

CAFOLIS

FUNADES

Derivas de la interculturalidad

Procesos y desafíos en América Latina



Ruth Moya • Alba Moya



Ruth Moya, ecuatoriana. Lingüista y pedagoga con experiencia en educación indígena y particularmente en educación intercultural bilingüe, dirigida a niños, jóvenes y adultos. Ha trabajado en diversos proyectos de esta área de la educación en países como Ecuador, Colombia, Bolivia, Perú, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá y México.

En el campo de la pedagogía de la Educación Intercultural Bilingüe, EIB, ha apoyado procesos de construcción de transformación curricular en diversos niveles educativos, especialmente para la escuela primaria, la formación inicial y superior de maestros indígenas bilingües. Sobre la EIB ha escrito algunos libros, por ejemplo, *Desde el Aula Bilingüe*, y ha participado en la elaboración de textos escolares y de alfabetización de adultos en diversas lenguas indígenas.

En el campo de la cultura ha publicado, en coautoría con Fausto Jara, Taruca, *La Venada, Literatura Oral Quichua*. Entre otras publicaciones se destacan: *Requiem por los espejos y los tigres, Literatura oral y lengua secoya; Ecuador: Cultura, conflicto y utopía*.

Dirigió una colección de diez gramáticas y diccionarios de la lengua quichua, escritos entre el siglo XVI y el siglo XIX. A partir del microfilm existente en la Biblioteca de Nueva York, estuvo a cargo de la transcripción y actualización del texto de la segunda edición y única reedición existente hasta la actualidad del *Arte Breve de la Lengua Quechua*, de Alonso de Huerta, cuya primera edición limeña data de 1616.

También ha escrito sobre derechos indígenas, lingüísticos y culturales en revistas especializadas.

CAFOLIS / FUNADES

**Derivas de la
interculturalidad**

**Procesos y desafíos en
América Latina**

**Ruth Moya
Alba Moya**

Quito, 2004

© CAFOLIS-FUNADES

Primera edición, octubre 2004

Derivas de la interculturalidad

Autoras: Ruth Moya y Alba Moya

Foto portada de Michel Zabé, En:

Arte popular Mexicano, SEDESOL, otros, 1996

Edición: Patricio Crespo Coello

Diseño e impresión: Artes Gráficas SILVA 2551-236

Tiraje: 1.000 ejemplares

ISBN-9978-43-893-9

Derecho de autor No. 020582

Impreso en Ecuador

Contenido

Presentación	11
Introducción	13

Mentalidades, prácticas sociales e interculturalidad en América Latina

Estructura del texto	15
----------------------------	----

Primera Parte

A. La Colonia: hechos y mentalidades	17
El reconocimiento instrumental de la diversidad ...	17
Sociedades estamentarias y patrimoniales	20
La mediación cultural en la Colonia española	21
El espíritu tridentino y las políticas lingüísticas sobre las lenguas vernáculas	21
Las doctrinas y los curas doctrineros	22
Los factores de la aculturación indígena	23
La esclavitud indígena	23
La represión religiosa	24
B. Las estrategias coloniales en la Amazonía	25
Hacia la conquista de El Dorado desde los dos mares ..	25
El espacio en disputa de las potencias	27
El fracaso de las reducciones amazónicas	31

La extracción de la quina y el caucho a fines de la Colonia y en los albores independentistas y republicanos	32
C. La presencia colonial de Inglaterra, Holanda y Francia en El Caribe	36
Las estrategias de las potencias	36
D. Las ideas coloniales sobre lo indio y la diversidad cultural	45
Lo viejo civilizado y lo nuevo salvaje	46
La fisonomía del otro: de la inocencia y la belleza a la fealdad física y moral	46
La "nueva" naturaleza:	
el péndulo entre la utilidad y la amenaza	49
La ambigüedad del ser indígena:	
entre lo natural y lo social	52
La igualdad de los indios ante los ojos de Dios, la posesión de un alma inmortal y su pertenencia al género humano	53
La Babilonia americana versus las lenguas indígenas como producto del intelecto "humano"	54

Segunda Parte

A. De la Independencia a la República: las nociones modernas sobre lo indio y la diversidad cultural ..	59
De indio a ciudadano o la invisibilización de las diferencias	59
De indio a campesino:	
otro modo de invisibilizar las diferencias	60

¿Perspectiva clasista o perspectiva étnica?	61
El indigenismo y la asimilación indígena	61
Los recursos asimilacionistas	62
Las élites criollas y su rol de representación de la diversidad	62
Relaciones interétnicas y estructura del poder: colonialismo interno y desarrollo desigual	63
B. Las ideas contemporáneas:	
aportes indígenas y propuestas estatales	64
La recuperación de la palabra y la posibilidad del diálogo en el marco de la tolerancia	65
Tolerancia versus equidad e inclusión	67
Diversidad versus desigualdad	67
La unidad en la diversidad	69
El pluriculturalismo y el multiculturalismo	71
La interculturalidad	73
¿Se puede hablar de una ciudadanía intercultural?	74
La identidad: el camino de la endoculturación	75
Desarrollo con identidad	76
Interculturalidad de dos vías	76
La interculturalidad y el poder compartido	77
Etnicidad, etnoeducación e interculturalidad	78
Reindianización base de la identidad y de la interculturalidad	79
La interculturalidad en el marco de los derechos humanos universales y de los derechos colectivos	79
La interculturalidad más allá de la educación	81

Tercera Parte

A.	Políticas del Lenguaje y de Educación Bilingüe Intercultural en América Latina:	
	las tareas pendientes	95
	Entre las políticas públicas y los movimientos indígenas	95
B.	Los retos para el desarrollo de la EBI/EIB	99
	El reto de la definición o de la redefinición de las nociones de base	99
	El reto de adecuar los marcos legales en concordancia con los derechos de identidad para la EB/EIB	101
	El reto de la definición de las políticas y estrategias de la EBI/EIB en torno al acceso y la calidad de la educación	101
	El reto de lograr el apoyo político del sector público a la EIB	102
	El reto de construir el apoyo político de los sindicatos magisteriales	103
	El reto de fomentar el apoyo político a las organizaciones indígenas a favor de la EBI/EIB ...	103
	El reto de superar la desconfianza política de las comunidades y pueblos indígenas frente a la burocracia educativa	104
	El reto de contribuir al desarrollo de las lenguas indígenas	105
	El reto de la formación de recursos humanos para la EBI/EIB	106
	El reto de la construcción de políticas de investigación con participación social	106
	El reto de construir el currículo y el proceso pedagógico para la EBI	107
	Bibliografía	109

De las relaciones interétnicas a la interculturalidad en los Andes

Introducción	115
 <i>Primera Parte</i>	
Lo que pasó	117
Bases históricas de la interculturalidad	117
 <i>Segunda Parte</i>	
Lo que se ha pensado	123
El legado teórico	123
 <i>Tercera Parte</i>	
El contexto de la interculturalidad	135
1. Factores Internos: El Estado ecuatoriano	135
2. Factores externos: el reconocimiento de los derechos indígenas y la interculturalidad ...	136
El Convenio 169 de la OIT	136
La UNESCO y la política educativa	138
El impacto de las propuestas en el manejo de la interculturalidad	140
 <i>Cuarta Parte</i>	
El proceso de las organizaciones indígenas	143
Semejanzas y diferencias de las demandas de las organizaciones indígenas	148
1. Semejanzas	148
2. Diferencias	149
Los problemas de la práctica social	151
La proyección actual de las organizaciones indígenas ..	152

Quinta Parte

La cultura como vehículo para la construcción de propuestas	155
La diversidad y la globalización	155
Los Conceptos	159
La Cultura	159
Etnicidad e Identidad	161
Multiculturalidad y Multiculturalismo	164
Interculturalidad	166
Política intercultural	169
Bibliografía	171

Presentación

El Centro Andino de Formación de Líderes Sociales (CAFOLIS) y la Fundación Andina de Desarrollo y Estudios Sociales (FUNADES) presentan el libro **Derivas de la interculturalidad: Procesos y desafíos en América Latina.**

El CAFOLIS es una iniciativa respaldada por el Grupo Apoyo, la Fundación Leopold Mayer para el Progreso del Hombre (FPH) y el Centro Canadiense de Estudios y Cooperación Internacional (CECI). Su propósito principal es el de construir desde una perspectiva regional andina una propuesta alternativa de formación de líderes sociales. Justamente, este primer libro de la serie constituye un material de estudio para los procesos de formación.

FUNADES es una ONG ecuatoriana especializada en temas educativos, antropológicos, lingüísticos y de interculturalidad. Tiene una amplia experiencia nacional e internacional en el diseño, ejecución, seguimiento y evaluación de programas de educación bilingüe intercultural.

El objetivo de estas dos instituciones al publicar este libro, es el de ofrecer al lector una mirada histórica y analítica acerca del concepto de interculturalidad: la carga polisémica de esta palabra y su relación con los diversos contextos tanto en el ámbito latinoamericano, como en la región andina y en el Ecuador.

El tema de la interculturalidad es de tremenda actualidad: la irrupción social y política de nuevos actores, especialmente indígenas, en algunos países de Latinoamérica, así como los procesos de lucha social por una profundización de la democracia y de la equidad y, adicionalmente, los desafíos de las dinámicas locales y globales, hacen de este tema un eje del debate contemporáneo.

Los nuevos líderes sociales no pueden dejar de considerar el enfoque de la interculturalidad en sus organizaciones y los procesos educativos -interculturalidad para todos, como se afirma en el texto-, requieren de su urgente incorporación.

Fernando Rosero
Coordinador CAFOLIS

Alba Moya
Directora FUNADES

Introducción¹

Este libro está constituido por dos secciones.

En la primera sección, **Diversidad cultural y práctica social en América Latina**, cuya autora es Ruth Moya, se realiza un recorrido histórico en América Latina sobre las nociones de interculturalidad y al final se trabaja el tema de las políticas públicas con relación a la educación intercultural bilingüe.

En la segunda sección, **De las relaciones interétnicas a la interculturalidad en los Andes**, de autoría de Alba Moya, se observa el devenir histórico de la interculturalidad especialmente en el ámbito ecuatoriano, destacando las diversas propuestas que en el contexto político de la región andina han levantado los movimientos políticos y las organizaciones de indígenas.

Los conceptos sobre diversidad e interculturalidad, tal como los conocemos ahora, tienen sus raíces en un largo proceso social y político, que revela los cambios operados en torno a las nociones mismas de sociedad y de los derechos de las personas y colectividades en las sociedades específicas.

Esto que parece una verdad que no necesita ser demostrada, es sin embargo importante porque, entre otras cosas, es una

1 El presente texto fue elaborado en una primera versión para el Colegio de Puebla en México, en convenio con la UNESCO.

opción para el análisis de las ideas en torno a la cuestión de la diversidad cultural que, en muchos de los casos, ocurre como si éstas, es decir las ideas, se produjeran fuera de la historia, como fenómenos autoexplicativos y auto reguladores de las reglas de convivencia social.

Revisar tales conceptos a la luz de los procesos históricos nos parece una buena manera de entender el por qué de los matices de las ideas, sus intencionalidades y repercusiones concretas en la vida individual y colectiva de las sociedades latinoamericanas.

No siempre resulta fácil establecer las conexiones correctas entre los contextos y las ideas surgidas en esta larga trayectoria histórica acerca de la diversidad, pero el intento de recuperar el sentido del contexto y la historia de las propias ideas, sus límites y aplicaciones, nos parece un ejercicio necesario para el presente y para el futuro de las proposiciones sobre los derechos colectivos que, desde nuestra perspectiva, acarrea el solo reconocimiento de la diversidad.

Patricio Crespo

Quito, 19 de octubre de 2004

Mentalidades, prácticas sociales e interculturalidad en América Latina

Ruth Moya

Estructura del texto

La *Primera Parte* tiene cuatro subacápites. En el *subacápite A* se pasa revista a los fenómenos coloniales, a las estrategias de la época respecto a la diversidad y su funcionalidad para el sistema colonial. En el *subacápite B* se revisan las estrategias coloniales empleadas en la Amazonía y los comportamientos en la región de las potencias de España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra. Las consecuencias que tuvieron las actividades extractivas a lo largo de la historia colonial y en la época actual y los impactos en los pueblos indígenas. Se señalan algunos indicios sobre los riesgos que sufren los pueblos indígenas minoritarios en condiciones de extrema vulnerabilidad. En el *subacápite C* se profundiza sobre el carácter de la presencia colonial de Inglaterra, Holanda y Francia en El Caribe y se explican las nociones y mecanismos de control de los pueblos indígenas y negros en esta subregión. En el *subacápite D* se sintetizan las principales nociones que se manejaban desde las élites respecto a la diversidad cultural de los pueblos indígenas.

La *Segunda Parte* tiene dos subacápites. En el *subacápite A* se examinan las ideas modernas sobre la cuestión indígena y la diversidad cultural. El análisis arranca desde la independencia y pasa por la república hasta llegar a la primera mitad del siglo XX, para luego concluir con la época contemporánea. En el subacápite B se analizan de modo más detenido las ideas contemporáneas sobre diversidad e interculturalidad, tomando en consideración los aportes de los movimientos indígenas así como las propuestas estatales.

La Tercera Parte se concentra en la naturaleza de los desafíos de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) y particularmente del empleo de la noción de interculturalidad.

Al final del texto se añade la bibliografía consultada.

Primera Parte

A. La Colonia: hechos y mentalidades

El reconocimiento instrumental de la diversidad

La diversidad cultural, lingüística y ecológica de lo que hoy constituye América Latina es un hecho. Baste señalar por ejemplo que de las tres mil lenguas habladas en el mundo a fines del siglo XX, una sexta parte le corresponde a América Latina y, dentro de la región, la mayor diversidad le corresponde a la región amazónica. Precisamente, y siguiendo con el ejemplo, es en este punto del planeta donde reside la mayor biodiversidad.

El reconocimiento público de esta diversidad sin embargo pasó y pasa por otras consideraciones, las mismas que, en breve, están ligadas a la historia colonial y neocolonial de la región.

Va de suyo que la práctica de las culturas, sus vivencias y experiencias, no implica necesariamente el reconocimiento de la diversidad, ya que la práctica cultural en sí misma está llena de dificultades y de ocultamientos. Es más, son las dificultades lo

que parece caracterizar el ejercicio de la diversidad cultural puesto que tal ejercicio se ancla en un escenario de complejas relaciones de poder, cuya distribución y acceso son excluyentes.

Los pueblos indígenas, pese a todos los quiebres, a través de los relatos históricos -propios y ajenos-, saben de la existencia de esta diversidad; saben así mismo que muchos pueblos desaparecieron violentamente durante el primer contacto colonial. Por su experiencia contemporánea, conocen que, tales procesos de descomposición, desaparición o reconstitución de las identidades, continúa hasta el presente en medio de múltiples tensiones internas e internacionales.

Volvamos rápidamente al punto referido al modo en que los factores coloniales incidieron en el tratamiento de la diversidad étnica, lingüística y cultural latinoamericana. Lo más importante es tener en claro que son las relaciones del y con el poder las que incidieron en las primeras conceptualizaciones y en el tratamiento de la diversidad indígena.

Evidentemente el tratamiento de los indígenas y negros en las colonias españolas, portuguesas, inglesas, holandesas o francesas tuvo sus propias peculiaridades, al igual que sus etapas independentistas y republicanas. Muchas de las diferencias que ahora podemos encontrar respecto al reconocimiento de tal diversidad y, sobre todo, del reconocimiento y aplicación de los derechos colectivos, en buena medida son un resultado de dichos procesos, como se tratará de mostrar en algunos momentos de este trabajo.

En el caso de las colonias españolas los funcionarios de la administración colonial reconocieron tales diferencias culturales y su tratamiento, incluso pormenorizado, facilitó el manejo

de las políticas y estrategias que estaban al servicio de los mecanismos de penetración y control social, económico y cultural de los pueblos indígenas.

La estructura social de la Colonia española sustentaba un sistema de jerarquías, prebendas, derechos y obligaciones. El sistema estaba perfectamente regulado. Dominando la pirámide social, estaba el rey, seguido de los peninsulares, a quienes les sucedían los criollos o hijos de españoles nacidos en América y, bajo éstos, las "castas" es decir los hijos de españoles con indios y negros esclavos o libertos.

Los indios, concebidos como "menores de edad", eran representados por el *Protector de Indios* y, en caso de presentarse a un juicio como testigos, se consideraba que el testimonio de dos o tres indios era equivalente al de un solo español (Moya Alba, 1995: 130-135). Si bien la figura del Protector de Indios evolucionó a lo largo de la historia colonial, pues de manos de la iglesia pasó a manos civiles, no cambió la esencia de la institución: los derechos indígenas se juzgaban y dirimían por los representantes del rey, empleando para el efecto leyes específicas.

