La palabra está suelta: tejiendo interculturalidades

Doi: https://doi.org/10.22458/j5brtj92

Recibido: 3 de agosto 2026
Revisado: 4 de septiembre 2026
Aprobado: 1 de octubre 2026

Catherine Walsh

Estadounidense. Académica y activista, referente del pensamiento decolonial y de la interculturalidad crítica en América Latina. Estadounidense de nacimiento, con residencia permanente desde hace más de 30 años en Ecuador. Licenciatura en Sociología / Desarrollo Humano por la University of Massachusetts - Amherst. Maestría en Educación (con énfasis en Educación Intercultural Bilingüe) por la University of Massachusetts-Amherst. Doctorado en Educación (estudios interdisciplinares en educación, sociolingüística y psicología cognitiva) por la University of Massachusetts-Amherst. Profesora principal y directora del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB), con sede en Ecuador (actualmente figura también como profesora jubilada de la misma institución).

Correo electrónico:
catherine.walsh@uasb.edu.ec
catherine.walsh2023@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2411-346X

Resumen: La charla inaugural *La palabra está suelta: tejiendo interculturalidades*, de Catherine Walsh, propone una reflexión crítica sobre la interculturalidad como proyecto político, epistémico y social orientado a transformar las estructuras de poder coloniales, capitalistas y patriarcales. A partir de las experiencias de los pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina, la autora distingue entre una interculturalidad funcional, que reproduce el orden establecido, y una interculturalidad crítica, vinculada con la resistencia, la decolonialidad y la construcción colectiva de alternativas. Asimismo, cuestiona las prácticas institucionales de inclusión que no modifican las desigualdades estructurales. Mediante las metáforas de la palabra, la semilla y la grieta, reivindica los saberes ancestrales, la memoria colectiva y las prácticas educativas territorializadas como fuentes de transformación y reexistencia.

Palabras clave: *interculturalidad crítica; decolonialidad; resistencia; saberes ancestrales; memoria colectiva*

The Word Is Loose: Weaving Interculturalities

Abstract: Catherine Walsh's inaugural lecture, *The Word Is Loose: Weaving Interculturalities*, offers a critical reflection on interculturality as a political, epistemic, and social project aimed at transforming colonial, capitalist, and patriarchal power structures. Drawing on the experiences of Indigenous and Afro-descendant peoples in Latin America, the author distinguishes between functional interculturality, which reproduces the established order, and critical interculturality, which is linked to resistance, decoloniality, and the collective construction of alternatives. She also challenges institutional inclusion practices that fail to address structural inequalities. Through the metaphors of the word, the seed, and the crack, Walsh reclaims ancestral knowledge, collective memory, and territorially grounded educational practices as sources of transformation and re-existence.

Key words: *critical interculturality; decoloniality; resistance; ancestral knowledge; collective memory*

¡Buenos días! Todo bien.

Quiero dar mis agradecimientos muy grandes por todo este esfuerzo que, como dijo doña Raquel, fue de meses. No sé cuántas veces nos juntamos en Zoom con Lenin, con Alejandro, a veces con Bryan, también pensando cómo hacer algo distinto acá. Entonces, realmente es una celebración colectiva.

Agradezco muchísimo a la Vida Estudiantil (VIVE) por todo su empeño, su esfuerzo en esto. Al Rector, al Consejo, o sea, a toda la universidad. Tengo que decir que tenía una imagen de una universidad a distancia diferente y desde ayer que empezamos a conversar cambió totalmente. Típicamente, en muchas otras partes de América Latina, una universidad a distancia es distante. O sea, muchas veces las y los estudiantes no están presentes. Al escuchar tantas experiencias ayer en distintos momentos comencé a entender. Y como ustedes dijeron esta mañana en la mesa, es una universidad en los territorios. Es una universidad que permite las territorializaciones, como dijo también un compañero esta mañana.

Y eso es muy importante, porque sabemos que hoy las universidades tienen este modelo global, desterritorializada, que no tiene mucho que ver con la realidad de la gente. Entonces, realmente quiero felicitarles por este esfuerzo siempre en construcción de hacer algo distinto, de pensar con los territorios desde y junto a la gente, los pueblos, sea en el campo, en el Caribe, en el Pacífico y también en la ciudad.

Realmente es un honor para mí estar aquí y muchas gracias. ¡Muchas gracias otra vez a Lenin, Alejandro, a Bryan, a doña Raquel y a todos los presentes! Entonces, si me permiten voy a bajar, no me gusta aquí (arriba en el escenario) y conversar un poco para contarles sobre el título de esta conversación. Pasamos a explicar un poco el contexto y voy a hablar desde el contexto mío.

Nací en Estados Unidos y vivo en Ecuador ya hace más de treinta años. Ecuador es mi hogar, lugar donde vivo, donde pienso, donde siento, donde lucho. Entonces, (quisiera) contarles un poco de cómo llegó esta cuestión de interculturalidad a mí, también explicar algo sobre los orígenes y sentido de la frase la *palabra suelta* que está en el título y que en conjunto hablamos en una de nuestras reuniones en línea.

Hablamos de abrir en vez de cerrar. Es una conversación que invita a que todas y todos los presentes a también compartir la palabra. Entonces, voy a empezar con esos dos relatos que dan el sentido vivo a esta conferencia-conversación.

1. La grabación de esta charla se encuentra en el canal de YouTube de Onda UNED y puede ser consultada en el siguiente enlace a partir del minuto 1:00:13 https://www.youtube.com/watch?v=eW3uxKl7ccM

I.

La primera tiene que ver con el título “la palabra está suelta”, una frase que siempre repetía **Juan García Salazar**, conocido como el Cimarrón Supremo del Pacífico colombo-ecuatoriano, como el Bambero mayor.

