



## UvA-DARE (Digital Academic Repository)

### Aproximaciones semióticas a la interculturalidad

Gómez Rendón, J.

**Publication date**

2017

**Document Version**

Final published version

**Published in**

Repensar la Interculturalidad

[Link to publication](#)

**Citation for published version (APA):**

Gómez Rendón, J. (2017). Aproximaciones semióticas a la interculturalidad. In J. Gómez Rendón (Ed.), *Repensar la Interculturalidad* (pp. 109-157). (Colección Ensayo). UArtes Ediciones.

**General rights**

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

**Disclaimer/Complaints regulations**

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

# Aproximaciones semióticas a la interculturalidad

Jorge Gómez Rendón

Universidad de las Artes

## Resumen

La interculturalidad ha sido despolitizada y ha perdido su naturaleza movilizadora al ser secuestrada por el discurso del Estado y la espectacularización de los medios, que la utilizan para referirse a un hecho consumado en lugar de un proyecto de toda la sociedad. Se hace necesario entonces desnaturalizar esta "interculturalidad" entre comillas a partir de la reflexión de algunos supuestos relativos a los conceptos de cultura, identidad y, sobre todo, de lenguaje. El lenguaje cumple un papel preponderante, no sólo como expresión de diversidad cultural, sino, sobre todo, como la vía principal para un ejercicio responsable de la interculturalidad. La problematización de los lenguajes nos permite reflexionar sobre las prácticas interculturales y repensar lo que detrás de ellas a menudo se asume. Se plantean como alternativas a la despolitización y la espectacularización de la interculturalidad la promoción de espacios de convivencia intercultural y la incorporación a nuestro horizonte simbólico de lenguajes hasta ahora invisibilizados que pueden habilitarnos al ejercicio de una relación diferente con otros seres humanos y con los seres de la naturaleza. Para reconocer y poner en vigor nuevos lenguajes se requiere mudar de paradigma semiótico. Con este fin se esbozan algunos elementos como punto de partida para superar el grafo-gloto-centrismo y se propone acoger la función simbólica como la modalidad semiótica más acorde a una comunicación policéntrica e intercultural en el reconocimiento de nuevas literacidades y nuevas textualidades.

**Palabras clave:** semiótica intercultural, lenguajes, escritura, buen vivir, textualidades.

## Shunku Yuyay

Kawsaypura yuyayka kallariyishina tantachik /kuyuchik ushaytaka chushak-yachishpami rishka, kunanka Mamallaktachiyimi chay yuyaytaka kinllashka; shinallatak tukuy llaktayukkunapak shuk hatun muskuy kachun rantika, willachik wasikunapash yallishka ruraykunashinallami willan. Chaymanta, "kawsaypura" yuyayta kutintak kuchinkapakka kawsaymantapash, runakaymanta-

pash, sapan rimaykunamantapash chimpapurashpa rimanakuna kallarina kanka. Shinapash, kawsaypurapi tawka kawsaykuna tiyashkata riksichinkapakka ashtawanmi rimayta mutsushka. Shinapash mana chaypillachu sakirina kan. Sapan rimaykuna tiyashkatami hamutana kanchik, shinami kawsaypura muskuuya, rurayta, rimanakuyta awashun. Ñukanchik muyuntinpi chikan rimaykuna riksishkata riksishpa, kawsaypurata kutintak pawachishun, mirachishun. Sapan rimaykunata hamutashpallami runakunapurapash, pachamamapi chikan kawsaykunawanpash tinkunakushpa kawsayta pakta kawsayta ushashun. Chaypakka, mana killkashkapillachu, mana runa rimashkapillachu sakirina kanchik; ashtawanpash chikan unanchakunawanpash, chikan rimaykunawanpash mushuk killkayman, mushuk rimanakuyman awashun. Chikan rimakkunaka chikan kuskakunamanta willanakuydash sinchiarinka.

**Kunancha shimikuna** kawsaypura unancha yachay, rimaykuna, killka, alli kawsay, killka awaykuna.

### **Abstract**

Interculturality has been deprived of its political sense and thus has lost its mobilizing nature due to its being co-opted by state discourses and staged by the media. Both State and media refer to interculturality as something already accomplished instead of a project yet to be implemented by all the members of the society. It becomes necessary to denaturalize such "interculturality" by reflecting on its unquestioned assumptions, in particular those concerning the notions of culture, identity and language. The role played by language in interculturality becomes determinant not only as an expression of cultural diversity but, above all, as the main though not the easiest road to responsible intercultural practices. The issue of languages allows us to reflect on intercultural practices and rethink their assumptions. The opening of intercultural spaces of daily coexistence and the incorporation of so-far unrecognized languages to a new symbolic horizon that enables us to maintain other relations with human beings and other beings of nature become alternatives to the deprivation of the political nature of interculturality and its folkloric staging. In order to acknowledge and use new languages, however, a shift in the semiotic paradigm is required. To this end, several elements are discussed of a new theory of semiotics and communication which make a fresh point of departure for the overcoming of the grapho-gloto-centrism cradled in intercultural notions so far. The corollary is the embracing of the symbol and the symbolic function as the semiotic modality most suitable for a poly-centric intercultural communication making use of new literacies and textualities.

**Keywords:** intercultural semiotics, languages, writing, good living, literacies, textualities.

El mito es a la vez imperfectible e indiscutible. Ni el tiempo ni el saber le agregarán nada, tampoco le quitarán nada [...] Por eso el mito es vivido como una palabra inocente; no porque sus intenciones sean ocultas (si fueran ocultas, no podrían ser eficaces), sino porque están naturalizadas. En realidad, lo que permite al lector consumir inocentemente el mito es que no ve en él un sistema semiológico, sino un sistema inductivo [...] El consumidor del mito toma la significación por un sistema de hechos; el mito es leído como un sistema factual cuando sólo es un sistema semiológico<sup>1</sup>.

La interculturalidad es uno de los paradigmas sociopolíticos más importantes de las últimas décadas. Propugna una nueva forma de contrato social que asume como elementos consustanciales, no la diversidad sociocultural al estilo del multiculturalismo o la pluriculturalidad, sino una nueva forma de ciudadanía integral que tiene la interpelación, el diálogo y el intercambio como pautas de participación política, y que se propone subvertir las estructuras de la colonialidad que han impedido que esa interpelación, ese diálogo y ese intercambio hayan sido proyectos viables hasta hoy. A partir de marcos pedagógicos, intelectuales y académicos desarrollados en los años sesenta y setenta del siglo pasado fuera del país, la interculturalidad en Ecuador se desarrolla como proyecto político a través del movimiento indígena desde los años ochenta<sup>2</sup>. Dos décadas después, la interculturalidad se convierte en uno de los principios constitucionales del Estado ecuatoriano.

Sin embargo, al convertirse en eje transversal de las políticas públicas y el discurso académico, la interculturalidad es asumida cada vez menos como proyecto y más como hecho consumado. Esta “ilusión” de lo intercultural como *fait accompli* se expresa antes que nada en el discurso, de manera que su realización parece tener lugar con la sola evocación de su nombre. Hoy por hoy, al menos en Ecuador—pero seguramente en muchos otros lugares—todo es, o mejor dicho, todo *puede ser* ‘intercultural’ con tal que se lo enuncie así. Este vaciamiento de la interculturalidad

1 Roland Barthes, *Mitologías* (México DF: Siglo XXI Editores, 1999), 133.

2 Philipp Altmann, “La interculturalidad entre concepto político y *one size fits all*: un acercamiento a un punto nodal del discurso político ecuatoriano”, en *Repensar la interculturalidad*, editado por Jorge Gómez Rendón (Guayaquil: UArtes Ediciones, 2017).

como la idea-fuerza de un proyecto político se ha materializado lógicamente en su despolitización—entendiéndose por tal, no su incapacidad de abanderar la lucha de un movimiento o un partido político específico, sino su incapacidad de movilizar a la sociedad toda en la confrontación y la crítica constructiva en busca de una convivencia diferente. Parece entonces que el “secuestro” de la interculturalidad por el discurso estatal y académico tuviera como consecuencia su incapacitación como motor del cambio social. ‘Interculturalidad’ se ha convertido en una palabra inocente; y las palabras inocentes no son otra cosa que expresión del habla mítica, despolitizada, del habla “que tiene a su cargo fundamentar, como naturaleza, lo que es intención histórica”<sup>3</sup>.

En este contexto, se hace necesario desnaturalizar la ‘interculturalidad’, aquella interculturalidad entre comillas, que se asume como hecho consumado gracias al espectáculo multicultural de la diversidad; aquella que nos hace creer inclusivos y dialogantes sin haber llegado a serlo aún. Varios son los caminos posibles de esa desnaturalización, pero todos habrán de tener como punto de partida una reflexión profunda sobre el fenómeno del lenguaje, condición *sine qua non* del discurso y el diálogo verdaderamente interculturales<sup>4</sup>.

Coincidimos con Panikkar cuando afirma que el problema más importante de la práctica intercultural es un problema de lenguaje<sup>5</sup>. Y nótese que al decir ‘lenguaje’ no reducimos su extensión exclusivamente a las lenguas—pues sobre el papel de estas en la interculturalidad se ha reflexionado desde hace décadas—sino a otros sistemas de signos que no han entrado en el debate en torno a los derechos de la comunicación, y al papel de la letra como instrumento privilegiado en la educación intercultural. La necesidad de reflexionar sobre el lenguaje intercultural radica precisamente en que este es siempre un proyecto en construcción. Ningún lenguaje es intercultural antes de servir

3 Roland Barthes, *Mitologías*, 141.

4 Una reflexión tal se echa de menos entre quienes han teorizado sobre la interculturalidad. De hecho, es la misma reflexión que debió haber suscitado la búsqueda constructiva de una respuesta a la pregunta de Spivak sobre si puede o no hablar el subalterno. Altmann (este volumen) sostiene al respecto que el subalterno puede hablar pero no es escuchado, con lo cual se vuelve imposible cualquier diálogo. Esto significa que es necesario explorar tanto las condiciones sociopolíticas en que puede producirse un diálogo exitoso cuanto las condiciones semiótico-comunicativas en que dicho diálogo puede ser exitoso.

5 Raimon Panikkar, “La interpelación intercultural”. En *El discurso intercultural. Protegámonos a una filosofía intercultural* (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2002), 39.

al diálogo intercultural, es decir, antes de ir construyéndose en él. Más aún, considerando la cercanía conceptual de la interculturalidad con el buen vivir (*sumak kawsay*), creemos que una reflexión sobre el lenguaje nos permitirá explorar mejores formas de convivencia entre seres humanos y no-humanos en la era del antropoceno.

Proponemos a continuación un itinerario que parte de varias reflexiones sobre la crisis del paradigma de la interculturalidad. Estas reflexiones servirán como telón de fondo para discutir el problema de la comunicación y el lenguaje interculturales en relación con la identidad, la educación y la relación cultura-naturaleza en la tercera sección. La cuarta parte se presenta como una propuesta preliminar para tender puentes entre el diálogo intercultural y el polílogo inter-vital. La quinta y última sección esboza un programa a largo plazo para indagar en una semiótica pluricéntrica del polílogo intercultural e interespecies como herramienta que ayude a hacer realidad los proyectos de la interculturalidad y el buen vivir.

## La interculturalidad interpelada

*Eran aproximadamente las diez de la mañana cuando llegaron sin previo aviso en dos camionetas que pertenecían al GAD parroquial. Entre los visitantes había dos camarógrafos, un asistente, una maquilladora, el jefe del equipo y cinco mujeres jóvenes, candidatas de un concurso de belleza local. Luego de saludar a los presentes, el jefe avisó a la dueña del taller, una conocida alfarera kichwa de la localidad, que habían venido a fotografiar a las candidatas en “traje típico” y “trabajando” en el taller. La casa tenía piso de tierra y estaba construida con paredes de caña guadúa y techumbre de hojas, como están construidas las viviendas tradicionales kichwas en la Amazonía. Las mujeres fueron colocándose una a una en diferentes lugares para ser fotografiadas con el fondo de la colección de cerámicas y alguna mukawa o kallana en las manos. Las fotografías se repitieron decenas de veces desde diferentes ángulos. Luego se hicieron fotografías similares con dos o tres mujeres a la vez. Por último, se pidió a la maestra alfarera y a dos de sus asistentes que se colocaran junto a las candidatas e hicieran “como si” moldearan el barro o pintaran las piezas, unas veces en ademán de enseñanza de la maestra a la candidata, otras veces en ademán de colaboración. La visita se prolongó durante poco más de hora y media, al cabo de la cual los visitantes guardaron los equipos, dieron las gracias y partieron en sus vehículos.*

La situación descrita, de la cual fui testigo durante una reciente estadía

de trabajo de campo en la Amazonía, resume a mi juicio lo que hoy en día se ha convertido en estándar de la práctica intercultural. La situación contiene todos los elementos problemáticos que mencionamos en la introducción. De hecho, está estructurada de tal manera que es posible utilizarla para describir cientos de situaciones similares, cambiando la locación, los participantes y los elementos de la cultura material involucrados. En pocas palabras, es un formato. El hecho de que se trate de una práctica formateada que sigue aproximadamente los mismos protocolos en todos los casos y en la cual cada participante conoce el papel propio y el de los otros, la convierte no sólo en una forma de actuación en el sentido pleno de espectáculo—aquello hecho para ser mirado o contemplado—sino también en una forma ritualizada de las relaciones intersubjetivas entre individuos de diferentes culturas. Igualmente sintomático es el hecho de que formatos semejantes modelen la ritualización de prácticas interculturales en escenarios de investigación<sup>6</sup>. Esta orientación espectacular y protocolaria de las prácticas interculturales revela la despolitización, pero también la indigenización de la interculturalidad, en ausencia de lo que Inuca y Waldmüller llaman, respectivamente, el *tinkuy* o confrontación de saberes, y el polílogo o forma ampliada del diálogo dialogal<sup>7</sup>.

## La despolitización y la indigenización de lo intercultural

“Despolitizar” es una palabra ambigua. El significar dos cosas contrarias la acerca al fármaco platónico que nunca puede ser solamente benigno<sup>8</sup>. Una interculturalidad “despolitizada” revela en toda su contradicción el problema de lo intercultural. En unos casos – ciertamente la mayoría – se asume la despolitización como algo bueno en sí mismo, como cuando se celebra la décima versión del Encuentro de Rectores de Latinoamérica y el Caribe con “la perspectiva de despolitizar el concepto de interculturalidad y reflexionar sobre esta categoría en el escenario académico”<sup>9</sup>. El enunciado sigue la misma línea de la reclamada “despolitización” de la

6 Jorge Gómez Rendón, “Cinco reflexiones acerca de la práctica antropológica”. En *Arqueología amazónica: las civilizaciones ocultas del bosque tropical* (Quito: Editorial Abya Yala, 2013), 322.

7 Raimon Panikkar, “La interpelación intercultural”, 34.

8 Jacques Derrida, *La disseminación* (Madrid: Editorial Espiral, 1997), 96-110.

9 “Rectores latinoamericanos hablan de interculturalidad”, Noticias de Universidades de Bolivia, 20 de marzo, 2012. URL: <http://www.universidadesbol.com/2012/03/rectores-latinoamericanos-hablan-de>.

justicia, que consiste en despojarla de criterios ajenos al derecho y sujetos al vaivén de quienes detentan el poder. Pero si podemos asumir para la justicia una despolitización que redunde en beneficio de la sociedad, ¿es posible practicar la misma despolitización con la interculturalidad?

