organizaciones populares, movimientos sociales, organizaciones no-gubernamentales, profesiones aplicadas, agencias de gobiernos y de cooperación internacional, etc., acerca de las cuales he comentado en páginas anteriores.

La deslegitimación academicista de las prácticas no-académicas acarrea dos tipos de problemas. Por un lado, obstaculiza que las prácticas intelectuales no académicas puedan ser objeto de mejor valoración y cuidadosa articulación y aprovechamiento en la investigación y formación universitarias. Por otro lado, ese mismo academicismo acaba por afectar la pertinencia y legitimidad social de la formación y prácticas universitarias, así como por excluir de su campo valiosas oportunidades de intercambio, aprendizaje y participación en algunas dinámicas sociales. Pienso que una manera potencialmente efectiva de contribuir a revertir esos procesos de

deslegitimación y exclusión pasa por cuestionar el “sentido común” resultante de la hegemonía que la institucionalidad académica y las industrias editoriales, propias de la modernidad, han venido ejerciendo sobre la representación de la idea de “intelectual”, la cual han asociado estrechamente a la escritura.

En respuesta a este “escrito-centrismo” (aunque suele llamársele grafo-centrismo, me parece más claro llamarlo del modo en que aquí lo hago), me parece que es necesario poner de relieve la importancia de la amplia diversidad de formas que asumen las “prácticas intelectuales”, es decir aquello que los intelectuales hacen/mos, tomando en cuenta que desarrollamos nuestras prácticas en contextos muy diversos y que esta diversidad de contextos implica, diversidad de prácticas y que de prácticas diversas en contextos diversos necesariamente resultan saberes diversos. Esta diversidad no es negativa, sino positiva, si sabemos valorarla y colaborar a partir de su reconocimiento y análisis.

En lo que hace a quienes producimos saber básicamente a partir de nuestra pertenencia a la academia, pienso que la reflexión y debate acerca de lo específico de los contextos y de los procesos en los cuales participamos, así como acerca de hacia dónde queremos ir, nos lleva necesariamente a revisar las relaciones que nuestras universidades sostienen con diversos sectores sociales. El breve análisis ofrecido de algunos ejemplos del amplio campo de las prácticas intelectuales en cultura y política puede resultarnos útil no sólo como ejemplo particular y como referencia a partir de la cual analizar otros campos, sino también para estimular la revisión amplia y abarcadora de las relaciones entre universidades y otros espacios y actores sociales, así como también de los contenidos y modos de enseñanza-aprendizaje institucionalmente sancionados en los estudios sociales y humanísticos de la mayoría de las grandes universidades latinoamericanas. Por otra parte, como sabemos, ya hay otros modelos de universidades y otros modos de enseñanza-aprendizaje actualmente en desarrollo en algunas universidades pequeñas, frecuentemente de carácter “local”, así como en algunas universidades indígenas creadas en los últimos años en América Latina, de las cuales pienso que la Universidad Intercultural *Amautai Wasi*, constituye un ejemplo especialmente interesante (ver *Boletín ICCI-Rimai*, año 2, nro. 19 y Universidad Intercultural Amawtay Wasi 2004). De esas experiencias también pueden surgir sugerentes vías para articular tres ámbitos de la vida universitaria que frecuentemente suelen estar institucionalmente separados y rara vez integrados en las universidades latinoamericanas más grandes y reconocidas: docencia, investigación y extensión. También podría servirnos para revalorizar la extensión, lo cual de una vez nos exigirá re-conceptualizarla, de modo de evitar que su propio nombre nos lleve a verla de manera exclusivamente unidireccional, en el sentido de extensión del saber universitario hacia fuera de la universidad, en cambio pienso que también tenemos mucho que aprender y desde luego también tenemos que articularnos con otros actores.

Pienso que podría resultar útil culminar este texto ofreciendo algunas reflexiones acerca de los retos, obstáculos y posibilidades que desde mi punto de vista se plantean para la colaboración intercultural propuesta, invitando a que sean tomadas tan sólo como ideas para el debate. Para lograr esto, me parece que una manera provechosa de presentarlas es como una enumeración de ideas formuladas brevemente. Así, propongo, las siguientes doce ideas para el debate:

a) Colaboración intercultural quiere decir establecer y sostener diálogos y relaciones interculturales de valoración y colaboración mutuas, que sean de doble vía, es decir de ida y vuelta. Diálogos y formas de colaboración que sean honestos y respetuosos, de mutuo interés, que partan de reconocer que hay diversidad de contextos y por tanto de prácticas intelectuales y de saberes.

