



Sarance 47, publicación bianual, período diciembre 2021-mayo 2022,
pp 115 - 135. ISSN: 1390-9207 ISSNE: e-2661-6718
fecha de recepción 10/07/2021; fecha de aceptación: 20/08/2021
DOI: 10.51306/ioasarance.047.06

Interculturalidad, entre el provincialismo cultural y el cambio

*Imasha kawsaypurachik rikurin; markakunamanta
kawsaypipash shinallata mushbuk shamuk kawsaykunapipash*

Interculturality, Between Cultural Provincialism and Change

*Inkarri Kowii Alta
walpaik@gmail.com*

ORCID: 0000-0003-0491-9658

Investigador independiente

Resumen:

El presente trabajo cuestiona las definiciones que existen de interculturalidad. Para ello, se plantea que es necesario empezar a relacionar cultura con economía, y encontrar en esta última una de las causas que explican los cambios que acontecen en las diferentes culturas del mundo. Es necesario entender las culturas y la interculturalidad a la luz del proceso de transferencia y acumulación de capital cultural necesario y eficaz para la producción de riqueza y bienestar, lo que demanda una predisposición al cambio y una apertura hacia otras culturas. Es necesario una cultura abierta, por lo tanto, es necesario pensar en una interculturalidad abierta, que recoja los procesos históricos de otras culturas del mundo y de las mismas experiencias locales.

Palabras clave: interculturalidad; cultura; tinkuy; plurinacionalidad; decolonialidad.

Tukuysbuk

Kay llamkayka kunanpi kawsaypurachikpa tiyashka yuyaykunatami kutintikrashpa rikunkapak munan. Chayta alli rurankapakmi kawsaytapash kullkikamaytapash shuklla shina yuyarina nin. Chaypakka ninan mutsurin, kullkikamaypa yachaywan imashinatak kunanpi musbuk kawsaykuna tukuy tiksimumyupa kawsaykunapi imasha watarikukta rikuy usbankapak.

Kawsaytapash, kawsaypurachiktapash allimi ishkantinta hamutana kan. Paykuna imasha kawsayta kullkitashnalla mirachishpa, kuyuchishpa, kullkimanllata tikerarishpa kan, shinallata allikay yuyaytapash rikuchishpa kan. Shina kashpami asbatawan kawsayka mirarinalla yuyaytapash hapin, asbatawan shuk kawsaykunawanpash kimirinallami yuyaywanpash sinchiyarin. Chyamantami kawsayka maki paskashkashna kanata mutsurin, shinallata kawsaypurachikpash maki paskashkashna kana kan, shuk kawsaykunapa wiñaykawsayta tantachiy usbachun, shinallata ñukanchik kawsaypash kimirita usbachun.

Sinchilla shimikuna: kawsaypurachik; kawsay; tinkuy; tauka sami kawsaykuna.

Abstract

This work questions the existing definitions of interculturality. For this, it is proposed that it is necessary to begin to relate culture with economy, and to find in the latter one of the causes that explain the changes that occur in the different cultures of the world. It is necessary to understand cultures and interculturality in the light of the process of transfer and accumulation of cultural capital necessary and effective for the production of wealth and well-being, which requires a predisposition to change and an openness towards other cultures. An open culture is necessary. Therefore, it is necessary to think of an open interculturality, which includes the historical processes of other cultures in the world and of the same local experiences.

Keywords: interculturality; culture; tinkuy; plurinationality; decoloniality.

1. Introducción

La interculturalidad se ha convertido en uno de los conceptos claves incorporados, redefinidos y utilizados por las organizaciones sociales indígenas para la interpretación de la realidad y la articulación de sus demandas sociales y políticas. Al mismo tiempo, ha recibido gran atención de un sector de la academia en ciencias sociales y humanidades, que se ha encargado de ir ampliando su debate. Producto de la reflexión sobre interculturalidad se ha consolidado un discurso que produce un blindaje cultural ante la presencia e interrelación con otras culturas. Además, aunque la propuesta intercultural no excluye la idea de cambio, más bien propone una reflexión sobre el cambio hacia el exterior que se busca, mas no una consideración sobre los cambios internos. La interculturalidad se convierte en un recurso teórico y discursivo que produce el aislamiento de un determinado grupo cultural. Este trabajo se concentra en el debate alrededor de la interculturalidad producido en la academia ecuatoriana y, en particular, en la experiencia del pueblo kichwa-otavalo.

2. Cultura y economía

La relación entre economía y cultura que se desarrolla en este acápite tiene por objetivo explicar por qué y cómo las culturas cambian, y poner en evidencia las consecuencias de discursos que rechazan o se protegen de los cambios. Para esto, se recurre al trabajo del economista afro-estadounidense Thomas Sowell quien desarrolló una investigación de quince años sobre los resultados económicos que diferentes culturas obtuvieron en diferentes países y en distintos momentos de la historia, lo que le permite al investigador hacer conclusiones sobre la importancia de la cultura en la creación de riqueza y el aumento de la calidad de vida.

Antes de explicitar los hallazgos de Sowell, partiremos de definir cultura. Usualmente, se suele definir a la cultura a las creaciones o interacciones simbólicas de los grupos humanos; esa definición no basta para entenderla en su relación con la la economía.

Se entiende a la cultura como un sistema de información que guía o gobierna la conducta, y se compone de una estructura de significaciones (Geertz, 2006). De acuerdo a Geertz, la cultura tiene expresiones concretas a través de las cuales puede ser estudiada y, en este caso, no solo se reduce al campo semiótico sino al obrar y comportamiento de los hombres en su conducta. De esta manera, las diferencias entre los grupos humanos pueden ser entendidas

a través de los mecanismos que cada uno de ellos elaboró para transformar las capacidades generales del ser humano en “realizaciones efectivas” (Geertz, 2006). La cultura, a decir de Geertz, desde su aparición, le ha permitido al ser humano adaptarse al entorno. Es un acumulado de símbolos significativos que nos permite actuar respondiendo a los estímulos externos (Geertz, 2006). Las diferencias culturales es posible entenderlas como las potencialidades genéricas que poseemos en tanto *homo sapiens*, mismas que se transforman en acciones específicas. Por lo tanto, podemos concentrarnos en los resultados de estas acciones cuando se las aplica a la resolución de problemas. “La cultura es un sistema ordenado de significaciones y símbolos en virtud de los cuales los individuos definen su mundo” (Geertz, 2006, p. 70), pero no solo en tanto significados, ante todo permiten al individuo actuar en el mundo.

Geertz amplía el campo de la cultura a la conducta del ser humano y por lo tanto, en las acciones que este decide realizar para su adaptación, al ambiente en el que se encuentra. La cultura es el sistema de información del que nos valemos para tomar decisiones, y ofrece guías al individuo para nuestro comportamiento en el medio.