El segundo significado de ‘despolitización’ asume que retirarle a algo su naturaleza esencialmente política es en sí mismo un acto negativo, como cuando se afirma que “despolitizar la política implica robotizar al hombre, arrancándole a dentelladas su naturaleza esencial y más humana”<sup>10</sup>. La inversión semántica, que es al mismo tiempo inversión axiológica, es posible en este caso gracias a una reducción al absurdo, pues la política no puede dejar de ser política y seguir siendo política sin violar el principio de identidad. ¿Qué ocurre entonces cuando el objeto de la despolitización es un objeto político porque su referente socio-histórico es un proyecto político? Si la interculturalidad apunta a interpelear la hegemonía, a cambiar estructuras, a abrir el diálogo y la escucha de nuevas voces hasta ahora silenciadas, entonces su proyecto no puede ser sino político; y entonces “despolitizar” la interculturalidad es inevitablemente desvirtuar su naturaleza. Indaguemos los mecanismos de esta despolitización.

El primer mecanismo de despolitización de la interculturalidad es el discurso. Como el mito barthesiano, la interculturalidad se convierte en palabra inocente y despolitizada cuando circula libremente—léase, acríticamente—como término que pierde significado para los actores sociales involucrados. Es imposible cuestionarla porque toda ella está envuelta en un aura de aprobación; es imperfectible e indiscutible porque se considera plenamente eficaz para explicar una realidad que se asume construida previamente o para crear una realidad cuya forma de construcción se cree conocida. La causa inmediata de este vaciamiento ha de encontrarse en el uso descontextualizado del término, el mismo que puede ser utilizado independientemente de los contextos que lo convierten en parte de un argumento político. La eficacia de la descontextualización aumenta cuando el término entra en el discurso de los medios de comunicación masiva, por la velocidad con que en ellos circula. El segundo mecanismo es lo que he llamado la “espectacularización”. Consiste en la escenificación irreflexiva de eventos en los que participan actores

<sup>10</sup> Giovanni Carrión Cevallos, “¿Despolitizar la política?”, *El Universo*, 24 de mayo, 2014.



sociales cuyos roles no se cuestionan y se asumen de estricto cumplimiento para que el evento sea precisamente intercultural. En este caso, la descontextualización consiste en etiquetar como "interculturales" actos performáticos que se desarrollan fuera de los contextos socioculturales que les dan sentido como parte de una forma de vida y sin ningún proceso de investigación previo que avale su contenido. También aquí, el papel de los medios de comunicación es decisivo en la medida que potencian la circulación masiva de performances "interculturales" y su consumo como objeto mediático.

Al preguntarnos sobre los factores que inciden en la espectacularización de la interculturalidad, encontramos que tienen que ver con las ideas predominantes de cultura e identidad. Ciertamente, la comprensión de toda práctica intercultural –con o sin comillas– está atravesada por los conceptos de cultura e identidad que mantienen los actores sociales. No pretendemos ofrecer aquí una revisión erudita de las distintas teorías en torno a estos dos conceptos claves en el desarrollo de las ciencias sociales del siglo veinte. Más bien, sostenemos que nociones esencialistas y ahistóricas de cultura e identidad como aquellas que maneja el Estado, algunos sectores del movimiento indígena, pero también, en ocasiones, la academia, inciden directamente en la forma cómo se concibe y se práctica la interculturalidad. Como sugiere Waldmüller, la idea de cultura como "contenedor" o "recipiente" donde caben una serie de rasgos considerados "puros" y "atemporales" cierra los ojos a la dinámica cultural propia de los grupos humanos, en particular cuando está modelada por el contacto y la mezcla<sup>11</sup>. La cosificación de la identidad como "etiqueta" impide visualizar las adaptaciones sociales y culturales de los grupos humanos a través de la historia y la manera como han negociado dichas adaptaciones con el resto de grupos humanos dentro de un territorio. Las concepciones estáticas y atemporales de la cultura y la identidad permiten su conversión en mercancías que pueden ser consumidas "inocentemente" en la ilusión de la diversidad multicultural.

Se invocará en favor de ambas concepciones estáticas el discutido "esencialismo identitario" (Spivak 1987), aduciendo que ha sido y

---

11 Johannes Waldmüller, "Aportes desde la filosofía intercultural al debate ecuatoriano: un acercamiento a partir de la teoría de los centrismos", en *Repensar la interculturalidad*, editado por Jorge Gómez Rendón (Guayaquil: UArtes Ediciones, 2017).

sigue siendo un mecanismo clave para que los grupos subalternos puedan posicionarse dentro de la sociedad y frente al Estado. Y es posible que así haya sido, es decir, que dicho mecanismo haya sido efectivo en las primeras etapas de su insurgencia. Pero no lo es hoy en día. La apropiación de categorías sociales, culturales e históricas del discurso de los grupos hegemónicos sólo ha terminado reforzándolas, sin permitir su revisión ni el planteamiento de nuevas categorías que subviertan dicho discurso, condición *sine qua non* para descolonizar el pensamiento y ejercer la interculturalidad como polílogo.

Las concepciones esencialistas y ahistóricas de la cultura y la identidad que subsisten en el discurso del Estado y la sociedad se expresan a través de categorías étnicas. Así, los colectivos que buscan reclamarse como pueblos o nacionalidades han de presentar “evidencias” históricas, culturales, territoriales y lingüísticas que justifiquen tal consideración, quedando con ello excluidos numerosos grupos que carecen de una o varias de dichas “evidencias”. En tal sentido se expresa Viatori a propósito de las lenguas, cuando afirma que

Los gobiernos nacionales a menudo utilizan la presencia de una lengua indígena en una comunidad como índice de su “autenticidad”. Los gobiernos han negado el reconocimiento y los recursos a las comunidades indígenas que no tienen una lengua propia que demuestre que “todavía” son indígenas. Por lo tanto, defender la posición de que la auto-determinación indígena se puede expresar solamente a través de las lenguas indígenas alimenta este discurso colonialista que continúa negando a algunas comunidades los derechos que les pertenecen<sup>12</sup>.

La consecuencia más importante de esta “etnización” de la política identitaria del Estado, a la que se han allanado un buen número de movimientos sociales, incluido el indígena, es lo que denomino la “indigenización” de la interculturalidad. Por una parte, reducir el proyecto intercultural a la relación de la sociedad y el Estado con los individuos y colectivos que se consideran o son considerados “indígenas” implica una miopía

---

12 Max Viatori y Gloria Ushigua, “Speaking Sovereignty: Indigenous languages and Self-determination”, *Wicazo Sa Review: A Journal of American Studies* 22, no 2 (2007): 18, traducción del autor.

frente a la compleja trama de relaciones interculturales que se tejen al interior de la sociedad y que involucran a otros grupos que se adscriben a culturas y subculturas que no se consideran o son consideradas indígenas. Por otra parte, esta reducción asume que la relación intercultural es asimétrica y parte exclusivamente de los sectores sociales no-indígenas. Es justo en este sentido el reclamo de varios sectores indígenas cuando afirman que hoy en día se olvida que los pueblos de Abya Yala han practicado y continúan practicando la interculturalidad desde varias perspectivas mucho antes de que esta se erigiera como principio constitucional. Al mismo tiempo, el interés en los círculos académicos por la investigación de las prácticas interculturales de los pueblos indígenas en su convivencia con la sociedad mayoritaria hispanohablante es escaso, por no decir inexistente, pues se considera que dichas prácticas –sean lingüísticas, musicales, escénicas, entre muchas otras– deslegitiman lo “propiaamente” indígena. Esta invisibilización y deslegitimación de las prácticas interculturales de los pueblos indígenas –pero también las de otros colectivos dentro de la sociedad nacional– terminan desconociendo su agencia e iniciativa histórica dentro del proyecto intercultural, el cual se convierte entonces en tarea exclusiva del Estado y de los grupos sociales hegemónicos.

Los efectos nocivos de la espectacularización y la indigenización de la interculturalidad para el proyecto político son evidentes. Por un lado, los sujetos escenificados deben asumir ciertos roles y rasgos considerados “identitarios” como única forma de ser visibilizados y “agenciados”. Por otro lado, los sujetos que ponen en escena a los primeros no llegan a conocer sus verdaderas prácticas interculturales, prácticas que ocurren a menudo en la vida cotidiana y que, por lo mismo, pasan desapercibidas. Más aun, al creer que sólo los pueblos y nacionalidades indígenas son *objeto* de las políticas interculturales del Estado, la sociedad mestiza hispanohablante no sólo desconoce su iniciativa política, sino que desalienta en su seno el diálogo entre diferentes subculturas o incluso con culturas extranjeras. Queda deshabilitada así cualquier forma de intercambio comunicativo y la posibilidad misma de la confrontación creadora que nace del encuentro de lo diferente.

## La construcción del polílogo y del tinkuy

Desnaturalizar lo indígena de la interculturalidad es una tarea pendiente si queremos hacer de esta un proyecto político de toda la sociedad. Para ello es preciso no sólo revisar los conceptos de cultura e identidad, a fin de visibilizar a todos los actores sociales involucrados, sino también abrir la práctica intercultural de manera simétrica entre ellos. Esta ampliación del diálogo gracias a la visibilización y agenciamiento de nuevos sujetos sociales desemboca de manera natural en el polílogo<sup>13</sup>. La consecución de relaciones interculturales simétricas entre grupos hegemónicos y no-hegemónicos es la tarea más difícil de todas, pues requiere asegurar previamente las condiciones objetivas mínimas para que la convivencia y la comunicación sean posibles entre todos los actores sociales. Este aseguramiento es una de las obligaciones del Estado tal como se contempla en la Constitución vigente, aunque esta no describa sus principales mecanismos. A nuestro juicio son fundamentalmente dos: el fortalecimiento y creación de espacios de convivencia intercultural y la dotación de herramientas que propicien el encuentro en la confrontación creadora.

No hablamos de espacios de intercambio sino de espacios de *convivencia*. Esta es, a nuestro juicio, el elemento clave de la práctica intercultural, y lo es por dos razones. La primera es que la convivencia no presupone elementos culturales y/o identitarios estáticos y esenciales –supuesto que subyace al concepto de “intercambio”. La segunda es que la convivencia contempla los espacios de la vida cotidiana donde se despliegan las iniciativas interculturales, más allá de los espacios del espectáculo mediático donde se ejercen en la actualidad. Esto significa a su vez que el fortalecimiento y la creación de espacios de convivencia no necesariamente incluyen aquellos espacios institucionalizados que han sido privilegiados hasta ahora como lugares de la interculturalidad, incluyendo, por ejemplo, la escuela, los medios de comunicación, o los museos, por nombrar algunos. Estos lugares son espacios formateados que privilegian los protocolos y la ritualización de lo intercultural, y en tal medida invisibilizan o excluyen a los sujetos que cruzan las fronteras

---

13 Franz Martin Wimmer, “Plädoyer für den Polylog”, *Impuls. Das grüne Monatsmagazin* 6, (1994): 18-19.

identitarias oficiales al ejercer creativamente la interculturalidad. Son espacios que fomentan un diálogo asimétrico único entre los grupos que encajan en las fronteras identitarias oficiales; espacios donde no se producen encuentros confrontativos que interpelen esas mismas fronteras y sienten las bases para una nueva cartografía de sujetos interculturales.

Diríamos que hay en la actualidad muchas reuniones multiculturales pero pocos encuentros interculturales. Estos deberían confrontar creativamente a sus participantes en la radicalidad de sus diferencias, pues sólo a partir de este choque será posible superar las fronteras identitarias –ontológicas– que ha fraguado el pensamiento colonial y han instrumentado las políticas culturales de los estados nacionales. Este encuentro creativo en la confrontación es lo que Inuca llama atinadamente *tinkuy*, vocablo kichwa en cuya raíz se codifica tanto el sentido de encuentro como el de confrontación y puja<sup>14</sup>. Sin embargo, la confrontación que no quiera convertirse en el mejor de los casos en espectáculo verbal y en el peor de ellos en violencia física, requiere que sus participantes tengan a la mano una serie de herramientas para hacer de su encuentro una convivencia orientada hacia la convivialidad. Este es precisamente el segundo espacio de acción para asegurar las condiciones objetivas del polílogo, y aquél en que menos se ha trabajado en las últimas décadas desde el Estado, la sociedad civil y la academia.

Si un encuentro intercultural se produce de manera natural y prolongada en un espacio de convivencia cotidiano, será posible a la larga una confrontación fructífera, sobre todo si se dispone de las herramientas adecuadas, pues como apunta Pannikar, no es posible la intercomprensión de la diferencia sin trasplantar el contexto que le da significado y delimita su horizonte de inteligibilidad<sup>15</sup>. ¿Cuál es la naturaleza de las herramientas que facilitarían una confrontación creadora en los encuentros interculturales? A nuestro entender, dichas herramientas son de naturaleza semiótica y tienen que ver precisamente con el campo ampliado de los lenguajes interculturales, que no se agotan en los sistemas de signos verbales de las lenguas humanas. Trabajar en el fortalecimiento y/o la construcción de estos lenguajes se cuenta entre las tareas más

14 Benjamín Inuca, "Kawsaypura yachay tinkuy. Convergencia y confrontación de saberes "entre culturas", en *Repensar la interculturalidad*, editado por Jorge Gómez Rendón (Guayaquil: UArtes Ediciones, 2017).

15 Raimon Panikkar, *The Intrareligious Dialogue* (New York: Paulist Press, 1999), 23.

importantes que tiene por delante el proyecto de la interculturalidad en el siglo XXI. Pues si el proyecto colonial fue desde un inicio un proyecto semiótico que deslegitimó lenguajes y a los sujetos que se comunicaban a través de ellos<sup>16</sup>, el intercultural habrá de ser también un proyecto semiótico, uno que reconozca la legitimidad de esos lenguajes como vías de conocimiento y códigos autorizados de enunciación y los difunda en toda la sociedad. Desde esta perspectiva, la desubalternización de los sujetos subalternos necesariamente pasa por – aunque no se agota en – el reconocimiento, valoración y uso de sus lenguas y sus lenguajes por parte de toda la sociedad, que sólo entonces dejan de ser objetos de estudio antropológico y piezas de museo para convertirse en lenguajes que sirven a la comunicación intercultural como condición de la interpelación política.

Nótese que hablamos de lenguajes interculturales, en plural, y no de “un” lenguaje intercultural, pues no se trata de la búsqueda de una lengua adánica que supere las barreras lingüísticas y culturales, como aquella cuya construcción abrigó proyectos cabalísticos, matemáticos, lingüísticos o filosóficos en Occidente<sup>17</sup>. Cada encuentro intercultural es único en la medida que sus participantes se distinguen por pertenencias que no son única y exclusivamente lingüísticas, y los contextos del encuentro están modelados por objetivos políticos y comunicativos diferentes. Por esta razón y no por otra, asumir que una o varias lenguas – como en el caso de la Constitución ecuatoriana – van a solucionar el problema de la comunicación intercultural es una posición ingenua que no ha ahondado lo suficiente en la semiótica de los encuentros interculturales, aquellos radicalmente diferentes y creativamente confrontativos. Es sintomático en tal sentido que no exista en el país una cátedra permanente a nivel universitario que trabaje la problemática de la comunicación intercultural como tema central, y que lo haga desde una perspectiva interdisciplinaria que involucre no sólo la semiótica, la comunicación, la lingüística, sino también, de manera fundamental, todo el espectro de las artes. En nuestra opinión, la convivencia intercultural en un espacio social policéntrico requiere un estallido del concepto de lenguaje y la expansión consiguiente del concepto de escritura.

