



¿Quiénes son los intelectuales indígenas ecuatorianos? Aportes para una construcción intercultural de saberes en América latina

Blanca S. Fernández

UBA/UNSAM

blancasoledadfernandez@gmail.com

Resumen

El tema de este ensayo es explorar los aportes que determinados sectores de la intelectualidad indígena en el Ecuador realiza a favor de la construcción intercultural de saberes. Se parte de una contextualización general de las tradiciones de pensamiento intelectual en América Latina y se propone incorporar dentro de las mismas a la reciente figura del intelectual indígena. Luego se consideran algunas referencias sobre sus orígenes y funciones en la sociedad contemporánea, para finalmente destacar sus propuestas y aportes en el plano del Pensamiento Latinoamericano, tanto desde el ámbito de la educación como de la investigación.

El objetivo general que se plantea consiste en visibilizar a este nuevo sector del campo intelectual específico de nuestra región, conocer sus actuales espacios de enunciación y los lugares desde donde retoman la herencia del pensamiento anticolonialista, y hacia los cuales se proyectan propuestas políticas y epistémicas que ambicionan superar la marginalidad y promover un diálogo superador, de carácter intercultural.

Palabras clave

intelectuales indígenas, Ecuador, América Latina, interculturalidad epistémica

Abstract

The general subject of this essay is the contribution that specific sector of the indigenous intelligentsia in Ecuador carries out in favour of the intercultural construction of knowledge. The starting point is a general description of the context of thought traditions in Latin America in order to incorporate the indigenous intellectual figure within these traditions. Afterwards, we consider some references about their origin and function in the contemporary society. Finally, we emphasize their proposals and contributions to Latin-American thought, from the point of view of education as well as scientific research fields.

The general aim is to turn visible the *indigenous intelligentsia* as a new group in the intellectual field of our region, get to know their present spaces of enunciation and the places from where they take up again the legacy of the anticolonialist thought, and through which they plan to offer political and epistemic proposals in order to overcome the marginality and provoke a better dialog, such as the intercultural one.

Key words

indigenous intellectual, Ecuador, Latin America, epistemic interculturality.

Introducción

Si algo caracteriza a América Latina, es la persistencia del debate intelectual sobre su identidad. En esto el pensamiento latinoamericano ha sido recurrente, por lo menos desde hace dos siglos. A partir de las diferentes tradiciones de pensamiento que se fueron conformando, los latinoamericanos tenemos un rico legado en debates, preguntas y proyectos en torno de la definición por saber *quiénes somos* (Funes, 2006). En este sentido, la producción intelectual en nuestro continente es basta y heterogénea, recogiendo una variedad de aportes que han contribuido a pensarnos frente a un otro externo mudable, y hacia un otro interno invisibilizado.

No obstante, hace tres años Boaventura de Sousa Santos llamó la atención sobre una paradoja que en este momento irrita a los intelectuales latinoamericanos. Observó que aquellos que ejercemos nuestra labor intelectual desde las Ciencias Sociales, persistimos en acudir a una teoría política desarrollada en el Norte para leer el conjunto de prácticas transformadoras que ocurren hoy en el Sur (Santos, 2007). El problema no es tanto el uso de categorías externas, sino la forma lineal en que muchas veces las aplicamos. De ahí la necesidad de construir un pensamiento alternativo, que resignifique aquellos elementos producidos en el Norte en diálogo con la reflexión sobre las propias prácticas, para poder abordar las transformaciones en curso. Boaventura sostiene que América Latina atraviesa hoy un momento “transicional” disparado por el ascenso de las luchas sociales contra el modelo neoliberal que ha puesto en crisis la colonialidad del poder¹ (Quijano, 1988) del sistema mundo moderno/colonial y eurocentrado. Esta crisis contiene el desarrollo de un conjunto de experiencias (aún abiertas y contradictorias) de descolonización de las relaciones sociales, de las estructuras de los Estados y del paradigma de Ciencia vigente. Uno de los múltiples efectos de esta crisis en los tres niveles citados (Sociedad, Estado y Ciencia) es el surgimiento de un nuevo tipo de intelectual, que alcanza mayor visibilidad en países con alto porcentaje de población indígena como México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia.

En el ámbito del Saber, del cual participan los intelectuales en América Latina, existen dos planos que es importante no confundir. Uno de ellos es el plano del Pensamiento Social Latinoamericano y el otro es el plano de las Ciencias Sociales (Ansaldi, 1991). Esta distinción analítica es importante porque si bien ambos desarrollos forman parte del campo del Saber y del conocimiento, desde el punto de vista que aquí sostengo, también asumen profundas y diferenciadas implicancias políticas.