El Bambero es una figura ancestral en los territorios del Pacífico colombo-ecuatoriano. No sé si aquí en el Pacífico también existe. Es una figura que mantiene un poco el balance, la relación. Es un personaje que camina por el monte, por los ríos, por el mar, cuidando que no se cazan muchos animales, que no se dañe el río, que la gente tome lo que necesita para sobrevivir, no (como) este consumismo de la sociedad actual.

También, Juan es guardián de la tradición, autonombrado como obrero del proceso. Y muchos y muchas le llamamos el Maestro, el maestro-hermano Juan.

El Juan caminaba y andaba. Los ancestros, las abuelas y los abuelos utilizan mucho esta noción de caminar y andar, caminando con los pies y andando con la cabeza -decían-, pues quien más caminaba, más andaba. Entonces, esta cuestión, podemos decir, está enraizada en el territorio, enraizada en la ancestralidad, en la espiritualidad. Uno no simplemente camina, sino que anda y mientras está andando, está pensando, conversando y siempre en colectividad, no como la sociedad actual que conocemos que es tan individualista.

Con esta frase *la palabra está suelta* el maestro Juan caminaba, andaba, navegaba - por el Pacífico, por los territorios, palenques y las comunidades del río-mar a ambos lados de la *raya*- el maestro Juan llamó la raya a esa línea de frontera que fue dibujada por los Estados ecuatoriano y colombiano y que, para la gente, no tiene ningún sentido. Yo creo que algo similar sucede acá. ¿No es cierto?, la gente está conectada, la gente es de la misma sangre, con las mismas historias, pero en un momento les construyen esta línea de división.

Entonces, esta parte del Pacífico colombo-ecuatoriano, como pueden ver en el mapa, se llamó la Gran Comarca, la Gran Comarca Negra que existió y que sigue existiendo desde el norte del Ecuador hasta el sur de Panamá y es la misma gente. Es otra forma de pensar también lo territorial, el territorio no es lo que decidieron los Estados, o sea, quienes ponen sus delimitaciones, sino también es lo que construye la gente.

Este territorio y la territorialidad siguen existiendo. Es parte de donde Juan caminó- anduvo por muchos años. Así, pregonaba, convocaba, enseñaba que la palabra no tiene dueño, que la palabra se entregaba porque así es la tradición oral y así fue su encargo ancestral de Griot. Griot es una palabra que viene de África, que es como un mensajero, como la persona que va narrando la tradición oral, caminando y pasándola de pueblo a pueblo.

Y, en muchas comunidades, sigue existiendo esta figura, de Griot, de Bambero, de Guardián, también de sembrador. Y eso es muy importante porque el maestro Juan siempre decía que la persona que recibe el encargo ancestral

de caminar la palabra también tiene el encargo central de sembrarla. Es decir, de ser maestro, maestra, de caminar la palabra. Entonces, es algo también importante ser el sembrador.

Mi encuentro con Juan fue por el año noventa y nueve. Yo sabía de él, pero tenía un poco de miedo porque era una persona de mucho respeto en las comunidades. A veces, le escuchaba hablar en público, en las comunidades, etcétera, pero tanto con presencia y poder. Entonces, yo dije, tengo un poco de miedo, soy muy humilde para acercarme y presentarme.

Y un día aparece en mi oficina. O sea, tocan la puerta y abro y estaba (frente a mí) el maestro Juan junto con dos palanqueros de ahí, del Pacífico. No sé si existe todavía en el Pacífico costarricense. Allá los palenques son comunidades libres que fueron formadas por cimarrones, por gente libre y que siguen una forma de pensar la comunidad en su lucha de ser cimarrones. El cimarronaje continúa hoy, en contra, a veces, de las políticas (de estado) y que sabemos que son muchas veces políticas de dominación.

Entonces, este día abro la puerta y el maestro Juan me dice: “Venimos a conversar, déjenos entrar”. Entra en mi oficina, toma un asiento y me dice: “Hemos venido observándote hace mucho tiempo y sabemos de los encargos que usted ha recibido del movimiento indígena” -luego voy a hablar un poco sobre esta relación- y me dice: “Y estamos aquí para darle encargos. ¿Acepta?” Entonces, yo dije: “¿Cuál es el encargo?” Y Juan respondió: “No le voy a decir. ¿Acepta o no acepta”? En este momento, mi cabeza académica empezó dar vueltas hablando dentro mí: “¡Ay!. Tengo tanto trabajo. ¿Qué otro me va a dar?”… Pero, terminé aceptando. Dije que sí.

Ahí empezó un largo caminar y andar, un aprender a desaprender, a reaprender, de más de veinte años y cada vez con más encargos, encargos que variaban, incluyendo algunas años después, la coorganización y la cocoordinación con él del Fondo Documental Afro-Andino. Al inicio, fue convocar reuniones nacionales a todas las organizaciones negras, pero yo no podía abrir la boca. Mi trabajo era convocar, ofrecer espacio, pero no hablar. Y después de un año, el maestro Juan me dijo: “Ahora podemos conversar. Cuéntame, ¿qué está aprendiendo?”

Eso es (lo que aprendí) del maestro Juan. Siempre, después de una conversación en comunidad o con un grupo de estudiantes, con un grupo de gente, terminaba diciendo: “la palabra está suelta”. Porque él decía: “Yo no soy experto. Yo asumo mi encargo ancestral de contar, de caminar la palabra, pero la palabra no es mía”.

Por eso mismo, el título de hoy va en este sentido; o sea, la palabra no es mía. Yo voy a compartir algunas cosas, pero la palabra es nuestra. Es otra manera también de pensar lo que vamos a conversar hoy.