---

16 Walter D. Mignolo, *De la Hermenéutica y la Semiosis colonial al Pensar Descolonial* (Quito: Editorial Abya Yala, 2011), 91-120.

17 Umberto Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta* (Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1996), 10s.

## De la semiosis colonial a la semiosis intercultural

Según el primer artículo de su Constitución, el Ecuador es “un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico”. En él conviven, a más de la población blanca y mestiza, nacional y extranjera, catorce nacionalidades y dieciocho pueblos indígenas. Esta diversidad de afiliaciones histórico-culturales constituye la base del proyecto intercultural. Los individuos y grupos que hoy se cobijan bajo dichas afiliaciones han mantenido históricamente relaciones que datan mucho antes del surgimiento del Estado ecuatoriano. Estas relaciones han estado modeladas por un proceso de colonización a nivel sociopolítico, epistemológico y ontológico<sup>18</sup>.

Más allá de la violencia física encarnada en el genocidio de las poblaciones nativas y diaspóricas, el funcionamiento de esta colonialidad –que el proyecto intercultural quiere desmontar– se desarrolló en una matriz semiótica, esto es, a través de un proceso de creación de sentido mediante el uso de sistemas de signos en el contexto de relaciones intersubjetivas<sup>19</sup>. Esta semiosis comprendió dos procesos que expresan la violencia simbólica de la colonialidad: la colonización del lenguaje y la monopolización hermenéutica<sup>20</sup>.

El primero de estos procesos se expresó y se expresa en la silenciosa desaparición de centenares de lenguas amerindias desde finales del siglo XV a la fecha. Curiosamente, se expresó también en la conservación de aquellas llamadas “lenguas generales”, que no sólo sobrevivieron al glotocidio, sino que fueron difundidas como parte del proceso de evangelización de las poblaciones nativas. Estas lenguas generales, cuyos hablantes representan en la actualidad más de las tres cuartas partes de todos los hablantes de lenguas indígenas en América Latina, fueron colonizadas a partir de los modelos lógico-filosóficos y lingüístico-comunicativos del Occidente renacentista en diferentes planos: en el plano gramatical, a través de la descripción de sus respectivos sistemas según

---

18 Edgardo Lander, ed., *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO. 2000).

19 Aníbal Quijano, “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber...*, 201-246.

20 Walter Mignolo, *De la Hermenéutica...*, 121-137

los criterios de la gramática latina, que modeló también en su momento la descripción de las lenguas de los nacientes estados europeos<sup>21</sup>; en el plano léxico, a través de los préstamos castellanos introducidos en el vocabulario de las lenguas nativas, pero también de los neologismos acuñados en ellas por los misioneros, o la re-semantización de vocablos originarios según modelos semánticos castellanos o portugueses; en el plano de la letra, a través de la “alfabetización” de las lenguas amerindias, es decir, de su adopción del alfabeto latino utilizado entonces para todas las lenguas europeo-occidentales. La colonización del lenguaje no terminó con la creación de los estados latinoamericanos. Las políticas nacionales de alfabetización continuaron apuntando en la misma dirección durante el siglo XIX y en especial a lo largo de la centuria siguiente, cuando actuaron además con similares iniciativas nuevos agentes evangelizadores – el Instituto Lingüístico de Verano, el más visible de todos – a fin de llevar la escritura alfabética a lenguas que hasta entonces no la utilizaban.

La colonización de las lenguas amerindias en los planos gramatical, léxico y escritural constituyó el primer paso hacia la colonialidad del saber. Sin embargo, fue la colonización a través de la letra la que tuvo mayores consecuencias, no sólo porque abarcó los otros planos, sino porque terminó por descalificar otros sistemas de inscripción vigentes entre las sociedades nativas. Dichos sistemas no correspondían al concepto de escritura imperante en Europa, una escritura digital basada en la unidad del fonema, una escritura que desde mediados del siglo XV fue además impresa y en tal virtud inextricablemente asociada con el papel. El alfabeto era considerado el último estadio evolutivo de los sistemas de escritura, tal como resume la conocida secuencia de Taylor, que empieza con los símbolos pictóricos, continúa con los signos verbales y silábicos, y termina en los signos alfabéticos<sup>22</sup>. Quedaron así, rezagados frente a la letra, sistemas de comunicación pictográficos como aquellos que se encontraban en los códices, mapas y lienzos de los antiguos mayas, mixtecos y aztecas, o aquellos más insondables para la mente occidental, como los quipus incas, cuya materialidad difería radicalmente

---

21 Sobre la filosofía del lenguaje renacentista que trasunta el programa político-lingüístico de Elio Antonio de Nebrija, autor de la primera gramática de la lengua castellana, véase Walter Mignolo, “Nebrija in the New World”, *L’Homme* 32 (1992): 185-207.

22 Isaac Taylor, *The History of the Alphabet* (New York: Scribner’s, 1899), 5-6.



del pergamino, el papel o la piedra<sup>23</sup>.

La letra fue el medio más eficaz para reducir los sistemas de comunicación analógicos, multimodales y simbólicos de los pueblos nativos americanos. Su eficacia se constata en que dichos sistemas siguen reducidos hasta hoy a su dimensión exclusivamente estética, como objetos del arte precolombino mesoamericano o andino—como si los lenguajes del arte no fueran también un sistema de inscripción igualmente legítimo. Sin embargo, a propósito de esta falsa dicotomía, está claro que “arte y escritura en la América precolombina eran en buena medida una y la misma cosa”<sup>24</sup>.

Pero la letra también fue eficaz para domesticar la palabra. Júzguese si no la siguiente cita tomada de los “avisos necesarios al lector” en uno de los primeros vocabularios de la lengua kichwa que se publicaron en América:

“La ortographia, o sciencia de escribir bien, es tan necesaria en esta lengua, que hasta agora a ninguno de los que deprenen por Arte la tienen por buena lengua, porque no han tenido Arte ni Vocabulario que enseñe distintamente la pronunciación”<sup>25</sup> (González Holguín, 1993 [1608], I, 9).

En la misma línea, el *Arte Breve de la Lengua Quechua* de Alonso de Huerta (1616) muestra cómo para el español letrado de la época, letra y sonido eran la misma cosa, y esa identidad se reproducía en la descripción de las lenguas indígenas, con todos los problemas que ello representaba para su estandarización. Así, como si la escritura alfabética fuera de uso corriente entre los indígenas kichwa hablantes de entonces, Huerta afirma sin más que “[l]os indios en su lengua *usan* de las letras del A, B, C [de] que usan los castellanos, salvo seis, que son, B, D, F, G, X, Z”<sup>26</sup>.

23 John Monaghan, “The Text in the body, the Body in the Text: The Embodied Sign in Mixtec Writing”. En *Writing without words. Alternative literacies in Mesoamerica & the Andes*, editado por Elizabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo (Durham: Duke University Press, 1994), 87-101. Véase también Pohl, John M. D. “Mexican codices, Mapas and Lienzos as Social Contracts”. En *Writing without words...*, 137-160.

24 Elizabeth Hill Boone, “Introduction: Writing and Recorded Knowledge”. En *Writing without words...*, 3.

25 Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua qqichua, o del inca*, editado por Ruth Moya (Quito: Corporación Editora Nacional, 1993 [1608]), I, 9.

26 Alonso de Huerta, *Arte breve de la lengua quechua*, editado por Ruth Moya (Quito: Corporación Editora Nacional, 1993 [1616]), 18.

La domesticación de la palabra no excluyó actos de resistencia al nivel de las interacciones semióticas, actos que resultaron en una discontinuidad de la herencia grecorromana en la cual se fundaban los esfuerzos por expandir la escritura occidental<sup>27</sup>. Desde varios frentes, actos semióticos insurgentes consolidaron lenguas y lenguajes como producto de confrontaciones creadoras, lenguajes que pese a ser el reflejo de ejercicios interculturales más o menos exitosos, no obstante, son, hoy por hoy, silenciados porque no se ajustan a las conductas semióticas esperadas de sujetos que son identificados en uno de los términos de la dualidad mestizo-indígena. De estas resistencias y de su interés para el diálogo intercultural hablaremos más tarde. Por ahora basten dos pasajes que aparecen a renglón seguido en el *Arte* ya mencionado y que sugieren la temprana apropiación del castellano por parte de los hablantes del kichwa, así como la incorporación de vocablos castellanos en su lengua materna:

Por estas [letras], los que no son muy ladinos en algunos nombres castellanos que las tienen, [y] los declinan y conjugan a su modo, usan de otras que son P por B y T por D, como *Pernarto* por Bernardo; P por F, como *Prancisco* por Francisco [...]

Declinan y conjugan a su modo muchos nombres y verbos castellanos, de que no tienen nombres ni verbos, por no haber tenido noticia de las cosas que significan, como gracias, virtud, Spiritu Sancto, Dios, confesar, perdonar. Y en los nombres que declinan de estos, si están pluralizados no es necesario añadirles la partícula *cuna*, como *virtudes pa*, de las virtudes, *Dioses pa*, de los Dioses. Los verbos se conjugan como *confesani*, yo confieso, *confesanqui*, tú confiesas, *perdodanni*, yo perdono, *perdonanqui*, tú perdonas, con sus pasivas y transitivos<sup>28</sup>

Con ser mecanismos de micro-resistencia que forman parte de la creatividad cotidiana<sup>29</sup> (De Certeau 1996), su efecto acumulativo consolidó conductas lingüísticas que sentaron las bases de los dialectos actuales del castellano andino, el mismo castellano que las políticas educativas

27 Walter Mignolo, "Nebrija in the New World", 186s.

28 Alonso de Huerta, *Arte breve...*, 18, 21.

29 Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano* (México: Universidad Iberoamericana, 2007).

de los estados declarados hispanohablantes han tildado peyorativamente de “motoso” y que es objeto de un trabajo sistemático de “corrección” en las aulas. De igual manera, el contacto de lenguas dio origen a los dialectos kichwas contemporáneos, influidos en mayor o menor grado por el castellano en su léxico y morfosintaxis, hablas vivas que la educación bilingüe quiere desterrar sistemáticamente mediante un proceso de purificación que les devuelva su identidad kichwa “esencial”. Hoy en día, el contacto continúa modelando, como efecto de la urbanización y la migración, no solo el kichwa y el castellano sino las demás lenguas indígenas que se hablan en el territorio ecuatoriano.

Ahora bien, los actos de resistencia semiótica fueron posibles gracias a que la monopolización hermenéutica no logró su objetivo de naturalizar como único legítimo el lugar de enunciación de los grupos hegemónicos y su comunidad de sentido. No logró su objetivo porque las zonas de contacto diversificaron los lugares de enunciación haciendo posible una hermenéutica pluritópica<sup>30</sup>. Esta hermenéutica allanó el camino a la “metaforización” de las prácticas semióticas dominantes y permitió que no llevaran solamente la marca originaria de la dominación sino también la de sus nuevos autores, ambas tejidas en una configuración sincrética. En ello radica el valor de los lenguajes surgidos en las zonas de contacto a partir de actos semióticos de resistencia. Como ha demostrado Lotman, las zonas de contacto entre dos configuraciones semióticas, que él llama fronteras de la semiósfera<sup>31</sup>, son aquellos lugares de confrontación y ebullición más creadores, precisamente porque cargan con el gran trabajo de traducir “los mensajes externos al lenguaje interno de la semiósfera y a la inversa”<sup>32</sup>. Por eso los lenguajes creados en las zonas de contacto o adaptados a ellas no son simplemente el resultado de la semiosis colonial. Representan más bien una semiosis *intercultural* producida en el contacto entre grupos humanos dentro de un territorio. Su calificativo de ‘intercultural’ no implica que el contacto se haya dado en igualdad de condiciones para los actores involucrados, como tampoco excluye que los lenguajes lleven improntas de la colonialidad. La semiosis

30 Walter Mignolo, *De la Hermenéutica...*, 137.

31 Definida como el mundo de los signos donde se desarrolla la interacción entre los grupos humanos. Al respecto véase, Iuri Lotman, *La Semiósfera I. La semiótica de la cultura y del texto* (Madrid: Cátedra, 1996).

32 *Ibid.*, 26

intercultural explica las configuraciones discursivas y comunicativas del pasado y del presente, y en nuestra propuesta es el punto de partida de un proceso semiótico ulterior cuyas características se explicarán en las siguientes secciones.

## El punto de partida: la semiosis intercultural en el estado plurinacional

En pleno siglo veintiuno conviven en el estado plurinacional e intercultural que estamos construyendo, una amplia gama de lenguajes –verbales, visuales, sonoros, corporales– que se despliegan en diferentes configuraciones multimodales siempre que tiene lugar una práctica intercultural o se pone en escena un evento “intercultural”<sup>33</sup>. Precisamente por haber resistido el embate de la colonialidad del lenguaje y del monopolio hermenéutico, estos lenguajes llevan en mayor o menor medida la impronta de su adaptación, es decir, de los actos semióticos insurgentes que han descontinuado las herencias europea y precolombina. Asumir las consecuencias de esta discontinuidad no sólo implica superar el dogma de las identidades esenciales sino también la ilusión de que la “pureza” de los lenguajes permite la transparencia de las identidades. Este primer acto de superación es un primer paso para construir una comunicación que haga de la interculturalidad un proyecto político viable para toda la sociedad. El siguiente paso es ampliar la noción de escritura para abarcar aquellos sistemas de inscripción no-verbales y no-literales que constituyen el patrimonio de distintos colectivos, y planificar a partir de ellos una educación intercultural para *toda* la sociedad. La educación en nuevas formas de inscripción que incluyan, pero no se reduzcan a la lengua, permitirá además la convivencia no sólo entre humanos, como quiere la interculturalidad, sino también aquella entre humanos y no humanos como exige el buen vivir.

---

33 No es que en los espectáculos interculturales no se desplieguen distintos lenguajes. Lo que ocurre es que dichos lenguajes no son inteligibles simétricamente para todos los participantes y por lo tanto jamás tiene lugar una comunicación realmente intercultural.

## Escritura y educación para la convivencia intercultural

La escritura alfabética y la voz que transcribe son manifestaciones de un pensamiento que asume como principio la presencia plena de sujetos cognoscentes siempre idénticos consigo mismos, y de objetos presentes cognoscibles siempre sin mediaciones<sup>34</sup>. Las ciencias del hombre se encargaron a lo largo del siglo veinte de abatir la figura del sujeto-autor y de mostrar que la mediación es constitutiva de todo conocimiento. La mediación es posible gracias a la capacidad semiótica de representar a través de diversas formas de inscripción. Estas formas de inscripción son los lenguajes, con los cuales se comunican los individuos y el mundo. Desde la perspectiva intercultural, la mediación es la condición que hace posible –y la que es hecha posible por– la convivencia. Por lo tanto, la convivencia es en principio un asunto de lenguaje; y el proyecto intercultural se convierte así en proyecto político-pedagógico de valoración, fomento, rescate, y creación de lenguajes. Así lo intuyó el movimiento indígena al plantear la educación intercultural bilingüe como uno de sus reclamos frente al Estado, aun si su discurso esencialista sobre la identidad y la cultura no se haya distanciado de la concepción occidental que sustenta aquel.