La tradición del pensamiento latinoamericano se constituye a lo largo de un complejo y ambiguo proceso, con aportes desde la política, la filosofía, la literatura y el periodismo, fieles a la forma del ensayo. Desde la legitimidad otorgada por cierta vocación mesiánica, en principio ligada a la tradición normativa de pensamiento sobre los intelectuales (desde Emilé Sola hasta Jean Paul Sartre), se alimenta una fuerte sensibilidad humanista para dar respuestas originales a los problemas planteados por nuestras sociedades. En ese trayecto que se recorre desde la incipiente formación de una ciudad letrada (Rama, 1984), que acompañó la necesaria secularización en el siglo XIX, para dar paso a los aportes de una teoría crítica² desplegada en paralelo y

¹ La noción de colonialidad del poder ha sido formulada por Aníbal Quijano para describir la prolongación contemporánea de las bases coloniales que sustentaron la expansión capitalista temprana. Se trata, según Quijano, del principal patrón de organización del poder, sobre todo en sociedades con poblaciones indígenas mayoritarias (Quijano, 2000).

² La tradición de la teoría crítica contiene en sí los aportes de las teorías de la dependencia, la filosofía y la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido, así como los debates que en

en diálogo con el desarrollo de las Ciencias Sociales, no puede sostenerse, por fortuna, un proceso de cualidad homogénea. Al contrario, rico en referentes y propuestas, la herencia de un pensamiento latinoamericano desarrollado desde el Sur (aunque muchas veces con un ojo puesto en el Norte), es hoy una de las herramientas políticas con que cuentan los pueblos y los líderes de este continente.

Las Ciencias Sociales han seguido, tal vez, un camino no tan variado. Desde mediados de siglo XX se hace visible la profesionalización e institucionalización de las disciplinas científico sociales en América Latina, y de su práctica a cargo de académicos, no necesariamente intelectuales, formados y entrenados en el abandono de la vocación humanista. Paradójicamente, sus orígenes latinoamericanistas avalados por organizaciones regionales tales como Cepal, Flacso y Clacso, han resultado insuficientes ante la proliferación de institutos financiados por otro tipo de intereses, acompañado por el vaciamiento y desprestigio de la universidad pública y de “lo público” en general, en los últimos 30 años del siglo XX. La formación de “expertos”, la tendencia a la especialización de las disciplinas científicas, el ámbito académico visto como una industria y como “cubículo sagrado” (Monsivais, 2007) que contiene intelectuales cuyos escritos ya nadie lee, y que legitiman discursos sobre la “eficiencia” y el “mercado”, genera la siguiente paradoja: se forman científicos sociales que contribuyen a la continuidad del sistema mundo moderno/colonial, pero que no son interlocutores válidos ni de la sociedad ni del Estado.

Sin embargo, incluso en tiempos de globalización en que la ciudad letrada ha quedado rezagada frente a la ciudad virtual y visual, no debemos considerar a los intelectuales como una “especie en extinción” (Monsivais, 2007). Al contrario, una de las luchas políticas más urgentes se juega hoy en el estadio del Saber. Cómo conocemos, qué conocemos, y quiénes conocemos, son los debates que abren desde sus inicios el Pensamiento Latinoamericano y las Ciencias Sociales, que de él forman parte. Los intelectuales indígenas emergen, no casualmente, en el contexto de triple crisis citado, para sumarse a esta disputa de la cual ya forman parte los aportes de intelectuales latinoamericanos (y latinoamericanistas) de la talla de Aníbal Quijano, Luis Tapia, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Catherine Walsh, Boaventura de Sousa Santos y Pablo González Casanova, entre otros que construyen saberes en diálogo con intelectuales indígenas, que participan de ambos planos del Saber, y que invocan un debate epistemológico, una idea de sujeto y un proyecto político que cuestiona el modelo de conocimiento eurocentrado del cual (a diferencia del pensamiento latinoamericano, que se equilibra de manera inestable entre los bordes) la producción científica social de nuestra región no ha podido escapar.