(para una ampliación de estas ideas ver, por ejemplo, Bustos 2003, Chancoso 2005, Macas 2005, Pacari 2005, *Boletín ICCI-Rimai*, año 2, nro. 19 y Universidad Intercultural Amawtay Wasi 2004, disponibles en Internet)

b) La idea es que aprendamos unos de otros, sin declaraciones rimbombantes, dando pasos prácticos. Sabemos que en esto no estamos solos, que no son pocas las experiencias orientadas por ideas como las aquí expuestas, hay muchas experiencias en curso. Hasta donde llega mi conocimiento, la mayoría de estas experiencias son de carácter aplicado, en campos tales como salud, educación, vivienda, ambiente, producción agrícola, etc. Es necesario dialogar sobre ellas y también en esto aprender unos de otros, colaborar mutuamente. Pero, además, es necesario desarrollar otras experiencias centradas en campos tales como instituciones sociales, jurídicas, económicas y políticas, organización social y política, gobierno, visiones de mundo y de proyectos societarios, etc. **(4)**.

c) La colaboración intercultural no debe limitarse a tratar de comprender las vidas y mundos de diversos pueblos indígenas y/o de afrodescendientes, sino también los mundos “no-indígenas”, llámense criollos, mestizos, o como se llamen. También es necesario construir formas de colaboración intercultural para comprender los cruces, encuentros y desencuentros, entre estos mundos, es decir las sociedades nacionales, así como la comunicación dentro y entre diversos tipos de agrupamientos de población y sociedades nacionales, los grandes procesos sociales contemporáneos, muchos de los cuales tienen carácter transnacional, o global.

d) La colaboración intercultural no debe pensarse y ponerse en práctica limitadamente en términos de relaciones “blanco-indio” o “blanco-afrodescendiente”. No olvidemos que la interculturalidad y las posibilidades de colaboración intercultural también se dan entre diversos pueblos indígenas, así como entre estos y diversas poblaciones afrodescendientes. Tampoco olvidemos que en los países latinoamericanos existen importantes poblaciones de inmigrantes y sus descendientes que son originarios de muy diversas latitudes, tanto internas como externas a cada país. Cada una de ellas es portadora y productora de diversos saberes, aún cuando, en muchos casos, las diferencias a partir de las cuales colaborar puedan resultar relativamente menores comparadas con las que podemos identificar como existentes entre pueblos indígenas y sociedades “occidentales”.

e) No olvidemos que respecto de ciertos asuntos las diferencias entre las culturas institucionales propias de diversos tipos de organizaciones de las sociedades “occidentales” y/o “mestizas” son tales y tan significativas que bien puede extenderse a ellas el aprovechamiento de las elaboraciones que sobre la idea de interculturalidad y diálogo intercultural han aportado y continúan aportando los intelectuales indígenas, como por ejemplo situaciones de encuentro entre funcionarios de la banca multilateral y representantes de organizaciones campesinas o barriales, o encuentros entre profesionales de tradiciones disciplinarias muy disímiles, etc..

f) Es importante evitar que la colaboración intercultural entre intelectuales de la academia y/o de agencias gubernamentales, intergubernamentales o de cooperación internacional e intelectuales indígenas, afrodescendientes, o de cualquier contexto o grupo social, quede atrapada por la aplicación de algunas consignas ya institucionalizadas que, en última instancia, expresan y reproducen creencias relacionadas con la presunta superioridad del mundo moderno occidental, tales como “dar voz a los sin voz” y “legitimar saberes”. Porque cada una de estas formas de saber tiene sus propias voces, cuanto menos en sus respectivos contextos, y porque todas ellas son legítimas, cada una, cuanto menos, en sus respectivos contextos de producción y aplicación. Esto vale por igual para todas las formas de saber, incluida la científica, ni más ni menos.

