

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA INTERCULTURALIDAD: UNA APROXIMACIÓN INTERDISCIPLINARIA

[SOME REFLECTIONS ON INTERCULTURALITY: AN INTERDISCIPLINARY APPROACH]

Gerardo Miguel Nieves-Loja *
Universidade, Pais

RESUMEN: El objetivo de este artículo es presentar el tema de la interculturalidad desde diversos puntos de análisis: el filosófico, y el de una pedagogía liberadora, como también una aproximación legal y constitucional; se termina con un análisis crítico a la globalización y al capitalismo. Estos temas, ocupan un lugar preponderante en la presente reflexión, los cuales ayudan a comprender, analizar y construir la interculturalidad; que sigue siendo una utopía y un desafío para los pueblos que habitan en América latina. En esta aproximación investigativa, tomamos como referentes principales las obras de Paulo Freire, Enrique Dussel, Fidel Tubino, Josef Estermann, Catherine Walsh, Raúl Fornet, François Houtart, y otros pensadores de particular relevancia.

PALABRAS CLAVE: interculturalidad; diálogo intercultural; culturas

ABSTRACT: The objective of this article is to present the theme of interculturality from various points of analysis: the philosophical, and that of a liberating pedagogy, as well as a legal and constitutional approach; it ends with a critical analysis of globalization and capitalism. These themes occupy a predominant place in the present reflection, which help to understand, analyze and build interculturality; that remains a utopia and a challenge for the people who live in Latin America. In this research approach, we take as main references the works of Paulo Freire, Enrique Dussel, Fidel Tubino, Josef Estermann, Catherine Walsh, Raúl Fornet, François Houtart, and other thinkers of particular relevance.

KEYWORDS: interculturality, intercultural dialogue, cultures.

INTRODUCCIÓN

El tema de la interculturalidad ha adquirido mucha relevancia en los últimos tiempos, tanto en los ambientes académicos como en las organizaciones sociales que reivindican como un signo de autodeterminación y de liberación de los poderes y estructuras heredados de la colonia. No hay culturas uniformes ni iguales, pero sí unas que dominan a las otras basándose en trasfondo no solamente cultural, sino también en situaciones de asimetría socio-económica, cultural y de género. Además, la expresión interculturalidad es utilizada no solamente por líderes e investigadores sensibles al fenómeno de convivencia y aprendizaje mutuo entre diferentes culturas, sino que, incluso en los ámbitos del Fondo Monetario Internacional, del Banco Mundial y del grupo los G8 (Estermann, p 11), en discursos posmodernos, con el único fin de justificar y expandir la estrategia de la globalización económica propia del neoliberalismo capitalista.

* Doctor (PhD) en Filosofía por la Universidad de Estrasburgo, Francia. Actualmente es docente investigador de la Universidad Nacional de Chimborazo, Ecuador; en la Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas. m@ilto:gnieves@unach.edu.ec / gnievesloja@yahoo.es

Cabe recordar que la interculturalidad como estudio tomó fuerza a partir de la “Celebración del V Centenario del descubrimiento de América”, como también la rebelión indígena de la organización zapatista acaecida en 1994. Se llegó a dar prioridad a la autodeterminación de los pueblos, a reconocer y valorar la cultura del otro (Fornet, 2007a), esto condujo a la reflexión, entre otros muchos temas, al de la interculturalidad. Luego, en 1995 y 1997, se llevaron cabo en México congresos de filosofía intercultural, vista la urgencia de una nueva propuesta epistemológica y metodológica de estudio. En todo caso, una filosofía comprometida con lo político, lo social y las culturas libres, comienza a ser prioritaria.

En un sentido inicial, se puede entender la interculturalidad como la interacción y relación mutua entre diversos grupos (*Le Petit*, p. 1352), lo cual se basa en el respeto y no en el dominio de un grupo sobre otro. Sin embargo, es necesario distinguirla de la multiculturalidad y el multiculturalismo, el cual es una ideología norteamericana encargada de promover el desarrollo y reconocimiento de grupos oprimidos racialmente a lo largo de la historia, y que constituye un riesgo para la integración y la comunidad plural de una sociedad abierta. La multiculturalidad es la mera existencia de diversas culturas en un mismo territorio, y que se encuentra en una situación crítica, debido a que las culturas no se relacionan, ni se enriquecen mutuamente, como tampoco hay ningún intercambio, reconocimiento o valoración, más bien, es ocasión de conflicto e indiferencia. No así la interculturalidad que “implica una comunicación comprensiva entre las distintas culturas que conviven en un mismo espacio” (Hidalgo, 2014, p. 78), aparecen relaciones interactivas, es un espacio común de convivencia entre el Nosotros y los Otros.

El objetivo de este trabajo es presentar el tema de la interculturalidad desde diversos puntos de análisis, el filosófico, como praxis y búsqueda de tesoros perdidos, también como un camino pedagógico liberador y, de igual manera, una aproximación legal y constitucional para terminar con un análisis crítico a la globalización y al capitalismo. Estos son los temas que ocupan un lugar preponderante en la presente reflexión, los cuales constituyen la columna vertebral en el comportamiento de los individuos, los grupos sociales y las diferentes culturas. Urge una pluralidad de enfoques para poder comprender, analizar y ayudar a construir la interculturalidad que sigue siendo una utopía y un desafío para los pueblos que habitan este planeta. Para el estudio que sigue, tomamos como referentes principales las obras de Paulo Freire, Enrique Dussel, Fidel Tubino, Josef Estermann, Catherine Walsh, Raúl Fornet, y otros que nos parecen de particular relevancia.

No pretendo abordar la interculturalidad tomando en cuenta totalidad de pensadores y corrientes, he priorizado aquellas que hablan desde una perspectiva latinoamericana y desde diferentes puntos de vista, que, según entiendo, no son contradictorios sino que se complementan. Inicio con un análisis filosófico-ético que lleva a cabo una crítica al pensamiento europeo por su énfasis eurocentrista al desconocer las epistemologías provenientes de las sabidurías ancestrales presentes en América Latina. Es necesario, entonces, llevar a cabo un camino de deconstrucción-reconstrucción intercultural, donde las víctimas y los pueblos puedan construir espacios plurales y participativos. Seguidamente se analiza la interculturalidad como una práctica en la cual los pueblos tienen que fortalecer su “orgullo étnico”, deben pensar por sí mismos y ser protagonistas de su historia. Luego, también, el camino de lo intercultural debe establecer una vía de retorno en búsqueda de las sabidurías ancestrales y prácticas, ir a sus fuentes, “beber en su propio pozo” (Gutierrez G., 2007); esta actitud permitirá fortalecer los procesos de “desglobalización” que se da en las comunidades indígenas y mestizas y resistir la amenaza de la globalización que ocasiona la destrucción de culturas tradicionales. Sin embargo, no se puede dejar de lado el papel que juega la educación sobre todo desde una perspectiva liberadora, la cual considera al excluido, al indígena, como constructor de conocimiento; su cultura es un aporte para las otras, sus sabidurías ancestrales constituyen un aporte para otras culturas, es decir que colaboran al quehacer intercultural. Además de estos aspectos

importantes, se hace también una aproximación a la relación entre lo intercultural y lo legal, debido a que en un país como el nuestro deben existir leyes que protejan a las minorías, a las culturas indígenas que son excluidas y víctimas de agresiones de culturas y grupos dominantes que les despojan de su derecho a tener y a ejercer derechos. Finalmente, el problema de la interculturalidad se relaciona con las asimetrías socio-económicas existentes, la diferencia de clases propias del el capitalismo promotor, entre otras cosas, de los monocultivos que provocan el despojo cultural y el empobrecimiento de las tierras de las comunidades indígenas.