Llamo la atención sobre esta crisis, porque los intelectuales latinoamericanos tenemos algo que decir acerca de cómo salir de ella. En las líneas que siguen haré referencia a los problemas que plantean los intelectuales indígenas del Ecuador respecto de la triple crisis señalada y las alternativas que ofrecen, respondiendo en cierta forma al reclamo de Boaventura. El caso del Ecuador es relevante por el destacable desarrollo que ha alcanzado allí un movimiento indígena que considera los años '80 como una “década ganada” (Macas, 2000) que les permitió generar las bases desde las cuales contribuyen hoy a ampliar el debate. La propuesta por una sociedad intercultural, un Estado plurinacional y un paradigma de Ciencia intercultural, que se sostiene con un movimiento social fuerte y consensuador, que ha construido una Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, una Universidad Intercultural de los Pueblos y las Nacionalidades y un Instituto Científico de Culturas Indígenas, son aportes críticos fundamentales.

los años '60 suman a la literatura, acerca del “compromiso intelectual” y su lugar frente a la alternativa de la “lucha armada”.

Mi objetivo no es únicamente visibilizarlos, lo cual no es poco en el contexto de las Ciencias Sociales latinoamericanas, sino destacar sus diferentes lugares de enunciación a partir de los cuales surgen propuestas que no podemos ignorar si nos cabe la pulsión intelectual por el conocimiento de los cambios que ocurren a nuestro alrededor. Muchos de los problemas que los atraviesan son comunes a los planteados por las tradiciones de pensamiento sobre América Latina que fueron producidas aquí en el Sur. No obstante estas tradiciones son resignificadas de manera original, y ciertamente bastante heterogénea, dando lugar a una propuesta que no debe permanecer aislada si queremos profundizar las reflexiones respecto de este excitante momento “transicional”.

Los Intelectuales Indígenas del Ecuador

En el Ecuador, los intelectuales indígenas participan en organizaciones indígenas pero también en instituciones públicas, educativas, periodísticas, etc. si bien su intervención en la administración pública todavía es bastante limitada.

El origen de estos sectores puede localizarse en los proyectos de modernización y sociedad de masas promovidos desde el rol interventor que asumió el Estado en América Latina luego de la Segunda Guerra Mundial. El acceso al sistema educativo y el proceso de urbanización (y las migraciones internas producidas a raíz del mismo) tiene relación directa con su emergencia. El proceso iniciado en los años 50's del siglo XX desemboca en el surgimiento de organizaciones indígenas de carácter étnico en el Ecuador en torno de los años 80's³. A la par de estas nuevas formas de mediación entre población indígena y Estado surgen capas de intelectuales indígenas que serán las encargadas de construir un discurso propio y una representación política directa de la población indígena (Guerrero, 1996). Este es el punto culmen de un proceso de construcción histórica del sujeto indígena que hasta el momento participaba de organizaciones no indígenas (ya sea partidarias o sindicales) que operaban como intermediarios⁴ entre sus intereses y los de la sociedad nacional. El rol del Partido Comunista en Ecuador, y su vertiente sindical apoyada en la FEI (Federación Ecuatoriana de Indios) desde 1944, es fundamental para comprender cómo continúa vigente, aunque ha sido resignificado, el discurso de la lucha de clases entre las organizaciones indígenas de la Sierra. He aquí un claro ejemplo:

“A pesar de la marginación, discriminación, opresión y exclusión en la que nos han sumido los sectores dominantes que controlan el poder político, económico y militar, los pueblos y nacionalidades indígenas hemos logrado recuperar el espacio usurpado en 1492 para cuestionar y poner al descubierto la injusticia social y explotación económica”

(Proyecto político de la CONAIE, 1994).

Este discurso político moderno en torno a demandas concretas subraya contradicciones que implican el uso de un lenguaje ajeno (y más específicamente de sus “dominadores”), si bien actualmente dichos conceptos están siendo reconstruidos. Entre ellos, el concepto de intelectual (Ibarra, 1998).

³ En 1986 surge la CONAIE (Confederación de Organizaciones Indígenas del Ecuador), organización indígena de nivel nacional que agrupa a las regionales de la sierra (ECUARUNARI), la amazonía (CONFENIAE) y la costa ecuatoriana (CONAICE).

⁴ Andrés Guerrero lo denominará “administración étnica”, una forma de dominación que se desintegrará con el fin del sistema de hacienda, que en el Ecuador es bastante tardío respecto del resto de América Latina (Roggiero, 1993).