g) En lo que hace a los intelectuales de la academia, en particular, me parece necesario superar urgentemente la etapa de la escritura de textos en los cuales se alaba el extraordinario valor de los saberes de intelectuales y pueblos indígenas, afrodescendientes u otros históricamente excluidos (de/por las instituciones sociales hegemónicas), pero que están basados exclusiva o predominantemente en fuentes teóricas académicas, mientras que no consideran las elaboraciones teóricas y propuestas de colaboración intercultural producidas por aquellos intelectuales cuyos saberes, retóricamente, se alaban. Esto puede observarse en textos de académicos que alaban la importancia del pensamiento indígena pero cuyas fuentes teóricas corresponden exclusivamente a publicaciones académicas. Esto puede observarse fácilmente con sólo revisar las respectivas secciones de referencias bibliográficas, frecuentemente repletas de obras autores internacionalmente prestigiosos, originalmente escritas en inglés o francés, y que se refieren en esas lenguas o en sus traducciones. Estas obras muy raramente hacen referencia a textos o declaraciones de intelectuales de fuera de la academia, y cuando lo hacen en general estas sólo cumplen allí funciones de provisión de datos, y sus autores son tratados como “informantes”. En otros casos ni siquiera contienen referencias a estos tipos de obras.

h) Es necesario extender y profundizar la labor de desterrar del vocabulario de las ciencias sociales, y en especial del de la antropología, la idea de “informante”. Muchos de nosotros nunca lo hemos utilizado, pero ya es hora de dar un paso más: debemos criticar argumentada y activamente su uso y todo lo que este implica, tanto en nuestros escritos como en nuestras clases. Porque el término “informante” no es simplemente una manera de nombrar a alguien que “da” “información”, sino que frecuentemente es el soporte simbólico de una relación de poder y de una forma de apropiación de conocimiento de otros.

i) La idea de “informante” tiene consecuencias especialmente graves cuando se usa como calificativo para designar la fuente de conocimientos de “tradición oral” o de “autor anónimo” de los pueblos indígenas y afrodescendientes que son manejados por estos como saberes ancestrales, de “propiedad colectiva”. Mediante este artificio estos conocimientos son apropiados, reelaborados y, según su tipo, eventualmente patentados y comercializados por empresas y autores como de su propia “propiedad intelectual” individual (sea personal o corporativa). Como sabemos, esto ocurre frecuentemente en los casos de industrias farmacéuticas, de producción de semillas, de la música y otras, a las cuales últimamente se ha criticado por estas prácticas. Sin embargo, suele pasarse por alto que para hacer esto estas empresas emplean antropólogos, biólogos y otros profesionales universitarios, o bien subsidian sus investigaciones, sea a nivel de individuos o de universidades. Este tema y toda esta

problemática exigen urgente debate en las universidades y publicaciones académicas, con participación de representantes de los pueblos afectados.

j) La colaboración intercultural en las universidades no puede limitarse a asegurar cupos para estudiantes y/o profesores indígenas y afrodescendientes, ni a los contenidos que se imparten en las escuelas de antropología, sino que debe partir del reconocimiento del valor de los saberes de los pueblos indígenas y poblaciones afrodescendientes, lo cual demanda (y ofrece la oportunidad de) revisar los planes de estudio en todas las disciplinas de formación. Por ejemplo, no es suficiente con que instituciones jurídicas como el *Putchipu'ú* (“palabrero”) nombre que recibe la institución del pueblo *wayuu* (originario de la Península de la Guajira, en la actualidad atravesada por la frontera colombo-venezolana) utilizada para la resolución de conflictos y el sostenimiento de la armonía y cohesión del grupo, se estudie en escuelas de antropología. Debe estudiarse también en las de derecho y ciencias políticas. O bien, que la *Minga*, institución económica de los pueblos aymara y quechua/kichwa que establece y regula ciertas formas de trabajo colectivo y solidario, se estudie en escuelas de antropología, sino que debe formar parte de la formación en las escuelas de economía y sociología. Más aún, no deberían estudiarse esas instituciones de manera aislada, sino cada una como parte de las respectivas visiones de mundo y modos de organización social (ver ICCI-Rimai 2000:23; Chancoso 2005; Macas 2002, 2005; Pacari 2005).