Las jerarquías sociales sustentaban el orden social y cultural y tales diferencias eran visibles hasta en las cofradías de las iglesias. Las cofradías, a más de la función religiosa cumplían con el papel de *agente financiero* y actuaron como instituciones bancarias, prestando dinero a interés y supliendo, en parte, las dificultades monetarias tan comunes en la época colonial (Troconis de Veracochea, 1982: 15).

La iglesia desarrolló otros mecanismos financieros pues administraba los legados que se hacían a su nombre y, con este dine-

ro, realizaba préstamos hipotecarios². Los mecanismos de tributación a la iglesia no sólo se referían a los diezmos y primicias sino también al intrincado sistema de tributos encubiertos: las limosnas forzosas para el sostenimiento del culto y de sus religiosos.

La iglesia colonial española tenía amplias atribuciones en asuntos civiles y administrativos. Su incidencia y su poder en los asuntos "*temporales*" de las colonias se sustentaban en el hecho de que el papado adjudicaba al rey las nuevas tierras descubiertas, lo cual le confería amplios poderes espirituales.

Sociedades estamentarias y patrimoniales

La sociedad colonial era estamentaria -porque era altamente estratificada- y también patrimonial porque las tierras americanas eran, por concesión del papa, patrimonio del rey.

Como señala Alba Moya (1995: 135-137) el rey actuaba, en condición de "vicario de dios", como un "padre" de todos los indígenas. Se consideraba atado al pueblo y entre el rey y el pueblo se suponía una relación de fidelidad mutua. Por ello el rey podía ceder a sus súbditos la administración de sus colonias, co-

2 Tales préstamos cobraban el 5 % de interés anual. Para realizar estos préstamos se acudía al mecanismo del Censo que era un contrato entre dos partes, mediante el cual un inmueble quedaba sujeto al pago de una pensión anual, como interés de un capital recibido en dinero y con reconocimiento de dominio. Se distinguía entre el Censo Redimible, que implicaba que con el pago del capital cesaba el cobro de los intereses y la hipoteca del bien. El Censo no redimible o perpetuo no cesaba nunca y pasaba de una generación a otra, dado que el fundador del Censo hipotecaba algún bien en favor de alguna obra social, comprometiéndose a pagar perpetuamente una cantidad, que representaba el interés de una suma que jamás había entregado (Troconis de Veracochea, 1982: 20-21).

mo su patrimonio particular. El control del poder de los funcionarios se definió sin embargo por algunos mecanismos, entre los más importantes estaban:

1. La misma limitación y detallada descripción de funciones de los administradores.
2. El reparto de atribuciones para evitar el acaparamiento de poder.
3. El establecimiento de mecanismos de fiscalización, que incidió en la superposición de las distintas autoridades lo cual creaba las condiciones para que el rey dirimiera en casos de conflicto.

La mediación cultural en la Colonia española

La diversidad cultural y lingüística fue reconocida en la etapa colonial. La corona recurrió a los indios “*lenguas*” o traductores para descifrar el mundo por conquistar. No fue menos importante el rol de la nobleza indígena en este proceso de mediación cultural. A cambio, esta misma nobleza conservó, aunque mermados, algunos de sus privilegios. Cuando esta alianza no fue posible, se dieron las rebeliones, como lo ilustran, los reiterados “*levantamientos*” indígenas a lo largo y a lo ancho de las colonias hispanoamericanas.

El espíritu tridentino y las políticas lingüísticas sobre las lenguas vernáculas

En los dos primeros tercios del siglo XVI, la corona española de hecho puso en funcionamiento una política lingüística

que permitía el conocimiento y uso de las lenguas locales, particularmente para efectos de la catequización y el cobro de tributos. La transcripción de las lenguas, básicamente con el alfabeto castellano³ se complementaba con el impulso, difusión y estandarización escrita de las lenguas generales, tanto para los fines administrativos cuanto para los religiosos.

El Concilio de Trento dispuso que para las tareas evangelizadoras la iglesia recurriera a las lenguas nativas, hecho que tuvo relevancia en toda la iglesia americana. Para poder "adoctrinar" a los indígenas era preciso probar el conocimiento de las lenguas locales. La iglesia ordenó a los curas la elaboración de catecismos, confesionarios y doctrinas en las lenguas indígenas.

Las doctrinas y los curas doctrineros

Los curas doctrineros se vieron en la obligación de aprender las lenguas de las Doctrinas en las cuales aspiraban a catequizar. Para probar que lo podrían hacer adecuadamente debían pasar un examen de bilingüismo ante especialistas en dichas lenguas los mismos que eran designados por las más altas autoridades religiosas. Los curas disponían de *Manuales* escritos en castellano y parcialmente en latín, aunque conteniendo ejem-

3 Es muy interesante el rol de estos primeros gramáticos y lexicógrafos, que ante la imposibilidad de representar los fonemas de las lenguas indígenas que no coincidían con los del castellano, recurrieron a distintos signos diacríticos, entre los que se destacan las propias grafías del castellano, para entonces caídas en desuso, otros signos propuestos por ellos mismos, por ejemplo la combinación de grafías más signos como apóstrofes, signos de interrogación, entre otros; además recurrieron a signos del árabe. No hay que olvidar la gran tradición arabista española, de ahí que tales signos sirvieran para transcribir, sobre todo las series de los fonemas globalizados en lenguas como el quichua o las lenguas mayas.

plos en lenguas y culturas vernáculas. Estos Manuales contenían información etnográfica que se legaba de una generación a otra entre las órdenes religiosas⁴.

Avanzado el proceso colonial, en el siglo XVII y sobre todo en el XVIII, los filólogos religiosos, elaboraron diccionarios políglotas no sólo porque a nivel de las ideas se incursionaba en el comparativismo sino porque a nivel práctico resultaban útiles este tipo de compendios.⁵ Esta opción sin duda constituyó un impulso a los procesos de estandarización lingüística de las lenguas generales, de las lenguas mayoritarias, de lenguas de uso más regional e incluso local. Cuando fue posible, se impuso la lengua general india y, cuando esto ya no fue necesario porque habían avanzado los procesos de bilingüismo, las lenguas locales e incluso las lenguas generales fueron desplazadas por el castellano.

Los factores de la aculturación indígena

La esclavitud indígena

Es bien conocida la preocupación de muchos clérigos y de algunos administradores de la corona española sobre la aniqui-

4 La práctica entre los religiosos de seguir los textos de sus predecesores, en muchos casos, los llevó a «copiarse» unos de otros, sin beneficio de inventario. Sin embargo lo que importa es que, aun en este último caso, la iglesia mantenía un discurso unívoco frente a la evangelización y al control administrativo.

5 Hay muchísimos ejemplos de este tipo. Así, el *Tesoro de las lenguas Caqchikel, Quiché y Zutujil* y el diccionario comparado, que tomaba como lengua de base el caqchikel y que fuera compuesto por el fraile dominicano Francisco Ximénez, cura doctrinero en distintos pueblos indígenas hasta recibir el encargo del curato de Santo Tomás de Chichicastenango en Guatemala, y “descubridor” del *Popol Vuj* así como del texto conocido como *Rabinal Achí*.

lación de la población indígena, puesto que las colonias se quedaban sin manos para trabajarlas. Una de las instituciones más cuestionadas era la de la esclavitud indígena. Al principio los esclavos indígenas eran botín de guerra, es decir, se obtenía esclavos por las llamadas "*entradas de guerra*"; la otra forma de obtener esclavos indígenas era por "rescate", que no era otra cosa que la compra de esclavos indígenas a sus capturadores. Mientras más se avanzaba en la imposición colonial, más se usó el argumento de la "guerra justa".

Los principales argumentos para justificar la esclavitud eran los de que ya en las culturas prehispánicas se practicaba la esclavitud y, lo más importante, que los indios era "infieles" porque practicaban cultos idolátricos, el canibalismo, la sodomía, etc. Todos estos argumentos lesivos para los indígenas, expuestos ante Carlos V, contribuyeron para que este rey, con cierta reluctancia según algunos, admitiera finalmente la esclavitud indígena.

Para satisfacer el legalismo español los nativos eran expuestos a la lectura y traducción, en lenguas nativas, del documento llamado "*requerimiento*", en el cual eran preguntados si se convertían de buen grado en vasallos del rey. Si no admitían el vasallaje, ellos mismos, sus mujeres e hijos se convertían en esclavos. Incluso los mismos españoles provocaban las hostilidades para tener el pretexto de esclavizar a los indios y manejar el lucrativo negocio de la venta de esclavos. Esto fue un mecanismo regular en toda Centroamérica (Sherman, 1987:26-27).

La represión religiosa

Vistos los intereses coloniales de abolir las religiones indígenas, se establecieron mecanismos de represión religiosa, para

lo cual fue un instrumento sumamente útil la confesión⁶. Así por ejemplo, en los Andes, el virrey Toledo del Perú, a partir de 1570 organizó el sistema de "extirpación de idolatrías", similar a la inquisición pero exclusivamente destinado a los indios. La confesión por un lado y la delación por otro, fueron usados para reprimir los llamados "cultos idolátricos".

B. Las estrategias coloniales en la Amazonía

Hacia la conquista de El Dorado desde los dos mares

Gonzalo Pizarro –hermano de Francisco Pizarro-, decidió encontrar el País de la *Canela* y *El Dorado*, para lo cual se organizó la expedición que partió en busca de tales riquezas. La expedición salió de Quito, por la vía de Papallacta y fue descendiendo por el río Napo. Al acompañante de Pizarro, Francisco de Orellana, quien abandonó el grupo y siguió el curso del río en busca de alimentos, le cupo el descubrimiento del Mar Dulce o Gran Río de las Amazonas. Lo denominó así debido a su relato de que allí encontró mujeres guerreras que sometían a los hombres. El viaje duró 120 días. Ya el nombre del río revela cómo la percepción de esta naturaleza desconocida era permeada por los mitos europeos, como se analizará brevemente al resumir las ideas europeas sobre el mundo nuevo.

6 Bautismo, matrimonio y confesión eran los sacramentos usuales en la primera etapa colonial. El tratamiento de la confesión ocupó el interés primordial de estos curas «etnógrafos» ya que, a través de múltiples ejemplos que venían sobre todo de la primera etapa de la conquista (México) alertaban de cómo la confesión era particularmente útil en la detección de los cultos «idolátricos».

Mientras los españoles emprendieron la conquista del Amazonas desde el occidente los portugueses emprendían sus conquistas en el sentido contrario, es decir de oriente a occidente, desde las costas del Brasil. Con el *Tratado de Tordesillas* (1494), la avanzada portuguesa desde las costas de Brasil siguió su curso, sirviéndose para ello de los misioneros y de los colonos. El tratado de Tordesillas implicaba que se anexarían como colonias de España o de Portugal las tierras que fueran conquistadas por una u otra corona, lo cual indujo a Portugal a privilegiar muy tempranamente -desde inicios del siglo XVI- la estrategia de colonización, no solo con portugueses sino también con colonos traídos de las Azores y otras colonias.

Durante los siglos XVI y XVII los franciscanos y jesuitas penetraron la Amazonía desde el actual Ecuador siguiendo el curso del Aguarico, el Coca y el Napo. Posteriormente, siguieron el curso del Caquetá y del Putumayo. En 1635 la Real Audiencia de Quito le encomendó al capitán Felipe Machacón llegar hasta la desembocadura del Amazonas con la idea de realizar un "segundo descubrimiento" del Amazonas, mientras que los portugueses le encomendaban a Pedro Texeira que recorriera la cuenca amazónica desde el Pará hasta la ciudad de Quito, a donde efectivamente llegó en 1638.

Un mapa elaborado por el mismo Texeira y por el P. Acuña, muestra, en línea recta, la ciudad de Quito conectada con la desembocadura del Amazonas⁷. La difusión de este mapa fue prohibida por los portugueses durante mucho tiempo, por «ra-

7 El Mapa de Texeira-Acuña se denomina «Descubrimiento del Río de las Amazonas y sus dilatadas provincias», dirigido al Presidente del Consejo de Indias en 1639 por Marín de Saavedra y Guzmán, Gobernador y Capitán General del Nuevo Reino de Granada y Presidente de la Real Audiencia y Cancillería de Santa Fe de Bogotá. (Copia del MSQ 196 de la Biblioteca Nacional de Madrid).

zones estratégicas» (Alonso de Carvalho, 1987: 45), esto es, precisamente por mostrar el origen español de este descubrimiento desde la Audiencia de Quito.

El espacio en disputa de las potencias

Desde el siglo XVI en la Amazonía confluían los intereses coloniales de España, Portugal, Francia, Inglaterra y Holanda. Los portugueses impusieron una economía extractiva, sustentada en el uso de la mano de obra indígena esclava. Siguiendo la experiencia colonial, para lograr este propósito enfrentaron a los grupos indígenas, valiéndose de las disputas previamente existentes. Capturaban a los indios en las *guerras justas*, a las cuales también invocaban los portugueses, o compraban a los prisioneros de guerra de la etnia vencida y los empleaban en sus propias empresas o los vendían a otros.

Desde 1500 los portugueses tomaron contacto con los pueblos indígenas brasileños entre los que se distinguían los de cultura silvícola y los de las llamadas culturas marginales, esto es, de selva adentro. Entre los primeros estaban los tupí-guaraní, el pueblo más numeroso y el que primero entró en contacto con los colonizadores.

Los primeros contactos entre portugueses e indios a principios del XVI sirvieron para esbozar una idea idílica de los nativos, la misma que, con el avanzar de la colonia, se sustituyó por los conceptos de que los indígenas eran idolátricos, caníbales, taimados, hostiles, etc., al igual que lo que ocurría con el resto de europeos venidos al Nuevo Mundo. Los primeros contactos entre colonos portugueses e indígenas se basaban en el trueque de telas y en el comercio -poco sistemático todavía- de esclavos.

Desde 1540 el Brasil exportó caña de azúcar, actividad económica que no varió demasiado hasta el siglo XVIII (Alonso de Carvalho, 1987: 46 y ss).

Del lado de Brasil, no sólo los portugueses esclavizaron a los indígenas, también lo hicieron los franceses, ingleses y holandeses. Estos últimos se sirvieron de los indígenas caribes para capturar a los indígenas fugitivos con el aludido propósito de esclavizarlos. Cabe recordar que estas potencias ya usaron la misma estrategia en la Costa Atlántica y en las Antillas donde los caribes fueron utilizados para recapturar a los esclavos negros.

Como se ha visto, ya desde el XVI franciscanos, dominicos, mercedarios y jesuitas, por disposición de la administración española, se involucraron en la evangelización amazónica. Esta empresa fue intensificada por los jesuitas durante casi todo el siglo XVII (Figueroa, Acuña y otros (1660-1684), 1986), especialmente desde lo que es el actual Ecuador. La expulsión de los jesuitas en el XVIII, contribuyó al desmantelamiento de las endebles encomiendas, pues los indígenas amazónicos nunca aceptaron el concepto de reducción ni el de pueblo.

En el estado de Marañón las misiones de franciscanos, carmelitas y jesuitas avanzaban con la fundación de *aldeas misionales* desde inicios del siglo XVII, aunque tal política solo se consolidó desde la segunda mitad de dicho siglo. En 1652, bajo la influencia del jesuita António Viera, se expidió un Reglamento mediante el cual se obligaba a la liberación de todos los indios esclavizados; así mismo a Viera se le facultaba fundar las aldeas misionales, para lo cual tenía licencia para sacar a los indios desde el interior, requerirles el apoyo en comida, canoas, trabajo. Estas aldeas eran de cuatro tipos: a) las que proveían de mano de obra para los servicios públicos, b) las que proveían de mano de

obra a los colonos, c) las que se dedicaban exclusivamente al servicio de las órdenes religiosas y, d) las del interior, que sólo se usaban para la evangelización indígena.

Este control religioso de los indígenas causó revueltas de los indígenas y de los colonos, aunque por razones distintas: los primeros porque repudiaban la sujeción y el trabajo forzoso y los segundos porque ya no podían controlar directamente la mano de obra indígena. Los colonos se opusieron a esta ley invocando la pobreza del estado (de Marañón) y presionaron para que la corona tomara nuevas medidas legales que permitieran la captura de indígenas. Las condiciones que justificaban tales capturas eran las siguientes: 1) en casos de guerra justa, 2) cuando los indígenas se resistían a defender a los colonos; 3) cuando los indígenas eran hostiles a los portugueses; 4) cuando impedían la propagación de la fe; 5) cuando robaban; 6) cuando se oponían al comercio; 7) cuando comían carne humana. A esta ley, que consolidaba la esclavitud indígena le siguió una nueva ley (1655) que nuevamente atribuía a los jesuitas el control de los indígenas. De los límites de la ingerencia de la iglesia sobre la mano de obra indígena daban cuenta las leyes portuguesas de los siglos XVII y XVIII (Alonso de Carvalho, 1987: 46).