Queda claro que cada cultura es un sistema de información de significaciones con efectos sobre nuestras acciones. Las culturas, sin embargo, no existen aisladas unas de otras, y cuando estas se encuentran, compiten. Toda cultura debe resolver el cómo satisfacer necesidades, entre las más básicas, la alimentación. Cada cultura a más de tener significaciones distintas sobre la alimentación o de cómo consumirlas tiene maneras distintas de producirlas u obtenerlas.

Debido a estas diferencias de producción, las diferentes culturas compiten de diferentes maneras: la guerra o el mercado, en campos como la producción de alimentos, el conocimiento, o tecnología (Sowell, 1996). Las diferencias en la producción de bienes y/o servicios está íntimamente ligada al capital cultural¹ de los individuos o naciones² (Sowell, 1998). Es producto de

1 Utilizamos el concepto de capital cultural estrictamente en el sentido y definición dada por Thomas Sowell. El espacio de este artículo no permite desarrollar una discusión con otras definiciones acerca del mismo, tampoco es el objetivo del texto exponer este debate, que deberá ser ampliado. Sowell entiende al capital cultural como la acumulación de los mecanismos de transmisión de conocimiento, la capacidad de reacción a los cambios, “cultures differ in the relative significance they attach to time, noise, safety, cleanliness, violence, thrift, intellect, sex and art” (Sowell 1996, 379), y además de valores, predisposiciones y métodos de resolver la vida diaria y de innovación de los mismos. En tanto capital, es una acumulación constante de habilidades, y significaciones que permiten mejorar la calidad de vida de los individuos pertenecientes a los determinados colectivos humanos. Estas diferencias tienen implicaciones en los resultados a largo plazo en las elecciones sociales, la eficiencia económica, y la estabilidad política (Sowell 1996). Sowell entiende además al capital cultural en tanto determinante de la capacidad de acumulación de capital humano.

2 Para Thomas Sowell la producción de riqueza no esta determinada únicamente al capital cultural. Entre otros factores podemos encontrar los arreglos institucionales y políticos de cada cultura o nación. Sin embargo, el lugar otorgado a la cultura por Sowell es primordial. Para ampliar este tema revisar Race and Cultures, Conquest and Cultures, Migration and cultures (1997).

la acumulación de información, conocimiento, valores, educación y actitudes. Históricamente este no ha estado distribuido igualmente entre todas las culturas del mundo, y en su desarrollo y acumulación han intervenido factores geográficos, culturales y políticos (Sowell 1998). Sin embargo, a través de la investigación histórica de Sowell, se observa cómo se ha realizado la transferencia del capital cultural entre culturas: conquistas, migraciones y mercado (Sowell, 1996; Sowell, 1998).

Por lo tanto, la cultura puede ser entendida como un sistema de información y conocimiento acumulado que interviene en la producción de bienes, en tanto realización efectiva para la transformación del medio y realización del individuo, cuyas consecuencias se extrapolan a colectivos humanos. Acorde a la perspectiva de Sowell, las culturas se influncian mutuamente a través de diversos mecanismos, en definitiva, las culturas compiten. El economista señala:

a culture is not a symbolic pattern, preserved like a butterfly in amber. Its place is not in a museum but in the practical activities of daily life, where it evolves under the stress of competing goals and other competing cultures. Cultures do not exist as simply static “differences” to be celebrated but compete with one another as better and worse ways of getting things done -better and worse, not from the standpoint of some observer, but from the standpoint of the peoples themselves.³ (Sowell, 1996, p. 378)

Las culturas se diferencian las unas de las otras en tanto sistemas de información, unos más eficaces a la hora de resolver problemas y satisfacer necesidades, “cultures are particular ways of accomplishing the things that make life possible -the perpetuation of the species, the transmission of knowledge, and the absorption of the shocks of change and death, among other things”⁴ (Sowell, 1996, p. 379). La competencia por resolver las necesidades, los intercambios producidos por la guerra, la migración y el mercado explica los cambios al interior de las culturas.

Sowell pone especial acento en las actividades cotidianas que el individuo debe realizar para el sostenimiento de la vida. Si el individuo tiene la oportunidad de elegir entre varios sistemas de información, la evidencia

3 Una cultura no es un motivo simbólico, preservado como una mariposa en ámbar. Su lugar no es el de un museo sino en las actividades prácticas de la vida diaria, donde evoluciona bajo la presión de objetivos competitivos y otras culturas competitivas. Las culturas no existen como simples diferencias “estáticas” a ser celebradas sino como elementos que compiten entre sí para conseguir hacer lo que precisan, bien o mal, no desde el punto de vista de un observador sino desde su propio punto de vista.

4 Las culturas son maneras particulares de cumplir aquello que hace la vida posible – la perpetuación de la especie, la transmisión del conocimiento, la asimilación de los golpes de la muerte, entre otras cosas.

histórica demuestra que el individuo elegirá los mecanismos que permitan una mayor eficiencia para la resolución de problemas y obtención de beneficios. La historia del desarrollo de diferentes culturas, en diferentes partes del mundo, en distintos momentos de la historia demuestra que la predisposición individual y colectiva a hacer uso de nuevos métodos y conocimientos, es decir, de nuevos sistemas de información, es fundamental a la hora de obtener mayor desarrollo, que se traduce en un mejor nivel de vida. Históricamente las culturas del mundo han tomado prestado el capital cultural de otros grupos humanos, muchas veces lo han copiado, lo que posteriormente ha permitido que realicen innovaciones. Esto no es un fenómeno nuevo o de la modernidad, es tan antiguo como la primera civilización del mundo (Sowell, 1994).

Sowell, en sus tres obras (1994; 1996; 1998) pone especial énfasis en lo que el denomina “*cultural receptivity*” [receptividad cultural]. En efecto, la apertura del sistema cultural o su predisposición para incorporar cambios es determinante a la hora de conseguir ciertos objetivos, los mismos que son elegidos por los individuos y que terminan transformando su sistema cultural. Son los individuos quienes eligen qué abandonar y qué preservar de su propia cultura, en base a la experiencia que cada uno debe afrontar (Sowell, 1998). La importancia de la predisposición al cambio es primordial y la investigación de Sowell lo confirma. Incluso se sobrepone a las limitaciones geográficas, naturales y políticas pues afirma: “*the receptivity of a given culture to take these advances and carry them further, has been crucial*” (Sowell, 1998, p. 361)⁵. No solo importa el acceso a conocimientos de otras culturas sino la decisión de hacer uso de ellos y desarrollarlos, lo cual depende de los incentivos (políticos y económicos) que el colectivo facilite para tener un uso efectivo de ellos (Sowell, 1994).