k) Es necesario que los intelectuales que desarrollamos nuestras prácticas en la academia, o bien en agencias gubernamentales y de cooperación internacional, superemos cualquier tipo de idea uniformizante acerca de los intelectuales indígenas y afrodescendientes, las cuales frecuentemente están asociadas a imágenes exóticas y románticas de esos pueblos. Es necesario tener en cuenta que tanto la idea de intelectual indígena, como la de intelectual afrodescendiente, ocultan numerosas diferencias cada una de ellas a su interior. Estas corresponden, cuanto menos, a los diversos y diferentes pueblos indígenas y poblaciones afrodescendientes, así como a diversidades y diferencias asociadas a experiencias locales particulares, que incluyen pero no se agotan a aquellas relativas a lo rural y lo urbano. Pero estas diferencias no acaban allí, hay intelectuales indígenas y afrodescendientes que se mueven exclusivamente en el mundo de la oralidad y hay quienes participan más o menos activamente en el de la escritura. También existe un número creciente de ellos que tiene formación universitaria, incluso a niveles de especialización de postgrado, maestría y doctorado. Sin embargo, hasta donde llega mi conocimiento, en la mayoría de los casos la formación universitaria no anula, sino que enriquece su sensibilidad personal, visión de mundo y acervo de saber, constituidos a partir de los saberes, experiencias históricas, necesidades y deseos de sus pueblos, así como de sus propias experiencias personales frecuentemente marcadas por el racismo y la discriminación. Hasta donde llega mi conocimiento, la mayoría de estos colegas han aprendido, por decirlo de algún modo, en dos “mundos” y de sus relaciones.

l) Desde mi punto de vista, los problemas más difíciles de resolver para desarrollar formas y experiencias específicas de colaboración intercultural son los “de traducción”. Pero, con esta palabra no aludo simplemente a los problemas de traducción de palabras e ideas de una lengua a otra, sino a los de visiones de mundo, sensibilidades y sentido. Los cuales la lingüística nos ha enseñado que se expresan en las lenguas, pero no acaban allí y no pueden resolverse con

diccionarios. Son problemas de “*comunicación intercultural*”, sobre los cuales debemos trabajar cuidadosamente en cada caso y contexto.

Para finalizar, quisiera reiterar en mi opinión que la colaboración intercultural en la producción de conocimientos es imprescindible y ventajosa para todos. Dicho en palabras de la propuesta de creación de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi:

“La *Amawtay Wasi* emerge con la idea de que la interculturalidad implica partir con el reconocimiento de la coexistencia de diversas racionalidades [...]. Cada una de estas racionalidades está fuertemente articulada a diversas culturas, a experiencias colectivas diversas de la realidad, a presupuestos o ‘mitos fundantes’ sobre los cuales se sostienen. Desde esta perspectiva intercultural, las diversas racionalidades responden a cosmovisiones diferentes, a axiomas distintos, de acuerdo a los cuales dan respuestas reflexivas y prácticas a preguntas claves [...]. En términos educativos, pedagógicos y de aprendizaje, cada una de estas racionalidades enfrenta diferentes perspectivas, que desde nuestra mirada resultan complementarias [...], lo que implica necesariamente mirarlas en una perspectiva intercultural, polilógica, en el sentido de un ‘diá-logo’ entre diversas racionalidades, entre diversas lógicas; pues ninguna de ellas existe en sentido puro, están todas atravesadas por un círculo hermenéutico, que enriquece las diversas visiones involucradas, si son consideradas desde un acercamiento respetuoso, considerándose mutuamente unas a otras como legítimos otros y usándose en un permanente diálogo intercultural” (Universidad Intercultural Amawtay Wasi, 2004, pág.: 173)

Es tiempo de escuchar otras voces e intercambiar ideas. Quedo a la espera de sus comentarios, críticas y sugerencias, las cuales estaré agradecido de recibir en mi dirección de correo electrónico: dmato@reacciun.ve ; así las próximas versiones de este texto podrán ser mejores.