También, para el maestro Juan, *la palabra está suelta* implica aprender a desaprender, a desaprender esas construcciones coloniales que siguen dándose, que la sociedad dominante y sus instituciones educativas, incluyendo la academia, siguen perpetuando como construcciones y clasificaciones colo-

niales jerarquizadas y racializadas, de quién es superior y quién es inferior, de seres, de saberes, de tradiciones, de formas de estar en y con el territorio y el mundo.

Pero, *la palabra está suelta* es desaprender para reaprender, parte de lo que Juan entendió como la interculturalidad, entendida desde la resistencia, no desde la academia, sino desde la resistencia, la reexistencia y en palabras del maestro Juan: “Del ejercicio colectivo que busca la impugnación de las prácticas de poder”. O sea, la interculturalidad nace de la lucha, del cuestionamiento, de resistir este sistema.

Entonces, como el maestro Juan decía: “Se nos tiene que devolver la palabra para decir con nuestra voz lo que tenemos que decir sobre la interculturalidad. Porque en nuestra cultura la palabra es semilla y toda semilla requiere una tierra propia, un espacio propio para nacer y fructificar”.

Soltar y sembrar la palabra al respeto es parte del propósito de hoy y de las conversas nuestras de esos días; ahí algo con respeto a *la palabra está suelta*, como primer relato.

El segundo relato tiene que ver con lo que estamos viviendo en Ecuador.

Tal vez pasaron en las noticias de acá que vivimos hace más de un mes (octubre 2025) un paro nacional liderado por las organizaciones y movimiento indígena, pero más que todo las comunidades de base. Ecuador está muy reconocido en América Latina o Abya Yala por sus levantamientos. El movimiento ha logrado derrocar presidentes. Ha logrado educar a la población para pensar de manera distinta.

Es un movimiento de pueblos que están pensando en la sociedad, en su conjunto, no simplemente en lo propio, sino cómo - desde lo propio- se puede construir algo distinto para todos y todas. Algo muy distinto de lo que típicamente piensan los gobiernos. Entonces, este paro empezó esta vez a tomar una forma distinta. No fue en la capital como en los paros y levantamientos y rebeliones anteriores, sino que nació en las provincias, en las comunidades de base. Por treinta y un días se logró bloquear todas las carreteras. Los productos no podían llegar a las ciudades.

La gente se organizó de manera muy pedagógica. Alguna gente trabajaba desde su casa, (otra) traía comida a la gente que se encontraba en la calle, tomaba turnos, bloqueaba la calle. Cantaban, bailaban y daban fuerza por treinta y un días -que es bastante tiempo.

Pero, (ante) todo eso, la represión fue una de las más fuertes en la historia del país. Una represión con tanques militares que el mismo presidente envió para poner orden. Esas imágenes dicen mucho. El paro inició (contra) las políticas del gobierno, políticas, en parte, por quitar el subsidio al diésel, lo que hizo subir el precio de todo, pero por las políticas del Fondo Monetario Internacional (FMI). De todo eso, de políticas neoliberales que ustedes están viviendo acá también.

La gente decía: “¡Ya basta!”. Entonces, en esas imágenes continuas que presento en la pantalla, se observan la violencia y la represión gubernamental-policial-militar, los reclamos de “somos pueblos no terroristas” en respuesta a esta designación por parte de oficiales con la amenaza de encarcelación y el asesinato en plena calle por militares (fotografiado y filmado por comuneros) de Efraín Fueres. Una represión y violencia física de matar, también de humillar, incluyendo la de cortar la trenza.–Sabemos que, en muchos pueblos originarios, el cabello, la trenza es algo (relacionado con) de sabiduría, es algo ancestral, es algo de la conexión del presente con el pasado, es algo sobre la fuerza y que se utiliza como trofeo.

Entonces, frente a todo eso, en un país como Ecuador, donde su constitución dice que oficialmente es un país intercultural y plurinacional, ¿cómo hablar de esos temas? Por eso, yo digo, yo no puedo hablar de este tema de interculturalidad sin hablar de la realidad que estamos viviendo. Realidades, tal vez, no tan distintas de las que existen acá.

Quiero que escuchen las palabras de la compañera Ninari Chimba Santillán, que también es maestra de una escuela de migrantes en Quito y que dice muy claramente que el paro no terminó:

> ¿De verdad crees que el paro terminó porque lo ordenaron el gobierno, los militares o la policía? ¿De verdad piensas que ellos lo decidieron después de 31 días de represión brutal, de racismo descarado, de noticias manipuladas, de señal cortada, de casas allanadas, de disparos, gases, cuerpos heridos, mutilados, de jóvenes detenidos por soñar con justicia una vida digna que alcance el bolsillo para vivir de guaguas llorando, de madres abrazando el miedo con dignidad? Ingenuos… ingenuos las y los racistas de este país, que creyeron que podían quebrar a un pueblo que ha resistido siglos de despojo, burla y desprecio. Porque si ellos utilizaron estrategias ilegales, inhumanas y etnocidas, nosotras respondimos con estrategias sabias, antiguas y colectivas.
>
> Esta es la nuestra, nuestra estrategia, trasladar el paro de las calles a las urnas, a las organizaciones, a los territorios, a las chacras, a las escuelas, las universidades, a los mercados, a las cocinas, a la vida cotidiana, porque la

lucha no se apaga, solo cambia de forma, se siembra donde más puede germinar.

Nosotras sabemos de eso. Una que ningún gobierno, ningún uniforme, ningún decreto podrá destruir la memoria, porque aquí no hay perdón ni olvido. Porque sabemos quiénes dieron las órdenes, quiénes dispararon, quiénes callaron, quiénes se demoraron en hablar y quiénes, aún con miedo sostuvieron la esperanza y la resistencia en las calles.