No cabe duda de que la educación intercultural bilingüe fue el logro más importante de los pueblos indígenas en el reconocimiento de sus derechos culturales. Uno de los pilares de la educación intercultural bilingüe fue la introducción de las lenguas indígenas en el proceso de enseñanza desde los primeros años. Para este fin fueron necesarias algunas medidas que pusieran a punto las lenguas indígenas en la escolarización formal. La primera medida consistió en la unificación de su alfabeto. Esta unificación permitió a su vez la producción de diccionarios y gramáticas que buscaban la estandarización de la lengua con miras a ampliar su uso efectivo en espacios de la comunicación hasta entonces reservados al castellano. En el caso del kichwa –la lengua con mayor número de hablantes en el país y el mayor número de dialectos– la estandarización no procedió a partir del diasistema de la lengua, sino que privilegió las variedades serranas frente a las amazónicas, e incluso, dentro de aquellas, las variedades dialectales de la sierra centro-norte frente a

---

34 Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida*. (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006), 72.

otras relativamente periféricas, con las esperadas consecuencias para la implementación efectiva del proceso<sup>35</sup>. No es este el lugar para analizar la complejidad de factores que han intervenido en favor y en contra de la estandarización del kichwa y del resto de lenguas indígenas del país. Lo cierto es que dicho proceso no sólo influyó sustancialmente en el plano morfosintáctico y léxico de las lenguas estandarizadas, sino que tuvo consecuencias de gran alcance que a menudo pasan desapercibidas.

En primer lugar, la estandarización fomentó una perspectiva escritural de la lengua. Así lo demuestran la enorme carga otorgada en la enseñanza al proceso de lecto-escritura y la copiosa producción de materiales didácticos e investigaciones dedicadas a la producción de diccionarios y gramáticas—la absoluta mayoría de carácter prescriptivo, pues sólo en contados casos se investigaron corpus de lenguaje espontáneo recogidos *in situ*. La perspectiva escritural de la lengua en la última década se ha materializado en dos procesos asociados: por un lado, la traducción generalizada de documentos oficiales y no-oficiales del castellano a las lenguas indígenas, con la convicción de que esta es la mejor forma de hacer valer los derechos lingüísticos de las nacionalidades; por otro lado, la creación igualmente generalizada de neologismos, con la seguridad de que sólo así es posible expandir el uso de las lenguas indígenas en la educación formal. Ambos procesos parten de la idea preconcebida y no cuestionada de la plena traducibilidad de las lenguas<sup>36</sup>, la cual hace posible la equivalencia perfecta entre los vocablos de la lengua castellana y los neologismos de las lenguas indígenas. No es difícil ver cuán cercana es esta idea a las concepciones identitarias y epistemológicas propias del pensamiento positivista occidental. De acuerdo con este pensamiento, la traducción no entraña mediación alguna, pues las lenguas transparentan la esencia de las identidades, olvidando que las identidades que parecen a nuestros ojos esenciales, son el producto de construcciones discursivas

---

35 Sobre las consecuencias de este proceso de estandarización del alfabeto y otros planos de la lengua en el caso de la comunidad kichwa hablante del Cañar, véase Rosaleen Howard, "Why do you steal our phonemes? Inventing the survival of the Cañari language", en *Linguistics and Archaeology in the Americas. The Historization of Language and Society*, editado por Eithene B. Carlin y Simon van de Kerke (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2010).

36 A nuestro juicio se incurre en un error conceptual grave al confundir, en el plano del lenguaje, traducibilidad plena con representabilidad plena. La traducibilidad plena asume que todo vocablo o expresión puede ser traducido de una lengua a otra sin que el significado quede de algún modo comprometido. Representabilidad plena, al contrario, significa que toda lengua puede representar cualquier aspecto del mundo natural, social o psicológico con los elementos de que dispone.

arraigadas en proyectos coloniales.

En segundo lugar, la estandarización fomentó una perspectiva purista de las lenguas. Directamente asociado con un reclamo identitario, esencialista y ahistórico que desconoce la complejidad de las relaciones intersubjetivas, el purismo que fomenta la estandarización de las lenguas indígenas –pero también del castellano– consiste en “limpiarlas” de todo elemento léxico o gramatical que se considera ajeno a ellas y a la cultura con la cual se las asocia por defecto. No obstante, el criterio de lo propio y lo ajeno en la lengua es absolutamente relativo, en la medida que todo elemento que cumple una función en una lengua pertenece ya a ella. Ningún hablante del kichwa que no esté regido por criterios puristas considerará hoy en día un vocablo como *taita* un elemento alóctono, aun sabiendo que esta palabra proviene del castellano antiguo, donde era usado para referirse al sacerdote. Que lo ajeno y lo propio no es sino un efecto del discurso queda aún más claro cuando preguntamos a hablantes del castellano ecuatoriano por el origen del mismo vocablo, del cual dirá la absoluta mayoría que se trata de una palabra kichwa.

Más que una estrategia para el diálogo intercultural, la obliteración de hispanismos en el kichwa –y la de kichwismos en el castellano – es un acto de política lingüística que desconoce la realidad de la historia y la comunicación. Sin embargo, existe un desfase entre el discurso del purismo y las prácticas puristas, de suerte que estas ni siquiera son la norma en el aula, uno de los espacios comunicativos más normativos. El purismo se revela de manera dramática en el caso de una variedad mixta conocida en los círculos lingüísticos como ‘media lengua’. Producto de un contacto intenso entre el castellano y el kichwa, esta variedad está formada por un vocabulario hispanizado hasta en un noventa por ciento y una matriz morfosintáctica kichwa. Aunque se han reportado casos de media lengua en dos lugares diferentes de la Sierra ecuatoriana<sup>37</sup>, es posible que haya muchos más, pues no es un fenómeno aislado sino el resultado esperado en situaciones de contacto lingüístico intenso y prolongado. Desde un inicio se consideró que la media lengua era el correspondiente lingüísti-

---

37 Pieter Muysken, “Contactos entre Quichua y Castellano en el Ecuador”, en *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, editado por Segundo Moreno Yáñez (Quito: Abya Yala, 1985), 377-472. Véase también, Jorge Gómez Rendón, “La media lengua de Imbabura”, en *Encuentros y conflictos. Bilingüismo y contacto de lenguas en el mundo andino*, editado por Pieter Muysken y Hella Olbertz (Madrid: Vervuert Iberoamericana, 2005), 39-57.

co del mestizaje cultural y por lo tanto identitario<sup>38</sup>. Reprodujimos esta visión en nuestro estudio de la media lengua de Imbabura hace algunos años<sup>39</sup>. En la actualidad la hemos puesto a revisión a la luz de nuevos datos sociolingüísticos recogidos en la zona<sup>40</sup>. Estos demuestran no sólo que los hablantes de media lengua siguen considerándose indígenas por muchos otros rasgos que van más allá de lo lingüístico, sino que hablan media lengua pese al estigma que a menudo conlleva esta variedad. La razón es que la media lengua es una estrategia comunicativa eficaz para la comunicación intergeneracional entre quienes tienen el kichwa como primera lengua y quienes lo tienen como segunda lengua<sup>41</sup>. La media lengua y otros fenómenos similares siguen siendo el blanco de la educación intercultural bilingüe. No ha sido de ayuda para su revaloración el discurso científico en torno a la mezcla lingüística<sup>42</sup>. De hecho, en el caso de la media lengua, el haberla asociado exclusivamente con criterios identitarios más que comunicativos ha oscurecido su verdadera funcionalidad y facilitado el reciclaje del concepto por una ideología esencialista, como aquella que propugna la EIB al desterrar otras formas de comunicación que no sean el kichwa unificado.

Así como la estandarización de las lenguas indígenas desconoció la legitimidad de la mezcla de códigos, el privilegio de una visión escritural y prescriptivista ha conducido, en el caso del castellano, al desconocimiento de las hablas de pueblos como el afroecuatoriano o el montubio. El estudio de las hablas afrodescendientes y montubias del litoral ecuatoriano es

38 Pieter Muysken, "La Mezcla de Quichua y Castellano. El caso de la 'Media Lengua' en el Ecuador", *Lexis* 3 (1979): 41-46.

39 Jorge Gómez Rendón, *Una lengua mixta en los Andes: génesis y estructura de la Media Lengua* (Quito: Ediciones Abya Yala, 2008).

40 Jorge Gómez Rendón, "La Media Lengua: una revisión de los supuestos teóricos". En *Actas del 4o Coloquio Internacional de Cambio y Variación Lingüística*, editado por Julio Serrano, (México DF: UNAM, 2017).

41 Andrea Müller. *La media lengua en comunidades semi-rurales del Ecuador: uso y significado de una lengua mixta bilingüe* (Zurich: Universidad de Zürich, 2011). Véase también, Elena Jarrín. *Estereotipos lingüísticos del purismo en relación al Kichwa y a la Media Lengua en las comunidades de Angla, Casco Valenzuela, El Topo y Ucsha de la parroquia San Pablo del Lago, cantón Otavalo, Provincia de Imbabura* (Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2014).

42 Una de las contadas excepciones, cuya mención no podemos dejar de lado, es la colección de tradición oral en media lengua editada por Stewart (2013), así como su estudio sobre el sistema vocálico de esta variedad, que refleja su uso como mecanismo de posicionamiento identitario ad hoc y no como índice de una identidad mestiza como lo creía Muysken. Véase al respecto, Jesse Stewart, *Cuentos y tradiciones de Pijal. Stories and Traditions from Pijal* (Charleston, SC: s/e, 2013); Stewart, Jesse. *A Brief Descriptive Grammar of Pijal Media Lengua and an Acoustic Vowel Space Analysis of Pijal Media Lengua and Imbabura Quichua*. Tesis de maestría. University of Manitoba, 2011.



una deuda pendiente de la investigación lingüística en el Ecuador. Como en el caso anterior, estas hablas son el resultado de una historia de encuentros interculturales y reflejan la dinámica comunicativa en situaciones de contacto más allá de la norma.

Secuela final del proceso que describimos párrafos atrás como la colonización de la letra, el glotocentrismo del lenguaje –la idea de que la forma de comunicación más perfecta es la verbal– constituye la tercera consecuencia de la estandarización de las lenguas indígenas. Se suma así a los otros dos centrismos del lenguaje –fonocentrismo y grafocentrismo– que juntos han desterrado los códigos no-verbales a las antípodas de lo “culto” y lo “letrado”. El efecto del glotocentrismo puede resumirse en tres carencias: 1) el olvido del carácter multimodal de toda comunicación, en cualquier caso imputable a las mismas ciencias del lenguaje tal como se desarrollaron en la primera mitad del siglo veinte; 2) la marginación de los elementos para-lingüísticos y no-lingüísticos de la comunicación, incluyendo la prosodia, la gestualidad, el contacto visual y la proxémica; y 3) la banalización de los lenguajes no-verbales como no-sistemas.

Mientras los sistemas de inscripción de las culturas precolombinas quedaron ocultos por el discurso de la agrafía americana<sup>43</sup>, los sistemas no-verbales de inscripción de los pueblos y nacionalidades indígenas contemporáneos han sido relegados por el discurso de la estandarización de sus lenguas, que los ha desplazado al espacio de lo artístico, asumiendo sin cuestionamiento que el arte no es un sistema de inscripción legítimo capaz de producir conocimiento. Como en el caso del estudio de los fenómenos de mezcla lingüística, la banalización de los lenguajes visuales, sonoros y corporales en lo “artístico” ha tenido el apoyo de los mismos investigadores y gestores culturales. En la educación indígena e hispana, el glotocentrismo tuvo como consecuencia que estos lenguajes no fueran incorporados integralmente en los programas curriculares como sistemas semióticos legítimos, esto es, con el mismo estatus que las lenguas. Esto se refleja incluso en el mismo Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe, conocido por sus siglas como MOSEIB.

---

43 La idea difundida de que los pueblos de Abya Yala no tuvieron escritura, asumiendo esta exclusivamente de naturaleza fonético-alfabética. Véase a propósito, Elizabeth Hill Boone, "Introduction: Writing and Recorded Knowledge", 3-26.

Con ser un instrumento de política educativa innovador por la integralidad de su propuesta, el MOSEIB sustenta una visión glotocéntrica en sus principios, fines y objetivos, otorgando un lugar privilegiado a las lenguas de las nacionalidades y al castellano<sup>44</sup>. Síntoma de esta visión glotocéntrica en la instrumentación de sus principios es que el MOSEIB proponga el desarrollo de saberes, sabidurías, conocimientos, tecnologías y prácticas socioculturales solamente a través del uso de las lenguas ancestrales y de sus propios esquemas lógico-matemáticos y taxonómicos. No cambia en nada este logofonocentrismo, si acaso lo confirma, el hecho de que se mencione en varios lugares las “manifestaciones artísticas”<sup>45</sup>. En nuestra opinión no es posible desarrollar los saberes, sabidurías, conocimientos, tecnologías y prácticas socioculturales exclusivamente a través de la lengua y la matemática. Se requiere la incorporación de otros lenguajes, para-verbales y no-verbales, como instrumentos de dicho desarrollo. Si esto ocurre con un modelo innovador como el MOSEIB, es fácil suponer lo que ocurre con el modelo del sistema de educación hispano.

Se habrá preguntado el lector por qué son insuficientes la lengua y las matemáticas para formar ciudadanos capaces de dialogar interculturalmente. La respuesta a esta pregunta tiene dos partes. En primer lugar, aun si asumimos un modelo de comunicación ingenuo que se reduce al intercambio verbal, el aprendizaje de toda lengua abarca no sólo su léxico y gramática sino además un conjunto de reglas pragmáticas relacionadas con el uso, así como códigos culturales asociados con la gestualidad, el contacto visual y la distancia. Más aún, al desarrollarse en determinados contextos socioculturales y naturales, el aprendizaje de una lengua conlleva el aprendizaje paralelo de una serie de conocimientos contextuales compartidos por la comunidad de habla de dicha lengua, sólo a través de los cuales sus enunciados se vuelven significativos y relevantes en la comunicación. Pero incluso entonces olvidamos que la creación de significado en una cultura se logra también a través de códigos no-verbales, y que dicha creación no toma la forma de las textualidades que conocemos, sean estas alfabéticas, numéricas o alfanuméricas, sino otras que pueden

---

44 Nancy Quishpe, coord., *Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe* (Quito: Ministerio de Educación, 2013).

45 Nancy Quishpe, coord., *Modelo del Sistema...*, 32-35.

ser de naturaleza distinta, pictórica, táctil, gustativa, etc. El desconocimiento de los códigos no-verbales que producen estas textualidades, cuando son desplegadas para un público externo a su comunidad de sentido, es el que lleva precisamente a la espectacularización de los eventos interculturales y hace abortar cualquier tipo de diálogo enriquecedor para ambas partes. En este punto caben perfectamente las reflexiones de Panikkar cuando afirma que

El medio de la escritura, especialmente si no es poesía, nos obliga a una aproximación unilateral al tema [de la interculturalidad]. La palabra hablada está mejor equipada que el papel escrito, pero tampoco es suficiente. La interculturalidad requiere arte: danza, escultura, pintura, canción, arquitectura – en una palabra, los símbolos vivos de cualquier expresión artística, no separados de su dinamismo eidético<sup>46</sup>.