Notas

(1) Deseo agradecer a Mario Bustos, Blanca Chancoso, Luís Macas, Luís Maldonado, Nina Pacari y Luís Fernando Sarango, intelectuales *kichwas*, del Ecuador, por el tiempo dedicado a nuestros diálogos y en especial por su generosa colaboración para facilitar mi comprensión de la importancia y sentido que las ideas de diversidad, diferencia e interculturalidad tienen para el movimiento indígena y para las sociedades de las cuales forman parte. De manera análoga deseo agradecer a Pablo Dávalos, intelectual “blanco-mestizo” (según las categorías raciales de uso corriente en el Ecuador), vinculado al movimiento indígena ecuatoriano, quien también me ha brindado un apoyo semejante. Más recientemente también me he beneficiado de la generosa colaboración de Alejandra Flores, intelectual *aymara* del norte de Chile, Simón Yampara, intelectual *aymara* de Bolivia y José Luís Saavedra, intelectual “cholo” (según la categoría racial usual en Bolivia para designar a los “mestizos”) vinculado al movimiento indígena boliviano. A propósito de estos agradecimientos, creo necesario reconocer que mi elaboración sobre este tema descansa principalmente en referencias al mundo *aymara* y *kichwa* y que por tanto podría llegar a ser relativamente parcial o sesgada. Sin duda, aún debo enriquecer mi análisis tomando en

cuenta las visiones de mundo, experiencias y elaboraciones de intelectuales de otros pueblos indígenas, lo cual espero poder hacer en los próximos años. Sin embargo, mientras tanto, a modo de atenuante, puedo decir que lo aquí sostenido resulta consistente con lo que he podido aprender sobre este tema con respecto a otros cinco pueblos indígenas, a través de observación de campo en comunidades y entrevistas a dirigentes, realizadas con otros intereses de investigación, en las últimas dos décadas. En cualquier caso, desde luego, soy el único responsable de las ideas aquí presentadas y en particular de cualquier error contenido en este texto.

(2) La idea de “prácticas intelectuales” resulta útil para cuestionar el “sentido común” resultante de la hegemonía que la institucionalidad académica y las industrias editoriales han venido ejerciendo sobre la representación de la idea de “intelectual”, así como para destacar la importancia de la amplia diversidad de formas que asumen las “prácticas intelectuales”. En este sentido es necesario analizar críticamente la asociación “automática” de la idea de “intelectual” con las de investigación y/o de escritura ensayística, para poder reflexionar acerca de la importancia de la variedad de formas que asumen las “prácticas intelectuales”, es decir todo aquello que los intelectuales hacemos. Esto nos permite valorar el carácter intelectual de otras prácticas sociales que también incluyen componentes analíticos e interpretativos pero que no necesariamente están orientadas a producir escritos, sino a otras formas de acción. He argumentado más extensamente acerca de esta idea en algunas publicaciones anteriores, entre otras en mi artículo “Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder” que forma parte del libro Daniel Mato, coord. (2002) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Universidad Central de Venezuela, págs.: 21-45; el cual está disponible en Internet en: www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm.

(3) Agradezco a Simón Yampara y José Luís Saavedra su apoyo en mi comprensión del sentido y aplicación de estas y otras categorías aymaras presentadas en este artículo. No obstante, desde luego, soy el único responsable por los errores en que haya podido incurrir al respecto en este texto.

(4) Pienso que puede resultar de interés hacer una breve referencia a la modesta experiencia de mutua colaboración intercultural entre el Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales de la Universidad Central de Venezuela (UCV), el cual coordino, y algunos intelectuales de fuera de la academia. Desde 1992 el Programa ha ofrecido unos treinta seminarios y organizado diez coloquios internacionales, como producto de estas reuniones hasta la fecha se han publicado diez libros, además, en octubre de 2000 el Programa creó un sitio en Internet en el cual están disponibles casi todas sus publicaciones. El caso es que el Programa ha invitado a participar a intelectuales provenientes de fuera de la academia en todos sus espacios y actividades, quienes se han incorporado a ellos según sus propios intereses y con los mismos “deberes y derechos” que cualquiera de los colegas de la academia que participan/ban en estas actividades. Su participación en este espacio ha resultado muy provechosa para todos, sin embargo, cuantitativamente es aún poco significativa ya que apenas alcanza a aproximadamente la décima parte de los más de 120 participantes en las mencionados coloquios internacionales y de autores en los respectivos libros. Enfrentar estas y otras limitaciones, como tratar de superarlas, ha ofrecido oportunidades de aprendizaje que alimentan las reflexiones que aquí ofrezco (para más información ver Mato 2005, disponible en Internet). Pero, más allá de la

experiencia de nuestro Programa en la UCV, existen numerosas experiencias de colaboración intercultural en curso, lamentablemente acá no es posible dar cuenta de ellas. Muchas de éstas parten de organizaciones indígenas, la propia CONAIE y la Universidad Intercultural *Amawtay Wasi* han impulsado algunas, pero hay otras, por mencionar al menos una sobre la cual hay información disponible en Internet, cito acá la del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) (ver Rappaport, 2003).