No sean ingenuos. Este país lo sostiene la mayoría, los mismos a quienes intentan silenciar y despreciar. Si no, dime tú, ¿quién construyó tu casa?, ¿quién sembró el alimento que tanto disfrutas en ese restaurante caro?, ¿quién borda a mano las blusas que ahora presumas como mole?, ¿quién hace que te sientas orgulloso, orgullosa de ser ecuatoriano, de ser ecuatoriana?

Cuando presumes nuestras montañas, nuestros tejidos, nuestra música, nuestras danzas. ¿Quién hace que exista el turismo en este país sino los pueblos que cuidan los territorios, los ríos, las lagunas, el agua, los volcanes, la vida? No seas ingenuo.

El paro no terminó porque ellos lo decidieron. Terminó en las calles. Sí, porque nosotros nosotras lo decidimos, porque estratégicos también somos.

Ellos utilizaron estrategias ilegales, inhumanas, nunca antes vistas. Y nosotras decidimos esta como una tampoco antes vista en anterior paro. Porque estratégicas también somos, porque la lucha es escuela y nada ha sido en vano.

> Para ellos nuestros muertos son cifras. Para nosotros, nosotras, Efraín, José y Ros, son semillas de verdad, de justicia y de libertad. Y las semillas germinan dentro de la tierra en silencio antes de volver a brotar con más fuerza.
>
> Así, nosotras volvemos a los territorios a germinar la lucha, a seguir construyendo y organizándonos firmes y nutridos de 31 días de aprendizaje, de reivindicaciones, de certezas y claridades. Porque la resistencia no muere, solo florece.
>
> Y aunque intentaron aislarnos, no pudieron detener la marea solidaria que cruzó fronteras, que habló en otros idiomas, que denunció ante el mundo la brutalidad del poder, el desprestigio es suyo, nacional e internacional, la dignidad es nuestra. (https://www.youtube.com/watch?v=WZpMF8lqK80&t=3s).

Estas palabras ampliamente circuladas en los medios sociales y publicadas en YouTube dicen mucho.

El último día que el gobierno anuncia que el paro terminó -o como dice la compañera Ninari: no terminó-, aparece en una pared en la ciudad de Otavalo (una pequeña ciudad de mayoría kichwa) las siguientes palabras junto a esta imagen de Efraín, que fue la persona asesinada por los militares: *quisieron enterrarnos, pero somos semilla*.

Ahí (el movimiento en la ciudad de Otavalo) deja un mensaje central. También, esta misma noche en Quito, de forma como mágica, empiezan grandes imágenes y palabras (a aparecer) en paredes de los grandes edificios y que nadie sabía de dónde venían. Una decía, *Imbabura*, (que es la provincia donde tomó la fuerza del paro) *Quito está con ustedes*, otra: *Cuando te digan que no hay posibilidad de combatir la de licencia recuerda la represión del paro de 2025* y otra: *¿En qué momentos dejó doler el dolor ajeno?*

Palabras semillas que tal vez intentaban armar algo de conciencia. El paro liderado por pueblos y comunidades indígenas es el paro de todos. Lo que siempre sucede en Ecuador es que el movimiento indígena lidera la movilización para todos, para sindicatos, para otros colectivos. Entonces, aprendemos. Aprendemos de eso y no olvidamos.

II.

Paso a mi segundo punto de cómo pensar la interculturalidad. Esta palabra de moda que está por todas partes y muchas veces no quiere decir nada de nada. Así, pregunto cómo pensarla y cuáles son los por qué y para qué de su apuesta y su proyecto.

Entonces, tengo que decir que mi relación con la interculturalidad no es académica. Es política. Como expliqué a un grupo de docentes anoche, que voy a compartir con el resto de gente acá. Fue en los años noventa, después del gran levantamiento del movimiento indígena, que la CONAIE (la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) publica su proyecto político. Empieza a circular y este proyecto político tenía una lista de principios, unos principios como demandas, pero más bien principios para liderar la lucha.

Y uno de esos principios fue la interculturalidad. No la interculturalidad que piensan los estados o las políticas del sistema, sino el movimiento indígena mismo que nombró la interculturalidad como un principio ideológico y político y a la vez epistémico. Palabras del movimiento, no palabras mías. Y ese principio implica una transformación profunda.

¿De qué? De las relaciones de la sociedad para todos y todas. Sí, pero de las instituciones y las estructuras de la sociedad. Decía muy claramente, la interculturalidad no es un asunto indígena, no es un asunto afrodescendiente, no es un asunto simplemente de los que han sido marcados como inferiores por el sistema colonial, sino que es un proyecto de todos. Es un proyecto pensado desde la gente que históricamente ha sido excluida y que sigue en la lucha. Y eso es muy importante, porque cuántas veces en algún discurso de la interculturalidad se la utiliza para marcar, racializar. Así, asume que cuando el sistema (de educación, salud, etc.) abre un espacio para los pueblos originarios indígenas, eso es “intercultural”, así asume que la educación intercultural es para personas y pueblos indígena, afro, no para la sociedad dominante.

Entonces, la CONAIE desde los años noventa comienza a cuestionar eso. O sea, si es una cuestión de reivindicar lo propio, de fortalecerlo, de tener esa posibilidad, pero a la vez de transformar la sociedad para construir relaciones, articulaciones, condiciones de poder, de saber, de ser. También, de vivir formas distintas.

Fue en los noventa, y después de algunas experiencias de colaboración intelectual e investigativa, que el movimiento indígena me dio unos encargos. El primero: llevar el principio político epistémico de la interculturalidad a la universidad. No es simplemente tener más cuerpos diversos en la educación superior, es cambiar el conocimiento, descolonizarlo, empezar a pensar desde conocimientos, saberes que no están en la academia, pero están en el territorio y deberían estar en la academia porque esta academia está territorializada.