En otra perspectiva, el rol jesuítico en las colonias españolas -al menos en lo que concierne al actual Ecuador-, fue el de introducción del quichua en el noreste amazónico entre fines del XVI y principios del XVII, aunque allí esta política lingüística fracasó pues aún hoy en día se hablan las lenguas originarias. Sin embargo, el proceso de quichuización de la amazonia ecuatoriana fue cumplido a cabalidad por otras misiones, especialmente por los dominicos, particularmente durante los siglos XIX y parte del XX.

En el Brasil, en la primera etapa colonizadora se usó el tupí guaraní, lengua cuyo uso se prohibió para la catequización años más tarde, para favorecer el uso del portugués.

El Tratado de Tordesillas fue sustituido por el *Tratado de Madrid*, suscrito en 1750, que delimitaba los territorios español y portugués con base en la «ocupación efectiva», que como hemos visto, para los portugueses significó la estrategia de ubicar colonos e ir ampliando las fronteras agrícolas. En la planicie o «bacia» amazónica la frontera portuguesa ultrapasó extensamente los límites fijados en el tratado anterior. La penetración portuguesa del territorio, surcando el Amazonas y sus afluentes, estuvo acompañada, como vimos, de misioneros, comerciantes y colonos.

En el estado de Maranhão por ejemplo, a mediados del XVIII, las principales actividades económicas eran la producción de caña de azúcar, tabaco y algodón y la recolección de las llamadas «drogas do sertão»: canela, clavo, salsa parrilla, cacao, pájaros, etc. Así mismo los indígenas eran usados como guías en el interior de la selva para la recolección o identificación de animales, aves y especies vegetales. En cualquier caso, como se ve, se requería de la mano de obra de los indios esclavizados o sujetos al trabajo forzoso (Alonso de Carvalho, 1987: 46).

Uno de los agentes de la transformación del espacio amazónico, especialmente en el estado de Maranhão fue el Marqués de Pombal, Ministro de José I, quien, en el mismo año de 1750, creó la *Companhia Real do Grã Para e do Maranhão* la misma que, durante 20 años, monopolizó la exportación de arroz, cacao, sal, algodón y la importación de esclavos negros (Alonso de Carvalho, 1987: 47), que para entonces sustituían ampliamente a los esclavos indios.

El fracaso de las reducciones amazónicas

Los pueblos indígenas andino-amazónicos resguardaron su independencia usando la estrategia de abandonar las reducciones y los pueblos fundados por los misioneros. Lo que interesaba en la fundación de pueblos y reducciones españoles fundamental pero no exclusivamente eran, como se viene insistiendo, las actividades extractivas. Así por ejemplo, entre 1557 y 1576 se organizó la Gobernación de los Quijos (al este de los Andes ecuatorianos), pero el levantamiento general de los indios a fines del XVI (en 1577) definió su decadencia. Esta Gobernación se organizó para la extracción del oro y la canela y para el cultivo de algodón y la producción de textiles, que era el principal ingreso de dicha gobernación. Después del levantamiento hubo cambios de autoridades, pero los indígenas abandonaron definitivamente los pueblos (Ortegon, Ortiguera, Lemos, (1559-1621), 1989 :13-21).

Desde la segunda mitad del siglo XVII, sobre todo en el Bajo Amazonas, con la introducción de los barcos a vapor, la región amazónica fue testigo, además, de la presencia de los comerciantes, quienes afectaron aún más el modo de vida de estos pueblos amazónicos (Moya, Alba, 2001).

En Brasil, especialmente después de que Portugal se independizara de España (1740), se intensificó la política portuguesa de protección de sus fronteras mediante la implantación de poblados indios y de colonos.

Entre los siglos XVI a XIX hay una especie de constante en los relatos de viaje de los misioneros: éstos siempre alentaron a las autoridades coloniales para que realizaran actividades extractivas o de agricultura intensiva en la amazonía. Lo dicho ha-

ce pensar, al menos en parte, que no entendieron la fragilidad del ecosistema amazónico y, como no podía ser de otra manera, explicaban el abandono de sus misiones por parte de los indígenas amazónicos como un supremo acto de salvajismo y de irreductibilidad. Los portugueses, a diferencia de los españoles, privilegiaron la estrategia de la colonización efectiva.

La extracción de la quina y el caucho a fines de la Colonia y en los albores independentistas y republicanos

Como bien lo vislumbraron los misioneros, las actividades extractivas fueron el eje de las economías de fines de la colonia y de principios de la república, como lo ilustra el caso de la explotación de la quina ecuatoriana, iniciada con miras al mercado mundial desde 1870.

La explotación del caucho ocurrió después de la Independencia, que en toda la región ocurre alrededor de 1820⁸. En el Brasil la explotación del caucho se estableció en la zona del Bajo Amazonas y toma su auge a mediados del siglo XIX. Con el descubrimiento de los procesos de vulcanización (1842) y la producción de neumáticos (1890) tuvo lugar una explosión de dicha actividad extractiva hasta cuando fue trasladada al Extremo Oriente, donde la producción local rebasó a la producción brasileña (Alonso de Carvalho, 1987 : 47).

En las ex colonias españolas la explotación del caucho tuvo lugar en las zonas del Alto Amazonas-Perú-, así como en la Ama-

8 Por ejemplo en Brasil, la independencia ocurre en 1822; en Ecuador, Colombia, Venezuela, se consolida en 1824.

zonía de Ecuador y Colombia. Esta explotación se realizó a través de mano de obra indígena esclavizada o sometida al «endeude».

Iquitos en Perú y Manaus en Brasil debieron su insólito crecimiento a este comercio. Desde el Perú la *Casa Arana*, iniciada en 1901 y poco más tarde con una filial en Londres, la *Peruvian Amazon Company*, esclavizó a muchos indígenas amazónicos para lograr sus objetivos.

No hay pueblo indígena contemporáneo de la extensa red fluvial amazónica, especialmente los pueblos del Putumayo, el Caquetá, el Napo, el Pastaza, el Río Negro, el Río Tigre, que no tenga una historia que contar sobre la explotación cauchera así como sobre las estrategias de sobrevivencia empleadas para evitar su exterminio. Así lo revela el testimonio de un indígena colombiano, sobreviviente de la explotación cauchera como se advierte en el texto que se transcribe a continuación.

Los caucheros de la Casa Arana

(el peruano) Llegó a tierra de muinanes. No a nuestra tierra. Llegó a la tierra de Flor-de-guacamayo, capitán de muinanes. De ahí, enseguida, ellos (los muinanes) nos avisaron para que fuéramos a conseguir la mercancía; por eso fuimos nosotros a donde ellos y recogimos la mercancía.

(Pregunta: ¿Qué capitán fue primero a donde el peruano?)

No hubo... Los de Fantasma fueron los que al principio, fueron a recoger la mercancía a donde los

capitanes. Fueron el finado Plumón-de-guacama-yo, finado Plato, finado Cría-de-peine. A ellos, ellos (los muinanes) habían llamado para que fueran a recoger la mercancía. Todo el personal de ellos fue a recoger. De ahí alcanzó para nosotros y nosotros también fuimos a recoger

(Pregunta: ¿Después de eso era que los mataban (a ustedes)?)

Antes de eso y después de hacernos recoger la mercancía, trabajamos el caucho todos; los ancianos también. La gente de donde yo vivía, toda la gente, los ancianos también.

Entonces entregamos el caucho dos veces, encima del chorro; (el peruano) negoció dos veces con nosotros pero no habíamos dado (todo) el valor, que se pusieron a amarrarnos. Negociábamos con él otra vez, y no habíamos acabado de pagar, cuando nos cogieron.

En ese tiempo el capitán era... el difunto padre de mi sobrino, el capitán Plumón-amarillo (y también) el capitán Vega; éstos eran los capitanes.

Es muy cierto que nos pasó eso... es muy cierto que nos mataban... ¿por qué será que a mí no me mataron?

Yo no me debilitaba, no me cansaba. Ni con hambre yo me cansaba. Yo trabajaba para los amarra-

dos. Los hacía orinar, les quitaba el taparrabo y se los ponía de nuevo, yo hacía todo... Así era antes. La gente se debilitaba del hambre, entonces trataban de levantarse pero ahí mismo los mataban, los mataban, los mataban...

Pero yo no me debilitaba, No, no.

Entonces mi hermano, el Plumón-amarillo, ése me decía:

No vayas a llorar, no llores, no te pongas triste. Deja que nos venga eso así, deja que pase. Ya verás, no nos va a pasar nada: tenemos que llegar (salvar) ¡No llores! Así me decía él.

A todos les hacían estas cosas, y había mucha gente, tanta gente como la hormiga kodal, mucha, mucha gente había. Y a todos mataban y mataban y mataban... pegaban tiros y con hambre morían los capitanes.

¿Por qué será que los mataban? ¿Es que yo lo sé? ¿El por qué los mataban? Yo no lo puedo decir, no lo sé... Mataron a todos los capitanes. Pero ¿por qué dejaron a algunos? ¿Serán los buenos los que dejaron?

Sí, yo también vi todo esto... hasta aquí solamente le conté... todo lo que vi, de cómo los Quemadores (los blancos) los mataban

(Tomado de: Landaburu, Pineda C., 1984:236-239).

C. La presencia colonial de Inglaterra, Holanda y Francia en El Caribe

Las estrategias de las potencias

En los siglos XVII y XVIII el entorno caribeño⁹ fue drásticamente modificado por la presencia económica y política de Holanda, Francia e Inglaterra. Por su parte, España colocó sus mayores esfuerzos colonizadores en el área del Pacífico. Inglaterra, pero también Francia, controlaron la economía de la corona española en la región caribeña y centroamericana a través de los piratas, de ahí que las guerras mantuvieron en constante tensión a esta región¹⁰. Evidentemente los ingleses también controlaron las costas del Pacífico y sus principales puertos, ruta del oro y demás mercancías llevadas a España.

En El Caribe la trata de esclavos negros y la venta del azúcar fue la principal estrategia de las tres potencias. La primera

9 Las Antillas Mayores, la Antillas Menores y el Caribe insular complementado por el Caribe continental son el escenario de culturas amerindias y afro americanas. El área caribe corresponde a la Costa Atlántica de América Central y a la parte norte de Colombia y Venezuela en América del Sur. La cuenca del Caribe comprende unos 5 mil kilómetros incluyendo Cuba, Belice y las Bahamas. Las Antillas Mayores -con Cuba, Haití (La Española), República Dominicana y Puerto Rico- son el primer entorno de origen colonial español.

10 Son extremadamente interesantes las crónicas suscritas por los piratas, fundamentalmente ingleses y franceses, que asolaron las costas de Nicaragua. Veintiuna de estas crónicas traducidas y comentadas por Jaime Incer Barquero (2003) en la obra **Piratas y aventureros en las Costas de Nicaragua** dan otra luz sobre la administración española y sobre el propio papel de los piratas en los conflictos y guerras provocados por estos. Es especialmente interesante la mirada de los piratas y filibusteros sobre las relaciones entre los indios y los españoles y entre los españoles y los ingleses.

estrategia fue ampliamente empleada por holandeses, franceses e ingleses. Usaron a los caribes para perseguir y recapturar a los esclavos negros.

Los piratas ingleses tuvieron extraordinarias relaciones con los grupos indígenas de la Costa Caribe y mediante tratos comerciales y alianzas bélicas, se enfrentaron constantemente con los administradores de las colonias españolas. El caso más interesante es la alianza entre los miskitos y los ingleses, ahora en Honduras y Nicaragua.

Los ingleses incluso nombraron a un rey de los miskitos, el rey Mosquito o Rey Mosco, llamado también Oldman u Hombre Viejo. Oldman fue llevado a Inglaterra, poco después de la conquista de Jamaica, en 1655. El hijo de Oldman, Jeremy, relató al pirata anónimo W.M. que el viejo rey había recibido del rey de Inglaterra una "corona" y el mandato de socorrer a los ingleses. Según este relato:

"...(Oldman) recibió de su rey hermano una corona y un encargo que el actual Old Jeremy todavía guarda en lugar seguro. Consiste en un sombrero de encaje y un ridículo documento donde se le ordena dar socorro bondadosamente a todo náufrago inglés que zozobre por ahí, con el compromiso de administrarle plátanos, pescado y tortuga. Y, en verdad, los Miskitos son extremadamente corteses con todos los ingleses que se consideran como tales, aunque algunos jamaquinos han abusado de ellos muchas veces" (W.M., 1746, En Incer Barquero, 2003: 143).

Por el interés que tiene la visión de los ingleses acerca de sus "aliados" miskitos transcribo a continuación la descripción que hace el pirata W.M. del "rey" Jeremy:

"Este rey mosquito parece tener unos 60 años, su piel es de color café oscuro con algo de amarillo, con hombros caídos que rebajan su estatura a menos de seis pies. Tiene una mirada torva y sostenida, los ojos grandes, penetrantes, muy hundidos en los pómulos y una boca redonda y muy ancha. El pelo negro cuelga hasta los hombros y su aspecto es algo terrible, con una voz gruñona como de oso. Sus miembros son muy largos y tersos, la piel gruesa y roñosa. Camina como lo hacen la mayoría de los indios patizambos. Los forasteros siempre lo encuentran en buena disposición, y solícito a prestar servicio, como yo lo comprobé cuando llegué a su casa, después de un largo esfuerzo" (W.M.1746 En Incer Barquero, 2003: 143).

Inglaterra controló la economía de las colonias españolas no solo a través de los piratas sino también de otros mecanismos. Gracias a su supremacía naval Inglaterra se impuso a las flotas españolas, y a las autoridades destacadas en tierra, atacando una y otra vez las ciudades españolas que, tuvieron que ser refundadas o pagar altos rescates para evitar su aniquilación. Más adelante Inglaterra también envió a las colonias españolas comerciantes y políticos con el este mismo fin de controlar la economía y la política españolas.

Francia e Inglaterra se repartieron entre sí las Antillas Menores. Francia también atacó a España a través de sus filibusteros y le arrebató La Española y conservó su dominio en la par-

te que ahora es Haití. Inglaterra hizo lo mismo con Jamaica, mientras que las Islas de la Bahía de la actual Honduras, tuvieron un estatuto dudoso -entre inglés y español- durante los dos primeros tercios del siglo XVIII, y entre inglés y "hondureño" precisamente en los albores republicanos

Desde el siglo XVI los caribes ayudaron a los colonizadores a recobrar esclavos negros fugitivos. Primero ayudaron a los holandeses y casi un siglo más tarde, colaboraron con los ingleses en el control de las rebeliones negras. A fines del siglo XVIII las rebeliones de esclavos negros se generalizaron en Haití, uno de los más importantes centros de contratación de esclavos. Estas rebeliones fueron, en parte, el inicio del fin del comercio de esclavos negros por parte de las potencias europeas. Por otro lado, los procesos de industrialización hacían casi innecesaria la esclavitud.

Hasta fines del siglo XVII los indígenas de Guyana se articularon a las plantaciones holandesas de algodón, café y azúcar, y precisamente desde entonces tuvo lugar allí la persecución de esclavos negros fugitivos. En este período del dominio holandés los indígenas ocuparon las riberas de los ríos y las forestas y los colonos estaban prohibidos de ocuparlas. En 1784, dado que los indígenas se refugiaban tierra adentro la *Dutch West Indian Company* dio curso a una política de entregarles tierras en posesión y en propiedad, "full and free ownership". El Gobernador seleccionaba las tierras y los indígenas debían presentarse cada año y expresar su anuencia para ayudar a los holandeses en casos de revueltas (Menezes, 1998: 323-324).

Los caribes y arawak también en la Guyana "inglesa" apoyaron a los administradores de las potencias europeas en el sofocamiento de las rebeliones negras, que tenían lugar en las

plantaciones. Las guerras intertribales por la captura de esclavos así como las nuevas enfermedades (gripe y paludismo, principalmente) diezmaron a la población.

Este proceso de reconocimiento de la jurisdicción holandesa primero y de la jurisdicción inglesa después, contribuyó para que los mismos indígenas se asumieran como "English Caribs", caribes ingleses, y como "English subjects", vasallos ingleses. Cuando los ingleses les ganaron estos territorios a los holandeses en 1803, hecho legitimado por el Tratado de Londres en 1814, la política de dotación de tierras quedó en suspenso dado que con la posterior abolición de la esclavitud -1838- no había razón para continuar con la misma.

El derecho de los holandeses para repartir tierras a los indígenas en Guyana, es decir las propias tierras ancestrales nativas, solo se puede comprender en este contexto colonial. Sin embargo los indígenas evidentemente tenían conciencia de cuáles eran sus territorios ancestrales, como se probaría en 1890 cuando tuvo lugar la delimitación fronteriza con Venezuela.