La interculturalidad es posible siempre y cuando converjan las diversas epistemologías, sobre todo aquellas presentes en las culturas que han sido excluidas durante siglos. Se trata de escuchar las voces que han sido silenciadas por las culturas dominantes. Uno de los pensadores que con mayor radicalidad ha promovido la deconstrucción de la sabiduría eurocéntrica es el filósofo argentino Enrique Dussel.

1. INTERCULTURALIDAD, UN PROBLEMA ÉTICO – FILOSÓFICO.

Uno de los mayores representantes del pensamiento latinoamericano es el filósofo argentino – mexicano Enrique Dussel (1934), defensor de la interculturalidad, autor de una considerable obra en la cual cuestiona todo el sistema filosófico e histórico basado en el eurocentrismo que ha creado dependencia y ha favorecido la presencia de una cultura dominante. Frente a esta situación, Dussel llama a una deconstrucción del pensamiento que destruye las culturas y que no favorece la interculturalidad; es necesario también rever la manera de pensar la historia que no inicia en Europa, como se ha narrado durante siglos y se ha ensañado a los pueblos latinoamericanos. Este proceso de deconstrucción y reconstrucción implica una reeducación, un diálogo con otras culturas en un contexto de mutuo respeto, y entablar un proceso de descolonización para saber quiénes somos, y así pensar y actuar de modo diferente. Dussel insiste también en plantear que América no es el Nuevo Mundo debido a sus sabidurías milenarias que fueron casi destruidas por el poder conquistador pero siguen presentes en múltiples culturas de América Latina.

Dussel hace un esfuerzo considerable por ubicar a América latina en la historia universal, asunto que fue omitido por Karl Marx y su inspirador Hegel, debido a que ha sido tratado injustamente a lo largo de la historia al omitirla. De ahí que Dussel lleva a cabo un trabajo de reconstrucción epistemológica desde el punto de vista de la historia, lo cual es una tarea de aprender a mirar con los ojos del “otro”, con la diferencia de que el “otro” es el rostro sufriendo del indígena y del negro esclavizado durante siglos. Sin embargo, Dussel defiende la existencia de una filosofía abstracta latinoamericana, aunque haya carecido de ser metódica y comparada. En la crítica de Fornet (2016), el análisis filosófico de Dussel tiene una argumentación y un paradigma de la filosofía occidental, que es el sistema con el que estudia el pensamiento de América Latina; es el *logos* griego individual, en singular y no plural. En todo caso, Dussel elabora una filosofía y una teología de la liberación centrada en una ética universal de defensa de la vida, pero sigue narrando la historia del que sabe, del experto y el especialista.

En la propuesta de Dussel, la interculturalidad como diálogo debe hacerse entre “críticos de la periferia”, es decir, entre los pueblos del Sur, y no de Sur a Norte, precisamente para incluir a civilizaciones (Islam, Árabes) que han quedado fuera de las relaciones epistemológicas; un diálogo crítico entre comunidades indígenas, y éstas con los críticos de espacios mestizos y hegemónicos latinoamericanos. Todo esto construye una verdadera liberación (Dussel, 2005). Se trata entonces de incluir a aquellas sabidurías que han sido excluidas por la modernidad, que han impuesto seudo valores; entonces hay que recuperar aquellos valores que sido excluidos o minusvalorados por el hombre moderno, y, justamente, este es el punto de partida para un proceso de liberación y de interculturalidad; no se trata solamente de descolonizarse. Por ejemplo, las culturas indígenas han sabido cuidar la naturaleza, mientras que el hombre moderno

se ha afanado en destruir y no de reconstruir. La tarea reconstructiva inicia por el “ejercicio de volver a ser, es el acto de recuperar el pensamiento y la cosmovisión profunda de los pueblos como el cimiento para la edificación de una democracia intercultural” (Choque, 2007, p. 273). Todas estas sabidurías, cuando hayan sido recuperadas permitirán la reconstitución de las organizaciones comunitarias ancestrales; es decir, que habrá que llevar a cabo un acto de deconstrucción de organizaciones mestizas que han alienado a los pueblos indígenas. Estas acciones deben tomarse debido al derecho que tienen estos pueblos a su autodeterminación, y, estas medidas, permitirán que las comunidades (ayllus) puedan recuperar su armonía y paz. La filosofía intercultural tiene que mirar al “otro” periférico, y no solamente a los pueblos indígenas y afros, ya que hay muchas “Américas latinas”, cada una de las culturas tienen sus críticos quienes tienen que entablar un diálogo intercultural partiendo de la palabra de las víctimas de cada cultura, incluso, deben cuestionar su propia cultura, es el punto de partida de todo diálogo intercultural (Dussel, 2005).

No cabe duda que Enrique Dussel es uno de los pensadores latinoamericanos que ha elaborado una fuerte crítica al pensamiento eurocéntrico; sin embargo, los planteamientos metodológicos que utiliza, e incluso, su posición crítica, siguen siendo eurocéntricos. Se puede constatar que su propuesta ética invita a aprender a mirar *con los ojos del otro*, afirmación de herencia judía y kantiana necesaria en los contextos actuales, sobre todo para contrarrestar el pensamiento neoliberal que reduce a la sociedad como un espacio de compra y venta, pero el tema de la pluralidad sigue estando ausente. No se trata, entonces, solamente del *otro*, sino de los *otros*, y es en este espacio en donde las personas de diferentes procedencias deben participar en palabras y acciones donde la comprensión y la amistad son fundamentales. Un espacio, una comunidad de interculturalidad no puede basarse solamente en la razón por la razón, debe existir la simpatía, la confianza, ingredientes fundamentales para una buena comunicación; además, los integrantes no participan ni compiten en búsqueda del poder sino de la verdad. Cada uno actúa con una preocupación fundamental que son los otros, no hay una relación medios-fines. Esta situación teórica no es ignorada por las comunidades indígenas en Chimborazo – Ecuador, donde sus integrantes participan en actos y en palabras, no se discrimina a la mujer ni a los niños de los espacios públicos. La mujer aún tiene un rol muy importante en las asambleas comunitarias. Nadie tiene un estilo de pensar privado, sino plural y comunitario, la opinión se contrasta, se expone, todos tienen la oportunidad de ser escuchados, sin importar el tiempo que dure la asamblea de la comunidad. Cada uno piensa por sí mismo en relación con los otros, se busca el bien comunitario, se comparte la palabra en un ambiente plural y justamente estos son los espacios que ayudan a promover y a custodiar una democracia participativa.