Entonces, durante muchos años, ese fue el encargo que asumí con mucha conciencia y en continua conversación con intelectuales y líderes del movimiento.

Creo que eso es importante marcar cómo llegué a la interculturalidad. Llego a este proyecto político, no porque leí en un libro sobre la interculturalidad. Sigo entendiendo que este encargo, como los encargos que me dio el maestro Juan, no terminan, siguen dándose y sigo asumiéndolos.

Es importante entender que, cuando hablamos de la interculturalidad, no estamos hablando de un problema "étnico". Si no que es un problema de la sociedad y parte del sistema de poder, un sistema de poder que podemos decir sigue siendo colonial, sigue siendo capitalista y cada vez más más patriarcal y que no podemos separar esos tres ejes.

O sea, de la noción de la hegemonía de una cultura dominante sobre el resto y su mantenimiento (a partir) de lo que podemos entender como una diferencia colonial, que comenzó hace más de quinientos años atrás al nombrar "indios" a pueblos que tenían sus propios nombres, como una manera de quitar su propia historia, su propia lucha, su propia ancestralidad, así como con los pueblos afros al nombrarlos negros… un color.

Entonces, eso sigue dándose. Así pienso en este poder hoy, tan difícil de describir, porque toma está por todas partes. Pienso mucho en esa imagen que utilizaban y siguen utilizando las y los zapatistas, incluyendo como portada de su libro *Pensamiento crítico frente a la Hidra capitalista* (EZLN, 2015), la imagen de la Hidra este animal raro con múltiples cabezas. Uno le corta una cabeza y crece otra.

Uno nunca puede identificar exactamente qué es -quién es- cada cabeza. A veces, tiene sonrisa y uno piensa: ¡Ah! Es un aliado, una aliada". Y no es así. Entonces, para mí es muy útil visualmente pensar en este animal tan extraño con tantas cabezas como *el poder*. El poder está y va operando de tantas maneras y (formas) cambiantes. A veces decía: "¡Ah, es eso! Es el poder capitalista!", pero ¿qué es realmente? Tenemos que empezar también nombrar de lo que estamos hablando.

Aquí, creo que es importante retomar las palabras del maestro Juan, pero del intelectual kichwa y líder histórico, quien fue el primer presidente de la CONAIE, el compañero Luis Macas con respecto a la interculturalidad.

Primero, el maestro Juan: "*Para nosotros, el pueblo afro, el ejercicio de la interculturalidad propone un encuentro frontal entre seres cultural con igual valor humano, pero con distintas visiones del mundo. Desde la historia nuestra vivida, estamos obligados a pensar que la interculturalidad no puede iniciarse con una propuesta para la convivencia entre distintos, sino como un ejercicio colectivo que busca la impugnación de las prácticas de poder… Una lucha declarada contra todo tipo de dominación, exclusión y racismo… A tumbar de una vez por todas esas construcciones coloniales de que existen culturas, saberes y seres superiores e inferiores*".

El compañero Luis Macas dice algo similar: *"La descolonización del pensamiento, romper con la dependencia y el sometimiento de la racionalidad y pensamiento occidental, desde la creación de espacios de análisis y debate en cada una de nuestras nacionalidades y pueblos. Hablamos, entonces, de retomar este pensamiento propio, de recuperar el espacio de construcción de nuestros conocimientos al ser la descolonización de conocimiento parte misma de la interculturalidad epistémica y la descolonización del conocimiento*.

Estas palabras hacen clara la relación directa entre la interculturalidad crítica y la decolonialidad. Es decir, no podemos hablar de interculturalidad o interculturalidades sin hablar de los procesos decoloniales, van juntos y sino no estamos hablando de nada; la labor y lucha continuas de interculturalizar y descolonizar. Por eso, la interculturalidad es una apuesta, un proyecto de sociedad, un proyecto y apuesta social-político-epistémico-existencial para transformar las relaciones, instituciones, estructuras de la sociedad. Así, es una labor de todas y todos… una labor de profundo cambio social, político, epistémico, existencial y además en lo educativo. Es muy distinto pensar en eso, que simplemente nombrar programas interculturales o programas de interculturalidad.

Estar también preparados y preparadas para enfrentar todo lo que implica eso de permitir que el conflicto este presente, porque típicamente en el mundo de universidades no nos gusta el conflicto. Tratamos de eliminarlo.

Entonces, ¿qué sucede cuando lo intercultural llega a ser funcional al sistema?

Hace algunas décadas, cuando la CONAIE hace su proyecto político y nombra la *interculturalidad* (como principio de lucha), -algo que también hizo el Consejo Regional Indígena de Cauca en Colombia-, aparece el Banco Mundial con la convocatoria para una reunión con los gobiernos y con algunas organizaciones indígenas para hablar de una política para pueblos indígenas donde mete la palabra "interculturalidad", cooptándola. O sea, su idea era asegurar que esos levantamientos que estaban sucediendo en Ecuador no sucedieran en otros países y (con ello) lograr apaciguar el movimiento en Ecuador al dar proyectos de "desarrollo". Algo similar ha venido sucediendo en otros países.

Entonces, ¿cómo se diferencia entre esta interculturalidad (de la cual) estamos hablando, de lucha, de resistencia, de construcción, de cambio profundo, versus esta interculturalidad que proponen los estados, que se nombra en las constituciones y que incorporan las políticas multilaterales incluyendo el Banco Mundial, el FMI, etcétera?