En suma a lo largo de todo este proceso las tierras indígenas estuvieron en manos de holandeses y de ingleses, quienes se las apropiaron y repartieron, usufructuando además el acceso a la fuerza de trabajo indígena.

En 1815 los indígenas de Guyana expresaron al régimen inglés su inconformidad por la situación de las tierras. En 1827 los indígenas se quejaron ante el gobernador sobre los usos de sus tierras ancestrales y pidieron se garantizara su derecho a ocuparlas ("The guarantee in the future of their right to the occupancy of the soil of their Ancestors") así como una compensación por el uso de tierras indígenas por parte de no indígenas (Menezes, 1998: 355).

Este evento dio lugar a que el segundo Fiscal del Gobernador respondiera a la demanda señalando que, en primer lugar, las tierras entregadas a los europeos estaban deshabitadas y que no habían sido cultivadas por los indígenas y que, en segundo lugar, los indios recibían raciones anuales y regalos o presentes cada tres años. Con este argumento el funcionario buscaba probar que la compensación se hacía regularmente. Se desconocía que las tierras en realidad *no estaban vacías* sino habitadas por pueblos de agricultura itinerante (Menezes, 1998: 355).

En suma esto refleja que en la colonia inglesa la tierra indígena estaba enajenada y se concebía como tierras de la corona y del gobernador de la colonia. En 1850 Venezuela y Gran Bretaña habían convenido que en tanto se fijaran los límites de las tierras en disputa ninguno de los bandos las ocuparían, sin embargo la presencia de minas de oro en la región cambiaron la perspectiva y aunque las mismas autoridades inglesas habían sugerido dotar de tierras a los indígenas en dichas áreas fronterizas, a la larga la decisión fue ofrecerles a los indígenas como única "compensación" una educación cristiana por la pérdida de sus tierras.

Estos procedimientos y otros similares culminan a fines de siglo con la "evidencia" de que los indígenas guyaneses habían aceptado su jurisdicción en las llanuras de Mazaruni, Essequibo, Cayuni, Pomeroon, Moruka, Barama, Waini, Barima y Amacura, en un contexto general en el cual la cuestión de las tierras indígenas no tenía posibilidades de solución.

Es las colonias inglesas funcionaba un sistema de Protectorado de Indios, aunque en este caso tanto los misioneros anglicanos como los católicos fungían de protectores. La ordenanza 28 de 1910 fue emitida para la protección de los aborígenes y

se basó en la experiencia del Jefe Protector de Aborígenes de Australia.

En la Guyana inglesa por tanto funcionó la *Protección de Indios*. Bajo este esquema las tierras indígenas estaban bajo la *Ordenanza de Tierras de la Corona*. Esto significaba que, con la anuencia de los responsables de esta figura, los aborígenes podían ocupar las tierras para residir en ellas

Muy avanzado el proceso colonial, en 1808, Inglaterra prohibió la venta de esclavos negros y firmó la *Carta de Liberación* en 1834, acto seguido por Francia y Holanda en 1848 y por España en 1870. Lo curioso es que España firma la Carta de Liberación de esclavos negros cuando muchas de sus ex colonias sudamericanas, repúblicas independientes para entonces, ya habían liberado a los esclavos negros. Es el caso de Ecuador por ejemplo donde el Presidente Urbina "manumitió" a los esclavos negros en 1853.

En El Caribe la abolición inglesa de la esclavitud de los negros tuvo entre otros efectos, el cese del sistema de privilegios y de dependencia de los amerindios que les habían sido funcionales a los ingleses en el control de los esclavos negros. A la liberación de los esclavos, los indígenas se remontaron tierra adentro por temor a las represalias de los negros libertos. Evidentemente los indios ya no les eran funcionales a los ingleses. Poco después del cese de la esclavitud se introdujeron de modo más sistemático las iglesias cristianas, la evangélica primero y la apostólica romana, luego (Forte, 1998:324).

Es preciso destacar que los caribes negros no siempre se subordinaron sin protesta a los ingleses. A fines del siglo XVIII tuvo lugar una segunda rebelión contra los ingleses, pero perdie-

ron la guerra por lo cual en 1797 fueron deportados masivamente a Islas de la Bahía, en Honduras. Desde allí se dispersaron a la Costa Atlántica de la misma Honduras, de Nicaragua, Guatemala y Belice (Gullick, 1998: 291).

Los caribes negros de Belice, Nicaragua, Honduras, Guatemala y Saint Vincent son descendientes de los caribes isleños y de los negros de Saint Vincent. Este mestizaje ocurrió después de 1517, que es cuando se trajo por primera vez esclavos negros al Caribe. Los negros de Saint Vincent se registran por primera vez en 1646. Al principio, los negros llegaron a la isla después de ser capturados por los caribes, hecho que comenzó desde 1520 (Gullick, 1998: 291).

Los caribes negros fueron deportados a Centroamérica, casi en su totalidad en 1795. Los criollos negros que hablan el inglés criollo son entonces caribes negros, actualmente en Belice, en Islas de la Bahía, en la Región Autónoma del Atlántico Sur-RAAS- en Nicaragua así como en la Costa Atlántica de Guatemala, Colombia, Venezuela y las Guayanas.

Otro pueblo fruto del mestizaje con los caribes isleños y los esclavos negros es el garífuna. La palabra garífuna es la forma africanizada de *karífuna*, que usaban para designarse a sí mismos los caribes isleños (Foster, 1998: 280-281). El grupo de garífunas beliceños, es decir de caribes negros, se formó de los esclavos negros que se escaparon y se unieron con los caribes de la Isla de Saint Vincent durante los siglos XVI y XVII.

Desde la deportación de 1795 de los garífunas, la alianza de los garífunas de Islas de la Bahía a favor de los españoles primero y de los mestizos de habla castellana luego fue indiscuti-

ble en Honduras. Los garífunas que se quedaron en Islas de La Bahía (Roatán), aprendieron a hablar además el inglés criollo que se habla en la isla de Roatán e islas vecinas por los otros caribes negros. Los garífunas se ubicaron también en el sur de Belice y en la costa atlántica de Guatemala. También los garífunas de Nicaragua, en la costa sur, se aliaron con los criollos de habla inglesa y, en la actualidad, mayoritariamente hablan criollo inglés, aunque se están haciendo esfuerzos por recuperar el garífuna¹¹.

En el siglo XVII un buen número de sobrevivientes de los caribes isleños fue forzado a replegarse en Dominica, Santa Lucía y Saint Vincent. En Dominica los caribes se casaron con negros y se aislaron de los de Saint Vincent, proceso de separación que se completó hacia 1780 (Gullick, 1989:310). Dominica fue cedida a los ingleses por los franceses en 1763, aunque hubo muchos intentos por parte de éstos de recapturarla. Los caribes de Dominica, a diferencia de los de Saint Vincent, no se unieron con los colonos franceses y el criollo nativo tuvo mejores relaciones con los franceses que con los ingleses y, por fin adoptó la religión católica. Los caribes de Dominica estuvieron más aislados que los de Saint Vincent y se les creó una reserva en 1902 (Gullick, 1998: 311).

En el Caribe continental, donde ya se había logrado la independencia de España, las nuevas políticas republicanas favorecían la venida de los caribes negros hacia las áreas continentales de Centro y Sur América.

11 Observación de campo, Ruth Moya, 2000-2003.

D. Las ideas coloniales sobre lo indio y la diversidad cultural

Es una tarea compleja sistematizar las ideas europeas sobre el nuevo mundo, su paisaje y sus sociedades. De hecho, este tema sería objeto de un estudio específico. Las apreciaciones sobre el indio americano se expresan de distintas maneras: en los textos escritos, incluidos los literarios, en la pintura, en los grabados, en las adecuaciones de los rituales religiosos, etc.

Las ideas que interesa analizar son aquellas que posiblemente tuvieron mayor repercusión en las concepciones de la diversidad ecológica y humana de América y que, para los presentes efectos, permiten comprender mejor las ideas contemporáneas sobre interculturalidad. Muchas de ellas ciertamente significan un avance mientras que otras, no parecen ser sino viejos argumentos ligeramente remozados.

Aunque al hacer el análisis histórico ya se alude a las nociones empleadas para el control colonial, se enfocarán de modo más sistemático las nociones que se refieren al entorno mismo, a las lenguas, al modo de organizar el discurso, a las representaciones simbólicas del "otro" americano (incluidas sus prácticas religiosas y espirituales, su organización social, parentesco, etc.). También a las referidas a los conceptos, preceptos y leyes que sirvieron para justificar, como se ha visto, la ocupación de las tierras, el acceso a los recursos naturales y el uso de la mano de obra esclava y servil.

Lo viejo civilizado y lo nuevo salvaje

La contraposición entre el "Viejo Mundo" y el "Nuevo Mundo" era inevitable, porque ponía en cuestión lo conocido frente a lo desconocido. Lo nuevo requería ser interpretado o mejor aún, reinterpretado, a la luz de la filosofía, los hechos, la naturaleza, la organización social y la religión existentes en la realidad europea. El otro referente simbólico era la mitología clásica. De ahí que lo viejo resultara lo doméstico y civilizado y lo nuevo lo salvaje, lo indómito. Aunque los colonizadores tuvieran que relacionarse con civilizaciones altamente sofisticadas y aunque tales rasgos les sorprendieran enormemente, no por ello dejaban de ser salvajes, sobre todo por ser "infieles". De ahí que los parámetros religiosos de las religiones cristianas eran de valor "universal".

La fisonomía del otro: de la inocencia y la belleza a la fealdad física y moral

Imaginar cómo era ese mundo desconocido debía ser, para el europeo de fines del XVI y principios del XVII, un desafío constante pese a que ya se habían publicado importantes crónicas, vocabularios, relatos de viajeros, etc. Uno de los relatos más populares del siglo XVI sobre América fue el del italiano Girolamo Benzoni *Historia del mondo nuovo*, publicado en Venecia, 1565. Fue popular porque entre otras cosas la obra contenía imágenes sobre el hombre americano (17 grabados). Otros cronistas, dibujantes y grabadores, a lo largo del XVI y del XVII, forjaron la imagen visual del hombre y la naturaleza americanas.

Un trabajo singular sobre la iconografía producida entre fines del XVI y principios del XVII fue emprendida por Theodor De Bry¹², en su obra **América (1590- 1634)** (De Bry, 1992). De Bry recopiló esa mirada europea sobre el hombre americano, el paisaje, los descubrimientos, las aventuras de conquista, la presencia de los nuevos religiosos católicos y protestantes, los mapas de la época, las costumbres y hábitos de los americanos.

En la obra de De Bry desfilan los grabados de Benzoni, aparece la mirada inglesa sobre la Virginia (1584, 1587; 1607, 1614), sobre los indios Pietos en Nueva Escocia, la de los franceses sobre La Florida, la de Juan Staden sobre los “caníbales” de Brasil (1550, 1555), la del calvinista Juan de Léry, también sobre Brasil (1556-1558), las imágenes de los esclavos negros en América, la conquista del Perú, los piratas Francis Drake y Walter Raleigh (1599), la circunnavegación de Tomás Cavendish (1585, 1588), los viajes de Américo Vespucio (1497, 1504), el descubrimiento del Cabo de Hornos, los paisajes de Nueva Inglaterra, Guyana, Guatemala, los holandeses en la conquista de Olinda, la relación entre los indios y los protestantes, la muerte de cristianos en manos de los indios, las crueldades de los propios conquistadores españoles, etc.,etc.

En las representaciones de inicios de la conquista recogidas por De Bry el indio es “inocente e idílico” aunque progresivamente se torna en caníbal y salvaje, como lo acota el prologuista de la obra de De Bry, John H. Elliott (1992:13). Podríamos sin duda agregar que ese indio “inocente e idílico” es además físicamen-

12 De Bry, un protestante oriundo de Lieja, presentó en Frankfurt, en 1590, el primer volumen de su obra conocida como *Tesouro de los Viajes a las Indias orientales y occidentales*. A su muerte, en 1598, la obra fue continuada por sus hijos hasta 1634.

te "perfecto" y a la medida de los cánones clásicos. Pero no sólo los cánones estéticos sino los mitos clásicos sirvieron para explicar el mundo americano, como acontece con el nombre dado al río Amazonas y su vinculación con el mito de las amazonas.

Las percepciones de la perfección física y de la desnudez inocente del indio americano son equiparables a la desnudez e inocencia de Adán y Eva, antes del pecado original. Otro rasgo del aspecto físico de los nativos americanos es el del "exotismo", como lo ilustra un ejemplo del indio brasileño representado en 1505 en la catedral de Viseu en el rol del rey mago Baltasar. Décadas más tarde el indio representa al demonio (Alfonso de Carvalho, 1987: 44). En otras palabras, en el simbolismo europeo progresivamente se pasa de la concepción idílica del hombre americano a la de su imperfección física y moral.

La fealdad física, entre otros rasgos se expresa en lo oscuro de la piel, en la estatura y en el modo de caminar. Recordemos el texto presentado aquí mismo sobre el miskito Jeremy, tal como lo describe el cronista y pirata anónimo M.W. en el siglo XVI: "de color café oscuro con algo de amarillo" y "patizambo", como son vistos todos los miskitos. El color oscuro de la piel, "pardo", "café", "rojizo", "amarillo", etc., era sin duda signo de fealdad.

La imperfección moral se deriva de los tantas veces mencionados rasgos de idolatría y del canibalismo atribuido al indio americano, que lo hicieron comparable al demonio. Vale la pena acotar que, en contrapartida, para los indios de las colonias españolas en cambio el "diablo" era visto como el conquistador: alto, con barba, vestido con un gran sombrero, capa, con botas y calzas, etc., imagen que hasta ahora se conserva en la tradición quichua de la Sierra ecuatoriana.

La "nueva" naturaleza: el péndulo entre la utilidad y la amenaza

La naturaleza americana, la variedad de climas, de la flora y de la fauna, son vistas con enorme asombro desde el inicio de la conquista. Vale la pena recordar que circularon diversas teorías para explicar la presencia de estas "nuevas" especies. Respecto a la fauna la pregunta era cómo habían surgido estos animales que no estaban en el Arca de Noé. Ante tales incógnitas surgieron tesis, como la de la migración por el estrecho de Bering.

Los españoles escribieron textos dedicados a plantas rituales y medicinales como el cacao y se maravillaron que sus granos circularan como moneda en las antiguas civilizaciones azteca y maya.

De este pronunciado interés de los primeros conquistadores por las plantas medicinales es un magnífico ejemplo el **Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis (1552 (1996))**. El libro, originalmente escrito en nahuatl por Martín de la Cruz fue traducido al latín (con algunos párrafos en castellano) por otro indígena, el xochimilca Juan Badiano. La obra fue mandada a hacer por el hijo del primer virrey de Nueva España, Francisco de Mendoza, con la idea de que llegara a manos de Carlos V, cosa que nunca ocurrió.

El **Libellus**, conocido como el códice De la Cruz-Badiano, es un manuscrito ilustrado y coloreado a mano, por autores anónimos. Contiene indicaciones sobre los usos de las plantas medicinales, cuyos nombres casi siempre se transcriben en nahuatl. La obra no fue compuesta como curiosidad etnográfica sino con la intención de que fuese útil en la colonia mexicana. Es

el primer herbario de este tipo y sin duda no carece de importancia el que tan alto personaje novohispano quisiera mostrar al rey el conocimiento herbolario indígena. En el *Libellus* también existen menciones a la zoología, así como a los minerales, rocas, suelos y fósiles.

Con un muy distinto origen otro ejemplo del siglo XVI es la obra **Histoire Naturelle des Indes**, conocido también como **The Drake Manuscript**. La obra, de dos dibujantes quienes también hicieron los textos que acompañan los dibujos, son anónimos. La relación de esta obra con Drake se debe a que el pirata contó entre su tripulación con hugonotes y algunas láminas hacen mención expresa a los viajes de Drake y de su llegada a unos treinta puertos. Se cree que el autor o uno de sus autores fue un francés protestante, hugonote (Klinkenborg, 1992: XVIII y ss).

La **Histoire Naturelle des Indes** es un inventario de plantas, animales, aspectos de la vida indígena, actividades económicas como la minería, el transporte del oro y la plata, la pesca de perlas, algunas costumbres indígenas, como el baño, mujeres con sus niños, etc. y una que otra alusión religiosa de la presencia del demonio en tierras indígenas. La geografía ilustrada es tan vasta como la visitada por el mismo Drake, quien como sabemos, recorrió prácticamente todo el continente, desde Carolina y La Florida (entonces de España) hasta La Patagonia, pasando por El Caribe, América Central y las costas del Pacífico: Venezuela, Colombia, Perú y Chile, entre otros¹³.

Las plantas se presentan, sin paisaje, y en realidad estaban concebidas como un "recurso" según Klinkenborg (1992:

13 En estos sitios hay dos paisajes que merecen atención, uno el de las Molucas y otro el sitio llamado Lorabee, probablemente entre California y La Florida.