La reflexión sobre la interculturalidad no debe hablar solamente del hombre sino de los hombres que habitan en la tierra. En este sentido, en la historia del cristianismo, se puede evidenciar a grandes testigos de la pluralidad como fueron Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso; en este sentido, el origen del pueblo judío comienza con una voluntad creadora no de individuos separados sino de pueblos y comunidades. Sin embargo, al hablar de pluralidad, no se trata solamente de vivir juntos sino de actuar juntos, es el hecho de hablar los unos con los otros, es la capacidad de emprender algo nuevo.

Han sido los regímenes totalitarios y autoritarios los peores enemigos de la interculturalidad debido a que promovieron y difundieron una única manera de pensar y de actuar rompiendo de esta manera la diversidad y la espontaneidad de los ciudadanos; separaron los unos de los otros y, además, no admitieron la diversidad, por el contrario, suscitaron la uniformidad.

Un verdadero proyecto de interculturalidad debe hacer que los marginados, las minorías, las comunidades indígenas, salgan a la luz del espacio público, no solo para exhibir sus vestimentas y para vender sus productos, sus ponchos y sus quenás, sino también para exponer sus talentos, su palabra; que puedan debatir temas políticos, sociales y culturales; no se trata de un experto que hable por ellos (colonización), sino

que sean los protagonistas de los cambios no solamente teóricos, sino, y sobre todo, prácticos.

2. INTERCULTURALIDAD, UNA PRÁCTICA Y UNA ACTITUD

Según la pensadora Catherine Walsh, quien trabajó muy de cerca con Paulo Freire, y que actualmente trabaja en la Universidad Simón Bolívar, en Ecuador, la interculturalidad ha sido manejada por el Estado desde el punto de vista político; bien es cierto que como concepto han sido las comunidades indígenas las que han elaborado las mayores propuestas a nivel social, económico y cultural (2012). Estos grupos sociales han llevado a cabo dichas propuestas debido a la “violencia simbólica y estructural” ejercida por grupos de poder existentes desde tiempos antiguos, y poder manifestar sus conocimientos, prácticas sociales y tradiciones; de manera que la salida no es únicamente legal, sino de un fortalecimiento de la autoestima que se constituye en una “herramienta valiosa para la liberación social, política y económica de los pueblos con espíritu creativo” (Gaitán, 2016, p.32), que es la capacidad de pensar por sí mismos. Esto conlleva a que los pueblos luchen por sus propias reivindicaciones frente al Estado burgués, y que no esperen que los otros resuelvan sus problemas; que se abran a nueva posibilidades de cambio. Además, es necesario aplicar de manera transversal los conocimientos de las ciencias sociales en el “diseño y perfeccionamiento de una nueva cultura” (Ib.) para, de esta manera, adquirir comportamientos nuevos y el ejercicio del poder en los campos públicos, e incluso científicos; es importante analizar bajo qué parámetros epistemológicos se adquiere los conocimientos para, así, poder generar una cultura participativa (Houtart, 2016).

En los estudios de Catherine Walsh, la interculturalidad se inscribe en los esfuerzos de construir una “sociedad justa, equitativa y plural” (2009, p. 41), para lo cual es necesario y fundamental que las relaciones entre culturas se lleven a cabo en condiciones de respeto e igualdad económica, con un aprendizaje recíproco, en donde la cultura dominante no presuma de saberes absolutos ni tampoco los imponga; todo lo contrario, debe primero renunciar a todo espíritu colonizador, propio de las culturas dominantes que someten a las clases dominadas a través de la educación, la religión y los medios de comunicación social. En todo caso, la interculturalidad, trata de promover e impulsar, “un con-vivir de respeto y legitimidad entre todos los grupos de la sociedad” (Ib.).

La interculturalidad es un proceso, un caminar cotidiano con la meta de reconstruir que parte de las “asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder” (Walsh, 2009, p. 45), es la búsqueda de que el *otro* sea considerado sujeto con capacidad de actuar, de intercambiar a través de “mediaciones sociales, políticas y comunicativas” (Ib.), para, de esta manera, crear espacios de diálogo, articulación y asociación entre seres, saberes y racionalidades distintas.

Es importante constatar que, según Walsh, “la interculturalidad aún no existe” (2009, p. 45), es más bien un proceso en construcción para lo cual son necesarias unas nuevas políticas institucionales, legales y económicas, de manera que la interculturalidad no caiga en algo abstracto, metafísico y ontológico. Debe ser sobre todo una práctica que no caiga en nostalgias pasadas, sino que debe repercutir e influir en mentalidades e instituciones civiles; tampoco es una mezcla ni un ocultamiento de lo que es cada cultura; se trata más bien de un enriquecimiento plasmado en “un proyecto político, social, epistémico y ético orientado a la transformación de la sociedad” (Ib.) en una perspectiva de un mejor futuro.

Este proyecto epistémico prioriza el interculturalizar más que la interculturalidad; es decir, todas las experiencias alternativas favorables de los poderes locales alternativos (Walsh, 2012) donde son los indígenas, en el caso ecuatoriano, quienes son los nuevos responsables de administraciones locales y regionales. Los poderes dominantes existentes siempre han visto al indígena como incapaz de llevar a

cabo una gestión pública, desconociendo así su conocimiento, su episteme.

La interculturalidad tiene el objetivo, según Walsh, de descolonizar para construir una sociedad diferente, de ahí que sea una herramienta pedagógica alternativa y liberadora, que se hace desde y con la gente para una transformación estructural en el ámbito social, político, ético y epistémico. Es tratar de elaborar una nueva manera de ser, de conocer, de hacer y de vivir juntos; es un aprender a vivir con los demás, por lo tanto es incluyente porque incorpora a los diversos sectores (p. 192). La interculturalidad tiene su origen en la economía y la política, por ende la solución debe ser una nueva política económica.