Hace años, con un filósofo peruano, Fidel Tubino, comenzamos a nombrar esa "interculturalidad funcional, porque es funcional al sistema y al sistema particularmente neoliberal que necesita captar la gente, individualizar la gente, incluir la gente para que el sistema funcione. Entonces, este ente intercultural funcional intenta coaptar, instrumentalizar con una política en muchos Estados, tanto de América Latina/Nuestra América/Abya Yala, pero en países del sur global. Lo que busca es simplemente marcar la cuestión de conviven-

cia, de tolerancia, de reconocimiento, de diversidad, de la convivencia ciudadana.

¿Y uno dice “ser ciudadana de qué?” También, hay esta cosa un poco problemática de *la inclusión* y no quiero criticar, pero muchas veces y particularmente en el campo educativo como de la salud, (así) como en políticas públicas, sigue apareciendo programas de inclusión.

Es otra palabra (la inclusión) que va reemplazando la interculturalidad funcional como una estrategia media nefasta. Así, podemos cuestionar esta noción y política de inclusión, de “incluir personas, individuos de grupos históricamente excluidos… personas de pueblos originarios o pueblos afrodescendientes o campesinos o rurales, personas con discapacidad, etcétera, dentro del sistema sin transformar este sistema, ya dando la idea de que no hay problema porque ya estamos todos incluidos.

Tenemos que cuestionar las palabras, como dice el maestro Juan. “*La apropiación por parte del Estado de la propuesta de interculturalidad es el final de la resistencia, final de la desobediencia y de las propuestas propias. Como el ser afroecuatoriano es testigo de todo este proceso, sabemos muy bien que tal como se la anuncia, la interculturalidad es solo eso, algo que se anuncia.* Eso no quiere decir que no luchemos para tener políticas públicas, pero, ¿qué sucede cuando llegan a ser del aparato del Estado o del aparato del sistema (el que se apropia) y este sistema no cambia?

Allí, la diferencia la diferencia entre la interculturalidad crítica y la interculturalidad funcional, las interculturalidades que mantienen y facilitan el sistema y las que luchan por la transformación del sistema de poder.

Mucha gente dice que la interculturalidad siempre ha existido, porque siempre ha existido relación entre culturas distintas desde hace más de quinientos años atrás. Sabemos que esta relación no es entre personas consideradas iguales, es relacional dentro de los términos que decide la sociedad dominante. He llamado esa interculturalidad relacional, la que también determina, facilita y mantiene el poder colonial.

También, la interculturalidad funcional, que acabamos de describir, no es tan distinta. A veces, la interculturalidad funcional y el multiculturalismo son exactamente lo mismo, se mantiene-una cultura dominante como equivalente a “la sociedad nacional”. Mientras que la interculturalidad funcional, como el multiculturalismo, reconocen la existencia de otras culturas (referidas como “minorías”). Este reconocimiento implica, poco más, que mantenerlas reconocidas, pero marginales. Allí está la diferencia con la que podemos llamar interculturalidad crítica, la interculturalidad ligada a las luchas decoloniales, a entender que el problema no es una cuestión cultural o étnica, sino que el problema es el sistema de poder. Allí está la propuesta de la interculturalidad directamente ligada a lo plurinacional.

¿Por qué pluralizar la interculturalidad como lo hice en el título de esta conferencia: “tejiendo interculturalidades”? En los últimos años, he tomado distancia de hablar de interculturalidad por toda esta vaina que estamos describien-

do. Sin embargo, en muchos lugares, sigue siendo un tema de discusión -como aquí. Entonces, decidí que, tal vez, es más adecuado pluralizarla, porque incluye lo crítico, lo relacional y lo funcional y por eso es plural.

Desde los territorios, desde las territorialidades, en distintas partes de cualquier parte de esta Abya Yala/Nuestramérica, existen luchas, no son luchas todas iguales, no se dan la misma forma. La misma lucha, acá, en esta universidad por hacer algo que sin duda es una lucha. No es lo mismo que en la Universidad de Costa Rica… aquí al lado. Entonces, es importante, tal vez, territorializar, regresar al eje central de las territorialidades que existen inclusive en la educación, pero en distintas partes de cada país, porque es ahí desde donde pensamos, desde colectividades urbanas también territorializadas. O sea, regresamos al eje importante de territorio.

Entonces, yo digo que en parte la voy pluralizando para que la interculturalidad tome sentido desde realidades, contextos, historias, conocimientos y formas de existir, de saber y ser, diversas y situadas. También, su pluralización como lucha, como proyecto, como apuesta, como práctica política, social, cultural, epistémica y existencial, pero como siembras, siembras de existencia de vida, casa adentro y casa afuera, que hacen que el sistema se pueda agrietar.

Esta imagen de la grieta y las flores es la imagen que también mencioné con el grupo con quien estábamos conversando anoche. Donde yo vivo en Quito, en un barrio que está en una quebrada y donde para llegar a la calle desde mi casa tengo que subir ciento veinticinco gradas o escalones todos los días. Uno piensa dos veces si realmente quiere salir.

Y un día subiendo esas gradas, que son de piedra y cemento, encuentro dos flores floreciendo en una grieta entre el cemento y la roca. ¿Cómo es posible? Entonces, en vez de seguir las gradas a la calle, me senté en la grada y me quedé viéndola (a la grieta) y pensé: “Pero, ¿cómo? ¿Cómo nace algo en este espacio? ¿Cómo brota vida?”

Entonces, la grieta llegó a mí para ser parte de la esperanza frente a la desesperanza. O sea, por la situación política en Ecuador, la situación política que también vivía en la universidad, no tenía mucho cómo hacer las cosas con tanta represión, con tanta violencia, y la grieta me dio una luz para decir “está ahí y nace a pesar de todo”. Entonces, la grieta me ayudó a pensar en pequeño y no en grande, dejar de pensar desde la totalidad. Pero, sí hay esas grietas donde existe algo, donde nace una planta, una flor a pesar de todo y se va construyendo una posibilidad.