XVIII y ss). Creo que la ausencia de paisaje más bien era una técnica de la época. Sin embargo lo que sí puede decirse es que toda la obra es una suerte de geografía económica y de información estratégica para los ingleses.

En las ilustraciones botánicas (62) la obra presenta, sin discrimen alguno, plantas americanas (aguacates, tomates, maíz, cucurbitáceas andinas, patatas, etc.) y plantas introducidas por los europeos, lo que deja ver a las claras que no se trataba de un conocedor de la botánica. En la parte de los animales (89 ilustraciones) aparece una variedad de monos, iguanas, tortugas de mar y de tierra, variedad de pájaros, mosquitos, serpientes... También se registra una gran variedad de peces, conchas, cangrejos, langostas y, en la parte social, como se dijo, las actividades comerciales o cotidianas (43 ilustraciones) de los pueblos indígenas vistos en estos viajes. Los autores de los dibujos y los textos sin duda observaron las plantas, animales y la vida social, pero, respecto a los animales, también se sirvieron de modelos o de recuerdos de ilustraciones medievales de los bestiarios, como se deja ver en más de un ejemplo.

Mas allá de los ejemplos de las obras citadas sabemos que las plantas, animales, comidas, industrias, etc., fueron equiparadas y nominadas con referencia a las cosas conocidas. Así, el maíz fue llamado en el francés del siglo XVI y XVII "blé des Indes", es decir "trigo de las Indias" y en la ya citada **Histoire naturelle des Indes** a la llama se la denominó "oveja de Indias"; muchos otros ejemplos de esta misma obra pueden reafirmar lo dicho.

En las colonias españolas los frutos autóctonos o introducidos, cuando alcanzaban o tenían buenas cualidades, eran comparados con los frutos o los productos de Castilla. Así tenemos

que en el español ecuatoriano hasta ahora se habla del "arroz de castilla", de las "moras de Castilla", etc. Tal extensión comparativa también se aplicaba a los productos manufacturados. En la Audiencia de Quito por ejemplo se tejía la "bayeta de Castilla", reconocida por su finura. Por el contrario los productos agrícolas, animales y artesanales eran llamados "runa" queriendo significar "sin valor e indígena", cuando en realidad en la lengua quichua *runa* significa "persona". Pero más "salvaje" que *runa* es "sacha", también del quichua, que quiere decir "selva, foresta", pero en esta aplicación significa "salvaje, incivilizado, de mala calidad".

La ambigüedad del ser indígena: entre lo natural y lo social

José De Acosta como lo dice el título de su obra, **Historia Natural y Moral de las Indias** establece una clara dicotomía en la mirada de la historia. Tal dicotomía, usada a lo largo de la colonia, servía para establecer deslindes entre naturaleza y sociedad. Sin embargo estos mismos deslindes no eran tan claros porque los indígenas eran concebidos como parte de la naturaleza, Naturaleza e indios que, por gracia de Dios, eran propiedad del rey o de sus representantes en las colonias. Esta idea de la "naturalidad" de los indígenas contribuía a que se les negara el carácter de "humanos", con lo cual se facilitaba aún más, si eso fuera posible, el control absoluto de sus vidas y voluntades. En Ecuador por ejemplo, hasta la primera mitad del siglo XX los indígenas eran llamados "naturales" y, como parte de la naturaleza, cuando se vendían las haciendas se incluía a los indios.

La historia "moral" en cambio tiene que ver fundamentalmente con su religión y el carácter idolátrico que se les atribuía, el

mismo que, como vimos, justificaba la "guerra justa" que, de paso, les remitía a los españoles a las viejas cruzadas y a la expulsión de los árabes. La idea de que los indígenas eran adoradores del demonio igual servía, como se ha visto, para justificar su dominio.

La igualdad de los indios ante los ojos de Dios, la posesión de un alma inmortal y su pertenencia al género humano

El pensamiento lascasiano encierra los primeros argumentos en favor de la igualdad y universalidad de derechos, en base al concepto de la igualdad de los indígenas frente a los ojos de dios. Los indios eran descendientes de Adán y Eva y, por tanto, siervos de Dios y pertenecientes al linaje humano. Esta noción es muy importante puesto que al interior de la misma iglesia otro sector argumentaba la "naturalidad" de la esclavitud, sustentándose en las ideas aristotélicas. No hay que olvidar que muchos clérigos sostenían la "no humanidad" de los indígenas, es decir, dudaban de su pertenencia al género humano.

El padre Francisco de Vitoria, otro defensor de los indios, en 1564, en el **Relectio de Indis o Libertad de los Indios** argumentaba:

"En verdad si los indios no son hombres, sino monos, non sunt capaces injuriae, pero si son hombres y prójimos, et quod ipse prae se ferunt, vasallos del emperador, non video quo modo excusar a estos conquistadores de impiedad y tiranía, ni sé qué tan grande servicio hagan a su majestad de echarle a perder sus vasallos" (1967:138-139).

A la luz del pensamiento contemporáneo parece curioso que se dudara de la humanidad de los indígenas americanos y que se indagara seriamente si estos eran o no parientes de los monos, de ahí que De Vitoria se centra en que los nativos americanos son "humanos" y, agrega la observación económica de que su eliminación resultaba contraria a los intereses de la corona.

La Babilonia americana versus las lenguas indígenas como producto del intelecto "humano"

La variedad de lenguas americanas asombró a los primeros europeos quienes compararon esta situación con la bíblica Babel, por tanto, las lenguas mismas eran algo confuso que debía ser ordenado a través de la rápida asimilación lingüística. Estos ideólogos sostenían igualmente la inferioridad intelectual indígena la misma que se expresaba en la "inferioridad" de sus lenguas. Tales ideas sirvieron para justificar las distintas formas de esclavismo y sujeción indígenas.

Un contrapunto a esta tendencia generalizada es el trabajo de los gramáticos y lexicógrafos, seguidores del padre Las Casas, quienes al describir las lenguas indígenas y compararlas con las lenguas clásicas, especialmente con el latín¹⁴, contribuyeron a proponer la noción de que las lenguas en sí mismas eran producto del ingenio creativo indígena. Al elevar la jerarquía de las

14 Un ejemplo sin par es el del dominico Fray Domingo de Santo Tomas, autor del primer Lexicón y del Arte o gramática quichua, compuestos en 1560 (Santo Tomas, 1560: Vargas, 1947), quien comparó esta lengua andina con el latín. Muchos otros ejemplos referidos a otras gramáticas, lexicones, silvas de frases, artes de la lengua, himnarios, etc., mostrarían que la intención de estos primeros filólogos era la de mostrar la "elegancia" y la "lógica" de las lenguas nativas.

lenguas indígenas, hacían hincapié en las cualidades intelectuales y espirituales de los pueblos indígenas; argumento útil para demostrar que las lenguas eran similares a las de otros pueblos cristianos, por tanto, las lenguas mismas eran reflejo de la "humanidad" de sus productores.

En un sentido más lato, los indígenas debían ser tratados como hijos de Dios, sujetos de la protección de las autoridades coloniales y del derecho a conocer la doctrina cristiana, de modo que no podían cometerse contra los indígenas los abusos de los cuales eran objeto y que estaban a la orden del día.

Para resumir

- En la colonia española el reconocimiento de la diversidad cultural funcionaba en la medida en que era útil al sistema. En lo cultural, las potencias usaron tanto las identidades como los conflictos interétnicos para su propio beneficio. Una expresión del reconocimiento de las diferencias estaba en la legislación española de las dos repúblicas: la República de Indios y la República de Blancos. Las potencias europeas se disputaron los territorios coloniales para imprimir su particular modelo de economía, organización social, religiosa y cultural.
- Se sirvieron de instituciones como el Protectorado de Indios que no hacía otra cosa que confirmar el carácter patrimonial de las tierras americanas.
- Entre los mecanismos de sujeción y de aculturación se destacan: la homogenización cultural, lingüística y religiosa.

- En las colonias españolas la pérdida de los territorios y tierras ancestrales indígenas y la «composición de tierras» fueron otras formas de aculturación.
- El proceso de acumulación colonial tuvo lugar mediante el control del trabajo servil indígena. Así mismo mediante la esclavitud de la población indígena y negra.
- En los territorios amazónicos la forma privilegiada empleada por los españoles fue la creación de reducciones y de pueblos, sin entender que tales patrones de poblamiento no se compadecían de las características del ecosistema. Los portugueses emplearon la misma estrategia y, además, la de la colonización forzosa para defender las áreas limítrofes.
- Las actividades económicas desarrolladas en la foresta tropical amazónica fueron, desde el inicio, de carácter extractivo y orientadas al mercado mundial.
- El Protectorado de Indios no solo fue una institución española, también existió un Protectorado Inglés, basado en la experiencia colonial en Australia. Como en las colonias españolas, en las inglesas los indígenas podían ocupar la tierra pero no poseerla y podían acceder a ella por gracia del rey.
- Inglaterra, controló la economía de las colonias españolas a través de la piratería. También usó de la piratería Francia. Los piratas se aliaron con los indígenas en el área de El Caribe, para evitar la sujeción a la administración colonial española.

- Las pugnas intercoloniales (España, Inglaterra, Holanda, Francia) definieron el destino de los caribes y de los su "reparto" en las colonias españolas, francesas, inglesas y holandesas.
- Las potencias usaron en el área de El Caribe los conflictos interétnicos para sostener, sin necesidad de una guerra directa, la esclavitud negra. Los caribes negros se aliaron a los ingleses como estrategia de sobrevivencia, aunque también se rebelaron contra Inglaterra.
- Los caribes no solo fueron usados para esclavizar a los negros sino también a los indígenas amazónicos, aprovechando, en este caso, la ausencia de todo lazo cultural previo.
- Los portugueses tuvieron el control de la esclavitud de negros e indígenas en la Amazonía no solo en su propia jurisdicción sino también en la española.
- En la amazonía las potencias usaron las controversias, antagonismos o desconocimiento entre pueblos indígenas para favorecer pugnas bélicas que terminaban esclavizando a los grupos indígenas empleados en las actividades extractivas en calidad de trabajadores semi gratuitos o esclavos. Los caribes fueron usados también para esclavizar a los indígenas amazónicos.
- La tardía abolición de la esclavitud negra, favoreció el retorno de los indígenas a sus tierras ancestrales, pues al ser innecesario el control de los esclavos fugitivos,

los indígenas se remontaron a la foresta. Para los ingleses ya no eran funcionales los privilegios a los indígenas.

- La colonia española aprovechó de los conflictos entre caribes e ingleses para aceptarlos en sus colonias continentales, de modo que se estableció una nueva alianza política que impediría todo intento de controlar las costas caribeñas bajo la jurisdicción española.
- Las rebeliones indígenas en la Colonia fueron motivadas por los factores arriba señalados, sin embargo se destacan los siguientes: la lucha por la restitución y control de las tierras ancestrales; las luchas en contra del trabajo servil y los tributos; las luchas por la identidad y el autogobierno así como la recuperación de las antiguas formas de vida indígena¹⁵.
- Las estrategias de resistencia empleadas por los indígenas fueron variadas, sin embargo se destacan las siguientes: el abandono de los poblados y de las reducciones; la conservación de la lengua, la cultura, las instituciones religiosas, las antiguas formas de vida.

15 A veces la propuesta implícita es el retorno a viejas formas precoloniales de organización social y la asunción de una religión sincrética, con elementos prehispanicos. Un singular ejemplo es el movimiento del llamado Taki Onqoy, "La enfermedad del canto". En los Andes esta enfermedad, no cesaría hasta la vuelta del inkarrí o inca rey. Este movimiento caracterizado como "milenario" por la mayoría de los estudiosos, supone un retorno de carácter mesiánico de los dioses ancestrales encarnados en el Inca. El movimiento tuvo repercusiones en toda el área andina de lo que fuera el incario.

Segunda Parte

A. De la Independencia a la República: las nociones modernas sobre lo indio y la diversidad cultural

De indio a ciudadano o la invisibilización de las diferencias

Las luchas indígenas de la etapa independentista y las de los primeros años de la república son básicamente agrarias. Esta trayectoria se colapsa en la etapa independentista porque las élites criollas organizan el discurso republicano en torno al concepto de *ciudadanía*, basado en la igualdad de obligaciones y derechos. Se disuelven o remodelan las instituciones coloniales y ocurre una invisibilización de las diferencias. El concepto de "nación" – ligado al de Estado-nación-, reclamaba la existencia del "ser nacional", el mismo que por su propio carácter de universalidad, diluía las identidades indias.

Este derecho abstracto a la igualdad se contraponía al derecho positivo que les reconocía a los indígenas en las repúblicas tempranas. Por ejemplo, algunos derechos a la tierra común, a ser juzgados por leyes específicas, a elegir autoridades propias.

La existencia de mecanismos especiales de tributación, e incluso el uso –en el ámbito privado– de su propia lengua y algunas prácticas culturales.

Los proclamados derechos de igualdad y de ciudadanía de las nuevas repúblicas, en la práctica no podían ser ejercidos. En casi todas las nacientes repúblicas –al menos las hispanoamericanas– para ser ciudadano se requería ser mayor de edad, ser católico, saber leer y escribir, obviamente en castellano y, tener rentas. El último requisito era inviable, puesto que el uso del dinero en estas economías desmonetizadas era privilegio exclusivo de los criollos adinerados. Este concepto de ciudadanía no incluía a las mujeres, mucho menos a las mujeres indígenas, cuyos derechos apenas empiezan a visibilizarse desde la segunda mitad del siglo XX.

De indio a campesino: otro modo de invisibilizar las diferencias

El indígena (y a menudo también el negro), a partir de la independencia es equiparado con el campesino. La automática identificación de “indio” con “campesino” fue el dilema del indio de América Latina. Así, en el México de la revolución, el indígena mexicano veía cómo se desmembraban las tierras de comunidad que se convertían en propiedad pública e incluso en propiedad privada. El principio era el que los indígenas pudieran pasar a ser “propietarios” de la tierra, en un clásico sentido de liberalismo económico. Lógicas semejantes sirvieron para ampliar, el mercado de tierras, enajenando, demás está decirlo, la base de sustentación material de los modos de vida indígena. Prácticas semejantes se llevan a cabo actualmente en diversos

países de América Latina para lo cual los distintos países han ajustado sus leyes sobre la legalización o recompra de las tierras de comunidad.

En toda América Latina *la ruptura de la identidad indígena* y su absorción en la identidad campesina termina por invisibilizar lo indígena y por desarrollar la postura política de que la sola existencia de lo indio constituía un obstáculo para el desarrollo de los respectivos países.

¿Perspectiva clasista o perspectiva étnica?

Ya en los albores del siglo XX y desde una perspectiva política, el debate consistía en definir si la lucha indígena debería organizarse desde una perspectiva clasista o desde una perspectiva étnica. Muchos intelectuales postularon que la noción de clase subsumía las cuestiones étnicas ya que precisamente la discriminación étnica es una de las funciones de un sistema de clases. Dentro de esta misma línea de pensamiento algunos sostenían que los derechos humanos de las minorías étnicas están mejor protegidos dentro de los derechos colectivos sociales y económicos de clase (Stavenhagen, Rodolfo, 1989:22). Esta última postura sobre todo desde los años setenta, fundamentó muchos de los procesos organizativos indígenas contemporáneos.

El indigenismo y la asimilación indígena

América Latina, frente a la cuestión indígena, desarrolló políticas de asimilación cultural. Su sustento se encuentra en el propio concepto de "nación". El modelo clásico de estas políticas es el provisto por el Estado mexicano, el cual fue seguido por

muchos Estados latinoamericanos, los cuales, además crearon sus propias variantes y estilos.

En el caso mexicano las políticas asimilacionistas y la mexicanidad están marcadas por una valoración de lo indio prehispánico -el llamado aztequismo-, aunque las culturas vivas se concibieran como expresión del atraso y de la falta de desarrollo. Esta última noción dio paso a las propuestas "indigenistas".

Los recursos asimilacionistas

De modo general los Estados recurrieron a mecanismos asimilacionistas provistos por la escuela, el ejército, la religión, la sustitución y desplazamiento de las lenguas nativas y la expulsión de los indígenas del campo a la ciudad. Con una larga trayectoria en América Latina el indigenismo, de acuerdo a Díaz Polanco constituía una "ideología perversa" diseñada supuestamente para "resolver" los problemas de los indios mientras que en realidad operaba encubriendo o racionalizando las condiciones de desigualdad y opresión (Díaz-Polanco, Héctor, 1989:36).

Las élites criollas y su rol de representación de la diversidad

La diversidad étnica y cultural es atendida por los nuevos Estados latinoamericanos con ciertos rasgos peculiares, explicitados sobre todo en los aspectos normativos y en algunos cambios institucionales.