La segunda razón para que la enseñanza y el aprendizaje de las lenguas y los lenguajes lógico-matemáticos se queden cortos a la hora de instrumentar un proyecto intercultural es que la relación de los grupos humanos con su entorno natural se desarrolla en diferentes contextos geobiológicos, en los cuales los códigos no son exclusivamente verbales, o, mejor dicho, en los cuales los códigos son predominantemente no-verbales. Es posible que la importancia de los lenguajes no-verbales en la relación con la naturaleza no sea comprensible para quienes convivimos en espacios urbanos. Sin embargo, es fundamental para quienes viven en espacios menos urbanizados. En nuestro país, el extremo podría estar representado de algún modo por quienes habitan el bosque tropical amazónico, donde el uso de códigos no-verbales para la comunicación con interlocutores humanos y no-humanos es instrumental a una relación fructífera, sostenida y sustentable entre sociedad y naturaleza, una relación como la que busca precisamente el buen vivir, paradigma sin el cual el proyecto de la interculturalidad queda incompleto y en cuyo contexto adquieren sentido estas reflexiones.

---

46 Raimon Panikkar, "La interpelación intercultural", 72.

## Convivialidad humana o convivialidad interespecies: un doble problema de lenguaje

El proyecto político de la interculturalidad tiene que ver exclusivamente con la esfera de la cultura. No se pueden pensar formas de convivialidad fuera de la cultura, pues la interculturalidad asume que todo intercambio, toda comunicación, todo diálogo, pero también toda lucha y confrontación, son posibles solo en cuanto se desarrollan dentro del espacio cultural o entre espacios culturales análogos. El todo englobante del espacio cultural se constituye así en oposición a una exterioridad no-cultural carente de sentido. Esta exterioridad, que no es sujeto de diálogo sino objeto de dominio, Occidente la bautizó con el nombre de “naturaleza”. La dicotomía cultura-naturaleza, base constitutiva de las ciencias sociales y humanas, se presenta también como partición insuperable en el diálogo intercultural. ¿Se trata de una dicotomía universal? ¿O es un asunto de lenguaje?

La indagación etimológica en lenguas de filiación no-occidental como una forma de lo que Panikkar llama la búsqueda de equivalentes homeomórficos resulta instructiva en este punto. Nótese para empezar que el homeomorfismo no es una simple equivalencia conceptual. No supone que dos términos son exactamente correspondientes, porque cada uno se articula con muchos otros en una red de sentido propia de cada cultura, que constituye una cosmovisión particular. El homeomorfismo toma como punto de partida el problema de la traducibilidad y asume que dos términos no son conceptualmente correspondientes, sino que “desempeñan roles equivalentes [y] ocupan lugares homólogos en sus respectivos sistemas”<sup>47</sup>. En el caso del kichwa, el vocablo *kawsay* es el equivalente homeomórfico del término ‘cultura’ en castellano y las demás lenguas indoeuropeas. Aunque ambos conceptos cumplen una función clasificatoria dentro de sus respectivos sistemas culturales, no son conceptualmente equivalentes. Así, mientras la etimología de ‘cultura’ se refiere al verbo latino *colere* con el sentido de ‘trabajar o cultivar (la tierra)’, la etimología de *kawsay* se origina en el verbo ‘vivir’. De ello se colige que *kawsay* en kichwa significa tanto ‘cultura’ como ‘vida’. Desde un punto de vista sincrónico diríamos que el vocablo *kawsay* simplemente es polisémico, como ocurre a menudo en castellano y en otras lenguas.

47 Raimon Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, 67.

Sin embargo, la polisemia es índice de un origen común, de suerte que lo que para nosotros son dos significados distintos resultan las dos caras de una misma moneda. Solo así se comprende que, para la cosmovisión kichwa, la cultura está estrechamente asociada con la vida. Sin embargo, este *kawsay* no se reduce a la vida social y abarca todos los procesos vitales<sup>48</sup>, humanos y no-humanos, incluidos los que involucran a seres que desde una visión aristotélico-cartesiana clasificamos como "sin vida". En este contexto se entiende mejor por qué el kichwa *kawsaypura*, traducido como 'interculturalidad', entraña no sólo una convivialidad humana sino más bien una convivialidad entre todos los seres de la naturaleza, acercándose en esta medida al concepto de buen vivir. Aunque los usos y abusos a los que se ha sometido este concepto hacen que esté siendo absorbido por los discursos del Estado, la academia y los medios, como ha ocurrido ya con la interculturalidad, entre sus elementos valiosos está el de plantear una relación del ser humano con la naturaleza gracias a la cual esta deja de ser un simple objeto de dominio y el ser humano pasa a convertirse en agente responsable de procesos vitales. Desde este punto de vista, el buen vivir recoge modos de vivir que encarnan "filosofías de vida que rompen radicalmente con el marco filosófico que orienta el Estado y la sociedad neoliberal"<sup>49</sup>.

Ciertamente la noción de convivialidad entre los seres de la naturaleza no es única del buen vivir. Es posible hallar sus raíces contemporáneas en la ideología de los movimientos ecologistas que empiezan a difundirse a escala global desde los años sesenta<sup>50</sup> (véase Carson 1962), pero también en teorías biosemióticas<sup>51</sup> y sistémicas<sup>52</sup> que se desarrollan desde los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado. Sin embargo, a diferencia del ecologismo y del pensamiento sistémico, la propuesta del buen vivir encauza de manera innovadora en una misma línea de acción lo político, lo jurídico, lo social, lo cultural, lo educativo, lo económico y lo natural.

---

48 Utilizó de aquí en adelante el adjetivo "vital" no con la connotación de 'importante' sino en referencia a la vida biológica y social.

49 Catherine Walsh, *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época* (Quito: UASB y Ediciones Abya Yala, 2009), 230.

50 Rachel Carson, *Silent Spring* (Boston: Houghton Mifflin, 1962).

51 Jakob von Uexküll, *A foray into the worlds of animals and humans: with a theory of meaning* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010 [1940]).

52 Ludwig von Bertalanffy, *General system theory: foundations, development, applications* (New York: George Braziller, 1968).

Al ser un proyecto de convivencia no sólo *en* la sociedad sino también *en* la naturaleza, el buen vivir tiene un aspecto semiótico irrenunciable porque asume la construcción y negociación de significado entre sujetos cultural y biológicamente diferentes. Ya que el sonido o la letra de las lenguas humanas son solo dos tipos de materialidad significativa, garantizar el sistema de educación intercultural bilingüe y las lenguas de las nacionalidades junto al castellano no es suficiente para vivir bien en la sociedad y la naturaleza. Es necesario garantizar la comunicación en una multiplicidad de lenguajes. Excepto por el artículo sexto de la sección tercera sobre comunicación e información, donde se habla de “una comunicación libre, intercultural, incluyente, diversa y participativa, en todos los ámbitos de la interacción social, por cualquier medio y forma, en su propia lengua y *con sus propios símbolos*”<sup>53</sup>, las secciones correspondientes al Régimen de Desarrollo y Régimen del Buen Vivir de la Constitución conservan la tradicional visión glotocéntrica. Paradójicamente, los únicos lenguajes no-verbales reconocidos son aquellos que se asocian con alguna condición de discapacidad<sup>54</sup>.

La razón para que un proyecto innovador sustentado en filosofías y modos de vida diferentes no incluya de manera explícita otros lenguajes para la comunicación intercultural y la relación con la naturaleza, es que se fundamenta en la dicotomía tradicional cultura-naturaleza, según la cual los seres que componen esta última no son considerados sujetos semióticos, capaces de significar y, por lo tanto, de comunicarse con los humanos. Opuesta a esta visión es aquella que mantienen los pueblos indígenas, cuyas prácticas se guían por una comprensión de la naturaleza que no la cosifica como objeto de dominio sino la considera un espacio comunicativo poblado de sujetos dialogantes que forman parte de una comunidad de sentido. En palabras de Arturo Muyulema, líder e intelectual kichwa,

Los seres humanos estamos para relacionarnos no solamente entre los humanos, a través del lenguaje – del habla, sino también a través de los

53 *Constitución de la República del Ecuador* (Quito: Asamblea Nacional, 2011), 25, el énfasis es mío.

54 Título II, “Derechos”, Capítulo tercero, “Derechos de las personas y grupos de atención prioritaria”, Sección VI, “Personas con discapacidad”, Artículo 47, Numeral 11: “El acceso a mecanismos, medios y formas alternativas de comunicación, entre ellos el lenguaje de señas para personas sordas, el oralismo y el sistema braille” (Constitución 2008, 37).

sentidos como los ojos, el olfato, la piel, los oídos, que son puertas por los que nuestro cuerpo se relaciona con el mundo a su alrededor. Esto supone que estamos emparentados con todos los seres que nos rodean, con quienes compartimos nuestros esfuerzos, sufrimientos y alegrías; es decir nuestra reciprocidad con el "ayllu" extendido, con el trueno, con el rayo, con las montañas, con las deidades y sus lenguajes: sonidos, gesto, suspiro, movimiento, color, olor. Es sabido que el lenguaje de los pueblos andinos es predominantemente oral y vivencial, y la naturaleza como las deidades también hablan; esto hace pensar que el lenguaje humano no lo es todo, y afirmar el lenguaje como un atributo que caracteriza lo humano, puede llevar a suprimir el diálogo/la conversación entre los humanos y la naturaleza<sup>55</sup>.

La concepción andina del "ayllu" extendido forma parte de la filosofía de vida de los pueblos indígenas y entraña una idea dialógica del ser humano con la naturaleza. Esta concepción desconoce que los procesos semióticos sean exclusivos de la esfera cultural y que el lenguaje sea exclusivo del ser humano. Esta no exclusividad ha empezado a ser reconocida solo recientemente por la antropología en su versión posthumanista. Así, a propósito de la condición semiótica de todos los seres vivos, Kohn afirma:

El mundo también está 'encantado'. Gracias a esta dinámica semiótica de la vida, el significado es un rasgo constitutivo del mundo y no solo algo que los seres humanos le imponemos. El considerar la vida y el pensamiento de esta manera cambia nuestra comprensión de lo que son los sujetos y cómo surgen, se disuelven y se funden en nuevos tipos de "nosotros" conforme interactúan con los otros seres que hacen del bosque tropical su hogar en esa compleja red de relaciones que llamo una "ecología de sujetos [ecology of selves]<sup>56</sup>.

Como interpelación radical a la dicotomía naturaleza-cultura, la subjetivación de los seres de la naturaleza como resultado de reconocer en ellos

---

55 Arturo Muyulema, "Ayllukunawan, ayllupura, ayluntin rimanakuy. Distensiones entre la conversación andina y la escritura". Ponencia presentada en la mesa "La memoria y la palabra: encuentro y desencuentro de saberes y mundos", Feria del Libro de Quito, 21 de noviembre, 2015.

56 Eduardo Kohn, *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human* (Berkeley: University of California Press, 2013), 16, traducción del autor.

una capacidad semiótica –es decir, comunicativa– hasta ahora reservada a los seres humanos, resulta en una ecología de sujetos dicentes. Esta ecología es a nuestro juicio la forma última y más radical del polílogo, que entonces ya no es solamente intercultural sino interespecies.

La ampliación de la perspectiva semiótica a las ciencias de la vida en conjunción con las ciencias sociales ha desarrollado un enfoque que resulta interesante explorar como forma de realización del buen vivir y comprensión del problema de los lenguajes. Este enfoque, conocido como “ecosemiótica”, considera que las relaciones entre los seres humanos y el medio ambiente están mediadas por la comunicación directa, sensorial y (oral) lingüística, y que dichas relaciones han sustentado la diversidad biológica durante miles de años; por el contrario, otros sistemas de signos, en particular aquellos asociados con el capitalismo, han puesto bajo amenaza los ecosistemas, transformando de manera drástica las relaciones hombre-medio ambiente. Desde esta óptica, es posible interpretar el deterioro medioambiental como un problema de comunicación que merece un análisis semiótico<sup>57</sup>.

Nótese que subjetivar a los seres de la naturaleza no es lo mismo que subjetivar la naturaleza. En este caso la subjetivación no permite superar la dicotomía. De hecho, el efecto es el opuesto, pues el sujeto humano dicente se coloca frente a la naturaleza siempre del lado de la cultura y, por lo tanto, solo puede hablar desde su propio lenguaje. El peligro de la subjetivación de la naturaleza radica entonces en la incomunicabilidad y, por lo tanto, en la superficialidad que puede tomar la forma de espectáculo. Creemos que el concepto de *Pachamama*, tal como circula en el discurso del Estado y los medios hoy en día<sup>58</sup>, se funda en un proceso de subjetivación de la naturaleza, y por lo tanto dista mucho de abrazar un polílogo radical, aquel que requiere superar la complicidad entre actos verbales y escritura alfabética y explorar nuevos lenguajes del cuerpo y

---

57 Alf Hornborg, “Vital signs: an ecosystemic perspective on the human ecology of Amazonia”, *Sign Systems Studies* 29, no 1 (2001): 121-152.

58 Aunque de evidente raigambre andina, el concepto de Pachamama, tal como circula en la actualidad, tiene su origen en una formación discursiva distinta. Entiendo aquí por formación discursiva “un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa”. Véase al respecto, Michel Foucault, *La arqueología del saber* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 153s. Este conjunto de reglas anónimas e históricas en el caso del concepto de “Pachamama” podría ser el ecologismo reciclado en el discurso estatal del neoliberalismo y las ONGs desde mediados de los años ochenta.



los sentidos<sup>59</sup>. Subjetivar a los seres de la naturaleza implica colocarse directamente como su interlocutor, de suerte que el diálogo es posible sólo si aprendemos y usamos lenguajes más somáticos.

Las formas en que los pueblos indígenas que habitan ecosistemas cultural y biológicamente diversos han resuelto el problema de la comunicación con humanos y no-humanos han sido objeto de estudio desde hace varios años por parte de la antropología. El multilingüismo, por ejemplo, ha sido una de las estrategias más importantes en ecosistemas culturalmente diversos. El caso paradigmático es el descrito cincuenta años atrás para el Vaupés colombo-brasileño<sup>60</sup>. En esta región de aproximadamente cien mil kilómetros cuadrados –poco más de la tercera parte del territorio ecuatoriano– cohabitan pueblos indígenas de veinte grupos lingüísticos distintos. Su organización social se basa en la exogamia lingüística, que consiste en la obligación que tiene todo individuo de depositar a una persona que no hable la lengua de su grupo principal de referencia. En virtud de este tipo particular de exogamia, no sólo se ha producido en la región un contacto lingüístico igualitario que no perjudica a ninguna lengua participante—lo que no ocurre en situaciones diglósicas como las nuestras, donde las lenguas dominantes ocasionan tarde o temprano la desaparición de las lenguas minorizadas— sino que se ha generalizado un multilingüismo a nivel del individuo y la comunidad. Por eso en el Vaupés es común que una persona pueda comunicarse fluidamente en cinco o seis lenguas diferentes dependiendo de la comunidad en la que se encuentra y del interlocutor con quien dialoga<sup>61</sup>. Del mismo modo,

---

59 En el plano jurídico, esta subjetivación desembocó en la declaración de la naturaleza como sujeto de derechos en la Carta constitucional, innovación trascendental para muchos, retórica jurídica para otros. Véase a propósito, Farith Simón Campaña, "Derechos de la naturaleza: ¿innovación trascendental, retórica jurídica o proyecto político?", *Iuris Dictio* 15 (2013): 9-38. Sin allanarnos completamente a su postura, compartimos con Sánchez Parga la idea de que la mitificación de categorías andinas como *sumak kawsay* o *pachamama* resulta en discursos retroevolucionarios o "pachamamismos" – recordemos a propósito la potencia desmovilizadora del mito barthesiano con la que abrimos este artículo – que desarticulan toda posible lucha contra el capital. Por eso, sostiene este autor, es preferible ocuparse más bien en buscar formas cómo atacar a un mercado omnipotente que destruye la sociedad y la naturaleza, que defender ingenuamente los derechos de esta. Véase al respecto, José Sánchez-Parga "Discursos retroevolucionarios: *sumak kawsay*, derechos de la naturaleza, y otros pachamamismos", *Ecuador Debate* 84 (2011): 31.