Hoy, las grietas también son la forma en que yo voy pensando esta posibilidad de interculturalidad. Seguimos utilizando esta palabra. Es algo que sí estamos haciendo, que sí podemos hacer y que podemos tomar esta pared y hacer grietas donde nace algo distinto. Eso es parte del trabajo educativo que tenemos que hacer hoy, abrir grietas.

Por un tiempo, yo ponía en mi mochila un martillo para hacerme recordar que sí es posible. Entonces, quiero darles unos breves ejemplos. Hace un par de

años nació en México, con un colectivo de personas que me contactaron durante la pandemia, un posdoctorado colectivo interinstitucional sobre interculturalidad, territorialidades y saberes plurales y la Universidad Autónoma fue de Chihuahua parte de ello.

Durante una mis estancias en Chihuahua, me invitaron a visitar una escuela, un colegio llamado Intercultural Técnico, en la Sierra Tarahumara, un territorio de los pueblos originarios rarámuri, un territorio desértico ocupado hoy por una presencia grande narco y por menonitas y mestizos y gravemente impactado por violencia, inseguridad, sobreexplotación forestal y escasez de agua. El colegio tenía cuarenta estudiantes, gran parte rarámuri, también algunos mestizos, cuatro maestros de las comunidades propias o comunidades de su alrededor. Y en esa conversación de todo el día con esos jóvenes (estudiantes), en un momento dije: "¿Por qué le llaman a este colegio "intercultural"?" Y uno me dice "¿Usted no sabe? "No, cuéntame", dije. Y me respondió: "Es intercultural porque estamos construyendo vida aquí para nosotros, salir a la calle, regresar a nuestras comunidades; a veces, no es posible por la violencia narco. Entonces, dormimos aquí en el colegio, aunque no es colegio de residencia, dormimos en los pisos, tenemos una cocina colectiva, hacemos vida aquí" (me cuentan). Eso es intercultural, estamos contra la muerte. También, es intercultural, porque estamos utilizando distintos conocimientos.

Así me decían esos jóvenes. "Ve este invernadero aquí afuera. Nosotros construimos eso y para construirlo tuvimos que buscar medidas matemáticas en la dirección del sol. De todas esas cosas, (tomamos) algunos conocimientos y saberes propios, pero otros tuvimos que aprender(los) de otros mundos e hicimos eso y (aprendimos) cómo vivir sin agua, cómo sembrar sin agua. Bueno, también, tomamos conocimientos de otros espacios del mundo que están viviendo situaciones similares. Eso es interculturalidad", me dice. "No simplemente porque tenemos estudiantes rarámuris y mestizos, es porque estamos construyendo vida conjuntamente". Una escuela-grieta dentro y a pesar del sistema educativo.

Otro ejemplo viene de este proceso de los encargos que me dio el maestro Juan, donde él y yo trabajamos hasta su partida (en el año 2017) en un archivo, que es el más grande de América Latina de la memoria colectiva afro y que él empezó con otros intelectuales, militantes y activistas afros de las comunidades al grabar las voces de las abuelas y los abuelos, de sus saberes, de sus historias, de sus cuentos y luchas de vida. El archivo inicial tiene más de tres mil horas de testimonios y más de diez mil fotografías; a este archivo, Juan fue añadiendo más a lo largo de los años más. Hoy están digitalizadas y clasificadas. Uno de los encargos que me dio (el maestro Juan) fue seguir sembrando.

Este (proyecto) es parte de una comunidad del Valle del Chota, valle andino, ancestral afro, donde existen, como en otras partes del Ecuador, unidades educativas llamadas Guardianes y Saberes. Donde ahí la responsabilidad son escuelas públicas, que tienen la responsabilidad de mantener la memoria colectiva de esos saberes. Ahí, hacemos actividades (como se ve con las fotos que están de fondo) y pensamos cómo utilizar lo del aula en la comuni-

dad. Una grieta que podemos decir al sembrar la memoria colectiva, los saberes en territorios ancestrales, también en territorios urbanos.

Como decía el maestro Juan, todo esto que estamos hablando es parte de las siembras culturales, que él entendió como una de las siembras más productivas y de más largo alcance que las y los *mayores* hicieron en los territorios ancestrales y que, sin ninguna duda, fueron siembra del saber y del ser cultural. Aquello que nuestros ancestros, decía él, traían en el zumbo de la cabeza.

Se dice que el "zumbo" es donde, a veces, las mujeres africanas traían semillas en su cabello. Pero él (el maestro Juan) dice: "No, no fue así porque les cortaron todo el pelo a las mujeres. El zumbo está adentro (no afuera) donde nadie les puede tocar". Eso y las palabras del abuelo Zenón, que es un abuelo no presente, pero que está presente en todos los territorios y al cual todo el mundo cita, siempre nos permitió volver sobre los mismos espacios donde no habíamos sido en aquellos espacios formados por los Estados.

Esta cuestión de pensar en siembras culturales es hablar de cultivar, de hacer producir, de perpetuar las semillas culturales que las y los mayores siembran en el territorio y que sigue hasta hoy siendo el territorio algo central, un espacio vital donde se siembre todo, inclusive los actos de resistencia de la memoria colectiva y de la tradición ancestral.

Como Juan me enseñaba, la acción de volver a poner en vigencia las palabras de las y los ancestros es para las generaciones actuales y venideras un sembrar, un sembrar desde luego pedagógico, una apuesta pedagógica, tal vez, reparatoria, casa adentro, pero casa afuera y especialmente ante las políticas de inclusión individual y la intercultural funcional.