En contraposición, el relativismo cultural considera que las diferencias culturales no importan, postula que todas deberían tener los mismos resultados. Esta afirmación dice Sowell no tiene asiento histórico o evidencia empírica en donde asentarse (Sowell 1996). Las diferencias de las culturas se traducen en habilidades, actitudes y valores que producen distintos resultados. El capital cultural es de gran importancia para la producción de riqueza, por lo tanto, los resultados en este aspecto (calidad de vida y satisfacción de necesidades) depende de la receptividad y transferencias de capital humano entre culturas. Sowell enfatiza “*the a priori dogma that all cultures are equal ignores the plain fact that cultures do not represent a static tableau of differences, but rather a dynamic process of competition*”⁶ (Sowell, 1994, p. 225). En este proceso de competición se realizan ensayos de prueba y error, de ir filtrando

5 *La receptividad de una cultura dada para adoptar estos avances y transmitirlos ha sido crucial.* (Trad. del autor)

6 *El dogma que postula que todas las culturas son iguales ignora el sencillo hecho de que las culturas no representan un cuadro estático de diferencias sino un proceso dinámico de competencia.* (Trad. del autor)

y resguardando los conocimientos útiles y eficaces para los individuos y colectivos.

En resumen, la relación entre cultura y economía se entiende cuando entendemos a la cultura como un proceso dinámico de acumulación de capital cultural y humano para la resolución eficaz de los problemas que conlleva la vida diaria.

Thomas Sowell plantea que así como existe un capital cultural positivo existe uno negativo, y lo identifica con aquella actitud que promueve una cultura cerrada frente a la de otros, y lo denomina como “cultural provincialism” [provincialismo cultural]. Al respecto señala:

*there is no need to encourage those who have progressed by cultural borrowings to regress by painting themselves into their own cultural corners and taking upon themselves the arduous burden of advancing solely by what their own subgroup can accomplish in isolation from the wider world which has long been the cultural resource of peoples, nations, and whole civilizations.*⁷ (Sowell, 1996, p. 385)

Se entiende que el provincialismo cultural es aquel que pone reparos, sospecha o condena al uso de los conocimientos de otras culturas. Un ejemplo es el reparo de ciertas teorías a la ciencia moderna, a la que se le ha catalogado como eurocéntrica. Para Sowell, tal afirmación desconoce la historia del movimiento y dinámica de transferencia de conocimientos y los aportes fundamentales de la cultura china, hindú, árabe, que fueron necesarios para desarrollar la ciencia moderna por parte de una región de Europa (Sowell 1994). Sowell señala que quienes promueven este cierre cultural son intelectuales formados en la tradición occidental, quienes promueven fundamentalismos o esencialismos culturales (Sowell, 1994; Sowell, 1996) que impiden que los cambios en la cultura ocurran. Sowell sostiene que la apertura cultural, en tanto actitud, ha demostrado ser un valor efectivo para mejorar la calidad de vida de sus integrantes, ya que promueve la adopción de conocimientos que la humanidad ha acumulado en un proceso de prueba y error durante milenios. Si bien los individuos pueden promover el afianzarse y hacer uso solo de sus conocimientos “tradicionales”, esto se transfiere en costos⁸, lo cual implica que sus integrantes carezcan de los conocimientos disponibles para

7 *No hay necesidad de promover el retroceso de quienes han progresado a través de préstamos culturales fijándolos a sus rincones culturales propios e imponiéndoles la ardua carga de progresar únicamente por sus propios medios, de forma aislada respecto del resto del mundo.* (Trad. del autor)

8 Thomas Sowell en su trabajo en el campo de la economía sostiene que toda decisión sobre el uso de recursos para determinado fin, significa elegir, sobre otros objetivos, mismos quedarán relegados y que nunca sucederán. Esto que no se ve, ya que no sucedió, son los costos en los que incurrimos al momento de tomar decisiones. Para ampliar este tema se puede revisar la obra Economía Básica.

la resolución de problemas y obtención de beneficios específicos, quedando relegadas frente a otras culturas.

3. Interculturalidad y cambio cultural

Definir la interculturalidad es una tarea ardua para un breve texto como el presente. Philipp Altmann por ejemplo, señala que es difícil abordar el tema ya que no existe definiciones claras, (Altmann, 2013). Afirmo que ha sido vaciada de sentido, especialmente desde que el Estado ha empezado a hacer uso del término (Altmann, 2017; Cruz, 2017). La mayoría de autores y organizaciones sociales la comprenden como una herramienta política para la transformación del Estado y la sociedad (Inuca, 2017; Walsh, 2012; Walsh, 2002; CONAIE, 2001; Rendón, 2017). También se ha reflexionado la interculturalidad en el ámbito de la educación (Moya & Moya, 2004; Speiser, 1999; Kuper, 1999). Cada autor, desde diferentes aristas, ha tratado de delimitar o esclarecer la definición, y a la vez la ha complementado con sus propias reflexiones. Resumir el complejo debate sobre interculturalidad supera los objetivos del presente texto. En este trabajo se analiza las contribuciones de los autores mencionados ubicando la relación entre interculturalidad-cultura-cambio, sin desconocer que su reflexión implica otros campos como la política y la filosofía, pero que para efectos de este trabajo se centrará en la apertura y el provincialismo cultural.

La noción más elemental y, quizás, la primera acepción de interculturalidad que se empleó tuvo que ver con la comunicación entre culturas, y por lo tanto de sus relaciones (Moya & Moya, 2004; Altmann, 2017). Rendón por ejemplo lo plantea como un problema semiótico, es decir de los lenguajes (Rendón, 2017). Debido a los mecanismos de exclusión, explotación y racismo, que se mantenían en la época republicana desde la colonia, la interrelación entre culturas se presentaba como un problema. Las culturas presentes en un mismo territorio se desconocían, y debido al racismo, se depreciaban, así lo señala Cruz:

pasar de una situación de multiculturalidad, en la que los grupos socio-culturales coexisten, pero no se conocen ni interactúan, a otra de interculturalidad, en la que se promueve el contacto interétnico y se busca el conocimiento y reconocimiento entre los mismos desde un plano de igualdad. (Cruz, 2017, p. 83)

El primer objetivo al momento de emerger la interculturalidad era buscar la manera de romper ese cerco que no permitía que las culturas interactuaran, para eliminar el racismo y la exclusión. En efecto, Letty Viteri, entrevistada

por Walsh, señala: “la interculturalidad debe ser una obligación de todos, pero entendida como esta necesidad de saber, conocernos y respetarnos también” (Viteri en Walsh 2002, p. 11). Luis Maldonado menciona que la principal dificultad para obtener una efectiva inclusión es el desconocimiento (Maldonado en Walsh, 2002). Si este era el problema, entonces la solución la hallaron en la educación. De ahí que se creara la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), que respondió además a una demanda por el acceso a la educación por parte de los pueblos indígenas (Altmann, 2013).