Existe sin embargo un hecho común: la élite criolla asume por sí y para sí la representación del conjunto de la diversidad

sociocultural de la nación. Esta élite o "etnia dominante" como la denominó Rodolfo Stavenhagen (1989) "suele adueñarse e identificarse con el estado-nación en su conjunto".

Relaciones interétnicas y estructura del poder: colonialismo interno y desarrollo desigual

En este contexto, las etnias se relacionan entre sí de manera asimétrica por razones históricas de acceso desigual a la riqueza y al poder, hecho que determina el tipo de desarrollo nacional el cual a su vez sustenta las relaciones entre las etnias y el Estado "etnocrático". En el "Estado etnocrático" la etnia dominante recurre, para su propio beneficio, a las estrategias de asimilación. El colonialismo interno estructura las relaciones interétnicas, cuyas raíces se encuentran en las luchas por el poder. De otro lado, las relaciones de los países centrales con los países periféricos modelan las relaciones coloniales y más tarde, las relaciones post coloniales consolidando -sobre todo desde el siglo XIX-, los modelos de dominación interna en los países que sufren los efectos de estas mismas relaciones coloniales (Stavenhagen, 1989:15).

El desarrollo desigual entre los países del centro y los de la periferia es la condición necesaria para la expansión y acumulación capitalistas, produciendo las abruptas polaridades entre el primer mundo y el tercer mundo y en éste último entre indígenas y no indígenas. Sin embargo, en este escenario las relaciones de dominación y subordinación implican no solo a las clases económicas sino también a las etnias altamente estratificadas (Meyer, Jean, 1989:18).

B. Las ideas contemporáneas: aportes indígenas y propuestas estatales

La emergencia del movimiento indígena en América Latina cambia los parámetros de análisis de la cuestión indígena y de la diversidad socio histórica latinoamericana. Evidentemente el desarrollo organizativo indígena en la región no es homogéneo y, por tanto, existen variados matices acerca de su incidencia en el seno de los propios movimientos como en las políticas públicas de sus respectivos países.

En algunos países, como los de la región Andina, los procesos organizativos (con independencia relativa de las iglesias o de los partidos políticos) surgen ya en la década del setenta, mientras que en otros, tales movimientos sociales lo hacen más tardíamente: en los ochenta y, sobre todo, de los noventa en adelante, después del "boom" del V Centenario.

Dado el desigual desarrollo político del movimiento indígena, las ideas trabajadas en su seno respecto a la diversidad en sí misma y sus implicaciones, también expresará matices, diferencias y tendencias, las mismas que se examinarán, en la medida de lo posible, cuando tales ideas se ilustren con ejemplos. Los intelectuales interesados en la cuestión indígena, como nunca antes, van a nutrirse desde esta vertiente del pensamiento social a la vez que contribuyen al desarrollo de tales ideas e incluso a la mediación política de tales nociones. Esto se hace, en primer lugar, con el Estado y, luego, con sectores no indígenas de las respectivas sociedades nacionales. Todo este escenario da lugar a la comprensión "en proceso" de la diversidad y debería ubicarnos, por tanto, en la perspectiva de la naturaleza dinámica y política de la interpretación de la misma.

De otro lado, la mayoría de Estados latinoamericanos, ha asumido esa diversidad. Aquí también, aunque hay elementos comunes, hay diferencias. Estas últimas van desde la suscripción de los instrumentos internacionales a favor de los derechos indígenas hasta el remodelamiento de su marco jurídico e institucional.

El panorama de vuelta a la democracia después de largas dictaduras, ocurre entre los ochenta y los noventa y es un nuevo factor que contribuyó a democratizar la mirada sobre la cuestión indígena y, en algunos casos, a asumirla casi por primera vez en la etapa contemporánea.

Se examinan a continuación las ideas que se vienen debatiendo y debaten en este contexto, esto es, la forma en que tales conceptos han evolucionado así como los aspectos que todavía merecen una atención crítica, por tratarse de cuestiones ambiguas, no resueltas o resueltas a medias. Más adelante también se revisarán algunos de los fundamentos legales relacionados con los derechos educativos y culturales. Cabe señalar que en la práctica no siempre es fácil -ni para los movimientos indígenas ni para los Estados-, el manejo operacional de estas ideas ni de los fundamentos jurídicos o los mecanismos institucionales porque su aplicación ocurre en circunstancias y realidades nacionales e internacionales cambiantes y complejas.

La recuperación de la palabra y la posibilidad del diálogo en el marco de la tolerancia

Una de las primeras ideas que surge desde el movimiento indígena es la recuperación de la palabra y la posibilidad del diálogo. Lo primero viene de la afirmación de las identidades socia-

les, culturales, étnicas, de género, y lo segundo, de la "apertura" del "otro" materializado sobre todo en las instancias de los poderes públicos.

El diálogo se sustenta en que la dialogicidad misma es posible. Esto es, que existe la viabilidad de que el uno entienda al otro y viceversa. En esta posición, el diálogo puede –y sobre todo debe– ocurrir en el plano de la "igualdad". Parte de las posibilidades del diálogo es la tolerancia: saber lo que el otro es y respetar sus ideas, pensamientos, comportamientos y actitudes desde la diferencia. El diálogo es el "deber ser" de la democracia. Se apela a las nociones de los derechos humanos universales, de modo que el diálogo en sí mismo es una interacción "entre humanos" y, como humanos, "iguales". De alguna manera el movimiento indígena al apelar a las posibilidades del diálogo recurre a las viejas ideas lascasianas (vistas en la primera parte de este trabajo) y a los conceptos de los derechos humanos universales.

El problema que encierra esta postura es el hecho de que, la noción misma del diálogo como posibilidad, no reconoce que los que intervienen en el diálogo representan intereses y lógicas distintos perfectamente insertos en las estructuras del poder económico y sociocultural.

El lado "moderno" del concepto del diálogo es que, éste es útil para la concertación y la gobernabilidad, hecho que solo tiene importancia si en el juego de las fuerzas sociales, los movimientos sociales y particularmente los movimientos indígenas tienen alguna posibilidad de inserción real o de orientación y concreción de aspectos democráticos en las políticas nacionales.

En momentos de tensión política, social o cultural el recurso del diálogo ofrece la ilusión de la posibilidad, aunque las posibilidades de interacción real, en los hechos, estén cerradas. De ahí que el diálogo, a la larga, sea una posibilidad aleatoria. Pese a ello lo más importante del recurso del diálogo es el reconocimiento del otro, en este caso el movimiento indígena, como "interlocutor válido".

Tolerancia versus equidad e inclusión

La noción de la tolerancia implica la del respeto al otro en su diversidad. En América Latina, en general, no ha permeado mucho esta noción porque sugiere una benevolencia del que tolera y la pasividad del "otro" que es tolerado. Por ello, los movimientos indígenas más bien han apelado a las nociones de equidad e inclusión que implican un papel activo de los pueblos indígenas a favor de la legitimación de sus peculiaridades culturales y de sus derechos.

Diversidad versus desigualdad

La noción de *la diversidad como recurso del desarrollo* se viene manejando -al menos en los ámbitos de EIB/EBI- y el entendido es que se trata de un desarrollo con equidad.

El discurso sobre la diversidad a veces se oscurece porque no hay deslindes ni acuerdos sobre lo que es el desarrollo en sí o el modelo de desarrollo. Podría señalarse que, en lo sustancial:

- a) No hay acuerdos -entre los sujetos sociales diversos- acerca de los ámbitos en los que la misma diversidad

- se expresa, esto es, la diversidad social, lingüística, cultural, ecológica, económica, social, política, etc.
- b) Tampoco hay una mirada común sobre los procesos históricos peculiares que han coadyuvado a la esencia de la diversidad misma.
 - c) Desde el punto de vista operacional no hay acuerdos claros acerca de cómo preservar la diversidad, cómo esta misma diversidad debería dar lugar al desarrollo social, los modos en que se operaría tal desarrollo, los niveles de participación social en el desarrollo mismo, la sostenibilidad del modelo de desarrollo, las implicaciones del desarrollo en el esquema de liberalización y globalización, etc.

Al asumir la diversidad no siempre se explicitan los elementos de la desigualdad y del conflicto, de ahí que tenga particular importancia incluir la dimensión del conflicto incluso en las metodologías que analizan la diversidad. Así, en el caso de las lenguas es la naturaleza de la desigualdad lingüística la que fija los roles sociales y comunicacionales de las lenguas, es decir, estos últimos no están fijados por la diversidad lingüística en sí, sino por el modo en que las lenguas expresan relaciones sociolingüísticas, en este caso, de poder lingüístico. En última instancia ese sería el modo de entender la diglosia en situaciones de bilingüismo.

Reflexiones similares pueden hacerse sobre la diversidad cultural, en la medida en que las culturas y los productores y productos culturales tienen una significación en esa misma estructura de polaridades culturales. Esta reflexión es particularmente importante si a ella se suma la información que poseemos sobre los factores que inciden en los procesos de acultura-

ción o de asimilación cultural. Respecto a la diversidad ecológica es preciso en cambio tener en consideración el que los sectores dominantes han visto en ella un recurso y una mercancía, cuya apropiación y goce, depende, nuevamente, de las relaciones de poder.

En suma: la valoración, reconocimiento y potenciación de la diversidad es en sí un indicio de ampliación de la democracia, a condición de que se creen las condiciones para la equidad en los distintos órdenes de la vida social.

La unidad en la diversidad

La noción de la "unidad en la diversidad" ha sido asumida por los Estados latinoamericanos sin mayores dificultades en la medida en que se asegure la unidad de la nación o mejor aún; del Estado-nación.

Tanto desde la perspectiva de los movimientos indígenas como de la de los Estados la pregunta es: ¿la unidad de quiénes, de qué y para qué? No parece que se pueda dar una respuesta fácil ni unívoca a tales preguntas porque las respuestas mismas remiten a las sociedades específicas, a la naturaleza de las alianzas, a la naturaleza de la participación social en la construcción de la nación, a la ampliación de las bases democráticas del estado, a la naturaleza y destino de los procesos económicos, entre otros.

Como parece evidente, para los sectores sociales que definen la naturaleza de los Estados la interpretación de unidad más bien se remite a la noción unitaria del Estado Nación y a la indisolubilidad de la "nación" que es la contrapartida de ese Estado.

Ya hemos visto que las élites latinoamericanas se atribuyen la representación del interés de todos. Podemos, aunque no siempre sea fácil, descifrar los mecanismos de legitimación de tales auto representaciones. El punto consiste por tanto en si los "otros" que no pertenecen a dichas élites se ven legítimamente representados en los intereses, símbolos, conductas, proyectos, modelos de desarrollo, de educación, etc., definidos como del interés de la nación por las mismas élites.

Pienso que el movimiento indígena ha cuestionado tal auto representación así como la utilidad y universalidad de tales intereses y, por el contrario, ha cuestionado su naturaleza intrínseca. Para los indios el concepto de "unidad" más bien tiene que ver con el concepto de unidad como "pueblos" y como "naciones", con identidades peculiares y ven propositivamente su rol en la construcción de la nación de todos, para lo cual postulan alianzas "estratégicas" con otros sectores sociales. No existe, la propuesta indígena en torno a la disolución del Estado-nación, sino más bien el cuestionamiento a la actual configuración de las bases sociales del mismo Estado-nación. En este contrapunto reside la paradoja.

A diferencia del pasado donde solo las élites podían argüir en favor de su capacidad de representación de la nación en su conjunto, lo que me parece fundamental es que los movimientos indígenas también buscan, ahora mismo, representar esos mismos intereses, aunque desde la perspectiva de la nación "incluyente" que, por lo mismo, en lo social elimine toda forma de exclusión, segregación, racismo, opresión, etc., y, en lo económico desarrolle todas las condiciones para mejorar la calidad material y espiritual de la vida. Ese es el escenario en el que se debate la noción de diversidad.

El pluriculturalismo y el multiculturalismo

El reconocimiento de la pluralidad cultural y lingüística en América Latina es un fenómeno bastante expandido desde los años setenta y está ligado conceptual y temporalmente a la noción de interculturalidad cuyos matices se examinarán luego.

El concepto de multiculturalidad o más bien del "multiculturalismo crítico" viene sobre todo de las tendencias anglosajonas y, en suma, trata de responder a las situaciones de adecuada inserción cultural en la compleja matriz sociocultural del entorno europeo.

Algunos autores latinoamericanos, particularmente en México, se han adherido a los conceptos de multiculturalismo. Los matices tienen que ver con la noción de la "diversidad en sí" y la "diversidad para sí". En el esquema de "conciencia de sí" y "conciencia para sí". Esta "diversidad para sí" apuntando al desarrollo propio sería el matiz latinoamericano. De otro lado la noción de "multiculturalidad" se ha ligado al concepto de "ciudadanía intercultural", esto es, donde las identidades puedan ser reconocidas.

Autores como Ernesto Díaz-Couder (1998:28-29), en similar perspectiva, al analizar los cambios normativos latinoamericanos a favor de la EBI/EIB, postula la existencia de "Estados Multiculturales". Precisa, sin embargo, que se deben distinguir dos tipos de multiculturalidad: a) la multiculturalidad "con tolerancia" que admite las diferencias derivadas de la diversidad y que permite conservar la herencia cultural como "derecho privado" y, b) la multiculturalidad "pluralista" porque reconoce en los sujetos de la diversidad "sujetos de derecho público". Creo

que Díaz-Couder hace un aporte esencial al distinguir las esferas del derecho privado y del derecho público.

En efecto, los grandes retos que ha enfrentado en las tres últimas décadas el movimiento indígena latinoamericano han sido, precisamente, los de iniciar su propia movilización y desarrollar actitudes proactivas de las sociedades nacionales en favor de la conversión en hechos de derecho público los hechos del derecho privado, esencialmente en los temas de la lengua y la cultura. Así se explican las demandas y los logros en materia de sus derechos educativos. Y, aunque los derechos económicos pasan por otras circunstancias, también han centrado las luchas por legalizar los asentamientos tradicionales, por proteger legalmente los conocimientos ancestrales, especialmente los referidos a la biodiversidad. Las denuncias sobre biopiratería dan cuenta de esta afirmación.

Retornando al tema del "multiculturalismo crítico" L.E. López señala al respecto:

"...En América Latina no se anhela una asimilación suave y más equitativa al cauce dominante o "main stream", ni tampoco la consolidación de la coexistencia de lo múltiple pero con escaso o nulo contacto entre sí, sino más bien la utopía de la unidad en la diversidad; y se apuesta a la búsqueda del derecho a la igualdad con equidad, en un nuevo tipo de democracia y ciudadanía que reconozca la conveniencia de la articulación y la convivencia entre diferentes" (López, 2003) (el énfasis es mío).

Y con el objeto de colocar el énfasis en el cuestionamiento latinoamericano a las versiones europeas del multiculturalismo crítico y de la interculturalidad agrega:

“Por ello, la interculturalidad interpela las clásicas lecturas latinoamericanas en torno al Estado-nación y a la cultura nacional, algo que ni el multiculturalismo crítico ni la interculturalidad europea hacen” (López, 2003).

La interculturalidad

Como se señala arriba la noción de interculturalidad en América Latina se desarrolló por la década de los setenta y se desarrolló en los ochenta. Fundamentalmente surge para calificar los nuevos sistemas educativos interculturales y bilingües que emergían desde entonces en muchos países de la región.

El antecedente previo al concepto de interculturalidad era el de biculturalidad o biculturalismo, que también nace junto a las propuestas de educación indígena. En esta primera etapa, el “biculturalismo”, como contraparte del bilingüismo implica el manejo de dos sistemas culturales. Esta posición a favor del biculturalismo, en la práctica, estuvo muy próxima a las políticas de transición y de asimilación cultural. En la mayoría de países latinoamericanos, ya desde los ochenta, se calificó de interculturales a la mayoría de modalidades o subsistemas de la educación bilingüe. Solo México se incorporó a fines del siglo XX a esta corriente.

Del concepto de “biculturalismo” se da el salto al de “interculturalidad”. Cabe aclarar que mientras se debatían las nociones de biculturalismo otro sector debatía, contemporáneamente, la relación entre etnia, clase y nación, como se vio precedentemente. Simultáneamente, se debatía el concepto de “etno desarrollo”, y el de “desarrollo endógeno”, a los cuales le debe mucho el concepto latinoamericano de interculturalidad.

Pero, ¿qué se entiende por “interculturalidad”? Como lo advierte Alba Moya (2004) es una compleja noción que solo puede entenderse en contexto:

“La noción de interculturalidad supone la de diversidad étnica, de particularismos culturales y de convivencia social. Estos aspectos constituyen un desafío teórico, político y práctico, sin embargo, a menudo se incorporan al discurso con vacíos conceptuales y de propuesta. Si bien la interculturalidad es una categoría conceptual, está cargada de intencionalidad política y sus prácticas deben tener una orientación teleológica, dirigida a la consecución de una mayor equidad entre los pueblos que coexisten en un mismo escenario.