En el año 2006 se realizó en Chile el Simposio Internacional “Intelectuales indígenas piensan América Latina” promovido por el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile (Zapata Silva, 2007). Allí se destacaron las valiosas intervenciones de intelectuales indígenas latinoamericanos, que reflexionaron sobre su rol en el contexto actual. Estelina Quinetoa Cotacachi, antropóloga quechua del Ecuador, agrega una serie de problemas a los que se ven enfrentados los intelectuales indígenas hoy. Estos problemas están atravesados por un factor externo, que es la resistencia o aceptación por parte de los no indígenas. Ellos son: 1) la decisión de asumir un compromiso (o no asumirlo) hacia su grupo cultural y a su vez organizarse entre intelectuales indígenas, gremialmente, como profesionales, lo cual tiene que ver con un proceso de dignificación; 2) su posible inserción en la sociedad nacional en términos de negación de su procedencia étnica; 3) y la participación en los destinos del país que habitan. Este último problema es fundamental para entender las relaciones (literalmente) internacionales a nivel de la región latinoamericana. Estos intelectuales pueden cumplir un rol decisivo y hoy se encuentran en muchos casos asumiendo el reto de sumarse a un movimiento plurinacional entre los países de la región, sin perder por ello su identidad como ciudadanos y como miembros de nacionalidades o pueblos. Este es el verdadero desafío de la unidad en la diversidad que se plantea para la efectivización de una sociedad intercultural. Dicha interculturalidad sólo puede realizarse en correspondencia con cierto tipo de Estado. En el marco de ese discurso y de esa representación se encuentra la propuesta de Plurinacionalidad.

Si observamos con detenimiento el primer problema planteado por la antropóloga quechua, encontraremos un guiño importante con la tradición normativa de vertiente sartreana (J.-P. Sartre, 1994). Para Quinetoa Cotacachi, existe una responsabilidad moral, irrenunciable, que define el carácter particular del intelectual indígena, de representar los intereses colectivos de sus pueblos, exigir respeto y aportar al movimiento indígena desde esa inserción más ventajosa. Esto sucede con el grupo intelectual indígena más numeroso que es el de los dirigentes. Algunos formados en el seno mismo de la organización, otros en instituciones académicas, luego de lo cual ingresaron al movimiento; expresan la doble dimensión que los define al cumplir con el rol político del intelectual orgánico (a un grupo étnico), y con el compromiso intelectual.

En el escenario de las Ciencias Sociales latinoamericanas, algunos intelectuales no indígenas han dado los primeros pasos en realizar intercambios con estos nuevos actores. A partir de una serie de estudios comparativos se han destacado tres tipos diferenciados de intelectuales indígenas: el dirigente, el profesional y el crítico⁵, todos ellos intelectuales orgánicos en términos gramscianos, ya que su función consiste en “fundamentar un proyecto político articulado en torno a la identidad étnica” que promueve la “liberación política a través de la liberación cultural”, es decir, la liberación de las mentes a partir de la conciencia de la situación de dominación (Zapata Silva, 2005). Dicha liberación cultural y política consiste en la capacidad de constituirse en sujetos capaces de representarse a sí mismos, utilizando herramientas y tecnologías que antes servían para dominarlos. De ahí la aparente paradoja que se les presenta a estos intelectuales: sus proyectos surgen en el seno de la modernidad occidental y del Estado-nación al que se pretende cuestionar y modificar.

Para Igidio Naveda Félix, los intelectuales indígenas son una minoría (Zapata, 2007). Destaca a los intelectuales académicos, que son respetados en la sociedad civil

⁵ En el caso particular del intelectual indígena “crítico” deben rescatarse sus aportes al pensamiento anticolonialista latinoamericano y el uso del concepto “colonialismo” en torno al cual articulan sus discursos (Zapata Silva, 2008).

y tienen la virtud de teorizar acerca de lo indígena pero al estar mayormente desvinculados de las organizaciones, sus aportes no siempre son recogidos por ellas para la construcción ideológica indígena. También se encuentran los que cumplen un rol político que, sin dejar de ser académicos, sí diseñan estrategias de lucha al interior de las organizaciones, cumpliendo roles dirigenciales o de activistas o colaboradores. Finalmente, están los profesionales técnicos, que ponen sus conocimientos técnicos y legales, de planificación y formulación al servicio de las organizaciones. Asesoran, ofrecen capacitaciones, preparan materiales y organizan la comunicación (programas radiales y uso de Internet).