En el estudio de Panikkar, comentado por Gómez, la interculturalidad necesita de una pluralización; para esto hay que ser conscientes de que las culturas dominantes deben renunciar a sus actitudes universalistas del *homo economicus* capitalista; además, ellas no son del todo cerradas aunque aparezca el problema de que el otro no tenga la misma manera de razonar (2015). La comprensión intercultural se da en el descubrimiento y en el encuentro con el otro que es mi hermano, en el momento en el cual hay una relación de “equivalencia homeomórfica” en las tradiciones participantes, una especie de “funciones homólogas”. Sin embargo, para que se dé una auténtica comprensión del otro es necesario el aprendizaje del lenguaje que permite entrar en su visión del mundo y no solo de una traducción; es aprender a ver y a comprender cómo lo hacen los integrantes de determinada cultura; ante la imposibilidad de borrar lo de cada uno para entrar en el mundo del otro hay que tener una actitud de diálogo y transformación. Se trata de un trabajo de reconciliación, del diálogo, de un aprendizaje mutuo, una actitud que va más allá de la razón, cada uno entra en el universo cultural del otro, es algo supraracional y místico donde interviene el tú, el “alter”. Estos diálogos interculturales sirven para la construcción social, para llegar a acuerdos, para solucionar los conflictos. Cada cultura tiene su racionalidad, sus prácticas que le dan sentido, hay que recurrir a otras formas de pensar, a una empatía razonable. Las culturas son construcciones históricas y poseedoras de sabidurías del arte del buen vivir y de gobernar; además, son fuentes a donde hay que volver para recuperar los valores y riquezas perdidos.

3. LA INTERCULTURALIDAD, UNA BÚSQUEDA DE LOS TESOROS PERDIDOS

Uno de los mayores críticos contemporáneos de la interculturalidad es sin duda alguna el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt (1946), quien realiza un análisis muy pormenorizado de diversos pensadores latinoamericanos respecto al tema, hace su análisis con distanciamiento epistemológico crítico. Fornet es partidario de los diálogos abiertos entre las diversas culturas, pero advierte que, sin embargo, se trata de culturas que guardan heridas en su “dignidad cognitiva” (2007a). Estas culturas son portadoras de verdaderos “tesoros” presentes en sus tradiciones milenarias que no han sido incorporadas en la tradición filosófica de las culturas, el problema se encuentra en los prejuicios; desde este punto de vista el pensamiento filosófico de América Latina es contextualizado en contraposición a otro que no lo es y que prefiere repetir lo pensado por otros en otras realidades. Se puede decir entonces que:

La filosofía intercultural es un manifiesto a favor de un filosofar que *vive* en y desde muchos lugares y que declara por ello como inauténtico el proceder de un pensar descontextualizado que prefiere repetir ideas prestadas al esfuerzo por ser expresión de su modo de vida (Fornet, 2007a, p. 26)

Los contextos de América Latina son diversos, no hay un único lugar y circunstancia; a veces da la impresión de que se debe iniciar de cero, donde la pluralidad tenga su relevancia. Llega un método de investigación y un sistema universitario que se reproduce en toda Latinoamérica (Fornet, 2007a), un verdadero trasplante. De ahí que sea necesario un volver a nacer pero desde las culturas originarias; las que sobreviven deben buscar sus propias fuentes, es decir, que hay que

partir desde los documentos y las narraciones que quedan, desde su condición periférica, su mestizaje cultural, su pluralidad inmensa; entablar un diálogo abierto con todos los sobrevivientes y con sus culturas. El investigador debe cambiar de método y de sensibilidad, debe despojarse de sus métodos clásicos colonizadores y de las ideas falsas de progreso; una actitud crítica frente a la idea del ser humano que promueve el capitalismo contemporáneo. En fin, una “apertura cognitiva y una conversión ética” (p. 40).

En el análisis de Fornet se está viviendo una época de barbarie (2000), es una crisis de civilización que estamos viviendo, afirmación muy cercana a la posición de Edgar Morin, quien afirma que las sociedades “desarrolladas han desintegrado las solidaridades tradicionales de las familias, barrios y comunidades. En las megalópolis ha desaparecido el sentido cívico. Solo aparece el individualismo egocéntrico del mercado y el provecho, ha desaparecido la hospitalidad, y la comida”, los cuales han sido valores milenarios de estos pueblos (2002, p. 14) Frente a esta situación, hace falta declararse en una especie de “desobediencia cultural”, una tarea de liberación de las víctimas basada en la solidaridad, una opción por la esperanza (Ib.).

Es interesante el análisis que Fornet hace al examinar la interculturalidad y la religión, aunque se limita a llevar a cabo una crítica sobre todo del cristianismo de confesión católica. En este estudio, Fornet (2007b) sostiene que en el ser humano aflora la finitud humana; es decir, que no se puede hablar de absolutos, de ahí que haya que hablar de la “finitud de las culturas” (p 12). Luego recurre a un escrito de 1524, *Los coloquios y doctrina cristiana*, y el *Testimonio Maya, Chilam Balam de Chumayel* (1574), los cuales narran cómo las culturas originarias de América Latina fueron destruidas; no se entabló un diálogo de saberes en búsqueda de un intercambio y un enriquecimiento mutuo, sino que la religión se alió con los invasores y con sus estructuras de poder destructor. Estos testimonios antiguos narran cómo las religiones de aquel entonces estaban inscritas en un contexto cultural, social e incluso político (p 26), y que solamente una actitud de renacer daría la posibilidad de que estas culturas agonizantes puedan seguir viviendo.

Se necesita una nueva concepción de cultura donde haya una “nueva y auténtica forma de relación entre los hombres de diferentes culturas” (Santasilía, 2011, p. 44). Se necesita no solamente una interpretación de la realidad, sino más bien una actitud de saber valorar sus orígenes y sus fuentes para proyectarse hacia los otros en una realidad concreta que se llama vida y es experiencia, pero que necesita de los otros para conocer y contrastar su existencia, e incluso para adquirir “nuevas capacidades humanas para ser precisamente capaces de mejores prácticas humanas” (p. 47).

Urge, entonces, entablar un diálogo sobre la condición humana de cada cultura que no se encierra en sí misma, que no se considera a sí misma como única poseedora de la verdad, ya que se estaría cayendo en los errores de las culturas europeas que arrasaron con las culturas latinoamericanas durante la conquista.

La interculturalidad crítica debe presentar una propuesta política y ética para construir sociedades democráticas en donde se articule el reconocimiento de las diversidades culturales, de cara a al poder monocultural y monolingüe de Occidente. La interculturalidad, además de presentar propuestas curriculares al sistema educativo, debe situarse en “un horizonte político de construcción de Estados plurinacionales, con preocupaciones por la igualdad social” (Ferrão, 2013, p. 152) y un compromiso político participativo, cuyo discurso debe ir más allá de la división entre culturas dominantes y subalternas, o entre mayorías y minorías. No se debe tratar el tema de la interculturalidad en blanco y negro lo cual es justamente una categoría epistemológica occidental. Al contrario, hay que mirar la pluralidad cultural la cual es fuente de una nueva política y de una educación liberadora.