La interculturalidad entró en Latinoamérica ligada a la educación de la mano de agencias no gubernamentales extranjeras (Altmann, 2013; Walsh, 2012). La reflexión no solo se limitó a evidenciar el problema del acceso a la educación por parte de la población indígena sino de las limitantes a las que se enfrentaban, tales como: idioma, pedagogía y materiales (Kuper, 1999; Speiser, 1999). A la reflexión se sumó el hecho de que los pueblos indígenas no solo tenían derecho a la educación, sino que esta, además, debía enseñar y promover sus saberes y su cultura. Walsh lo resume de la siguiente manera: “por un lado hay el sentido político reivindicativo con bases en la lucha indígena y con designios para enfrentar la exclusión e impulsar y gestionar una educación comunitaria, propia, lingüísticamente y culturalmente apropiada” (Walsh 2012, p. 168). De esta manera, dentro del debate y propuesta de la interculturalidad, la identidad empieza a tener un espacio central. Se la empieza a entender como “un proceso que requiere el fortalecimiento de lo propio (la identidad, la autoestima, los conocimientos/saberes científico-culturales)” (Walsh, 2002, p. 14). Entonces, la EIB debía cuidar y promover aquella diferencia cultural que no había desaparecido, “eso propio”, la identidad indígena. Cruz señala lo siguiente sobre la EIB: “una educación que responda a la reproducción y conservación de su identidad étnica. [...] en la medida en que debe reproducir la afirmación cultural lingüística e identitaria de lo propio” (Cruz, 2017, p. 74). La EIB es el mecanismo que exige al Estado la protección de la cultura de los pueblos indígenas,

tiene como meta central responder a los proyectos de vida, esto es, a la protección de sus territorios, de sus autoridades tradicionales, de sus formas de vida, y de los modos en que promueven su propio desarrollo, en el marco de relaciones interculturales con la población no indígena (Moya & Moya 2004: 77)

Moya & Moya lo caracterizan como un proceso de “re-indianización”. Pero la interculturalidad no solo fue pensada para ser aplicada a los indígenas, sino que esto debía trascender al sistema “hispano”, ya que, recordemos, el principal fin era combatir el desconocimiento sobre las culturas indígenas.

En el discurso de la interculturalidad, el Estado deviene el actor fundamental para la protección de las culturas excluidas y discriminadas, es decir de las culturas indígenas. Debe asegurar que los diferentes pueblos se conozcan entre sí, y eliminar la desinformación sobre la diversidad cultural que exista en el territorio nacional. Se exaltan tres elementos: la identidad, lo “propio” y la diferencia cultural. A medida que se amplía la reflexión sobre la interculturalidad, estos tres elementos empiezan a constituirse como la base que dará paso a ideas más radicales, a su vez dando paso al relativismo cultural.

La cultura de los pueblos indígenas empieza a establecerse como una cruda oposición a la “cultura hegemónica” que toma forma en la modernidad y el capitalismo, “interculturality is understood as a contra-hegemonic process and praxis in relation to the mestizo culture and is thought to enforce alternative identities”⁹ (Altmann, 2013, p. 59). El movimiento indígena calificó a la educación del sistema nacional-público como un instrumento para perpetuar la dependencia al sistema económico, político- ideológico y cultural hegemónico (Altmann, 2012). Por lo tanto, la propuesta de los movimientos sociales indígenas, en especial de la CONAIE, entiende a las culturas indígenas en oposición a la cultura hegemónica.

Catherine Walsh es quién más ha desarrollado la reflexión sobre interculturalidad y quien le ha llevado a sus extremos, bajo el paraguas de la decolonialidad. Señala que la interculturalidad es oposicional “porque cuestiona, crítica y resiste a las estructuras y políticas del estado monocultural y excluyente como también sus significados de ciudadanía y democracia y proponiendo modelos y significados distintos” (Walsh, 2002, p. 3). Walsh distingue dos tipos de interculturalidad: la funcional y la crítica. La primera dice es funcional a las necesidades de las instituciones, apela a la inclusión y al reconocimiento de la diversidad, en concordancia con la perspectiva multicultural. Mientras que la crítica cuestiona las relaciones de poder coloniales basadas en estructuras racistas que perpetúan la desigualdad. Así la define Walsh:

la interculturalidad crítica es implosionar desde la diferencia las estructuras coloniales del poder como resto, propuesta, proceso y proyecto; es reconceptualizar y refundar las estructuras sociales, epistémicas, y de existencias, que ponen en escena y en relación equitativa, lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir” (Walsh, 2012, p. 93)

9 La interculturalidad es entendida como un proceso y una práctica contrahegemónicas en relación con la cultura mestiza y se cree que se refuerza así identidades alternativas.

La interculturalidad busca cuestionar e implosionar las instituciones sociales de la ilustración: democracia, economía de mercado y ciencia. A las cuales la corriente decolonial las califica de eurocéntricas, ya que a América llegaron y se implementaron a través de la conquista, las considera como estructuras de dominación continua, y las causantes de la desigualdad (Walsh, 2012). Otro argumento de la interculturalidad crítica es el relativismo cultural. Boaventura de Sousa Santos lo define muy bien, “en otras palabras, la diversidad plurinacional implica el reconocimiento constitucional de que hay varias formas, todas igualmente legítimas, de organizar la acción política, concebir la propiedad, gestionar el territorio y organizar la vida económica” (Santos 2012). La celebración de la diferencia cultural paso a tener garantías constitucionales, el Estado debe asegurar que cada grupo pueda mantener, reproducir y proteger sus saberes, cultura e instituciones. Toda cultura y grupo humano genera sus propias reglas de convivencia y arreglos institucionales, poseen, además, metodologías para la obtención de conocimientos, y mecanismos para la satisfacción de sus necesidades (economía), entre otros elementos. Sin embargo, es cuestionable, desde el análisis de la dimensión económica del relativismo cultural, haciendo uso de las conclusiones de Thomas Sowell, quien señala que este no tiene asiento en la historia de las culturas del mundo. El capital cultural tiene repercusiones en los resultados de generación de riqueza para mejorar la calidad de vida de sus integrantes. Como señala el economista, es posible poner en la balanza y comparar los resultados de diversos sistemas culturales y determinar cuál es mejor o peor a la hora de obtener beneficios, realizar actividades, resolver problemas. La comparación no es en términos de validez o si poseen o no conocimientos o sistemas económicos, sino sobre la eficacia a la hora de conseguir resultados para la resolución de problemas¹⁰, donde objetivamente es posible determinar cual es mejor o peor.

La interculturalidad parece haber sido, al momento de su aparición, el recurso conceptual que permitía a las organizaciones indígenas entender y proponer cómo combatir la escisión socio-cultural del país y proponer alternativas al racismo. En efecto es constante encontrar, al momento de leer sobre interculturalidad, la demanda del respeto de las “diferencias culturales”. Esto se entiende debido a lo que autores decoloniales llaman la “dehumanización” del otro (Walsh, 2012), y que es imposible negar, pues empezó muy temprano en la colonia con representantes como Juan Ginés de Sepúlveda.