Propuestas y proyectos en el plano del Pensamiento Latinoamericano

Quien quiera plantear alguna reflexión sobre el Pensamiento Latinoamericano, no puede eludir las relaciones entre Saber y Poder (Foucault, 1988). Este aspecto es abordado por intelectuales indígenas vinculados a los sectores dirigentes (Macas, 2000), en colaboración con intelectuales no indígenas (Dávalos, 2002). Así como se produjo un proceso de colonización y subyugación sobre los pueblos indígenas a partir de la Conquista, también se forjó la destrucción sistemática de toda práctica relacionada con los saberes ancestrales de estos pueblos. Si al primer proceso corresponden las luchas sociales que vimos emerger con frecuencia en los años 90's, y que plantean la reconfiguración del Estado y la sociedad, al segundo corresponde la lucha en el terreno del conocimiento y de la construcción epistémica de los saberes. De esta manera, el conocimiento es reconocido como un campo de disputa y las herramientas para luchar por descolonizar la producción de conocimiento (atrapado en una idea de ciencia neutral, que finalmente esconde la pretensión dogmática de universalizar los saberes de occidente) se están construyendo desde las prácticas de los intelectuales indígenas.

Desde su perspectiva, deben ser rescatados los conocimientos ancestrales que han sobrevivido en los pliegues de la memoria, en la oralidad, en las prácticas cotidianas, y promover el diálogo entre saberes, rescatando la integralidad del conocimiento. En la disputa por la construcción de sentidos, se encuentra el problema de consensuar un lenguaje científico que pueda ser entendido por toda la comunidad científica (incluyendo a científicos indígenas), y a su vez, la referencia a categorías de análisis nuevas, que den cuenta de los nuevos fenómenos sociales.

Más allá de sus propuestas, no es en las universidades ni en las academias donde más logros han tenido los intelectuales indígenas en la construcción de un liderazgo intelectual (lo cual es evidente, si se considera que el éxito allí se mide a partir del uso de una serie de dispositivos que tienen por atributo el mantenimiento del capitalismo moderno/colonial; lo cual no implica que puedan bordear estos dispositivos), sino a través de las organizaciones indígenas. El surgimiento de este tipo de representación permite seguir un proceso histórico que a pesar de ser masivo no involucra a toda la población indígena. En primer lugar porque la categoría "indígena" no supone una población homogénea, y en segundo lugar porque no puede asumirse a los intelectuales indígenas como portadores de una voz antigua, que conecta el presente con la cultura tradicional e incluso prehispánica. Su historicidad es fundamental para comprender que tal vez su existencia represente una ruptura y una forma de resistencia reciente de sujetos que han asumido su parte indígena (aunque en muchos casos se los pueda identificar externamente como no-indígenas) y actúan a partir de ella. En este sentido la categoría de "intelectual indígena" es fundamentalmente política.

Esto es importante porque también se debe destacar que no es posible establecer una identificación absoluta entre la escritura de estos intelectuales y las

culturas de las que proceden. Por lo tanto no veremos en su escritura un “reflejo” de una cultura sino una “representación” en la que median estrategias narrativas y políticas de distinto tipo (Said, 2007). Esa producción los hace formar parte de un campo intelectual (Bourdieu, 1999) donde aparecen como recién llegados. Un espacio de poder que tampoco acaba por considerarlos, como demuestra el hecho de que se los valora más por la exclusión de que han sido objeto que por construir corrientes de pensamiento.

Los intelectuales indígenas son también compiladores, traductores, escritores o editores de textos sobre sus pueblos. De ahí que la escritura puede ser vista tanto como símbolo de dominación, como símbolo resignificado en resistencia, o como símbolo resignificado en puente comunicante entre culturas. Con esto último se articula la propuesta de educación intercultural bilingüe.

Propuestas y proyectos en el plano de las Ciencias Sociales

Aportes en el ámbito de la educación: Educación Intercultural Bilingüe y Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amawtay Wasi.

La profesionalización de estos intelectuales se va haciendo progresivamente visible en el Ecuador, no así en la mayoría de los países latinoamericanos. El problema de un sistema educativo inclusivo, hace también a la necesidad de una sociedad intercultural.