Ni el concepto de interculturalidad ni los que se relacionan con éste tienen una comprensión unívoca. Además, como el ejercicio de la interculturalidad tiene características particulares, marcadas por la historia y la idiosincrasia de los pueblos involucrados; un manejo correcto del tema debe pasar, no solo por los deslindes teóricos pertinentes, sino por el análisis del contexto para poder delinear una propuesta global, la misma que debe funcionar como marco de referencia de las propuestas particulares”.

¿Se puede hablar de una ciudadanía intercultural?

Respecto a la propuesta de “ciudadanía intercultural” me pregunto si realmente se puede hablar de ella. Hay dos factores que deben considerarse y que también se relacionan con la con-

traposición entre derecho privado y derecho público e individuo pueblo (en el sentido del Convenio 169).

El concepto de ciudadanía se liga esencialmente al derecho de los individuos a que sean reconocidos sus derechos como derechos públicos. Por el contrario el concepto de pueblo nos remite a la existencia de colectivos sociales e históricos que demandan que sus derechos privados se conviertan en derechos públicos.

Existe aquí una tensión conceptual y una tensión práctica, puesto que los derechos individuales entran, en la mayoría de los casos, en conflicto con los derechos colectivos (por ejemplo frente a los territorios). El conflicto tiene que ver con el ámbito de jurisprudencia de los derechos colectivos, entre otros por el ejemplo, el del derecho consuetudinario. Así por ejemplo, todo ciudadano, por ser intercultural, ¿tiene que ser juzgado por el derecho consuetudinario? De otro lado, los miembros de un colectivo acaso no tienen derechos ciudadanos que, por definición son universales?

Creo que todas estas tensiones se tienen que ir aclarando y procesando en la medida en que avance la jurisprudencia sobre los derechos colectivos como parte del derecho público.

La identidad: el camino de la endoculturación

Un punto esencial en la construcción del concepto de interculturalidad es el de "identidad", es decir, el saber quiénes somos, para desde ahí establecer las relaciones interculturales con el otro, en el tiempo y en el espacio.

Es necesario afirmar que sin identidad no hay ni puede haber interculturalidad, aunque sí asimilación cultural a la etnia y clase subordinantes. En este escenario, la afirmación de la identidad recorre caminos de endoculturación¹⁶, de afirmación y redescubierta de la propia historia, la espiritualidad, los conocimientos, las tecnologías, las manifestaciones espirituales, la organización social, las cosmovisiones y cosmogonías, la lengua, etc., que le confieren a cada uno de los sujetos y a las colectividades étnicas como un todo, un sentido de pertenencia y una capacidad de proposición desde lo que se es.

Desarrollo con identidad

Como hemos visto a lo largo de este acápite la interculturalidad supone desarrollo, pero un desarrollo, como lo afirma el movimiento indígena ecuatoriano, con identidad. En este sentido, no puede haber un desarrollo apátrida, porque un desarrollo apátrida no es un tipo de desarrollo que defiendan los movimientos indígenas ni los segmentos más democráticos de nuestras sociedades.

Interculturalidad de dos vías

El mismo movimiento indígena ecuatoriano sobre todo al proponer las características de la interculturalidad en la educación, señalaba la necesidad de impulsar una interculturalidad de dos vías, esto es, las relaciones interculturales de sí mismos y del "otro" –mestizo- con los indígenas. Esta relación, debería involu-

16 L.E.Lopez (2003), en lugar de "endoculturación" usa el término de "interculturización" y afirma que la interculturalidad la supone ya que no es otra cosa que valorar y redescubrir lo propio, incluso olvidado.

crar el respeto, la mutua valoración y la conservación de los rasgos del "diálogo entre culturas".

Pienso que este rasgo de la propuesta de interculturalidad desde el movimiento indígena ecuatoriano es una suerte de propuesta coyuntural, esto es, que se manifiesta cuando se presentan las posibilidades de convergencia frente a problemas o cuestiones específicas.

En el campo educativo la propuesta de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe suponía que los mestizos estaban o deberían estar interesados en la cultura indígena. Incluso, bajo este supuesto, se manejó un proceso docente de las llamadas "clases compartidas", donde un maestro mestizo intervenía en el aula indígena. La experiencia no dio mayores resultados en el ámbito de la "otra escuela", porque la experiencia jamás rebasó la escuela EIB. Un logro que sí se dio es la sensibilización de los maestros mestizos ante la cultura indígena.

La interculturalidad y el poder compartido

Este concepto fue manejado en la segunda mitad de los años noventa por el movimiento maya de Guatemala, en un contexto propicio al desarrollo de este movimiento que se había iniciado en los años ochenta. Los factores favorables eran la firma de los Acuerdos de Paz (1996) y los procesos de retorno a la democracia constitucional lo cual, entre otros aspectos, favoreció la firma del Convenio 169 por parte del estado guatemalteco (1996).

La interculturalidad como expresión del "poder compartido", necesariamente implicaba que *el poder no era compartido* y

que, por el contrario, de ese mismo poder los mayas estaban absolutamente excluidos. La élite ladina había acaparado el poder desde inicios de la república, lo que en parte explica algunas de las causas de la llamada guerra interna de 36 años de duración y en la cual, de los cerca de 200 mil muertos casi todos eran mayas. Segmentos democráticos de la sociedad guatemalteca, profundamente polarizada hasta el día de hoy, miraba con asombro y esperanza esta nueva propuesta de interculturalidad que llevó, en el terreno de la educación, a que la reforma educativa prevista en los mismos Acuerdos de Paz, definiera como intercultural la educación de todos los guatemaltecos (Moya, Ruth, 1997). Esta propuesta política, al querer ser llevada a la práctica, no ha encontrado el camino de salida ni el punto de llegada

Etnicidad, etnoeducación e interculturalidad

La idea de etnoeducación ha sido desarrollada de modo particular por el movimiento indígena colombiano. En la Constitución de dicho país expresamente se define a la etnoeducación como una educación para grupos étnicos o comunidades que poseen una cultura, una lengua, unas tradiciones y unos fueros propios. La educación, se señala, debe estar ligada al ambiente, a la producción, al proceso social y cultural, que debe ser respetado. Las entidades territoriales indígenas se asimilan a los municipios para la prestación del servicio público educativo, de conformidad con lo que dispone la ley de ordenamiento territorial. Para los movimientos indígenas la etnoeducación tiene como meta central responder a los proyectos de vida, esto es, a la protección de sus territorios, de sus autoridades tradicionales, de sus formas de vida, y de los modos en que promueven su propio desarrollo, en el marco de relaciones interculturales con la

población no indígena. En este sentido la interculturalidad se constituye en un horizonte de socialización.

Reindianización base de la identidad y de la interculturalidad

Una de las principales propuestas de los movimientos indígenas latinoamericanos ha sido la de la identidad, como base de la interculturalidad. Puesto que la reconstitución de una identidad fracturada es un proceso complejo, los movimientos han propuesto partir de procesos de "reindianización", base para implementar las opciones del desarrollo propio y del conjunto de los sectores populares de las sociedades nacionales. Existen varios ejemplos regionales en este sentido. Por ejemplo, el movimiento de "mayanización" de los mayas de Guatemala, el de "guaranización" de los guaraníes de Bolivia, el del establecimiento de las nacionalidades indígenas en el Ecuador. En esta opción, la relectura de la historia pasada y presente es concebida como sustento de las propuestas de futuro en un marco ético y práctico más amplio de relaciones interculturales nacionales y mundiales que permitan un desarrollo con mayor equidad e identidad.

La interculturalidad en el marco de los derechos humanos universales y de los derechos colectivos

Hemos sugerido ya que la mayoría de movimientos indígenas latinoamericanos enmarcan la interculturalidad en el campo de los derechos humanos universales, recurriendo para ello al ya tantas veces señalado argumento de la "humanidad" de

los indígenas. En momentos críticos la posición de defensa de los derechos humanos de los indígenas ha sido esgrimido para apelar la aplicación de la justicia local. Un ejemplo sumamente ilustrativo es el del levantamiento de los indígenas ecuatorianos en 1999, ante la crisis económica y social. Este "levantamiento" provocó represiones que dejaron como saldo algunos muertos y heridos, ante lo cual el movimiento indígena exigió al gobierno del entonces presidente del país, Noboa Bejarano, que el estado indemnizara a los familiares de los muertos y heridos, precisamente porque los hechos de violencia, en este caso ejercida por el estado, contrariaba el ejercicio de los derechos humanos universales.

Esta relación entre la violencia ejercida por el Estado o, mejor aún, la noción subyacente de "terrorismo de Estado" y la violación de los derechos humanos no se había empleado previamente al punto de establecer demandas contra el Estado. Evidentemente, el gobierno ecuatoriano no aceptó los argumentos en cuestión, puesto que hubiera equivalido a aceptar la imputación de haber ejercido terrorismo de Estado.

Parecería haber una conexión "natural" entre derechos humanos universales y los derechos de los pueblos indígenas. Creo que hay una relación en un sentido histórico pero no propiamente epistemológica, aunque esta afirmación puede molestar a más de uno. Por una parte los primeros se desarrollan particularmente desde la Segunda Guerra Mundial y los segundos, en América Latina, desde los años ochenta dada la ya reiterada emergencia del movimiento indígena. Lo más importante: los derechos humanos universales apelan a los derechos del individuo; los derechos indígenas, a los derechos de los pueblos. Aunque parece una redundancia retórica, en verdad las desigualda-

des existentes atestiguan día a día la no universalidad de los derechos humanos universales.

Lo interesante del recurso a los derechos humanos universales por parte de los pueblos es que estos forman parte del derecho internacional y los pueblos pueden incluso demandar a los Estados y este solo recurso puede ser y ha sido la punta de lanza para una nueva ética. Sin embargo, las relaciones interculturales para los pueblos indígenas pasan por el ejercicio de derechos en la vida cotidiana.

La interculturalidad más allá de la educación

Si bien en América Latina la noción de Interculturalidad nace ligada al desarrollo de la EBI/EIB los movimientos indígenas se han apropiado de esta noción para ampliarla y enriquecerla. Tal enriquecimiento conceptual tiene como base las demandas políticas de los propios movimientos que interpretan sus necesidades como pueblos como una totalidad y sus relaciones interétnicas e interclasistas como la totalidad en la cual están insertos. De ahí que las nociones de interculturalidad se apliquen respecto a los derechos relativos al medio ambiente, a la seguridad alimentaria, a la protección y desarrollo de sus conocimientos, a la salud, a la gerencia de los recursos naturales y sociales, etc.

Para volver a mirar...

La naturaleza americana desde el arte: de inocente y pintoresca a útil para la ciencia

El arte es un medio más para entender la mirada sobre nosotros, los "otros" desde la perspectiva de los europeos. Los años postreros de la colonia y los primeros años de la república, están repletos de viajes de naturalistas, artistas, curiosos viajeros que querían capturar la naturaleza pintoresca de América, todavía el Nuevo Mundo a pesar de tantos años.

La mirada sobre la naturaleza salvaje no había terminado, pero ahora estaba acompañada de un interés sobre las clasificaciones botánicas, las mediciones, los suelos, los minerales, los ríos, los recursos naturales. Hay ciertamente un pasaje del viajero conquistador y cronista al viajero etnógrafo, el naturalista que se maravilla ante las plantas, los frutos, las selvas y las montañas.

Las ilustraciones de las plantas y los insectos

El interés de los botanistas por la exuberante naturaleza se orientaba para la época por los afanes taxonómicos. Maria Sybilla Merian dibujó y recopiló la flora sudamericana. Su obra, con 63 láminas, fue publicada en París en 1768, con el título *Recueil des plantes*

des Indes, y que se conoce en castellano como *Flora de Indias* (Merian, (1768:1994). La obra de Merian, aunque superada para entonces desde el punto de vista descriptivo, fue conocida y apreciada por el naturalista colombiano Mutis, quien realizó la gran empresa de su "expedición botánica". La obra de Merian también fue conocida por el botanista Lineo. Los dibujos de Merian, más por maravillosos que por su precisión, han pasado a la historia como un testimonio de afuera sobre las piñas, las guayabas, el achiote, las papayas, las batatas, los plátanos y platanillos, los jazmines... todo ello en una increíble composición de los frutos con mariposas y otros insectos.

Los viajes científicos y su representación visual

Así por ejemplo 392 grabados compilados en la obra *América pintoresca*, describen los viajes de cuatro científicos franceses: Charles Wiener, Jules Crévaux, Claude Charnay y Edouard André quienes recorrieron América Central y América del Sur entre 1875 y 1872, con el fin de "contribuir a la ciencia". Los grabados son un relato pictórico de sus propios viajes y en muchos de ellos se encuentran retratos de los viajeros; es la obra de observadores pacientes que recogen, según sus propios intereses, los temas que podrían aportar a la ciencia. Los grabados fueron publicados en 1884 por dos españoles: Montaner y Simón. Wiener, desde Gua-

yaquil en la costa del Pacífico, viajó hasta Pará en Brasil (de algún modo el camino inverso del portugués Teixeira en el siglo XVII). Wiener se interesó en los aspectos urbanos de ciudades como Guayaquil y otros poblados de la Costa del actual Ecuador, pero también sobre el aspecto físico de grupos indígenas como los yumbos; Edouard André, observó, recopiló y registró las plantas; a través de sus viajes aparece la naturaleza: las selvas, las cañadas, los insectos, las begonias, pero también los personajes y sus costumbres, y también viajó a Guayaquil desde Barranquilla.

Claude Charney, como arqueólogo, visitó los monumentos prehispánicos de México y Guatemala. Registró los planos de los templos, sus fachadas y detalles arquitectónicos, las máscaras, las galerías de los templos mayas, las estelas de Tula, la soberbia de Palenque, la maravillosa arquitectura de Uxmal, las pirámides de Tikal...

Jules Crevaux, se interesó en las lenguas indígenas. Más tarde murió a manos de los tobas en el Gran Chaco boliviano. Muchos de los grabados se hicieron a partir de fotografías, de modo que la fidelidad al tiempo que la estilización de los detalles, permite identificar lo esencial (Wiener, Crevaux, Charney et al, 1884:1984).

Un pintor y músico boliviano

Hay otros ojos para mirar la realidad, la mirada de adentro, desde la inserción en las interioridades del conflicto. Es el caso de Melchor María Mercado, de Sucre, quien dibujó lo que dice el título de la obra, que compila su trabajo: **Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869)**, esto es, la vida de la gente boliviana. La obra corresponde al período posterior a las guerras de la independencia y a inicios de la convulsionada república. Por esas láminas pasan las diferencias sociales, los caballeros y los indios, los oficios, el mercado, la fiesta religiosa, la gente de las ciudades de Cochabamba, Potosí, Oruro, La Paz.

En fin, los paisajes urbanos. Los indígenas altiplánicos aparecen con sus vestimentas cotidianas y, en algunos casos, con las vestimentas de sus cargos religiosos porque la fiesta es el hilo conductor de buena parte de la obra. Dibujó a hombres y mujeres de puna, y a los urus. También dibujó a los indígenas mojeños de Trinidad.

Como mestizo que era en una de sus láminas dibujó a dos parejas y a un niño desnudos; a las parejas desnudas, o mejor semidesnudas pues les colocó hojas de parra como nuevos Adanes y nuevas Evas. A su lámina la llamó "República Boliviana, Barbarismo". Los otros indios del Oriente boliviano representados por su paleta son los itonamas.

Una lámina resume el pensamiento republicano de Melchor María Mercado: es la imagen del Libertador de Ayacucho, Sucre, que con una regadera sostenida con su mano izquierda echa agua sobre la cabeza de una mujer, que representa a la República de Bolivia. En la mano derecha el Mariscal sostiene unos instrumentos de trabajo, que dan la idea del progreso industrial. El agua hace brotar unas flores que simbolizan las artes y las ciencias. El pintor igualmente hizo la notación musical de pequeños segmentos de música popular.

Para volver a pensar ...

La situación de riesgo de los pueblos amazónicos

Existen varias causas para las situaciones de riesgo en la cual viven actualmente los pueblos amazónicos contemporáneos. En lo que sigue solo se enumerarán tales factores, en atención a la brevedad necesaria del presente trabajo.

La "integración" y colonización

Los fenómenos contemporáneos de "integración" de los pueblos amazónicos de toda la cuenca amazóni-

ca, a expensas de la colonización. Los territorios ancestrales de los pueblos amazónicos han sido vistos como "vacíos", esto es como si no existieran los pueblos indígenas a pesar de que esta constituye una de las regiones de mayor diversidad cultural del mundo. La colonización contemporánea ha tenido graves efectos en el apropiamiento de los territorios indígenas ancestrales y en consecuencia en la desconstitución de sus formas de producción y de organización social.