10 Para los objetivos de este trabajo nos centramos a la crítica del relativismo cultural asociado a la idea de capital cultural y resultados económicas en términos de eficacia. Sin embargo, es posible también cuestionar el relativismo cultural en el campo de los arreglos institucionales y políticos, o de los regímenes de propiedad como dice Boaventura de Sousa Santos, igualmente en términos de eficacia y resultados. Para los cual se puede revisar la obra “En defensa de la Ilustración” y “Los ángeles que llevamos dentro” de Steven Pinker; “The victory of reason of Rodney Stark y “The rise of the western world: a new economic history” de Douglas C. North y Robert Paul Thomas. En el ámbito de sistemas religiosos o espirituales no se puede realizar un análisis en términos de eficacia.

Hoy en día, con el desarrollo de la teoría antropológica y cultural, resulta ilógico negar los sistemas económicos, políticos, y culturales que las diversas culturas del mundo han creado a lo largo de la historia de la humanidad.

La interculturalidad afirma que con la conquista se impusieron instituciones ajenas a las propias, mismas que han cambiado en el tiempo. Mutaron a razón de la irrupción de la ilustración y posteriormente el liberalismo, sin embargo, seguían siendo externas. Para las organizaciones sociales como la CONAIE, esto impide el libre desarrollo de las nacionalidades indígenas (CONAIE en Altmann, 2012). Luis Macas por ejemplo señala la necesidad de que “realmente haya la oportunidad de desarrollar todas las posibilidades y potencialidades que tenemos tanto indios, mestizos, negros” (Macas en Walsh 2002, p. 8). ¿la interculturalidad busca que el Estado proteja y dé garantías para que los pueblos indígenas puedan continuar su desarrollo sin la intervención o influencia de instituciones y culturas ajenas? Aparentemente, la respuesta es afirmativa. Lo que se busca es que el Estado asegure que sus instituciones prevalezcan al igual que las occidentales impuestas¹¹, que el sistema educativo reproduzca sus saberes, cultura y espiritualidades, pero también se inculque los saberes “occidentales”.

Aparentemente, la interculturalidad busca la autonomía de los saberes, instituciones y culturas de los indígenas. Dicha autonomía pretende garantizar su desarrollo sin el ejercicio de poder de instituciones coloniales, o más bien que no haya ejercicio de poder sobre ellas.

La interculturalidad se la debe entender en conjunción con la plurinacionalidad, aunque esto muchas veces oscurece su definición. Altmann señala que “este concepto (plurinacionalidad) se refiere a un cambio no sólo jurídico otorgando a las nacionalidades indígenas el control autónomo sobre sus territorios, sino también económico” (Altmann 2012, p. 132). La interculturalidad entiende que las culturas indígenas deben tener autonomía para desarrollar sus capacidades y el Estado debe asegurar esa autonomía, en “contacto” y “diálogo” con otras culturas, “la interculturalidad quiere hacer posible un diálogo entre los saberes y cosmologías andinas y occidentales” (Altmann 2012, p. 136). Cruz, por su parte, afirma lo siguiente: “(la interculturalidad) debe reproducir la afirmación cultural, lingüística e identitaria en lo propio, pero también debe incorporar los elementos de la cultura nacional” (Cruz, 2017, p. 71). De igual manera, “(la interculturalidad) busca el diálogo y la convivencia equilibrada entre los miembros de los

11 Es necesario cuestionar si es posible concebir que los mecanismos de organización actuales y utilizadas por las comunidades indígenas son las mismas que existían antes de la conquista o si son modelos que replicaron los modelos de organización política de los españoles de ese entonces. Resulta también sospechoso afirmar que las maneras de producción agrícola no hayan sido modificadas por los españoles. De ser así, entonces lo que se estaría pidiendo es que el Estado proteja las mismas formas impuestas.

distintos universos culturales desde un plano de igualdad” (Cruz, 2017, p. 74). ¿Cómo lidia con los cambios culturales la idea de desarrollo autónomo y diálogo, e incorporación de elementos externos? es una pregunta que parece no haber sido tomada en cuenta en la reflexión sobre la interculturalidad. A partir de las premisas y argumentos revisados se podría decir que si existe cambio, este solo puede suceder siempre y cuando sea producto de la evolución autónoma de la cultura y como autodeterminación del colectivo. Cabe interrogarse si esto es posible.

Hasta aquí, la interculturalidad ha apuntalado la demanda de que el Estado proteja las culturas indígenas, es decir que se ha diseñado un mecanismo de protección cultural frente a la influencia o el ejercicio de poder de otras culturas. Si bien apunta a tener el respaldo estatal, el discurso en sí mismo, ya es un dispositivo de blindaje frente a la influencia de otras culturas. Sin embargo, ninguna cultura o pueblo en el mundo se ha desarrollado aislada de otras. Las culturas han tomado prestado y han copiado las innovaciones, tecnología y conocimiento de otras desde la primera civilización del mundo. Este préstamo o copia que en Thomas Sowell es entendido como transferencia de capital cultural es un proceso que se lleva a cabo a través de la conquista, la migración y el mercado. También señala que no es una imposición de la modernidad que las culturas cambien por la fuerza o voluntariamente sino que esto ha sucedido a lo largo de la historia en diferentes partes del mundo. Incluso los europeos se han visto influenciados y transformados por culturas asiáticas, árabes y africanas, también a través de la conquista¹². Guillaume Boccara señala que mapuches y aztecas, antes de la conquista, atravesaron grandes procesos de cambios debido a dinámicas previas de conquista (Boccara, 2005).

Si las culturas compiten, tal como la investigación de Thomas Sowell lo confirma, entonces la interculturalidad, tal y como ha sido planteada, es apelar al Estado para que proteja a la cultura de esa competencia.

Como vimos en el apartado anterior, el provincialismo cultural es negativo pues impide realizar las transformaciones o la adquisición del capital cultural necesario para mejorar la producción de riqueza y mejorar la calidad de vida. La interculturalidad no toma en consideración el elemento de la competencia y el que las culturas, para bien o para mal, se influyen y se transforman.