Alejandra Flores Carlos, aborda la problemática educativa y el paso de los intelectuales indígenas por el ámbito académico universitario. La autora define la formación intelectual desde el uso de la escritura y (para el caso ecuatoriano) a partir del aprendizaje del idioma español: “el término *intelectual* es de origen occidental y se lo suele asociar con el lenguaje escrito” (Flores Carlos, 2005), una de cuyas implicancias es la resistencia que produce el uso del término para denominar a los intelectuales indígenas. Estos intelectuales son una paradoja extraordinaria porque el acceso a la educación y la especialización profesional constituyen el extremo de la integración/asimilación para los indígenas (en los términos planteados en el siglo XX). Sin embargo, ese extremo es el lugar desde el cual hoy se constituye un tipo de intelectual que se propone precisamente lo contrario: retratar la diferencia cultural de las nacionalidades indígenas. Hasta mediados del siglo pasado en Ecuador el mayor porcentaje de analfabetismo en español se encontraba entre dichos sectores, en parte por razones políticas, en parte por el desarrollo y transmisión oral de sus conocimientos. Por ese motivo, la consolidación de una intelectualidad indígena que se expresara en lengua española es difícil aún con los avances de los últimos 30 años. Esa inferioridad numérica también lleva a desconocer la existencia de una intelectualidad indígena en Ecuador (Flores Carlos, 2005).

A pesar de ello, luego de la extendida lucha que supuso la escolarización y la participación en los procesos de alfabetización que se aplicaron desde los años '50⁶, fue creada en 1989 la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), un organismo autónomo pero incorporado a las estructuras del Estado, desde el cual la toma de decisiones políticas respecto de estos espacios estuvo a cargo de intelectuales indígenas. Destacamos el término “estuvo”, porque a partir del gobierno de Rafael Correa, dicha Dirección ha quedado en manos del Ministerio de Educación,

⁶ Entre ellos la Misión Andina en los '60, las Escuelas Radiofónicas Populares de Monseñor Proaño en los '70 y la Campaña Nacional de Alfabetización del presidente Roldós en los '80.

en un duro revés hacia el proyecto original. Actualmente se lleva adelante la revisión del decreto presidencial que sostiene esta reformas, a partir de la denuncia de inconstitucionalidad realizada desde la CONAIE.

Además de la experiencia de escuelas de formación bilingüe, existe una propuesta en educación superior organizada en torno de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y los Pueblos Indígenas "Amawtay Wasi". A través de un proceso de debates iniciado a mediados de los '90, en formalizó en agosto de 2004 un espacio de investigación e interaprendizaje que se permite instancias no regladas de clases presenciales y virtuales, y que se practica de manera itinerante, a fin de posibilitar la incorporación de alumnos de pueblos y comunidades lejanas de las grandes ciudades. La Universidad sostiene la integralidad del conocimiento, y por ello abre sus puertas a indígenas y a no indígenas, a fin de formar profesionales capacitados para construir nuevas categorías de análisis, que refieran a las transformaciones que se viven en el presente y las que fueron invisibilizadas en el pasado. De esta manera, sus estudiantes se ocupan de campos del Saber como la medicina indígena, la agroecología andina, la biodiversidad, la lingüística, el ordenamiento territorial, la justicia indígena, la filosofía indígena, entre otros (Macas, 2005). Las escuelas de formación intercultural bilingüe y la universidad son apenas los primeros pasos para descolonizar el sistema educativo en todos sus niveles.

Como vemos, en múltiples sentidos, podemos señalar que los intelectuales indígenas son una parte marginal del campo intelectual (Bourdieu, 1999) en Ecuador. En realidad, en este momento se han integrado a dicho campo como productores de bienes culturales, con lo cual la estabilidad de los códigos que definen a dicho campo se hallaría condicionada. A su vez, se puede plantear un campo cultural al interior del mundo indígena, que también está en disputa, aún sin definir sus fronteras. Es un campo reciente, definido de manera variable según el intelectual indígena que se pronuncie al respecto, su territorio de procedencia, el proyecto político de su pueblo, pero que comparten el aspiración de construir un campo cultural antihegemónico, en las entrañas del campo de poder. Esto no significa que no existan formas desiguales de distribución del poder y luchas por monopolizar la producción cultural legítima para un mercado conformado por los siguientes cuatro niveles: el nivel de las relaciones con la sociedad nacional, el nivel local de las sociedades indígenas, el nivel interno al campo intelectual indígena -no consolidado-, y el nivel de carácter regional e internacional. La idea de mercado (en los términos ya citados de Bourdieu) en la cual los intelectuales indígenas cumplirían la función de productores de bienes culturales para un conjunto de consumidores integrado por los cuatro niveles citados, no queda invalidada. Sin embargo, la función de estos intelectuales, en la mayoría de los casos, no se propone como maquiavélica; es decir, como funcional al mantenimiento del sistema. Lo cual no indica que en muchos casos esto pueda ocurrir (Zapata Silva, 2007).