4. INTERCULTURALIDAD, UNA PEDAGOGÍA LIBERADORA

Con respecto a la educación, no cabe duda de que el pedagogo brasileño Paulo Freire (1921-1997) fue quien marcó profundamente una época liberadora concerniente al tema educativo, aunque no haya tratado de manera directa el tema de la interculturalidad. Es importante debido a que, según algunos pensadores, la construcción de la interculturalidad se hace desde una propuesta pedagógica. El punto de partida para Freire es la situación de pobreza y de exclusión de los pobres del Brasil. Este autor tiene el mérito de vincular el tema de la exclusión al de la educación que libera y que no adormece ni aliena; el vínculo de la educación con lo político. Se trata de una invitación a construir conocimiento con los educandos a través de una alfabetización liberadora. En esta propuesta pedagógica liberadora los educandos parten de su cultura, su entorno, su idioma y su manera de ver el mundo, no son recipientes pasivos de las educaciones, la herramienta liberadora es el diálogo, y se rompe el distanciamiento entre educador y educando, los dos aprenden mutuamente. Es importante ver que esta propuesta liberadora provoca una ruptura con la hegemonía dominante de una cultura superior, y las culturas excluidas pueden recuperar su espacio de valorización y participación.

Al respecto, según Hernández, una educación intercultural implica un diálogo entre las diversas culturas, “en una relación simétrica, igualitaria, respetuosa y mutuamente enriquecedora” (2007, p. 185) Sin embargo, si se quiere abogar por una educación interculturada se debe abrir “espacios curriculares necesarios para integrar los contenidos de las culturas locales y regionales” (p. 189), de lo contrario no tendría sentido aunque tengan que hacer frente a la elaboración de fundamentos epistemológicos y metodologías de la investigación para poder abordar las sabidurías ancestrales y sus diversas lenguas. Estos nuevos aprendizajes permitirán descubrir e incorporar a la vida cotidiana los diversos valores espirituales y sociales, como también la comprensión de las diversas maneras de pensar y de narrar la historia, que deben ser correctamente registrados. Uno de los instrumentos fundamentales constituye sin duda alguna la educación bilingüe, como también una filosofía crítica frente a la lógica del mercado.

La educación intercultural debe ser transversal, es decir, para toda la población, e incluso debe trascender la dimensión lingüística con la “incorporación de elementos de la cultura comunitaria o local” (Dietz, 2008, p. 14), su diversidad social, política y cultural, sus saberes y perspectivas. En este sentido, el principio de equidad es fundamental, que, siguiendo el principio de diferencia de Rawls, sería el favorecer a los grupos, culturas y personas excluidas por las clases dominantes, de manera que no se trata simplemente de un trato igualitario (legal), sino que favorece a los pobres. Se trata incluso de estudiar la cultura y las sabidurías tradicionales de los otros, en el caso de América latina, de los indígenas y otras culturas.

El desafío de una pedagogía intercultural liberadora debe hacerse desde abajo, ya que desde los aparatos ideológicos del Estado, lo único que se hace es “transmitir un modelo de comportamiento, incluso una ideología” (Houtart, 2016, 46). Sin embargo, para cambiar las mentalidades es necesario un proceso pedagógico de conocimiento de los actores sociales que, mediante un análisis, se lleva a cabo una mejor lectura de la realidad, donde el pueblo es sujeto, y la educación va de la mano de las luchas sociales y políticas. Es decir que, la cultura no debe romper con la realidad para evitar caer en la ideología.

Un proyecto de interculturalidad debe despojarse de paradigmas epistemológicos que consideran a la lógica y al cálculo matemático como únicas ciencias del ser humano. No se debe fácilmente conceder las categorías de verdad a las ciencias de la naturaleza, debido a que no hay verdades con validez universal; es más lógico hablar de proyectos de investigación; además, es sabido que el avance científico está determinado por intereses sociales, políticos y económicos del sistema que, en su mayor parte, trata de favorecer el capitalismo globalizante. Es justo el análisis de Wittgenstein quien afirma que “hay enunciados que salen del campo de la lógica y la ciencia natural, los cuales deben ser calificados de absurdos, sin sentido (...), son carentes de sentido

(2003, p.26). Esto significa que muchos problemas de las culturas, de la vida, no han sido tocados; incluso hay “aspectos que se encuentran fuera de los límites del lenguaje, de lo impensable y lo indecible” (Küng, 2010, p. 144). Es aquí donde las disciplinas de la antropología, la sociología y la historia adquieren una enorme relevancia.

No es suficiente un nuevo planteamiento epistemológico sino que la interculturalidad debe desprenderse de una educación que solo forma para fabricar herramientas y productos, incluido lo político, para poder abastecer las necesidades del mercado; entonces el hombre tiene la única misión de trabajar sin importarle los problemas políticos y culturales. El valor de cambio adquiere mayor relevancia que el valor de uso. Esta época moderna se caracteriza por el advenimiento de la máquina, la palabra no es importante, pero al mismo tiempo que se fabrican cosas, se fabrican también los Estados y la educación, que es uno de los llamados aparatos ideológicos del Estado, se vuelve y se transforma en algo exclusivamente medible y de méritos, se hace ideológica y pasa a defender la política y los intereses del Estado.

Una de las tareas en la educación intercultural debe ser que se conozcan los elementos que han fundado cada cultura; no es correcto cuando se presenta, por ejemplo, la historia de manera fragmentada evitando así que los estudiantes se sientan orgullosos de los tesoros de su tradición. En el caso de los estudiantes de Chimborazo – Ecuador, que no estudien solamente a los conquistadores europeos, sino a aquellos que han luchado por la defensa de su cultura, incluso su pasado religioso, su patrimonio cultural. Se les habla de las guerras pero no se presentan los contextos y las causas por las cuales se desarrollaron. Otro aspecto es que no se enseña a debatir, hay que iniciarles en los problemas pluralistas de las sociedades contemporáneas (Ricoeur, 2010, p. 196). Sin embargo, no es suficiente el debate público de los ciudadanos, es necesario un marco jurídico para proteger a los sin derechos, que generalmente son las comunidades indígenas y afrodescendientes.

5. INTERCULTURALIDAD COMO PROBLEMA LEGAL Y CONSTITUCIONAL

Es por los años 90 cuando en América Latina se inicia una preocupación mayor por la interculturalidad desde el punto de vista jurídico, es decir, se trata de una nueva manera de comprender al otro desde un punto de vista positivo; de cierta manera, se trata de equilibrar y de mejorar las relaciones entre diferentes grupos con el objetivo de construir una “sociedad justa, equitativa, igualitaria y plural” (Walsh, 2009, p. 41). Se trata de estudiar, cuestionar y, ojala, romper con el influjo hegemónico de la cultura dominante y tratar de reconstruir la vida de los pueblos.