En el discurso de la interculturalidad está muy presente la idea de igualdad, aunque no se especifica en qué sentido o dimensión esta debe ser alcanzada. Si partimos de la idea original de la interculturalidad como

12 Un ejemplo es la ocupación árabe de España, que fue fundamental para que Europa vuelva a estudiar a los filósofos griegos.

dispositivo para que ninguna persona sea discriminada o excluida por sus prácticas culturales, es en la igualdad ante la ley que esta igualdad ha sido alcanzada. Por otro lado, algunas de las ideas alrededor de la interculturalidad y desigualdad señalan que la estructura social y económica impuesta es la causante de la desigualdad¹³, Thomas Sowell, reflexiona sobre esta, desde la economía. La CONAIE señala:

la construcción de un proyecto de país entre todas y todos que propugne el respeto y valoración de toda forma de expresión cultural, de conocimiento y espiritualidad que exige la unidad de los pueblos y nacionalidades y de la sociedad entera como condición básica para una democracia plurinacional y una economía justa y equitativa (CONAIE en Altmann 2012, p. 136)

La interculturalidad suma otro objetivo, alcanzar la equidad o igualdad en el ámbito económico. Los tres tomos en los que Thomas Sowell presenta su investigación dejan en claro que la producción de riqueza se mide en la cantidad de bienes producidos y que el capital cultural y humano es determinante a la hora de mejorar la producción y la calidad de vida. Si cada cultura tiene métodos distintos para la producción de riqueza, que unos son más eficaces que otros, y que cambian constantemente ¿cómo se puede esperar resultados iguales? Sowell registra cómo, a lo largo de la historia, las innovaciones para la creación de riqueza se han dado en diferentes lugares del mundo y en diferentes momentos de la historia, lo que ha permitido que ciertas culturas y naciones tomen ventaja frente a otras. Al existir una distribución desigual del capital cultural y humano, los medios de transferencia de este capital son de suma importancia. Sowell hace especial énfasis en lo que denomina “cultural receptivity”, que es la apertura hacia nuevos y mejores conocimientos para la generación de riqueza, para estudiarlos y desarrollarlos. Sowell también hace énfasis en que no solo importa el acceso, sino lo que se haga con ellos, lo cual está influenciado por los incentivos que se generen para su uso, ya que si la academia y las instituciones ponen límites para su adopción y uso, no sirve de nada que ese capital cultural este a la mano.

La interculturalidad habla de colectivos y no de individuos, por lo tanto, supone que los únicos cambios válidos son aquellos que se han decidido de forma colectiva. El trabajo de Sowell concluye que son los individuos, quienes a la luz de sus experiencias deciden qué mantener, qué dejar de su

13 Thomas Sowell sigue la historia y movimientos humanos de culturas tan dispares como chinos, judíos, alemanes, italianos, quienes han obtenido resultados económicos similares en cualquier país en el que se han asentado, es decir han obtenido buenos resultados económicos independientemente del marco institucional, lo que le hace cuestionar la visión en la que prima lo estructural. Sowell sí reconoce que hay arreglos institucionales que potencian los resultados, sin embargo es el capital humano y cultural el determinante.

cultura y también qué incorporar, decisiones que se basan en objetivos y medios cambiantes. Es la suma de múltiples decisiones de individuos lo que va cambiando la cultura. No son los colectivos los que deciden cual es el mejor método para la producción de riqueza y satisfacción de sus necesidades, son los individuos.

La interculturalidad, tanto como proyecto político como en la educación, debe ser revisada bajo el paraguas de la efectividad de la transferencia de capital cultural para la producción de riqueza, y evitar que esta promueve medidas proteccionistas que impidan o desincentiven a los individuos de incorporar y aplicar los conocimientos que consideren necesarios para su bienestar.

4. La realidad: interculturalidad y cambio cultural en los kichwa-otavalo.

En 1997 aparece uno de los discos musicales más representativos y queridos por los kichwa-otavalo, “Cuatro Direcciones” del grupo Jailli, conformado por 4 cuatro músicos¹⁴, tres de ellos oriundos de Otavalo. Creo que es la muestra del producto cultural que ejemplifica lo que quisiera llamar *interculturalidad abierta*¹⁵. Su propuesta musical integra sonidos de la música kichwa con ritmos como el reggae, el blues, el rock. Utiliza el kichwa, el español e inglés. Todos sus miembros habitaban, en ese entonces, fuera del país en Barcelona, Bélgica y Montreal. Tres de ellos dedicados al comercio, producción textil y otros negocios desde temprana edad. El arte es quizás una muestra del kichwa moderno, no solo por sus estéticas, musicalidad, y discurso sino también por las experiencias de vida de cada uno de sus integrantes que está detrás de la producción de este disco de vanguardia.

El trabajo de Thomas Sowell nos da pistas y señala una metodología para investigar la historia cultural del pueblo kichwa-otavalo. En su amplia investigación menciona la experiencia de chinos, italianos, judíos, alemanes en países como Argentina, Chile, Brasil, Perú y Bolivia. Sería necesario investigar la experiencia de los pueblos indígenas como el kichwa-otavalo en Europa o norteamérica, y observar en su comportamiento y conducta los resultados obtenidos, y poder identificar aquellos rasgos culturales que nos ha permitido a los kichwa-otavalo mejorar nuestra calidad de vida. Esto es una tarea que queda pendiente. Sin embargo, quiero abrir las puertas a esta idea incluyendo aquí algunos de los datos relevantes existentes.

14 Los integrantes de este grupo son Sayri Cotacachi, Maldí Gramal, Caracol Gramal y David West.

15 Este concepto se enuncia en este trabajo y el presente texto recolecta un conjunto de ideas y argumentos iniciales. Es necesario una mayor reflexión, sin embargo, se postula como una alternativa a la concepción de interculturalidad tanto de las organizaciones sociales como de la decolonialidad.