Aportes en el ámbito de la investigación: hacia el Paradigma de la Interculturalidad

En el plano del Pensamiento Latinoamericano se entiende la tarea política que existe detrás de sus propuestas, directamente relacionada con la descolonización del pensamiento. En esto, los aportes desde el ámbito educativo también resultan sustanciales. El conocimiento de lo propio es la punta de lanza para la toma de conciencia sobre la realidad, a fin de "incorporarlo como sustento principal de la identidad cultural indoamericana" (Macas, 2000a).

El segundo elemento citado es la posibilidad de considerar el pensamiento indígena como Ciencia. En este nivel se ubica la discusión, no neutral pero sí profundamente epistemológica, acerca de la posibilidad del desarrollo universal de una

Ciencia que integre saberes de otras civilizaciones, a fin de ampliar el horizonte humano de conocimiento. Aquí los aportes no solo provienen desde los intelectuales indígenas dirigentes sino también desde los intelectuales indígenas críticos. Entre estos últimos, Ángel Ramírez Eras propone una serie de problemas teóricos en el conocimiento indígena que deben ser superados a fin de considerarlos “Ciencia”. Su propuesta metodológica es la interculturalidad científica que tiene en su germen el objetivo de construir una comunidad científica intercultural. En ese contexto destaca la importancia de la educación intercultural como base para evitar la perennización de los “avances” científicos y tecnológicos y promover un diálogo, resignificación y crecimiento constante de los mismos (Ramírez Eras, 2001). A su vez, llama la atención sobre un cambio necesario en el sujeto de investigación, que se admita inquieto y curioso, así como conciente de su no neutralidad, evitando el riesgo de caer en la pedantería o el etnocentrismo. Este planteo, que constituye un aporte fundamental en la construcción de un nuevo paradigma científico, surge desde el ámbito institucionalizado de “la Academia”, de la cual forman parte los intelectuales indígenas. Para construir este nuevo paradigma, debe considerarse también la llamada “antidisciplinaridad en el saber andino” (Ruiz, 2004), un Saber que no comprende la excesiva especialización del paradigma de Ciencia vigente, porque sostiene el carácter “comunitario” del conocimiento y lo “colectivo” de la argumentación, entre otros aportes que hacen evidente la urgencia del diálogo intercultural.

Desde los intelectuales que forman parte de la dirigencia de la CONAIE, tempranamente se registra la creación del Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI), creado en el año 1986. Dicho Instituto “actúa como un frente técnico-científico recogiendo el pensamiento y las experiencias de lucha del proceso de organización de los distintos pueblos indígenas” (Editorial ICCI, 1986). Figuran entre sus áreas de acción la investigación, la capacitación, el fortalecimiento institucional, temas de derechos y ciudadanía, y de políticas de comunicación y difusión. En su página Web figuran los boletines electrónicos emitidos mensualmente a partir de 1999 hasta diciembre de 2009, en los cuales participan intelectuales indígenas y no indígenas para la redacción de artículos científicos y periodísticos. En 2001 empieza a editarse semestralmente la Revista Yachaykuna (Saberes). Con el objetivo de documentar conocimientos y prácticas de los pueblos y las nacionalidades indígenas del Ecuador, el ICCI tiene por *misión* la “superación de la marginalidad”.

Practicar el experimentalismo

Los intelectuales indígenas son personas con la voluntad de seguir siendo indígenas a pesar de que su formación se llevó a cabo en escuelas no-indígenas. Esto es, a pesar de haberse formado en un ámbito académico occidental/moderno, son aquellos indígenas que (habiendo tenido acceso a distintos niveles de educación formal) se constituyen desde ese lugar en una parte de los sectores instruidos de la sociedad indígena. A diferencia de los intelectuales indígenas tradicionales (sabios, chamanes, abuelas y abuelos), el intelectual indígena moderno ha sido formado en la cultura dominante, lo cual le permite el acceso al conocimiento tanto de los “valores universales” como de las herramientas científicas y políticas de dicha cultura. Hoy vivimos un momento transicional que se traduce en lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “estado experimental”. En dicho estado, la incertidumbre y la crisis son permanentes, como lo es la grieta de la posibilidad para aprender a manejarlas. Aquellos intelectuales indígenas que se formaron bajo los saberes del sistema mundo moderno/colonial, hoy construyen sus propios espacios, desde los cuales no imponen sus saberes, sino que invitan a construir conocimiento bajo el paradigma de la interculturalidad. No tienen las recetas, porque el estado experimental les permite equivocarse para volver a intentarlo, en el marco de un diálogo entre mentes muy

abiertas. Esta ofensiva (pues finalmente, no hay dudas de que lo sea), se dirige a cambiar un sólido imaginario de exclusiones.