60 Arthur Sorensen, "Multilingualism in the Northwest Amazon", *American Anthropologist* 69 (1967): 671.

61 La paulatina destrucción del medio ambiente en las últimas décadas ha tenido como consecuencia la pérdida del multilingüismo en la región y el riesgo de que algunas de las lenguas del Vaupés desaparezcan en las próximas décadas. Esta situación demuestra claramente la relación

grupos humanos en ecosistemas biodiversos han adaptado sus lenguas para una comunicación más eficaz no sólo entre humanos sino también con otros seres de la naturaleza. Los lenguajes silbados, por ejemplo, consisten en el reemplazo de fonemas vocálicos de una lengua por silbidos que guardan tonos, longitudes e intensidades correspondientes a las de los fonemas reemplazados. Como señalan Meyer y Gautheron, “los lenguajes silbados se han desarrollado de manera natural como respuesta de los seres humanos a la necesidad de comunicarse en condiciones de aislamiento (distancia, ruido, oscuridad) pero también en actividades específicas (información social, pastoreo, caza, pesca, cortejo, chamamanismo)”<sup>62</sup>. Otro ejemplo de la adaptación de las lenguas humanas al entorno natural son los ideófonos, definidos como “palabras marcadas que representan imágenes sensoriales”<sup>63</sup>. Esta adaptación de la lengua para describir imágenes sensoriales a menudo difíciles o imposibles de definir en términos logocéntricos se conjuga con un lenguaje gestual particular. De esta manera se logra presentar una multiplicidad de puntos de vista y un desplazamiento de la subjetividad del hablante hacia las subjetividades de sus interlocutores o de terceras personas, apuntando siempre a la construcción de un discurso policéntrico. La polifonía que crean los ideófonos es óptima para la comunicación intercultural pero además sirve para la comunicación con los seres de la naturaleza en el contexto de lo que Nuckolls llama el “dialogismo ecológico”. Esta autora, que ha investigado en torno a la ideofonía y la evidencialidad<sup>64</sup> en el kichwa de Pastaza, sostiene que

El estilo participativo de la expresión ideofónica en kichwa es una manera

---

estrecha entre diversidad cultural y diversidad biológica, y a la vez subraya el fundamento semiótico de ambas. Para una revisión de la situación en el Vaupés, véase Kristine Stenzel, “Multilingualism in the North-West Amazon revisited”, *Memorias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica-II* (Austin: Universidad de Texas, 2005).

62 J. Meyer y B. Gautheron, “Whistled Speech and Whistled Languages”, en *Encyclopedia of Language & Linguistics*, Vol. 13 (Oxford: Elsevier, 2006), 574.

63 Mark Dingemans, “Advances in the Cross-Linguistic Study of Ideophones”, *Language and Linguistic Compass* 6/10 (2012): 654.

64 Se entiende por evidencialidad la marcación de la fuente de la información en los enunciados a través de elementos gramaticales, de suerte que el interlocutor conoce si lo dicho proviene de la experiencia directa del hablante, de terceros, o de deducciones que aquel ha hecho a partir de la información disponible. Según Nuckolls, la evidencialidad permite enfocar en el discurso las perspectivas de diferentes participantes, y no solo aquellas del hablante, lo que resulta a su vez en la configuración de una comunicación más dialógica.

de invocar una alineación no sólo entre los participantes del discurso, sino también entre las personas y la naturaleza no-humana [...] los ideófonos son dispositivos que invocan el contexto y cambian el marco de la enunciación exigiendo un cambio momentáneo de perspectiva, de un ser humano a un no-humano<sup>65</sup>.

Aunque todas las lenguas tienen y son capaces de crear y utilizar ideófonos e integrarlos en el discurso, ciertamente son aquellas de comunidades que habitan entornos naturales biodiversos las que más han desarrollado esta capacidad. La comunicación interespecies, sin embargo, no es única de estas comunidades. Los lenguajes verbales y para-verbales (gestuales) utilizados por los seres humanos para comunicarse con especies animales con las cuales han convivido estrechamente desde hace miles de años en un proceso intensivo de domesticación son ejemplo de ello. Un estudio pionero sobre el pidgin<sup>66</sup> interespecies que utilizan los kichwas amazónicos para comunicarse con sus perros define las principales características de este lenguaje en los siguientes términos:

Esta forma de hablar a los perros en cuanto pidgin interespecies incorpora elementos de modalidades comunicativas tanto del reino de los humanos como del reino de los animales. Al utilizar la gramática, la sintaxis y el léxico del quichua, este "pidgin" muestra elementos de una lengua humana. Sin embargo, también adopta elementos de expresiones canino-humanas preexistentes. Por ejemplo, *tiu* (línea 1.1) sirve exclusivamente para azuzar a los perros para que cacen, pero no se utiliza nunca en el habla entre seres humanos (excepto como cita). Al mismo tiempo, este pidgin interespecies incorpora elementos del habla canina. *Hua* (línea 1.4) es un elemento del "léxico" canino. Los kichwas lo incorporan en sus enunciados exclusivamen-

---

65 Janis Nuckolls, *Lessons from a Quechua strongwoman: ideophony, dialogue and perspective* (Tucson: University of Arizona Press, 2010), 31, mi traducción.

66 En general, un pidgin puede definirse como una lengua gramaticalmente simplificada que se desarrolla entre dos o más grupos humanos que no tienen un lenguaje en común, y que es utilizado con fines comerciales o simplemente de supervivencia en situaciones de migración, cuando hablantes de diferentes lenguas se encuentran en un lugar diferente al de su residencia. Un buen número de los pidgins que existen actualmente surgieron durante la época de la esclavitud, para luego convertirse en lenguas criollas gramaticalmente expandidas que son adquiridas por los niños como su primera lengua (Bakker 1994, 26). La idea de un "pidgin" interespecies, sin embargo, va más allá, en cuanto supone las mismas características estructurales simplificadas pero implica la interlocución entre dos especies diferentes, la humana y la no-humana, para el caso que nos ocupa.

te a través de citas, lo cual no significa que ladren al hablar, pues *hua* no pasa por un proceso de inflexión verbal y por lo tanto no entra del todo en la gramática del lenguaje humano. Tanto *tiu* como *hua* son formas reduplicadas que implican la iteración icónica del sonido. Esta es una importante técnica semiótica por medio de la cual los kichwas procuran entrar en los modos referenciales no simbólicos de los seres no-humanos<sup>67</sup>.

Se dirá que estos lenguajes, ya sean verbales adaptados (como los lenguajes silbados), para-verbales multimodales (como la ideofonía y la gestualidad), o pidgins interespecies (como el pidgin humano-canino), obedecen a circunstancias comunicativas que sólo se encuentran en rincones apartados del mundo actual debido al vertiginoso proceso de urbanización que ha vivido la humanidad en el último siglo. Pero ahí radica precisamente su valor. Los proyectos de la interculturalidad y el buen vivir no sólo como convivialidad humana y no-humana sino como programas de descolonización cognitiva, requieren que nos acerquemos a nuevas formas de comunicación para empezar a pensar diferente. No se trata solo de ampliar las potencialidades comunicativas sino de aprender de otros lenguajes para articular una relación diferente con la naturaleza desde los entornos urbanos en los que hoy en día vivimos más de la mitad de la población mundial<sup>68</sup>. Si las ciudades hoy en día son espacios tan diversos como la selva tropical, explorar los procesos semióticos de esta tal vez pueda enseñarnos una convivialidad más sustentable y profunda.

Los lenguajes son las vías del pensamiento y en tal medida su aprendizaje implica explorar nuevas formas de pensar para comprender nuevas formas del ser. De acuerdo con Ortega y Gasset, “toda filosofía innovadora descubre su nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del Pensar, es decir, un método intelectual antes desconocido”<sup>69</sup>. Como proyectos decoloniales, la interculturalidad y el buen vivir requieren un pensar diferente. Este pensar es posible cons-

---

67 Eduardo Kohn, *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human*. (Berkeley: University of California Press, 2013), 144s.

68 De acuerdo con el informe sobre la población mundial preparado por la ONU en 2014, para este año vivían en ciudades el 54% de la población en tanto que se preveía que este porcentaje llegara a 66% para 2050.

69 José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (Buenos Aires: Emecé, 1958), 14.

truirlo desde una ecología de lenguajes que haga posible el polílogo, y no solo desde lenguajes que reproducen las diferencias coloniales, glotocéntricas y, sobre todo, grafocéntricas. La familiarización con otros lenguajes, sin embargo, no consiste en documentarlos o estudiarlos desde el lugar de enunciación de la lingüística o la semiótica, como objetos de estudio que encarnan la diferencia y pueden ser folclorizados, con valor para los "otros" pero sin valor para nosotros<sup>70</sup>. Desafortunadamente esta ha sido la perspectiva con que lingüistas y antropólogos nos hemos acercado hasta hoy a otras formas de comunicación. La documentación de lenguas amenazadas, que empezó a finales del siglo pasado y se consolidó en los años siguientes, se ha (des)gastado en reconstruir dichas lenguas y otros lenguajes dentro del marco de la lingüística, produciendo gramáticas y diccionarios que con demasiada frecuencia terminan archivados y nada inciden en el uso de las lenguas documentadas, en la práctica del diálogo intercultural, y sobre todo en el fortalecimiento político de sus comunidades de habla. No se trata tampoco de pensar desde el marco de la historia, es decir, desde lenguajes del pasado, ya que los lenguajes a partir de los cuales podemos construir una nueva forma de pensar, una forma de pensar propia de la interculturalidad y el buen vivir, están vivos en el uso cotidiano de la comunicación de los colectivos que componen nuestra sociedad. No se trata, finalmente, de reclamar a través de esos lenguajes ninguna autenticidad ni esencia de un pasado adánico. Se trata de construir a través de estos lenguajes y otros que nazcan de la práctica intercultural diversa, un pensamiento en los intersticios. ¿Cómo empezar a construir un pensamiento semejante y, sobre todo, como empezar a articularlo en un proyecto educativo?

## Elementos para una semiótica de la interculturalidad y el buen vivir desde el lenguaje

Sin pretender agotar la vastedad del tema en unas cuantas páginas, esta última sección quiere ofrecer algunos puntos de partida para construir

---

<sup>70</sup> No olvidemos que la lingüística llegó a ser a lo largo del siglo veinte el prototipo del estudio de toda realidad como lenguaje, convirtiéndose "en la forma que adopta la metafísica – como institución y desarrollo de una "ciencia" – para sucederse a sí misma como proyecto de la época contemporánea. Al respecto véase, Cristina de Peretti, *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción* (Madrid: Anthropos, 2001), 36.

una semiótica de la interculturalidad y el buen vivir desde la perspectiva del lenguaje. El esbozo teórico que expongo a continuación sigue el espíritu de una “teoría poscolonial de la enunciación”<sup>71</sup> en cuanto ataca las raíces mismas de la enunciación colonial, que son la ilusión y la naturalización del lenguaje grafocéntrico y glotocéntrico como única forma legítima e integral de construir el conocimiento y acceder a él. Al atacar ambos centrismos no desconocemos en ningún momento el valor de la letra o de la lengua como formas de comunicación válidas. Criticamos más bien la comprensión de ambas como desligadas de otros sistemas simbólicos en el acto situado de la comunicación.

### La ilusión del lenguaje glotocéntrico

Punto de partida de las ciencias del lenguaje, el *Curso de Lingüística General* de Ferdinand de Saussure define el lenguaje como facultad y lo caracteriza como un fenómeno multifacético que se presenta en diferentes formas en el individuo y la sociedad; un fenómeno que por su misma naturaleza resulta inclasificable “en ninguna de las categorías de los hechos humanos porque no se sabe cómo desembrollar su unidad”<sup>72</sup>. Aunque considerar el lenguaje como facultad sugiere una comprensión del mismo como capacidad semiótica general, está claro desde un principio que, para Saussure, la lengua en su calidad de fenómeno clasificable, desmarcado y descriptible, es el más importante de todos los sistemas de signos. Esta posición privilegiada supuestamente hace que la lengua se convierta en modelo de todos los demás sistemas de signos y que la lingüística sea el principal referente de las ciencias humanas. No sirvió de mucho que Saussure intuyera la necesidad de fundar una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social, dentro de la cual estaría la lingüística. La posición referencial de esta dio a luz una teoría de los signos que hoy se conoce como semiótica lingüística por su orientación glotocéntrica. Esta teoría ha impedido la comprensión de la naturaleza compleja y el funcionamiento paralelo de otros sistemas sígnicos. Con estos antecedentes, el proyecto de una semiótica pluricéntrica que fomente el polílogo debe partir de una deconstrucción de los aspectos

71 Walter Mignolo, *De la hermenéutica...*, 91.

72 Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* (Buenos Aires: Losada, 2001 [1916]), 37.

más importantes que configuran la teoría saussureana del lenguaje y que tienen que ver con 1) la separación entre lengua y habla, 2) "el circuito de la palabra", y 3) el signo lingüístico. Aportes recientes permiten sustentar sólidamente este ejercicio. Entre ellos se incluyen, por ejemplo, la noción del lenguaje como sistema adaptativo complejo<sup>73</sup>, la diversidad semiótica en la producción enunciativa<sup>74</sup>, y la comunicación y el discurso como fenómenos multimodales<sup>75</sup>.

La escisión entre lengua y habla ha naturalizado varias distorsiones que es preciso corregir. En primer lugar, nos ha hecho olvidar que la lengua como sistema surge de las interacciones situadas que mantienen dos o más individuos y que no tiene existencia fuera de ellas; y aunque se puede afirmar que la lengua existe tanto en los individuos como en la comunidad de usuarios, en realidad surge en ambos niveles, que además son interdependientes. Por lo tanto, el dominio privilegiado de estudio de los lenguajes no debe partir del sistema de signos sino de la interacción semiótica entre los individuos. Esta interacción está configurada por redes. Las redes y las interacciones semióticas determinan no sólo la dinámica del sistema de comunicación sino también su estructura interna y la manera como se conectan sus elementos<sup>76</sup>. En segundo lugar, al desvincular la lengua del habla, se consideró que esta era un conjunto de hechos individuales, accesorios, accidentales y en último término "inclasificables". Ello oscureció la importancia del contexto para la construcción de sentido<sup>77</sup>. Pero al mismo tiempo, al desechar el contexto, nos

---

73 Clay Beckner et al, "Language is a complex adaptive system: position paper", *Language as a Complex Adaptive System*, editado por Nick C. Ellis y Diane Larsen-Freeman (Malden: Wiley-Blackwell, 2009), 1-26.