Referencias bibliográficas

Bustos, Mario (2003) *Comunicación, política y cosmovisión*. Entrevista realizada por Daniel Mato. Caracas: Colección Entrevistas a Intelectuales Indígenas N° 1. Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/entrevistas.html>

Chancoso, Blanca (2005) “Sobre Pueblos Indígenas, Diplomacia Ciudadana, el Foro Social Mundial, Sabidurías y Universidades”. Entrevista realizada por Daniel Mato. Caracas: Colección Entrevistas a Intelectuales Indígenas N° 4. Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/entrevistas.html>

Choque, María Eugenia y Carlos Mamani Condori (2003) “Reconstitución del ayllu y derechos de los pueblos indígenas: el movimiento indio en los Andes de Bolivia”. En Esteban Ticoma Alejo, comp. *Los Andes desde Los Andes*. La Paz: Ediciones Yachaywasi. Págs.: 147-170.

Dávalos, Pablo (2002) Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica. En: Daniel Mato, coord., *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Universidad Central de Venezuela. Págs.: 89-98. Disponible en: <www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

El Achkar, Soraya (2002) Una mirada a la educación en derechos humanos desde el pensamiento de Paulo Freire: Prácticas de intervención político cultural. En: Daniel Mato coord., *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Universidad Central de Venezuela. Págs.: 111-120. Disponible en: <www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Fals Borda, Orlando (1986) *Conocimiento y poder popular*. Bogotá: Siglo XXI.

Freire, Paulo (1970) *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

Freire, Paulo (1993) *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI.

García, Jesús "Chucho" (2001) “Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales”. En: Daniel Mato (comp.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO, págs.: 49-56. Disponible: www.globalcult.org.ve

García, Jesús “Chucho” (2002) “Encuentro y desencuentros de los saberes. En torno a la africanía ‘latinoamericana’”. En: Daniel Mato, coord., *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Universidad Central de Venezuela. Págs.: 145-152. Disponible en: <www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Grueso Castelblanco, Libia R. (2005) “Representaciones y relaciones en la construcción del proyecto político y cultural del Proceso de Comunidades Negras -PCN- en el contexto del conflicto armado en la región del pacífico sur colombiano”. En: Daniel Mato, coord., *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: FaCES, Universidad Central de Venezuela, págs.: en prensa. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve>

ICCI-Rimai (2000) “Editorial”. *Boletín ICCI-Rimai*, Publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas , año 2, Nro. 19, octubre. Número temático dedicado a la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amautai Wasi. Págs. :4-9

Lozano, Alfredo (2000) “Síntesis de la propuesta técnica académica de la UINPI”. En: *Boletín ICCI-Rimai*, Publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas , año 2, Nro. 19, octubre. Número temático dedicado a la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amautai Wasi. Págs.:26-61

Macas, Luís (2000) “¿Cómo se forjó la Universidad Intercultural?” En: *Boletín ICCI-Rimai*, (publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas), año 2, Nro. 19, octubre. Número temático dedicado a la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amautai Wasi. Págs.:20-25

Macas, Luís (2001) “Diálogo de culturas. Hacia el reconocimiento del otro”. En: *Yachaykuna* (publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas), Nro. 2, diciembre, págs. 44-55.

Macas, Luís (2002) “Derecho indígena y derecho consuetudinario”. En: *Yachaykuna* (publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas), Nro. 3, diciembre, págs.6-11.

Macas, Luís (2005) “Reflexiones sobre el sujeto comunitario, la democracia y el Estado”. Entrevista realizada por Daniel Mato, revisada y editada por Luís Macas y Pablo Dávalos. Caracas: Colección Entrevistas a Intelectuales Indígenas N° 3. Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/entrevistas.html>

Macas, Luís y Alfredo Lozano Castro (2000) “Reflexiones en torno al proceso colonizador y las características de la educación universitaria en el Ecuador” En: *Boletín ICCI-Rimai*, Publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas , año 2, Nro. 19, octubre. Número temático dedicado a la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amautai Wasi. Págs.:10-19.