La mayor parte de países latinoamericanos ha incorporado el tema de la *pluri* o multiculturalidad en sus Constituciones; es el caso de Nicaragua, Guatemala, México, Venezuela, Colombia, Perú, Ecuador, Bolivia, Brasil, Paraguay y Argentina. Han sido, sobre todo, los países de Bolivia y Ecuador quienes se han asumido un compromiso mayor en relación con las Constituciones políticas del Estado; se trata de un esfuerzo por introducir la noción de interculturalidad en sus Constitución (Estermann, 2014, p. 7)

Un proyecto de interculturalidad es fundamental para la construcción de un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, un Estado fundamentalmente distinto (Walsh, 2009, p. 87), un Estado Intercultural que no se reduce únicamente al problema indígena o afro, sino a la diversidad cultural existente en un territorio, donde la justicia y la educación son pilares fundamentales para construir una sociedad plural e intercultural donde se ubica la convivencia entre diferentes. El caso de México donde se ha hecho Reformas Constitucionales en 1992 y 2001, en la cual se reconoce que la “Nación Mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en los pueblos indígenas” (Hernández, 2007, p. 186).

El hecho de que un Estado sea declarado pluricultural significa que éste tiene la

obligación de “garantizar las bases de la reproducción cultural de pueblos diferentes y, en particular, asegurar su defensa contra las agresiones de la modernidad económica y de la hegemonía cultural” (Houtart, 2013a, p. 66). En el caso ecuatoriano, para construir una sociedad intercultural, urge impulsar un trabajo por la justicia social en contra de la exclusión y explotación de parte del capitalismo internacional, como también el hecho de “promover leyes ecológicas y sociales más estrictas” (p. 75) para las explotaciones, de manera que no exista contradicción entre un Estado pluricultural y la permisividad en las explotaciones petroleras y de otros recursos, sobre todo en regiones donde habitan campesinos e indígenas.

Además de los derechos ambientales, es fundamental que la pluralidad tenga un marco jurídico Constitucional, donde los indígenas, en el caso de la Amazonia ecuatoriana, puedan defender y conservar sus territorios frente a multinacionales extranjeras e instituciones nacionales, de manera que no sean expulsados de sus tierras ancestrales. No hay instituciones que defienden frontalmente los derechos de quienes no siempre pueden ejercer sus derechos. Si no hay el compromiso institucional, todo discurso sobre la interculturalidad corre el riesgo de caer en un folklorismo esencialista. La interculturalidad debe tener una base legal para que no sean atropellados en sus culturas, sus sabidurías y su vivir cotidiano. De esta manera la igualdad no es un buen deseo de buenos ciudadanos, es un derecho a ser respetado y a respetar a sus semejantes, es romper con el paradigma de división entre los que saben y los que no saben, de manera que la igualdad, excepto en algunas confesiones cristianas, solo existe en el espacio político, un lugar donde los ciudadanos se relacionan los unos con los otros en un ambiente plural, germen de la comunidad y del poder como participación ciudadana.

Es necesaria una Constitución que no solamente declare la plurinacionalidad, sino la libertad de expresión, e incluso, otro tipo de acción, de movimiento y de participación, de manera que su cultura, su entorno, sus valores y sus sabidurías sean defendidos y protegidos. Además, las leyes no deben hacerse desde y con los especialistas, sino que nazcan de las necesidades de las comunidades indígenas, desde abajo, desde las bases, que ellas no sean simples admiradoras o seguidoras, sino participes activas y protagonistas de la interculturalidad. Son los pueblos originarios quienes deben dar la Constitución al gobierno y no al revés; es el mecanismo por el cual se protege de injusticias, y la meta debe ser la libertad. Además, la ley debe ser el vínculo duradero que une a los hombres, a los pueblos, a las nacionalidades, la cual no se impone, sino que es un acuerdo, que evita la violencia, de manera que las leyes sean capaces de crear nuevas relaciones entre los ciudadanos que acaban de llegar y aquellos que desde tiempos inmemoriales habitan en un determinado lugar. Las leyes deben tener la capacidad de proteger de las injusticias que puedan sufrir las minorías, los pueblos y culturas que han sido excluidos durante siglos. Por esa razón habrá que determinar quiénes son los excluidos, los pobres en derechos que son completamente sometidos, o aquellos que se benefician de ciertas protecciones jurídicas, y aquellos que son completamente excluidos, los sin derechos legítimos.

Como podemos ver, la interculturalidad toca el aspecto de la legalidad, debido a que por ejemplo en el caso de los indígenas, ellos “tienen el derecho a tener derechos” (Arendt, 2002, p. 68), ya que solo aquel que se encuentra protegido por la ley del Estado es un ciudadano de pleno derecho y, por ende, vivirá bien. Al contrario, todos aquellos, cuyos derechos no son respetados, están expuestos a toda clase de persecuciones y marginaciones creadas y promovidas por grupos de poder económico y político.

Por lo tanto la interculturalidad, no es asunto solamente del ser, de la identidad, sino por su capacidad de actuar, por lo que hace, por su actividad pública unida al problema de los ciudadanos, que deben respetados y acogidos en su diversidad cultural. Vista la heterogeneidad de la realidad latinoamericana, tal vez convendría escuchar a John Rawls quien, después de dar una relevancia especial al principio de las libertades básicas, lo cual significa que todo ciudadano es igual ante ley, queda también el

principio de diferencia que no concibe a la justicia como el acto de dar a cada uno lo que le pertenece, sino en favorecer a las clases “menos aventajadas” (2003, p.142). Esto significa que la justicia como equidad de Rawls debe priorizar las culturas, las comunidades y los excluidos, por encontrarse en situación de desventaja en relación a grupos más poderosos. Rawls nos recuerda que los Estados corren el riesgo de mirar la realidad como un todo homogéneo, donde todos los ciudadanos se encuentran en una situación de igualdad y puede aplicarse a comunidades indígenas y minorías existentes en diferentes latitudes. En cierto sentido, estas minorías excluidas merecen mayor atención del Estado desde el punto de vista jurídico e incluso económico.