74 Adam Kendon, "Semiotic diversity in utterance production and the concept of 'language'", *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 369 (2014): 20130293. <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2013.0293>

75 Sobre la modalidad existen numerosas publicaciones. Entre las más recientes se cuentan, Gabriela Vigliocco, Pamela Perniss y David Vinson, "Language as a multimodal phenomenon: implications for language learning, processing and evolution", *Philosophical Transactions of the Royal Society* 369 (2014): 20130292. <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2013.0292>; Stephen Levinson y Judith Holler, "The origin of human multi-modal communication", *Philosophical Transactions of the Royal Society* 369 (2014): 20130302. <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2013.0302>. Sobre el análisis del discurso multimodal, véase Gunther Kress y Theo van Leeuwen, *Multimodal Discourse. The modes and media of contemporary communication* (Londres: Hodder Education, 2001).

76 Mark Newman, Albert-László Barbási y Duncan Watts, eds. *The structure and dynamics of networks* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

77 A propósito del contexto y su relevancia para una teoría del lenguaje, la comunicación y el discurso, véase, entre otros Roman Jakobson (1990) y van Dijk (2011, 2012).

hizo cerrar los ojos a toda una serie de materialidades significantes que se desarrollan en torno al habla y que incluyen el sonido no-verbal, el espacio entre los interlocutores, la corporalidad, la gestualidad y el contacto visual. Esto tuvo a su vez graves consecuencias al impedirnos comprender la importancia de que la lengua también obedece a modos icónicos e indéxicos. En tercer lugar, la entronización de la lengua en cuanto sistema de signos distinto del habla como el único interés científico de la lingüística—objeto que puede ser estudiado separadamente de los hablantes concretos—oscureció la diversidad intrínseca de los fenómenos del lenguaje y el hecho fundamental de que no existe un agente ideal que representa el sistema de la lengua. No existe un hablante ideal, aun si sobre esta ilusión descansa toda descripción lingüística, y lo que es peor, toda *prescripción* lingüística. En cuarto lugar, la homologación entre la lengua como sistema de signos y la escritura como “imagen visual constante” que puede fijar dichos signos, reforzó la escritura alfabética como modelo ideal y normativo de inscripción en detrimento de formas alternativas de escritura<sup>78</sup>.

El segundo aspecto cuyos supuestos es preciso deconstruir para fundar una semiótica pluricéntrica que sirva al polílogo tiene que ver con lo que Saussure llamó “el circuito de la palabra”, es decir, su modelo de comunicación verbal, que además ha sido aplicado al resto de lenguajes. Aun si fue una innovación para la época gracias a su carácter cíclico que contemplaba la retroalimentación, el “circuito de la palabra” es un modelo lineal con varios supuestos que distorsionan la naturaleza de la comunicación. Por una parte, aunque el modelo asume la existencia de una interlocución entre el que habla y el que escucha, caracteriza al primero como un participante activo en la comunicación y al segundo como un participante pasivo. Dice Saussure, “es activo todo lo que va del centro de asociación de uno de los sujetos al oído del otro sujeto, y pasivo todo lo que va del segundo a su centro de asociación”<sup>79</sup>. Esta noción del intercambio verbal nos hace creer que la transmisión del mensaje se produce de manera directa y exacta –en virtud del código, siempre fijo, que comparten el que habla y el que escucha– cuando en realidad lo que ocurre es una (re)construcción del mensaje en el punto de escucha, pues

---

78 Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, 42-43.

79 *Ibid.*, 40



el código nunca es exactamente el mismo entre dos interlocutores y, lo que es más, ambos se posicionan en la comunicación no sólo como sujetos que dicen sino también como sujetos que *quieren decir algo y hacer algo con lo que dicen*<sup>80</sup>. Por eso, y porque siempre hay una brecha más o menos grande entre lo que se dice y lo que se quiere decir, el interlocutor necesita siempre anticipar los movimientos del otro y lo hace a través de presuposiciones lógicas<sup>81</sup> e implicaturas conversacionales<sup>82</sup>. La intencionalidad de los actos comunicativos queda así menospreciada cuando en realidad es parte consustancial del mensaje que se quiere transmitir y que finalmente se negocia con el interlocutor. La intencionalidad como parte irrenunciable de todo lenguaje requiere, como ha demostrado la psicología, la capacidad de elaborar una teoría de la mente, o, mejor dicho, la capacidad de un interlocutor de anticipar lo que el otro piensa, cree, quiere o va a decir. Una teoría semiótica pluricéntrica del polílogo a partir del reconocimiento de las diferencias radicales de los interlocutores exige, por lo tanto, algo distinto al "circuito de la palabra". Requiere tomar en cuenta que el discurso multimodal que se teje en los intercambios verbales y no-verbales es una co-construcción de los interlocutores, que estos nunca tienen códigos semejantes y que sus contextos enunciativos siempre son diferentes. Requiere asumir que la intencionalidad de todo acto semiótico resulta en una lucha por el significado, lucha que hace que todo signo sea siempre un signo ideológico y que se halle en una perpetua dinámica que incide en todo el sistema<sup>83</sup>.

El tercer aspecto, fundamental para la construcción de una teoría decolonial del lenguaje, atañe directamente al concepto de signo, y específicamente a su modelo, el signo lingüístico. Como sabemos, el signo saussureano es una entidad de doble cara, compuesta por significante y significado, elementos cuya relación es siempre arbitraria. El signo lingüístico se caracteriza además por ser inmutable al pertenecer a la lengua –el espacio del sistema y la convención social– y mutable por pertenecer al habla –el espacio de la situación comunicativa concreta mediada

80 John Austin, *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones* (Madrid: Paidós Ibérica, 2003 [1962]).

81 Peter Frederik Strawson, *Introduction to logical theory* (Londres: Methuen, 1952).

82 H. Paul Grice, "Logic and conversation", en *Syntax and semantics: speech acts*, volume 3, (New York: Academic Press, 1975), 41-58.

83 Valentín Volosinov, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1973 [1930]).

por el sonido. Desde varios frentes, dentro y fuera de las ciencias del lenguaje, la evidencia ha sitiado el concepto del signo saussureano. Aunque desde los años setenta la teoría del signo de Peirce ha luchado por tomarle la posta—y de hecho lo ha logrado en varias ramas del saber—las ciencias del lenguaje siguen siendo el baluarte irrenunciable del signo saussureano.

La arbitrariedad posiblemente es el aspecto más discutido del signo lingüístico desde la filosofía y otras ciencias que tienen que ver con el lenguaje y la comunicación. Aunque los alegatos en contra de la arbitrariedad no desconocen en ningún caso la importancia de la convención como función simbólica de las lenguas humanas, sí critican la omisión que en su nombre se hace de numerosos fenómenos del lenguaje abiertamente no-convencionales, es decir, funcionalmente motivados. Empecemos señalando que tan pronto reconocemos la intencionalidad en todo acto comunicativo, podemos asumir que todos los signos son proclives a la no-arbitrariedad con el fin de hacer los intercambios más ostensivos y relevantes<sup>84</sup>. Pero la arbitrariedad en la lengua parece ir más allá de los campos tradicionalmente reconocidos. No está representada solo en las onomatopeyas y otros recursos icónicos a nivel léxico y morfosintáctico. También lo está, por ejemplo, en la mayoría de vocablos pertenecientes a la toponimia, aquellos que hacen referencia a las características biológicas o geomorfológicas del lugar que designan. Dado que el dar nombre a un lugar equivale a tomar posesión física, en situaciones coloniales el acto de nombrar se ejerce en una matriz de segmentaciones taxonómicas que abarca no sólo la geografía sino a los mismos seres humanos según rasgos fenotípicos o psicológicos impresionistas que se pretenden definitivos a los ojos de quien nombra<sup>85</sup>. Llevar adelante esta línea de pensamiento nos hace afirmar que toda empresa que se proponga la lectura crítica y la interpretación del orden naturalizado en el lenguaje, requiere una teoría sobre la relación motivada de significante y significado que descansa en el reconocimiento del “interés” de quienes codifican y decodifican los signos, sus historias sociales, las microhistorias de la producción y consumo de signos, así como las estructuras que constituyen los

84 Wilson Deidre y Dan Sperber. *Relevance: communication and cognition* (Londres: Blackwell Publishers, 1986).

85 Louis-Jean Calvet, *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005 [1974]), 73s, 125.

rasgos contextuales relevantes<sup>86</sup>. En pocas palabras, construido a través de signos ideológicos, el discurso de los lenguajes verbales, para-verbales y no-verbales asociados es también irrenunciablemente ideológico y, en tal medida, motivado. Desde esta perspectiva, si el intercultural es un proyecto que interpela las estructuras del poder para refundar la sociedad, requiere, no de una teoría del signo lingüístico arbitrario, sino una teoría del signo ideológico necesario.

No menos importante es que, pese a su carácter bipartito, el signo lingüístico termina por asumir una forma monolítica –“homogénea” en palabras de Saussure– que esconde un rasgo fundamental de toda comunicación. Se trata de la diversidad semiótica propia de toda producción enunciativa. Según ella, el habla nunca es un acto lingüístico aislado y se acompaña siempre de otros sistemas de signos que tienen una materialidad significativa distinta. La ilusión de que la lengua es un sistema aislado de otros lenguajes en el acto comunicativo nos ha cerrado los ojos al carácter multimodal de toda comunicación, pero también al hecho de que esta comunicación, como señalamos líneas atrás, es siempre, aunque en diferentes grados, icónica e indéxica. Esta concepción exige, por lo tanto, pensar una forma del signo con varios significantes posibles, vinculados de maneras complejas al significado y al contexto de la enunciación. Una forma del signo tal excluye una relación unívoca entre significante y significado y pone en segundo plano la linealidad, puesto que varios significados pueden ser vehiculados al mismo tiempo por varios significantes. Esta forma del signo se acerca al concepto del símbolo como entidad semiótica compleja, polivalente y multívoca. La integración multimodal de la lengua con sistemas de signos no-verbales hace justicia a la concepción más reciente del lenguaje humano como subproducto que “surge” de capacidades socio-cognitivas preexistentes con sistemas sígnicos distintos, como la imitación, la sociabilidad, la atención conjunta, el aprendizaje segmental, la partición, la categorización, etc. Esto tiene consecuencias importantes para la incorporación de las artes y las tecnologías digitales dentro de un proyecto educativo que promueva el polílogo.

---

86 Al respecto, véase Jesús Martín Barbero, *De los medios a las mediaciones* (México: Gustavo Gili, 1987). Sobre la necesidad de un signo arbitrario e ideológico para fundamentar un análisis crítico de los discursos, véase Gunther Kress, “Against arbitrariness: the social production of the sign as a foundational issue in Critical Discourse Analysis”, *Discourse and Society* 4(2) (1993): 169-191.

## Lenguajes simbólicos para un polílogo radical

Para comprender a otra cultura no basta conocer sus conceptos; hace falta también comprender sus símbolos<sup>87</sup>

En apartados anteriores insistimos en la importancia de fomentar el plurilingüismo para una convivialidad intercultural en sociedades diversas, al ser las lenguas la primera puerta de acceso a la diferencia radical de las culturas. Sin embargo, también insistimos en que una visión glotocéntrica y grafocéntrica merma las potencialidades del polílogo intercultural, y que la visión de la lengua como sistema abstracto, arbitrario, unimodal y desarraigado no considera las complejidades de la comunicación pluricéntrica. Si se echa de menos un modelo de lenguaje y comunicación que maneje signos multívocos, multimodales, concretos y motivados a fin de instrumentar propuestas que incidan directamente en la educación y la comunicación interculturales, entonces hemos de volver nuestra mirada al símbolo. Este regreso al símbolo no entraña ningún subjetivismo estético o dogmático. Al contrario, se propone como una alternativa de comunicabilidad frente al pluralismo radical de las culturas, al pluralismo que no disuelve las diferencias, sino que las reconoce como punto de partida ontológico de toda comunicación.

El símbolo entraña no sólo la unión de dos términos sino también su separación. Esta doble función está inscrita en la etimología de la palabra. En la Grecia antigua “símbolo” significaba aquella parte de un objeto que al juntarse con las demás podía evocar su unidad originaria:

“En su origen, el símbolo es un objeto cortado en dos trozos, sea de cerámica, madera o metal. Dos personas se quedaban, cada una, con una parte; dos huéspedes, el acreedor y el deudor, dos peregrinos, dos seres que quieren separarse por largo tiempo... Acercando las dos partes, reconocerán más tarde sus lazos de hospitalidad, sus deudas, su amistad [...] El símbolo deslinda y aúna, entraña las dos ideas de separación y de reunión, evoca una comunidad que ha estado dividida y que puede reformarse”<sup>88</sup>.

---

87 Raimon Panikkar, “La interpelación intercultural”, 51.

88 Jean Chevalier y Alain Gheerbrandt, eds. *Diccionario de los Símbolos* (Barcelona: Editorial Herder, 1986), 21-22.

El símbolo se distingue del signo saussureano por varios rasgos que lo acercan al tipo de signo que requiere una nueva forma de pensar el lenguaje y la comunicación. Por una parte, el símbolo reclama en mayor o menor grado una relación necesaria entre significante y significado, es decir, no se basa en una simple arbitrariedad. Al mismo tiempo, el símbolo supera el carácter unívoco del signo en cuanto puede referir a una pluralidad de significados con un solo significante, o bien utilizar varios significantes para referirse a un solo significado. Gracias a la interpenetración de la función simbólica, es posible tejer símbolos con significantes de diferente materialidad que condensen un significado complejo, imposible de transmitir a través de signos unívocos. Esta pluralidad esencial del símbolo explica a la vez su concreción. Un símbolo es todo menos abstracto. Pero al mismo tiempo, como la práctica social que dio origen a su nombre, el símbolo requiere de la participación de los sujetos involucrados a fin de reactivar los múltiples sentidos que entraña, sentidos que no se asumen preexistentes a la función simbólica. Esta función no se gasta en la sola representación. Gheerbrandt y Chevalier han identificado con cierta precisión la multiplicidad de facetas que encierra la función simbólica: *exploratoria*, en cuanto búsqueda de sentidos; *sustitutiva*, en alusión a contenidos no expresos en el significado sino apenas intuidos; *mediadora*, con respecto a los puentes que tiende entre lo disímil pero equivalente (lo homeomórfico, según Panikkar); *unificadora*, en la medida que condensa diferentes experiencias en diferentes contextos; *pedagógico-terapéutica*, porque ayuda a comprender por vías alternativas a la razón y restablecer la relación del sujeto con otros sujetos y su ambiente; *socializante*, en tanto pone en comunicación profunda al individuo con su entorno social y es accesible sin pasar por la mediación del lenguaje oral o escrito; *resonante*, por cuanto permite multiplicar, amplificar y acelerar sus efectos en el conocimiento, la comunicación y la conducta; *trascendente*, al superar oposiciones y antagonismos; y *transformadora*, porque permite trasvasar energías psíquicas que pueden ser integradas en el comportamiento consciente<sup>89</sup>.

Dado que la materialidad del símbolo es plural, sería un error pensar que los lenguajes simbólicos se restringen a la modalidad no-verbal. Al contrario, la función simbólica con todos los aspectos que acabamos

---

89 *Ibid.*, 25-29.

de señalar puede hacer uso de cualquier materialidad significativa, sean sonidos, letras, colores, espacios, cuerpos, etc. Las condiciones fundamentales que deben cumplirse son las mismas en todos los casos: lo semejante necesario en lugar de lo arbitrario convencional; lo multimodal en lugar de lo unimodal; lo multívoco en lugar de lo unívoco; y por supuesto, lo concreto situado en lugar de lo abstracto descontextualizado. De esta manera, por ejemplo, incluso las palabras, entendidas no sólo como signos lingüísticos, pueden asumir una función simbólica con todos sus matices cuando entran en la expresión poética.