Maldonado, Luís (2003) “Ciudadanía, desarrollo y cooperación internacional en tiempos de globalización: una visión autocrítica sobre el movimiento indígena en Ecuador”. Entrevista realizada por Daniel Mato. Caracas: Colección Entrevistas a Intelectuales Indígenas N° 2. Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/entrevistas.html>

Mato, Daniel (2002) Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder En: Daniel Mato, coord., *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. Págs.: 21-45. Disponible en: <www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Mato, Daniel (2005) “Diversidad de contextos, de prácticas intelectuales y de saberes: Reflexiones conceptuales y sobre la (modesta) experiencia intercultural de nuestro Programa en la Universidad Central de Venezuela”. Ponencia a ser presentada en el Simposio Nro. 48 “De la diversidad a la complejidad: Hacia una epistemología plural desde lo local” Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Rosario, Argentina, 11 al 15 de julio de 2005. Disponible en: <www.globalcult.org.ve>.

Mijares, María Martha (2003) “Reflexiones para enfrentar el racismo en Venezuela”. En: Daniel Mato, coord., *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela. Págs.: 63-78. Disponible en: www.globalcult.org.ve.

Mijares, María Martha (2004) Ciudadanía, sociedad civil, redes sociales o el constante reacomodo a los nuevos términos. ¿Debemos aprender a hablar de nuevo?. En: Daniel Mato, coord. *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. págs.: 53-65. Disponible: www.globalcult.org.ve.

Pacari, Nina (2005). Entrevista realizada por Daniel Mato. Caracas: Colección Entrevistas a Intelectuales Indígenas N° 5. Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. Disponible: <http://www.globalcult.org.ve/entrevistas.html>

Quinde, Isidoro (2000) “Facultad de Ciencias Agroecológicas”. En: *Boletín ICCI-Rimai*, Publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas , año 2, Nro. 19, octubre. Número temático dedicado a la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amautai Wasi. Págs.: 62-74.

Ramírez, Angel, Pedro Ushiña y Pablo Dávalos (2000) “Facultad Intercultural de Filosofía, Lenguas y Ciencias de la Educación”. En: *Boletín ICCI-Rimai*, Publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas , año 2, Nro. 19, octubre. Número temático dedicado a la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amautai Wasi. Págs.: 76-83.

Rappaport, Joanne (2003) “El espacio del diálogo pluralista: historia del Programa de Educación Bilingüe del Consejo Regional Indígena del Cauca”. En: Daniel Mato, coord. *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. págs.: 257-282. Disponible: www.globalcult.org.ve.

Sarango, Luís Fernando (2004) “La administración de justicia andina en el Ecuador, una práctica ancestral con reconocimiento constitucional”. En: *Yachaykuna* (publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas), Nro. 5, julio, págs.: 53-102

Ticona Alejo, Esteban (2003) “El *thakhi* entre los aymara y los quichua, o la democracia en los gobiernos comunales”. En: Esteban Ticoma Alejo, comp. *Los Andes desde Los Andes*. La Paz: Ediciones Yachaywasi. Págs.: 125-146

Torres, Ramón y Fernando Sarango (2000) “Facultad de Derecho y Ciencias Políticas”. En: *Boletín ICCI-Rimai*, Publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas, año 2, Nro. 19, octubre. Número temático dedicado a la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amautai Wasi. Págs.: 84-91.

Universidad Intercultural Amawtay Wasi (2004) *Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna / Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir*. Quito: Universidad Intercultural Amawtay Wasi.

Vargas Valente, Virginia (2002) Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo Milenio. (Una lectura político personal). En: Daniel Mato coord., *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Universidad Central de Venezuela. Págs.: 307-316. Disponible en: www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm.

Yampara, Simón (2004) “¿ Desarrollo / progreso o *summa qamaña* de los *ayllus* andinos?”. En: autores varios *¿A dónde vamos? Progreso en diferentes culturas*. La Paz: Fundación PIEP