En pleno auge de cuestionamientos a la globalización neoliberalizada, explotó un remolino de ideas entre los intelectuales de nuestro continente que debaten en el espacio público los contenidos de las transformaciones sociales en nuestros países. Entre ellas, es necesario un Saber pertinente, contextualizado e histórico; un Saber que debe tomar en cuenta toda la diversidad de lo que ha sido ignorado bajo el pretexto de “universalismos” descontextualizados y ahistóricos; un Saber que nos oriente hacia articular lo que ha sido desarticulado.

El diálogo intercultural entre intelectuales es indispensable para componer un pensamiento alternativo, no exclusivo del Sur, necesario para que las grietas por las que se ahoga el sistema capitalista moderno/colonial no sean reparadas antes de que podamos pensar y articular una alternativa viable e inclusiva.

Referencias Bibliográficas

- Altamirano, C. (2006). *Intelectuales. Notas de investigación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Ansaldi, W. (1991). La búsqueda de América Latina, *Buenos Aires, Cuadernos del IIGG, abril*.
- Bourdieu, P. (1999). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- Dávalos, P. (2002). Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica. In D. Mato (Ed.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO.
- Flores Carlos, A. (2005). *Intelectuales indígenas del Ecuador y su paso por la universidad y la escuela*. Quito: Flacso Ecuador.
- Funes, P. (2006). *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos* (1° ed.). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Gilman, C. (2003). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina* (1° ed.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gramsci, A. (1924). *Los intelectuales y la organización de la cultura* (2003, 1° ed.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Guerrero, A. (1996). El levantamiento indígena de 1994. Discurso y representación política en Ecuador. *Nueva Sociedad* N° 142, marzo-abril, 32-43.
- Ibarra, H. (1998). Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador. *Ecuador Debate* N° 48, Diciembre.
- Macas, L. (2000). Movimiento Indígena ecuatoriano. Una evaluación necesaria, *Boletín del Instituto Científico de Culturas Indígenas, Año 3, No° 21*.
- Macas, L. (2000a). Reflexiones en torno al proceso colonizador y las características de la educación universitaria en Ecuador. *Boletín del Instituto Científico de Culturas Indígenas, Año 2, N°19*.
- Macas, L. (2005). La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales. In P. Dávalos (Ed.), *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Monsivais, C. (2007). De los intelectuales en América Latina, *América Latina Hoy, N° 47*.
- Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (1990, 2° ed.). Quito: El Conejo.
- Rama, A. (1984). La ciudad letrada. Hanover, N. H.: Edicions del Norte.
- Ramirez Eras, A. M. (2001). Paradigma de la interculturalidad. *Boletín ICCI "Rimay", Año 3, N° 26, mayo*.
- Ramirez Eras, A. M. (2001a). Problemas teóricos del conocimiento indígena. Presupuestos e inquietudes epistemológicas de base. *Revista Yachaikuna, 1*.
- Roggiere, R. C. (1993). *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas* (1° ed.). Quito: CEDIME - Abya Yala.
- Ruiz, C. (2004). La antidisciplinaridad en el saber andino, *Revista Yachaikuna, 5*.

- Said, E. (2007). *La función pública de los escritores e intelectuales*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Santos, B. d. S. (2007). La reinención del Estado y el Estado plurinacional. *OSAL, Buenos Aires, CLACSO* (año VIII, N° 22).
- Sartre, J.-P. (1945). *Presentación de Los Tiempos Modernos, ¿Qué es la literatura?* (1950 ed.). Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (1994). Las cartas de una ruptura. *Revista de Occidente - Madrid, 160*, p. 5-36.
- Sartre, J.-P. y. o. (1973). *Los intelectuales y la revolución después de Mayo de 1968* (1973 ed.). Buenos Aires: Rodolfo Alonso.
- Walsh, C. (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales, *Revista Nómadas, N° 26, abril*.
- Zapata Silva, C. (2005). Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos Interculturales, Año 3, N° 4, Enero-Junio, Viña del Mar*.
- Zapata Silva, C. (2007). *Intelectuales indígenas piensan América Latina* (1° ed. Vol. 2). Quito: UASB - Abya Yala - CECLUCH.
- Zapata Silva, C. (2008). Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista. *Discursos/prácticas N° 2, Universidad de Chile*.