Los kichwa-otavalo son conocidos por su éxito en el comercio, producción textil, y habilidad musical. Se conoce que la práctica textil y comercio están presente desde antes de la conquista Inka (Kowii, 2014). Desde ese entonces, ya se los conocía como *mindalaes*. Tristán Platt también señala que, antes de la llegada de los españoles, había un grupo en el norte de los andes especializados en la transacción comercial, y así confirman la existencia de transacciones de mercado (Platt, 1989). Durante la colonia, su habilidad fue explotada en los obrajes (Kyle, 1999), sin embargo, la habilidad textil no nace en ese entonces. Por otro lado, a finales de la colonia e inicios de la republica los indígenas estaban exentos de las tasas impuestas a la comercialización y al transporte (Fuentealba, 1990) por lo que los indígenas sostenían una ventaja comparativa frente a los mestizos, e incentivos para dedicarse a estas actividades. La habilidad textil ejemplifica bien la tesis de la acumulación de capital cultural en tanto habilidades, y a la vez la predisposición cultural al mercado en tanto comerciantes especializados. Desde inicios del siglo XIX algunas de las comunidades de Otavalo, a las que se les denominaba libres, entre ellas Peguche y Quinchuquí (puesto que no estaban obligadas a trabajar en una hacienda, y eran propietarios de sus tierras), empezaron a comerciar recorriendo las comunidades y ciudades cercanas (Kyle, 1999; Chávez, 1985; Meisch, 2002; Maldonado, 2004). David Kyle sobre los otavalos observa: “their economic and political marketability, within the ideological context of liberal democracy and laissez faire economics, that reinforced all the elements that went into their collective reputation”¹⁶ (Kyle 1999: 427). A decir de Chávez, desde 1920 se concreta un cambio cultural y productivo en el que las familias empiezan a rechazar el trabajo en la agricultura y a dedicarse al comercio, y abrir su actividad hacia el mercado no indígena (Chavez 1985: 165). Ya para 1940 los otavalos abrieron su red comercial al extranjero (Kyle, 1999). En 1972, se encontraban 235 talleres textiles que utilizaban métodos tradicionales de tejido, 35 empresas que utilizaban máquinas y fibras sintéticas y 5 fábricas (Meisch, 2002). La productividad también era considerable, en 1986 un productor artesanal (que generalmente agrupaba a un núcleo familiar) podría exportar 30 mil unidades anuales de sacos y un industrial cerca de 1 millón de unidades de sacos. Para 1995, se calculaba una exportación cercana a las 1500 toneladas en artesanías (Meisch 2002). Esta actividad productiva se tradujo en beneficios y en el mejoramiento de la calidad de vida. Por ejemplo, la presencia indígena en la ciudad de Otavalo también incrementó, pasó de 20,4% en 1974 (Chavez, 1982) al 70% en 1995 (Meisch, 2002), los indios se apropiaron de la ciudad. Igualmente, la presencia indígena en centros educativos privados aumentó, pasó del 47% en 1991, al 70% en 1996 (Meisch, 2002), la capacidad adquisitiva, así como la reducción de la pobreza son evidentes.

16 Su comerciabilidad económica y política, en el contexto ideológico de la democracia liberal y el laissez-faire económico, reforzaron todos los elementos que constituían su reputación colectiva.

En los otavalo podemos observar que no es la estructura o el sistema un determinante único para la pobreza o la desigualdad y, por otro lado, que no existe la necesidad de la protección del Estado ni de “implosionar” las instituciones modernas, para obtener resultados o proteger su cultura. Al contrario, es el abrirse y participar y hacer uso de ellas, con el propio capital cultural, lo que ha permitido a los kichwa-otavalo obtener resultados a la hora de mejorar su calidad de vida. Así mismo ni la inserción en la economía de mercado, ni las instituciones “coloniales” han eliminado nuestra cultura, sin duda han existido cambios, pero mantenemos nuestra diferencia cultural.

La experiencia de los kichwa-otavalo es remarcable, si tomamos en consideración que el *huasipungo* y, por lo tanto, la última forma de explotación, se eliminó en 1964, y que recién en 1979 se obtuvo el derecho al voto por parte de los indígenas, lo alcanzado y desarrollado por los otavalos desde 1920, es notable, y no solo eso, sino que pone en duda los argumentos tanto de las organizaciones sociales indígenas como de los académicos decoloniales.

Los kichwa-otavalo, haciendo uso de su capital cultural (habilidad comercial y textil), de su habilidad social (Latta, 2011), y ojo para detectar oportunidades, negocios y mercados, han logrado mejorar su calidad de vida. Además, esto deja ver la importancia de las motivaciones individuales, porque solo desde el individuo es posible entender que los primeros “viajeros” que abrieron mercado a países como Bogotá, Venezuela, Estado Unidos o Japón, lo hayan hecho solos, sin saber la lengua del país de llegada, sin dominar bien el español, sin contactos en el país al que se dirigían y cargados únicamente de su mercadería.

La experiencia de los otavalos es todo lo contrario a lo que se entiende por interculturalidad. Las instituciones de la modernidad no eliminaron la cultura kichwa, no fueron impedimento para la acumulación de capital. La actitud, es decir, la “cultural perceptivity” de los kichwa-otavalos era abierta, dispuesta a arriesgarse a emprender, a tomar prestados conocimientos de otras culturas y a usarlo para conseguir sus objetivos individuales y familiares. La condición de libertad de las comunidades también jugó un papel importante como incentivo para el abandono de la actividad agrícola y buscar los mecanismos para la reproducción de la vida. Pero, ante todo, la decisión de participar en la economía de mercado y aprovecharla para sus objetivos, creo yo, es la principal característica que hay que rescatar, además de su autonomía, sin esperar la protección del Estado y su predisposición al cambio. A través de su actividad económica han difundido la cultura kichwa por el mundo, y como resultado, contamos con productos culturales como el disco de Jailli, donde ocurre un encuentro, integración y fusión sin necesidad de ningún mediador proteccionista, solo el mercado como espacio de encuentro, intercambio, fusión de conocimientos, estéticas y actitudes.

Por último, quiero brevemente mencionar una característica del sistema cultural kichwa otavalo que creo puede explicar su apertura. El *tinkuy* es un ritual practicado por los otavalo y los aymara¹⁷. En Otavalo se reproduce durante el *Inti Raymi*. El *tinkuy* es un mecanismo cultural que permite la filtración, selección, y abandono de elementos culturales propios y externos, es decir un dispositivo que activa la negociación (Kowii 2017). Tristan Platt, en su análisis del *tinkuy*, señala que es un mecanismo ritual para asegurar la negociación, mediante la cual se liman las diferencias y asimetrías de los opuestos (Platt, 1989). Verónica Cereceda plantea un análisis estético del *tinkuy*, que observa en los textiles aymara, y concluye que el *tinkuy* es el encuentro, una especie de negociación en el espacio a través del *degradé* de colores opuestos (Cereceda, 1989). Lo que está presente en el *tinkuy* es esta capacidad y voluntad de negociación, es decir: obtener el mayor beneficio posible, renunciando a algo que también se desea, que existe una contraparte que también busca un beneficio y que también esta dispuesta a dejar de lado algo para obtenerlo, dando como resultado un beneficio mutuo. Quizás esto, si lo entendemos como una parte del capital cultural de los kichwa-Otavalo, es lo que les ha permitido tener la predisposición para participar en la economía de mercado y mantener una postura abierta.