6. INTERCULTURALIDAD, CRÍTICA A LA GLOBALIZACIÓN Y AL CAPITALISMO

La mayoría de los discursos sobre la interculturalidad hablan del dialogo; sin embargo, hay el riesgo de caer en una actitud demagógica de buenas intenciones y de compromisos incluso jurídicos. Por esta y otras razones, algunos pensadores consideran que mientras no haya igualdad social y mientras la lucha de clases siga existiendo, la interculturalidad seguirá siendo un ideal difícil de hacerlo realidad. En este sentido, el peruano Fidel Tubino (1909-1973), considera que:

“La asimetría social y la discriminación cultural hacen inviable el diálogo intercultural auténtico. Por eso no se debe empezar por el diálogo y sí por la pregunta por las condiciones del diálogo (...), es necesario exigir que el diálogo entre las culturas sea en primer lugar un diálogo sobre los factores económicos, políticos (...) que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad (...), para que el diálogo sea real, es necesario comenzar por visibilizar las causas del no-diálogo, lo que pasa necesariamente por un discurso de crítica social (2005, p. 5).

Como se puede constatar, Tubino introduce aquí el criterio político-social que es fundamental para todo dialogo, de manera que no sea un folklorismo romántico con características esencialistas. Se trata, entonces, de construir una política pública plural y participativa y, junto con esto, una igualdad social entre los actores del diálogo incluyente. Es difícil que el pobre y el rico se sienten a dialogar cuando no hay un interés común, y cuando hay una división de clases entre los participantes porque sus intereses son opuestos. Por esta razón, según Tubino, la interculturalidad debe ser un proyecto ético – político que sea capaz de crear una cultura política participativa, capaz de promover y generar el dialogo y la interacción entre las diferencias culturales, y es parte del diálogo el aspecto contextual de los problemas socio- económicos y políticos.

En los estudios del filósofo y teólogo suizo Josef Estermann (1956), quien hizo notables investigaciones en Perú y Bolivia, insiste en los procesos de descolonización mediante la independencia política de los países colonizadores, pero que en el fondo de la experiencia política y cultural de los pueblos no ha cambiado, al contrario, las Constituciones no han construido una política de liberación de las minorías culturales y de las clases dominadas (2014). Los nuevos gobernantes, la mayoría formados en escuelas europeas, han continuado con la misma práctica colonial, aunque con discursos liberacionistas, pero con actitudes de sistemas económicos capitalistas y neoliberales que no liberan a los pobres.

En el contexto de América Latina, urge una filosofía intercultural que deconstruya los paradigmas colonialistas existentes en el imaginario de habitantes que maltrata a los pobres, a la mujer y a los portadores de una tez oscura. De ahí que el desafío intercultural, y todo aquello que pretenda serlo en este sentido, deben orientarse no tanto al problema metafísico y ontológico, sino a lo que concierne a lo económico, lo sociológico, la equidad de género, la cultura y el problema político, este último, ausente en la propuesta de Estermann.

Con respecto al fenómeno de la interculturalidad, Estermann considera que es

prioritario analizar las “asimetrías socio-económicas, de género y de culturas” (2014, p12), de ellas busca articular una teoría prioritaria que incorpore al problema económico y sus asimetrías, la discriminación por género, la polarización entre ricos y pobres, incluidos y excluidos, colonizadores y colonizados, de manera que el discurso intercultural no se quede solamente como algo solamente intencional (p. 13).

Como se puede constatar, Estermann ubica a la interculturalidad no solamente como un problema cultural sino, también, y, fundamentalmente, el aspecto económico; es decir, que no es posible hablar fácilmente de la relación, el diálogo y el respeto cultural, cuando existen las diferencias de clases, ya que siempre la cultura del que ostenta el poder económico, va a situarse sobre aquella que se encuentra en situación de desventaja económica y social. Al respecto, el aporte de François Houtart es muy oportuno y pertinente, ya que ubica el problema de la interculturalidad como elemento esencial para la construcción del bien común universal.

Muchos países se han encaminado en el proyecto de la *energía verde* con la utilización de agro-combustibles, lo que conlleva la necesidad de adquirir millones de hectáreas de terreno por parte de las multinacionales para sus monocultivos, luego para los cultivos tienen que derribar bosques y luego utilizar productos fertilizantes que terminan contaminando el entorno ocasionando graves consecuencias para las comunidades nativas que se ven obligadas a abandonar sus tierras ancestrales para trasladarse a las grandes periferias de las ciudades donde pierden su cultura y sus saberes ancestrales que son expulsados de sus tierras ancestrales (Houtart, 2013a). Este problema de monocultivos y de expulsión de las comunidades indígenas de sus tierras, obedece al sistema capitalista que busca maximizar la ganancia para sus empresas, y no para las poblaciones nativas.

Frente al paradigma capitalista que está provocando el agotamiento del planeta y el exterminio de las culturas nativas, hay que plantear un nuevo paradigma que no es un retorno a la época de las cavernas, sino la urgencia de “una dinámica social equilibrada entre personas, géneros y grupos sociales, en armonía con la naturaleza, para promover la vida y asegurar su reproducción” (Houtart, 2013a, p. 39). Además, no se trata de separar al ser humano de la naturaleza, ya que existe una íntima relación, ella es madre (*Pachamama*), que permite vivir bien (*sumak Kawsay*), ha sido la doctrina capitalista la que ha provocado la separación entre el ser humano y la naturaleza, el auge de los recursos naturales privados; corresponde al Estado la tarea de recuperar esos territorios y recursos.

En esta tarea de contrarrestar la doctrina capitalista, urge también dar prioridad al valor de uso antes que al valor de cambio, dado que los bienes son para satisfacer las necesidades del ser humano, y no solo objeto de transacción, de valor de cambio. Es bastante conocida la crisis alimentaria existente en el mundo ocasionado por la especulación del mercado que crea falsas necesidades, los monocultivos, la destrucción ecológica y el auge de la desertización en el mundo. Los campesinos e indígenas son expulsados de sus tierras con el consiguiente despojamiento de su cultura (Houtart, 2013a).

Según Houtart, el capitalismo no es sostenible debido a que no es capaz de garantizar el *bien común de la humanidad* (p. 69), de ahí la urgencia de plantear un nuevo paradigma que permita una “simbiosis” entre la naturaleza y la humanidad, que todos los seres humanos puedan tener acceso a todos los bienes y servicios, que exista participación en las organizaciones sociales y políticas, que las culturas puedan participar según sus expresiones y éticas propias. En este nuevo paradigma, el tema de la agricultura campesina y orgánica es prioritario, junto a una actitud crítica y alternativa en temas como los medios de producción, la superioridad del trabajo sobre el capital, los derechos humanos y la valorización de las culturas.

Como se ha visto hasta aquí, las culturas no son piezas de museo ni paisajes autóctonos, sino que ellas deben tener prioridad en “las políticas de desarrollo sostenible”, no solo porque pueden crear rentabilidad sino porque son capaces de ayudar a la cohesión social, y como instancias de desarrollo sostenible (Pérez, 2016, p.