Cumplidas estas condiciones y reconocida la potencialidad simbólica de todo signo, conviene preguntarnos entonces cuál es el papel de los lenguajes simbólicos en la educación de una sociedad intercultural. ¿Cuáles son los lenguajes simbólicos que hemos de promover como una de las estrategias del polílogo radical? ¿Cómo conciliar estos lenguajes simbólicos con la matriz digital de la comunicación contemporánea?

### Al concluir: otras literacidades, nuevas textualidades

Los lenguajes simbólicos son diversos, no sólo por la pluralidad de su naturaleza significativa sino también porque son particulares de cada cultura. En la tradición logocéntrica occidental, el espacio reservado a estos lenguajes han sido las artes. Esto no significa que otras culturas practiquen iguales deslindes. De hecho, como señalamos en su momento, esta clasificación es la que impidió y sigue impidiendo hoy en día reconocer en las que llamamos expresiones artísticas lenguajes simbólicos que tienen sus propias reglas y se constituyen en vías legítimas de producción de conocimiento. La visibilización de estos lenguajes requiere de la academia un programa de investigación de las artes occidentales y no-occidentales que les reconozca precisamente su estatus de sistemas de inscripción con el mismo derecho a formar parte del currículo al mismo nivel de la escritura alfabética o la notación matemática.

Paralelamente, la inclusión de lenguajes simbólicos nos obliga a considerar la existencia de otras literacidades y la posibilidad de crear nuevas. Nos obliga asimismo a expandir la noción de texto a fin de incorporar en la enseñanza otras textualidades que vayan más allá de la letra o la palabra. Si bien el concepto de “nuevas literacidades” en el mundo

anglófono se remite exclusivamente a aquellas formas de lecto-escritura que hacen posibles las tecnologías digitales, nuestra idea de nuevas literacidades no está vertebrada por lo digital y sigue un criterio pluricéntrico de reconocimiento e incorporación de diferentes lenguas y lenguajes en la creación de textos de distinta naturaleza. En otro lugar hemos esbozado un programa de incorporación de las llamadas "artes verbales" en la creación dialógica de nuevas literacidades, sin excluir lo digital<sup>90</sup>. Por otro lado, está claro que las tecnologías digitales también ofrecen posibilidades para el desarrollo de literacidades que conjuguen lenguajes diferentes desde la propia función simbólica. Por una parte, la modalidad icónica que privilegian estas tecnologías en un mundo cada vez más visual, abre campo a la creación de lenguajes semasiográficos que pueden ser entendidos sin recurrir al lenguaje verbal, superando así las barreras lingüísticas. Por otro lado, la multimodalidad de las nuevas tecnologías ofrece la posibilidad de replicar el carácter multimodal de toda comunicación, al tiempo que el carácter asociativo de los hipertextos digitales permite la producción de textualidades pluricéntricas, polifónicas y, por lo tanto, más democráticas.

A lo largo de esta contribución otorgamos un papel preponderante al lenguaje, no sólo como expresión de diversidad cultural sino, sobre todo, como la vía principal para un ejercicio responsable de la interculturalidad. La problematización de los lenguajes nos permitió reflexionar sobre las prácticas interculturales y repensar lo que detrás de ellas a menudo se asume. Planteamos como alternativas a la despolitización y la espectacularización de la interculturalidad, la promoción de espacios de convivencia intercultural y la incorporación a nuestro horizonte simbólico de lenguajes que hasta ahora han permanecido invisibilizados. Al mismo tiempo, reconocimos que algunos de estos lenguajes pueden habilitarnos a una relación diferente con los seres de la naturaleza en el marco del buen vivir. Para ambas cosas, sin embargo, se requiere mudar de paradigma semiótico. Con este fin esbozamos algunos elementos que podrían servir como punto de partida para superar el grafo-gloto-centrismo y propusimos abrigar la función simbólica como la modalidad semiótica más acorde a una comunicación policéntrica e intercultural.

---

90 Jorge Gómez Rendón y Elena Jarrín, "Hacia una ecología de la revitalización lingüística", *Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador* 6 (2014): 49-55.

## Bibliografía

- Altmann, Philipp. "La interculturalidad entre concepto político y *one size fits all*: un acercamiento a un punto nodal del discurso político ecuatoriano". En *Repensar la interculturalidad*, editado por Jorge Gómez Rendón. Guayaquil: UArtes Ediciones, 2017.
- Austin, John Langshaw. *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Madrid: Paidós Ibérica, 2003 [1962].
- Bakker, Peter. "Pidgins". En *Pidgins and Creoles: An introduction*, editado por Jacques Arends, Pieter Muysken y Norval Smith. Amsterdam: John Benjamins, 1994.
- Barthes, Roland. *Mitologías*. México DF: Siglo Veintiuno Editores, 1999.
- Beckner, Clay, Richard Blythe, Joan bybee, Morten H. Christiansen, William Croft, Nick C. Ellis, John Holland, Jinyun Ke, Diane Larsen-Freeman y Tom Schoenemann. "Language is a complex adaptive system: position paper". En *Language as a Complex Adaptive System*, editado por Nick C. Ellis y Diane Larsen-Freeman, 1-26. Malden: Wiley-Blackwell, 2009.
- Bertalanffy, Ludwig von. *General system theory: foundations, development, applications*. New York: George Braziller, 1968.
- Calvet, Louis-Jean. *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005 [1974].
- Carson, Rachel. *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin, 1962.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrandt, eds. *Diccionario de los Símbolos*. Barcelona: Editorial Herder, 1996.
- De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- De Huerta, Alonso. *Arte breve de la lengua quechua*, editado por Ruth Moya. Quito: Corporación Editora Nacional, 1993.
- De Peretti, Cristina. *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*. Madrid: Anthropos, 2001.
- Derrida, Jacques. *La diseminación*. Madrid: Editorial Espiral, 1997.
- Dingemans, Mark. "Advances in the Cross-Linguistic Study of Ideophones". *Language and Linguistic Compass* 6/10 (2012): 654-672.
- Eco, Umberto. *La búsqueda de la lengua perfecta*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1996.
- Ferraris, Maurizio. *Introducción a Derrida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- Gómez Rendón, Jorge. "La media lengua de Imbabura". En *Encuentros y conflictos. Bilingüismo y contacto de lenguas en el mundo andino*, editado por Pieter Muysken y Hella Olbertz, 39-57. Madrid: Vervuert Iberoamericana, 2005.
- . *Una lengua mixta en los Andes: génesis y estructura de la Media Lengua*, Quito: Ediciones Abya Yala, 2008.
- . "Cinco reflexiones acerca de la práctica antropológica". En *Arqueología amazónica: las civilizaciones ocultas del bosque tropical*, editado por Francisco Valdez, 315-335. Quito: Editorial Abya Yala, 2013.
- . "La Media Lengua: una revisión de los supuestos teóricos". En *Actas del 4o Coloquio Internacional de Cambio y Variación Lingüística*, editado por Julio Serrano, México DF: UNAM, 2017.
- Gómez Rendón, Jorge ed. *Repensar la interculturalidad*. Guayaquil: UArtes Ediciones, 2017.
- Gómez Rendón, Jorge y Elena Jarrín. "Hacia una ecología de la revitalización lingüística". *Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador* 6 (2014): 36-55.
- González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua qqichua, o del inca*, editado por Ruth Moya. Quito: Corporación Editora Nacional, 1993.
- Grice, H. Paul. "Logic and conversation". En *Syntax and semantics: speech acts*, volume 3, editado por Peter Cole y Jerry Morgan, 41-58. New York: Academic Press, 1975.
- Hill Boone, Elizabeth. "Introduction: Writing and Recorded Knowledge". En *Writing without words. Alternative literacies in Mesoamerica & the Andes*, editado por Elizabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo, 3-26. Durham: Duke University Press, 1994.
- Hill Boone, Elizabeth y Walter Mignolo, eds. *Writing without words. Alternative literacies in Mesoamerica & the Andes*, editado por Elizabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo. Durham: Duke University Press,



1994.

- Hornborg, Alf. "Vital signs: an ecosystemic perspective on the human ecology of Amazonia". *Sign Systems Studies* 29, no 1 (2001): 121-152.
- Howard, Rosaleen. "Why do you steal our phonemes? Inventing the survival of the Cañari language". En *Linguistics and Archaeology in the Americas. The Historization of Language and Society*, editado por Eithene B. Carlin y Simon van de Kerke, Leiden: Koninklijke Brill NV, 2010.
- Inuca Lechón, Benjamín, "Kawsaypura yachay tinkuy. Convergencia y confrontación de saberes "entre culturas". En *Repensar la interculturalidad*, editado por Jorge Gómez Rendón. Guayaquil: UArtes Ediciones, 2017.
- Jakobson, Roman. *On language*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- Jarrín, Elena Gabriela. *Estereotipos lingüísticos del purismo en relación al Kichwa y a la Media Lengua en las comunidades de Angla, Casco Valenzuela, El Topo y Ucscha de la parroquia San Pablo del Lago, cantón Otavalo, Provincia de Imbabura*. Tesis de licenciatura. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2014.
- Kendon, Adam. "Semiotic diversity in utterance production and the concept of 'language'". *Philosophical Transactions of the Royal Society*. 369 (2014): 20130293. <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2013.0293>
- Kohn, Eduardo. *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- Kress, Gunther. "Against arbitrariness: the social production of the sign as a foundational issue in Critical Discourse Analysis". *Discourse and Society* 4(2) (1993): 169-191.
- Kress, Gunther y Theo van Leeuwen. *Multimodal Discourse. The modes and media of contemporary communication*. Londres: Hodder Education, 2001.
- Lander, Edgardo ed. *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- Levinson, Stephen y Judith Holler. "The origin of human multi-modal communication". *Philosophical Transactions of the Royal Society* 369 (2014): 20130302. <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2013.0302>
- Lotman, Iuri. *La semiósfera I: semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Cátedra, 1996
- Maldonado-Torres, Nelson. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 127-167. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Martín-Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones*. México: Gustavo Gili, 1987.
- Meyer J. y Gautheron B. "Whistled Speech and Whistled Languages" En *Encyclopedia of Language & Linguistics*, editada por Keith Brown, volumen 13, 573-576. Oxford: Elsevier, 2006.
- Mignolo, Walter. "Nebrija in the New World", *L'Homme* 32 (1992): 185-207.
- . *De la Hermenéutica y la Semiosis colonial al Pensar Descolonial*. Quito: Editorial Abya Yala, 2011.
- Monaghan, John. "The Text in the body, the Body in the Text: The Embodied Sign in Mixtec Writing". En *Writing without words. Alternative literacies in Mesoamerica & the Andes*, editado por Elizabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo, 87-101. Durham: Duke University Press, 1994.
- Müller, Andrea. *La media lengua en comunidades semi-rurales del Ecuador: uso y significado de una lengua mixta bilingüe*. Tesis de maestría. Zurich: Universidad de Zürich, 2011.
- Muysken, Pieter. "La Mezcla de Quichua y Castellano. El caso de la 'Media Lengua' en el Ecuador". *Lexis* 3 (1979): 41-46.
- . "Contactos entre Quichua y Castellano en el Ecuador". En *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, editado por Segundo Moreno Yáñez, 377-472. Quito: Abya Yala, 1985.
- . "Media Lengua". En *Contact languages: a wider perspective*, editado por Sarah Thomason, 365-424. Ámsterdam: John Benjamins, 1997.
- Muysken, Pieter y Hella Olbertz, eds. *Encuentros y conflictos. Bilingüismo y contacto de lenguas en el mundo andino*. Madrid: Vervuert Iberoamericana, 2005.
- Newman, Mark y Albert-László Barbási y Duncan Watts, eds. *The structure and dynamics of networks*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Nuckolls, Janis. *Lessons from a Quechua strongwoman: ideophony, dialogue and perspective*. Tucson:

- University of Arizona Press, 2010.
- Ortega y Gasset, José. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Buenos Aires: Emecé, 1958.
- Panikkar, Raimon. "La interpelación intercultural". En *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, coordinado por Graciano González R. Arnaiz, 23-76. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2002.
- Panikkar, Raimon. *The Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist Press, 1999.
- Pohl, John M. D. "Mexican codices, Mapas and Lienzos as Social Contracts". En *Writing without words. Alternative literacies in Mesoamerica & the Andes*, editado por Elizabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo, 137-160. Durham: Duke University Press, 1994.
- Quijano, Anibal. "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: CLACSO. 2000.
- Quishpe Sevilla, Nancy, coord. *Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe*. Quito: Ministerio de Educación, 2013.
- Sánchez Parga, José. "Discursos retrorevolucionarios: sumak kawsay, derechos de la naturaleza, y otros pachamamismos". *Ecuador Debate* 84 (diciembre 2011): 31-50.
- Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada 2001 [1916].
- Simon Campaña, Farith. "Derechos de la naturaleza: ¿innovación trascendental, retórica jurídica o proyecto político?". *Iuris Dictio* 15 (enero-junio 2013): 9-38.
- Sorensen, Arthur P. Jr. "Multilingualism in the Northwest Amazon". *American Anthropologist* 69 (1967): 670-684.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen, 1987.
- Stewart, Jesse. *Cuentos y tradiciones de Pijal. Stories and Traditions from Pijal*. Charleston, SC: s/e, 2013.
- . *A Brief Descriptive Grammar of Pijal Media Lengua and an Acoustic Vowel Space Analysis of Pijal Media Lengua and Imbabura Quichua*. Tesis de maestría. University of Manitoba, 2011
- Stenzel, Kristine. "Multilingualism in the Norht-West Amazon revisited". En *Memorias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica-II*, Austin: Universidad de Texas, 2005.
- Strawson, Peter Frederik. *Introduction to logical theory*. Londres: Methuen, 1952.
- Taylor, Isaac. *The History of the Alphabet*. New York: Schribner's, 1899.
- Uexküll, Jakob von. *A foray into the worlds of animals and humans: with a theory of meaning*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010 [1940].
- Van Dijk, Teun. *Discurso y contexto. Un enfoque cognitivo*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2012.
- . *Sociedad y discurso*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2011.
- Viatori, Max y Gloria Ushigua. "Speaking Sovereignty: Indigenous languages and Self-determination". *Wicazo Sa Review: A Journal of American Studies* 22, no 2 (2007): 7-21.
- Vigliocco, Gabriela, Pamela Perniss y David Vinson. "Language as a multimodal phenomenon: implications for language learning, processing and evolution". *Philosophical Transactions of the Royal Society* 369 (2014): 20130292. <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2013.0292>
- Volosinov, Valentin. *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1973 [1930].
- Waldmüller, Johannes. "Aportes desde la filosofía intercultural al debate ecuatoriano: un acercamiento a partir de la teoría de los centrismos". En *Repensar la interculturalidad*, editado por Jorge Gómez Rendón Guayaquil: UArtes Ediciones, 2017.
- Walsh, Catherine. *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya Yala, 2009.
- Wilson Deidre y Dan Sperber. *Relevance: communication and cognition*. Londres: Blackwell Publishers, 1986.
- Wimmer, Franz Martin. "Plädoyer für den Polylog". *Impuls. Das grüne Monatsmagazin* 6, (octubre 1994) : 18-19.