5. Conclusión

Resulta particularmente interesante la manera de entender a la interculturalidad de Altmann (2017, 2013), quien la entiende como un dispositivo conceptual-discursivo que responde a las necesidades políticas del momento, que se vacía constantemente y se vuelve a llenar de acuerdo a los nuevos aportes que se generan. La interculturalidad fundamentalmente ha pretendido romper con el racismo y el desconocimiento entre culturas. Posteriormente y en relación con la educación, devino en la propuesta que demandaba al Estado asegurar la autonomía para el desarrollo de la cultura, conocimientos e instituciones, con una idea confusa de diálogo e incorporación de elementos “occidentales”. Deviene entonces en mecanismo proteccionista y aislacionista al no comprender cómo históricamente se comportan los individuos y se transforman las culturas. Más aún, tal y como está definida la interculturalidad, se convierte en un capital cultural negativo pues limita la adquisición y uso de las habilidades, actitudes y conocimientos disponibles y eficaces para la creación de riqueza. Hoy en día, cuando la ciencia y la innovación provienen de diferentes culturas y naciones del mundo, mantener la tesis decolonial que acusa a la modernidad de eurocéntrica no tiene sentido. Si bien los individuos tienen el derecho a definir sus propios objetivos, no se puede en nombre del

17 Llama la atención que los aymara en los alrededores de La Paz también se dediquen al comercio.

colectivo mantener un discurso que dificulta y desincentiva a sacar provecho de la transferencia de capital cultural. Más aún cuando ese discurso queda desacreditado frente la realidad de la historia de otras culturas del mundo, y de experiencias locales como la de los kichwa otavalo.

No se pretende desechar el concepto de interculturalidad, pero sí es preciso entender sus usos en el momento histórico y según los objetivos que perseguían. La reafirmación de la identidad aún es necesaria. Sin embargo, es preciso replantear su contenido a la luz de evidencia empírica y de acuerdo a las experiencias históricas de los pueblos indígenas y del mundo. Así, quizás se puede empezar a plantear una discusión alrededor del concepto de interculturalidad abierta.

Referencias bibliográficas

- Altmann, P. (2012). Interculturalidad y plurinacionalidad como conceptos decoloniales. Colonialidad y discurso del movimiento indígena en el Ecuador. XV Encuentro de latinoamericanistas españoles, (págs. 131-138). Madrid.
- Altmann, P. (2013). El sumak kawsay en el discurso del indígena ecuatoriano. *Indiana*, 283-299.
- Altmann, P. (2013). Plurinationality and interculturality in Ecuador: the indigenous movement and the development of political concepts. *Nordic journal of latin american and caribbean studies*, XLIII, 47-66.
- Altmann, P. (2017). La interculturalidad entre concepto político y one size fits all: acercamiento a un punto nodal del discurso político ecuatoriano. . En J. G. Rendón, *Repensar la interculturalidad* (págs. 13-36). Guayaquil: Artes ediciones.
- Boccaro, G. (2005). *Antropología Diacrónica, dinámicas culturales, procesos históricos y poder político*. Nuevo Mundo, Mundos nuevos.
- Cavaillet, C. (2000). *Etnias del norte. Etnohistoria e historia de Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- CEPAL. (2020). *Los pueblos indígenas de América Latina- Abya Yala y la Agenda 2030 para el desarrollo Sostenible*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- Cereceda, V. (1989). Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku. En T. Bouysee-Cassagne, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino* (págs. 133-226). La Paz: Hisbol.

- Chavéz, L. (1985). To get ahead, the entrepreneurial ethic and political behavior among commercial weavers in otavalo. En J. Ehrenreich, *Political anthropology of Ecuador* (págs. 159-189). SLAA/CCLA.
- Cruz, M. R. (2017). Interculturalidad, plurinacionalidad y sumak kawsay. La construcción de un nuevo modelo de Estado a través de la educación intercultural bilingüe: discurso y realidad. *Perfiles educativos*, 70-86.
- Fuentealba, G. (1990). La sociedad indígena en las primeras décadas de la república: continuidades coloniales y cambios republicanos. En E. A. Mora, *Nueva Historia del Ecuador* (págs. 45-78). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Inuca, B. (2017). "culturas", Kawsaypura yachay tinkuy. Convergencia y confrontación de saberes "entre". En J. G. Rendón, *Repensar la interculturalidad* (págs. 37-71). Guayaquil: Uartes ediciones.
- Kowii, I. (2014). *Nacionalidades y Pueblos indígenas del Ecuador*. Quito: La Tierra.
- Kowii, I. (2017). *El tinkuy kichwa: violencia ritual y mecanismo cultural*. Quito: Tesis de maestría. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Kuper, W. (1999). Interculturalidad y reforma educativa en tres países andinos. En R. Moya, *Interculturalidad y Educación. Dialógo para la democracia en América Latina* (págs. 77-84). Quito: Abya Yala.
- Kyle, D. (1999). The otavalo trade diaspora: social capital and transnational entrepreneurship. *Ethnic and racial studies*, 422-446.
- Latta, K. (2011). *Merchant moralities: indigeneous economy and ethical work in Otavalo*. Ann Arbor: UMI Dissertation Publishing.
- Maldonado, G. (2004). *Comerciantes y viajeros: de la imagn "etnoarqueológica de lo indígena al imaginario del kichwa universal*. Quito: Abya Yala.
- Meisch, L. (2002). *Andean entrepreneurs; otavalo merchants and musicians in the global arena*. Austin: University of Texas.
- MINEDUC. (2007). *Análisis e interpretación de resultados de la evaluación de índices de calidad y logros de aprendizajes de la educación intercultural bilingüe*. Quito: MINEDUC.

- Moya, R., & Moya, A. (2004). Derivas de la interculturalidad. Procesos y desafíos en América Latina. Quito: CAFOLIS-FUNADES.
- North, D. C., & Thomas, R. P. (2009). The rise of the western world. New York: Cambridge University Press.
- Pinker, S. (2018). Los ángeles que llevamos dentro. Bogotá: Paidós.
- Pinker, S. (2019). En defensa de la Ilustración . Bogotá: Paidós.
- Platt, T. (1989). Entre ch'xwa y muxsa para una historia del pensamiento político aymara. En T. Bouysee-Cassgane, Tres reflexiones sobre el pensamiento andino (págs. 61-132). La Paz: Hisbol.
- Platt, T. (1989). Entre ch'xwa y muxsa para una historia del pensmaietno político aymara. En Bouysee-Cassgane, Tres reflexiones sobre el pensamiento andino (págs. 61-132). La Paz: Hisbol.
- Rendón, J. G. (2017). Aproximaciones semióticas a la interculturalidad. En J. G. Rendón, Repensar la interculturalidad (págs. 109-157). Guayaquil: UArtes.
- Santos, B. d. (2012). Cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. Buenos Aires: CLACSO.
- Sowell, T. (1994). Race Cultures. New York: Basic Books.
- Sowell, T. (1996). Migration and Cultures. New York: Basic Books.
- Sowell, T. (1998). Conquest and Cultures. New York: Basic Books.
- Speiser, S. (1999). El para qué de la interculturalidad en la educación. En R. Moya, Interculturalidad y Educación (págs. 85-96). Quito: Abya Yala.
- Walsh, C. (2002). (De)construir la interculturalidad, consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En N. Fuller, Interculturalidad y Política (págs. 1-23). Lima: Red de Apoyo a las Ciencias Sociales.
- Walsh, C. (2012). Interculturalidad y (de)colonialidad, ensayos desde Abya Yala. Quito: Abya-Yala.