52). Desde este punto de vista, las culturas, al mismo tiempo que tienen relación con la naturaleza, tampoco son intocables, ellas se recrean, son sinónimo de resistencia frente al capitalismo y la globalización y, al mismo tiempo, se van adaptando a las necesidades de la sociedad y son capaces también de aportar a la política cuando son participativas y solidarias (p. 54)

CONCLUSIÓN

Al terminar estas reflexiones, que por supuesto no agotan todo el tema de la interculturalidad, se puede afirmar que es preciso insistir en crear espacios en los cuales todos los saberes, las espiritualidades, las filosofías y todas las culturas puedan contribuir al *bien común de la humanidad*; para lo cual, hay que descolonizar los imaginarios a partir de una lectura y una interpretación ética de la realidad, donde converjan los actores en relación con “la naturaleza, la producción de las bases de la vida y la organización democrática” (Houtart, 2013b, 65). Que cada uno hable su lenguaje y piense por sí mismo.

Se debe promover una interculturalidad abierta, que dialoguen primero las culturas marginales o del sur, que se enriquezcan de sus sabidurías y epistemologías y que hagan intercambios. Es importante también que no se vea a las culturas como piezas de museo, como algo pasado; ellas están vivas dentro de una sociedad; sin embargo, también están sujetas a cambios y transformaciones permanentes. Para promover este enriquecimiento mutuo deben converger varios elementos, desde eventos académicos, creación de centros artesanales, y que los medios de comunicación social no solamente informen, sino que sean capaces de crear espacios plurales y democráticos con una actitud crítica frente a los sistemas de dominación y privilegio de un grupo de agencias internacionales.

Los encargados de promover la interculturalidad deben ser las mismas culturas, ellos deben ser los actores y protagonistas del proceso, de manera que no se haga desde arriba, sino desde las bases, las organizaciones sociales y otros grupos desvinculándose de intereses políticos partidistas que no promueven una cultura participativa. De esta manera, la interculturalidad no es un concepto, sino una actitud; es una ética de poner fin al monopolio y a la lógica occidental del provecho y del cálculo capitalista. De ahí que queda el compromiso de promover otro tipo de globalización que defienda a los pobres, las culturas indígenas y la naturaleza. Sin embargo, no se trata solamente, entonces, de la defensa del ambiente ecológico, sino de la vida física, biológica, psicológica, social; la dignidad de la vida humana.

El desafío de la interculturalidad está en recuperar los tesoros epistemológicos perdidos, es mirar la historia desde los excluidos, es devolverles la palabra, la capacidad de actuar y de vivir en un ambiente plural. Hay que despojarse del Colón presente en la mente de muchos para reconstruir la autoestima intelectual de los pobres a quienes se les ha considerado como la no razón. Sin embargo, ha habido notables esfuerzos desde las luchas campesinas, sociales e indígenas para hacer realidad la interculturalidad desde un nuevo hacer de la filosofía, desde una educación liberadora y un planteamiento legal y constitucional que conceda derechos a aquellos que no los tienen. Finalmente, es primordial la resistencia a la globalización del capital en la doctrina neoliberal; éstos son los peores enemigos de la interculturalidad.

REFERÊNCIAS

- ARENDRT, H. (2002). *La condition de l'homme moderne*, Paris: Puf.
- CHOQUE, M. E. (2007). Principios para la construcción de una democracia intercultural. En Zapata, C. (Ed.), *Intelectuales indígenas* (pp. 181-197). Quito: Abya-Ayala
- DIETZ, G., MENDOZA, R., TELLEZ, S. (2008). *Multiculturalismo, educación intercultural y*

- derechos indígenas en las Américas. Quito: Abya-Ayala
- DUSSEL, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad*, Mexico: UAM, IZ.
- ESTERMANN, J., (2014), *Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural*. Polis, Volumen 13, pp. 347-368
- FERRÃO, M. (2013). Educación intercultural crítica. En WALSH, C. *Pedagogías decoloniales*. (pp. 154-161). Quito: Abya-Ayala.
- FORNET, R. (2007a). *La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana*. Solar, Numero 3, pp. 23-40.
- FORNET, R. (2007b). *Interculturalidad y religión*. Quito: Abya-Yala.
- FORNET, R., (2000), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid: Trotta.
- FORNET, R. (2000). *Supuestos filosóficos del diálogo intercultural*. México: Polylog
- GAITÁN, G. (2016). La ingeniería cultural y el futuro indoamericano. En Cambios de las culturas, HOUTART (Ed), *Cambios de las culturas* (pp. 11-36). Bogotá: Ediciones desde abajo.
- GUTIERREZ, G. (2007), *Beber en su propio pozo*, Salamanca: Sígueme
- HERNANDEZ, N. (2007). La educación intercultural en la perspectiva universitaria. En Zapata, C. (Ed.), *Intelectuales indígenas* (pp. 181-197). Quito: Abya-Ayala
- HIDALGO, V. (2014), *Cultura, multiculturalidad, Interculturalidad y Transculturalidad: Evolución de un término*. Recuperado de: http://feci-chiapas.com.mx/sistema/biblioteca_digital/cultura-multiculturalidad-interculturalidad-y-transculturalidad.pdf
- HOUTART, F. (2016). La ingeniería y la pedagogía culturales. En *Cambios de las culturas*, HOUTART (Ed), *Cambios de las culturas* (pp. 37-48). Bogotá: Ediciones desde abajo.
- HOUTART, F. (2013a). *El bien común de la humanidad*. Quito: IAEN
- HOUTART, F. (2013b). *Deslegitimar el capitalismo. Reconstruir la esperanza*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- KÜNG, H., (2010). *¿Existe Dios?*, Madrid: Trotta
- MARTÍ, J., (1891), *Nuestra América*, Nueva York: Revista Ilustrada
- MORIN, E. (2002) *Capital Social, Ética y Desarrollo* - www.iadb.org/etica
- PEREZ, G. (2016). Cambio cultural inducido. En *Cambios de las culturas*, HOUTART (Ed), *Cambios de las culturas* (pp. 49-60). Bogotá: Ediciones desde abajo.
- RAWLS, J., (2003). *Théorie de la justice*, Paris: Editions du Seuil.
- RICOEUR, P. (2010). *La critique de la conviction*, Paris: Pluriel.
- SANTASILIA, S. (2011). *Liberación e interculturalidad. La refundación del sujeto como intersujeto*. Cuadernos de filosofía i ciencia. Volumen 41, pp. 41-48
- TUBINO, F. (2005). *La interculturalidad crítica como proyecto ético – político*. Recuperado de: <http://oala.villanova.edu/congresos/educación/limaponen-02.html>
- WALSH, C., (2009), *Interculturalidad, Estado, Sociedad*, Quito: Abya Yala
- WALSH, C. (2012). *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad*. Quito: Abya-Yala
- WITTGENSTEIN, L., (2003). *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid: Alianza Editorial