El último ejemplo es el doctorado que dirigí durante veinticinco años en Ecuador y que un día un estudiante de la primera promoción, hubo cinco promociones, lo nombró como DECUL, Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos.

Empezamos a construir una comunidad DECUL, mientras venía una nueva promoción. La primera eran los DECULotes y los nuevos los DECULitos. Todo un lenguaje inventado, pero la noción era cómo construir una comunidad de posgrado que no terminara con un título.

La gente nueva fue recibida por los mayores que empezaron a llamar hermanos y hermanas, abuelo, abuela, tío y tía, etcétera (a los demás compañeros y compañeras). También, había asesores o acompañantes a profesores en el programa.

A lo largo de más de veinte años, compartimos con más de cien personas parte de esta comunidad DECUL que existe hoy. Pero, claro, era una grieta en la universidad, una universidad que cuando yo entré a finales de los noventa era la más progresista, tal vez, de toda América Latina. Recibí estudiantes de toda la región y muchos estudiantes venían de organizaciones, de movimientos, de colectivos.

Además de tener una trayectoria de estudio académico, porque entrar a la universidad uno necesita eso, no fue criterio necesariamente único o central. La forma que hicimos clases era muy distinta, donde partimos de los conocimientos, de los saberes que la gente traía desde sus territorios, desde sus espacios y ahí construimos el pensar conjuntamente.

Para la universidad eso fue un problema. Al inicio fue una novedad, pero mientras estas formas de pensar, de hablar interculturalizando y decolonizando epistémicamente, territorialmente, se empezó a filtrar a otros programas. Llegó a ser un gran problema y esta universidad poco a poco, como muchas hoy en América Latina, fue girando cada vez más a la derecha y dejó su base de movimientos (sociales) de lucha.

Entonces, dejé la universidad. Yo no podía seguir en un espacio política y éticamente distinta de lo que pienso, de lo que lucho, de lo que hago.

No fue una decisión individual, la hice colectivamente con este grupo DECUL. Con mi salida terminó el programa de la universidad pública y no continuamos con eso. Los estudiantes, que están en la última fase para presentar la tesis, están siendo también castigados y castigadas. Entonces, digo que la grieta no es la solución. La grieta no va a cambiar la institución. Cuando la grieta se institucionaliza como parte del sistema, llega a ser funcional.

Entender - cómo dije en mis palabras al salir de la universidad- que somos grietas y las grietas a veces uno no las ve. O sea, puede ser que haya grietas detrás de esta pared y que poco a poco vayan tomando fuerza. Las grietas también se van conectando y moviendo como también (lo hacen) las siembras. Entonces, la cuestión es entendernos como semillas. Por eso, cuando salí (de esa universidad) una noche de diciembre, hace tres años, dije “¡Somos semillas!”

La cuestión es que no somos expertos ni jefes de programa, ni nada. Somos semillas todos los que pasamos por este proceso, pero en otros territorios. Y las semillas, a veces, se van volando con el viento.

Y las semillas no transgénicas, sino nativas, necesitan otras semillas para crecer. No crecen, no brotan solas. Entonces, eso también es otra forma de pensarnos. Podemos, en el mundo de universidades, pensar que somos semillas también como docentes. No simplemente nuestros estudiantes lo son.

¿Y cómo podemos brotar? ¿Cómo podemos crecer junto con otras semillas y entender que también no somos permanentes, que hay distintas cosechas y que también podemos resembrar, caminar y andar por estas tierras de Abya Yala/Nuestramérica?

Quisieron enterrarnos, pero no saben que somos semillas. Voy encontrando las mismas palabras en paredes, en distintos lugares. Primero, fue en los *banners* de la Guardia Indígena NASA en Cauca, Colombia. Luego, en murales, cuando sucedió Ayotsinapa con los 43, empezó también a aparecer en las paredes mexicanas. También, lo encontré en la Universidad Distrital en Bogotá. Lo encontré el año pasado en la Universidad Santiago de Chile, la universidad más impactada por la dictadura, por las desapariciones, las tortu-

ras y los asesinatos de estudiantes, docentes y administrativos en tiempo de Pinochet, memorias de esas semillas. También, lo encontré en la Universidad de Sao Paulo, en su sede Guarulhos, que es una sede periférica al lado de una favela. Y, hace un poco más de diez días, la encontré en una pared en Otavalo en el contexto del paro y el asesinato del comunero Efraín Fueres. *Quisieron enterrarnos, pero no saben que somos semillas.*

Somos semillas. Para mí eso es de lo que estamos hablando. Semilla, como las palabras puestas en la pared del Museo de la Ciudad en Quito un veintiuno de en octubre 2021 al recordar el gran levantamiento o estadillo del pueblo en el año 2019: *La semilla es el punto de partida para el cambio. A partir de su estadillo, la pequeña semilla gemina y se transforma en algo nuevo. Recrea vida.*

Entonces, hablar de esta cuestión, de ir tejiendo interculturalidades, es eso; o sea, de preguntar por los cómo sembrar vida donde está la violencia-muerte…. abriendo, ensanchando, juntando grietas, entretejiendo interculturalidades, decolonidades para dar luz a esperanzas rebeldes, germinando y cultivando, aprendiendo a desaprender para reaprender formas muy otras, de ser, de hacer, de sentir, de escuchar, de pensar, de saber, de ver, de re-existir, de vivir para volver a sembrar. Recordemos que las semillas nunca olvidan.

Entonces, con esta frase “somos semillas” (entendemos) la mejor forma de pensar en los procesos que están ocurriendo en esta universidad o pluriversidad, con sus múltiples proyectos y sus afanes para seguir repensándose hoy. Entonces, digo que la palabra está suelta. La palabra “semilla”… está suelta.