Es evidente la pérdida de territorios de los pueblos indígenas amazónicos en los países de la Cuenca y en particular de Brasil, Colombia, Ecuador y Perú.

Las nuevas actividades económicas y la devastación del hábitat y de las formas de vida tradicionales

La deforestación, la pérdida de territorios, las migraciones y repliegues forzosos de los pueblos amazónicos los han colocado en la situación de no tener las condiciones físicas y materiales para supervivir como pueblos. En el siglo XX, a las actividades extractivas "tradicionales" se agregaron otras como la extracción de la madera, el desarrollo de plantaciones y otras formas de monocultivo, la formación de grandes haciendas, en general ganaderas.

La presencia de las misiones evangélicas

La presencia de misiones evangélicas, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX han constituido nuevas formas de acoso y de desestructuración de la identidad cultural de los pueblos amazónicos. La pérdida de las religiones y de espiritualidad propia, así como de las formas tradicionales de organización familiar (que incluían la poligamia por ejemplo) han contribuido a la desestabilización extrema de las formas de vida familiar y comunitaria, causando efectos graves en la misma producción de auto subsistencia.

El etnocidio

Las prácticas de reducción de los territorios indígenas amazónicos han estado acompañadas de prácticas genocidas impulsadas por los nuevos "propietarios" del espacio amazónico. Guerras inter tribales ha menudo son impulsadas por las compañías madereras. Es el caso de los waorani tagaeri de la amazonia ecuatoriana.

La explotación petrolera

La explotación petrolera afecta a varios pueblos indígenas de la Cuenca Amazónica. Los Estados, en acuerdo con empresas transnacionales, están empleando recursos diversos para desplazar a los pueblos amazónicos de sus territorios ancestrales donde existen yacimientos petrolíferos.

La explotación petrolera no solo trae consigo la destrucción del hábitat con los consiguientes riesgos ambientales -por la apertura de carreteras, por contaminación a causa de los desechos, etc.-, sino también problemas nuevos como la prostitución de mujeres indígenas (por ejemplo en la zona de las cuencas de los ríos Coca y Napo o en ciudades como Lago Agrio y Puyo, en Ecuador).

Los territorios ancestrales se "lotizan" como si fueran tierras urbanas, en favor de las concesiones petroleras (por ejemplo, en Perú). Pese a los acuerdos de que los pueblos indígenas puedan negociar con el estado y las petroleras para evitar tales efectos devastadores, los acuerdos no se respetan en detrimento de los pueblos indígenas. Los marcos legales que regulan la actividad petrolera se modifican constantemente en favor de las actividades extractivas a cargo de empresas nacionales y sobre todo extranjeras, sin tomar en consideración las demandas indígenas.

La droga, la guerrilla y la militarización

Si bien esta no es una situación generalizada sí afecta a los pueblos amazónicos de Colombia y Ecuador. Un conjunto de condiciones políticas internas y externas de Colombia han permitido la existencia del Plan Colombia con graves repercusiones en la presencia militar y en la persecución de comunidades indígenas colombianas que se han visto en la situación de realizar

migraciones forzosas a territorio ecuatoriano en condición de refugiados.

Por efectos de las fumigaciones con glifosato de potasio para la destrucción de los plantíos de coca, en realidad se está destruyendo el hábitat fronterizo –cerca de 50 km de lado y lado de la frontera binacional-, con graves repercusiones en la vida humana de los pueblos amazónicos fronterizos de Colombia y Ecuador (abortos, enfermedades de la piel, cáncer, etc.).

La falta de atención de los poderes públicos

La falta de atención de los poderes públicos a las necesidades de desarrollo de los pueblos amazónicos se expresa de múltiples maneras, entre estas destacamos aquí:

- La subescolaridad de los niños amazónicos.
- La “reaparición” de enfermedades que se pensaban abatidas (por ejemplo la tuberculosis en Ecuador).

Las principales demanda de los pueblos amazónicos

Las principales demandas de los pueblos amazónicos son:

- La demarcación de territorios ancestrales, con un nuevo marco jurídico en favor de la indivisibilidad e intransferibilidad de los mismos.

- La creación de planes y programas que aseguren el respeto a los territorios ya oficialmente reconocidos.
- El derecho a conservar su lengua y su cultura y a educarse en su lengua y cultura y en la lengua y cultura de interrelación nacional.
- El derecho a preservar y desarrollar sus propios sistemas de salud y el acceso a sistemas de salud no indígena.

Las minorías indígenas y étnicas amenazadas de América Latina

En los acápites precedentes se ha visto la existencia de pueblos amenazados en la Amazonía. Hay que agregar que también existen pueblos amenazados en el área de la Costa Atlántica, en la Orinoquía venezolana, en la región Antártica chilena, en el norte de Argentina. Una situación similar atraviesan diversos pueblos de la costa del Pacífico a lo largo de las selvas tropicales (Colombia y Ecuador, por ejemplo).

Principales causas de la situación de riesgo y vulnerabilidad de las minorías étnicas

- Guerras inter tribales o interétnicas provocadas desde dentro y desde fuera de los grupos concernidos.

- Presencia de nuevas enfermedades altamente virulentas o endémicas y sobre las cuales los pueblos o etnias no tienen defensas.
- Presencia de enfermedades sociales como el alcoholismo y otras formas de drogadicción.
- Reducción o incluso la pérdida de su territorio ancestral.
- Agresiones e incluso colapso del hábitat.
- Desestructuración de su organización social y económica.
- Incorporación forzosa a nuevas formas de trabajo, con altos riesgos laborales.
- Abandono de la religión originaria y la sustitución de la misma por religiones foráneas.
- Desplazamiento o incluso la pérdida de la lengua materna.
- Aniquilamiento de las distintas manifestaciones culturales que contribuyen a consolidar la identidad colectiva, por ejemplo la utilización marginal o incluso la pérdida de los conocimientos y las tecnologías necesarias para responder a las necesidades de la vida cotidiana en áreas de alimentación, salud y vivienda.

- Pérdida de mecanismos de retribución y solidaridad entre familias, comunidades y regiones.
- Sometimiento, bajo distintos patrones, a la etnia o etnias dominantes.
- Mestizaje y aculturación forzosos.
- Débil autoestima individual y colectiva.
- Pérdida de valores éticos de la propia cultura.
- Imposibilidad de reproducirse biológicamente como pueblo (Moya, Ruth, Moya Alba, 2003).

Tercera Parte

A. Políticas del Lenguaje y de Educación Bilingüe Intercultural en América Latina: las tareas pendientes

Entre las políticas públicas y los movimientos indígenas

Las políticas públicas de los países latinoamericanos recogen, en la actualidad, en buena medida, los derechos educativos y culturales de los pueblos indígenas. La mayoría de las Constituciones de los Estados latinoamericanos y otras leyes y reglamentos tiene normas legales en torno al desarrollo y aplicación de la educación bilingüe intercultural. Muchos instrumentos legales ahora existentes han sido, en algunos países, el fruto de las demandas de los propios movimientos indígenas nacionales y, en otros casos, el resultado de procesos de ampliación y reconstitución de las democracias nacionales. No se hace aquí alusión a tales tendencias, por cuestiones de brevedad. Existen así mismo normas legales que tienen que ver con otros derechos indígenas, a las cuales tampoco se hace alusión en el presente texto. Un balance de las nociones de interculturalidad en los procesos de reforma educativa ya han sido examinados en un trabajo precedente (Moya, Ruth, 1998).

Por iniciativa del BID y el Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH), de Costa Rica se ha hecho una compilación digital de todas las leyes referentes a cuestiones indígenas en América Latina (leyes sobre educación, cultura, medio ambiente, tierras y territorios, etc.), en el marco de una campaña de divulgación sobre derechos humanos y derechos indígenas. Esta es una excelente fuente de consulta (Ver: www/adb.org/ind).

Sí vale la pena hacer una reflexión general sobre los siguientes puntos:

- Existen diferencias en estos marcos legales, no solo por la naturaleza intrínseca de los Estados nacionales sino también porque los pueblos indígenas y sus organizaciones tienen, a nivel latinoamericano, un desarrollo desigual, hecho que tiene que ver con su capacidad de interlocución con el Estado nacional respectivo.
- Si bien existen las normas legales, las mismas no siempre se “vacían” en políticas y estrategias que permitan la concreción de estos derechos educativos culturales.
- Aunque existan los marcos legales e institucionales los Estados nacionales no realizan las inversiones educativas correspondientes o si las realizan, estas ocurren en marcos institucionales mayores donde la EIB se diluye.
- La cooperación internacional que apoya los procesos de reforma educativa apenas si tienen en cuenta la EBI/ EIB, de modo que en esta última apenas se realizan acciones aisladas y muchas veces sin secuencia al-

guna. Es decir, la EIB en sí misma no forma en rigor parte de las políticas de tales organismos, pese a los acuerdos generales de impulsar políticas coherentes sobre la cuestión indígena.

- La cooperación internacional que apoya la EBI/EIB ha permitido muchos avances, entre ellos, incidir en las políticas nacionales respectivas, sin embargo este no siempre es el caso. Así mismo las políticas de cooperación no siempre inciden en la formación local (nacional) de los recursos humanos, lo cual influye para que, todavía, los procesos técnicos estén mediados “desde fuera”.
- Quienes toman decisiones en las instancias públicas respecto a la EBI/EIB siguen siendo, en su mayoría, no indígenas, porque los estados nacionales no se preocupan de incluir mayores “cuotas” de funcionarios indígenas en las instancias administrativas, financieras y técnicas respectivas. Los funcionarios indígenas que sí llegan a determinadas instancias de la toma de decisiones “olvidan” los compromisos con sus pueblos.
- Por su parte muchos de los movimientos indígenas latinoamericanos han centrado sus esfuerzos en los logros normativos, a sabiendas de que, aún cuando existen leyes avanzadas, las leyes no siempre se cumplen, entre otras cosas por el limitado poder de incidencia de los propios pueblos indígenas en la orientación de las políticas y las inversiones en sus respectivos países. La defensa de lo jurídico hace que los movimientos indígenas se muevan bajo la lógica de ser “más papistas que el Papa”.

- Ante la apertura estatal, muchos de los movimientos indígenas responden exclusivamente a la oferta educativa estatal ya que no han logrado definir su propio proyecto educativo, ni han establecido con claridad las políticas que deben orientar al movimiento indígena en cuanto a la orientación e impactos de la EBI/EIB.
- Las organizaciones y movimientos indígenas con mayor capacidad de interlocución con los Estados nacionales respectivos han logrado que los Estados ubiquen recursos financieros para la EBI/EIB y cambios institucionales (Direcciones de EIB, instancias de EIB en los Ministerios de educación, etc.), dejando de lado:
 - La vigilancia sobre los aspectos cuantitativos y cualitativos de la EIB, esto es, el tema de la ampliación del acceso y el tema de la calidad de la EBI/EIB.
 - La relevancia real de la EBI/EIB para las comunidades, esto es, su utilidad real para la vida y para el ejercicio de derechos individuales y colectivos y los aportes indígenas al desarrollo social y cultural de los países respectivos.

B. Los retos para el desarrollo de la EBI/EIB

Luego de estas breves reflexiones generales, resulta que los retos tanto para los funcionarios públicos como para los movimientos y organizaciones indígenas, aunque vistos desde distintas perspectivas, tienen en común el hecho de que deben ser mirados como *procesos que requieren ser socialmente monitoreados*. Para ello, tanto unos como otros requieren ser "calificados", aunque tales calificaciones también tengan sus propias peculiaridades.

En lo que sigue me concentraré en los principales retos técnicos y políticos para la EBI/EIB.

El reto de la definición o de la redefinición de las nociones de base

Este reto implica lo siguiente:

- Lograr el salto conceptual del bilingüismo y biculturalismo a los conceptos más avanzados de interculturalidad.
- Superar el asimilacionismo de la EBI/EIB
- Superar la visión "integracionista".
- Superar la persistencia de políticas indigenistas tutelares.
- Asumir que la base de la *interculturalidad* supone el desarrollo de las identidades para propiciar relaciones

interculturales que favorezcan la ampliación de la democracia. Esto a su vez implica al menos el uso y promoción de las lenguas y culturas indígenas y el impulso a los procesos de *endoculturación* con base en la identidad y al derecho de los pueblos.

- Asumir que la interculturalidad es un fenómeno urbano y no solo rural y concierne a todos y no solo a los pueblos indígenas o a las etnias. Se debe reconocer igualmente el fenómeno de la expansión de la migración indígena fuera de las fronteras nacionales.
- El reto de definir los horizontes culturales de la identidad como recurso de la interculturalidad para todos (vrg. la noción de "mayanización" en la EBI/EIB de Guatemala). Para los ladinos está en juego la idea de "guatemalidad".
- Reconocer los señalamientos de los movimientos indígenas respecto a que la plurinacionalidad, el plurilingüismo y la pluriculturalidad tienen lugar en un escenario de conflicto socio cultural, susceptible de ser transformado en favor del ejercicio de los derechos civiles y los derechos colectivos de los pueblos indígenas.
- Asumir algunas de las demandas en torno a interculturalidad y bilingüismo propuestos por los movimientos indígenas en el sentido de que los dos suponen la afirmación de una identidad propia, condición para establecer la interculturalidad para todos. Para el movimiento indígena la interculturalidad es parte de un proceso organizativo de los pueblos.

El reto de adecuar los marcos legales en concordancia con los derechos de identidad para la EB/EIB

Este reto implica:

- Revisar esos marcos jurídicos en atención a los avances nacionales e internacionales de las propuestas de los movimientos indígenas.
- Establecer concordancias entre las normas jurídicas para asegurar el ejercicio de los derechos indígenas no como cuestiones aisladas y autárquicas sino como una totalidad.

El reto de la definición de las políticas y estrategias de la EBI/EIB en torno al acceso y la calidad de la educación

Este reto implica al menos:

- Asumir que el enfoque intercultural en la EBI/EIB se refiere -al menos- a los niveles básicos de la EBI/EIB.
- La EBI/EIB no es un conjunto desordenado de medidas compensatorias o remediales en versiones minimalistas de la oferta educativa.
- Ampliar la expansión vertical y horizontal de la EBI/EIB.
- Transformar la escuela EBI/EIB en una escuela relevante.

El reto de lograr el apoyo político del sector público a la EIB

Este reto implica reconocer:

- Que el apoyo político no es solo el apoyo normativo o de la existencia de una instancia institucional.
- Que implica que la EIB/EIB forme parte objetiva de los procesos de reforma o transformación educativa y que para tal logro se requiere de inversiones públicas que aseguren la coherente formación de los recursos humanos y los desarrollos institucionales, pedagógicos y de soporte social que favorezcan el desarrollo de una EBI/EIB de calidad.
- Que la atención a la EBI/ EIB no sea delegada y transferida a manos privadas y constituya una de las respuestas a la necesidades educativas de los pueblos indígenas por parte del sector público.
- Superar la falta de decisión política y la permanente transformación institucional de las instancias que atienden la EBI/EIB.
- Mejorar y/o desarrollar los procesos de descentralización y buscar coherencia y correspondencia con los espacios culturales propios de las lenguas y culturas de los pueblos indígenas, teniendo en cuenta las dimensiones urbana y rural.
- Revisar y transformar el actual estado de subordinación de la EBI/ EIB a los currículos (planes y programas, textos, formación docente, etc., en castellano,

portugués, francés, inglés, holandés) que solo admiten adaptaciones curriculares y traducciones lingüísticas.

- Evitar la discontinuidad de la EBI/EIB que obliga a los ministerios de educación a "relanzamientos" continuos de la modalidad EBI/EIB.

El reto de construir el apoyo político de los sindicatos magisteriales

Uno de los problemas que persiste es la oposición de los sindicatos magisteriales:

- Ante problemas o medidas relacionadas con la privatización de la educación.
- La existencia de maestros de escuelas EBI/EIB sin títulos de maestros y que compiten por los mismos puestos de empleo con los maestros graduados.
- La falta de conocimientos de hacia dónde va la EBI/EIB.

El reto de fomentar el apoyo político a las organizaciones indígenas a favor de la EBI/EIB

El sustento social de la EBI/EIB es una de las bases para su desarrollo. Es fundamental que las organizaciones indígenas manejen la suficiente información sobre esta modalidad a fin de que su apoyo a la EBI/EIB de calidad no solo resulte en un apoyo simbólico o en un apoyo retórico.

El énfasis debe estar dado al menos en lo siguiente:

- Lograr que las organizaciones indígenas ejerzan su derecho de monitorear la calidad de los impactos de la EBI/EIB.
- Evitar la funcionalización de las organizaciones indígenas a favor de propuestas que no emanan de sus propias bases sociales.

El reto de superar la desconfianza política de las comunidades y pueblos indígenas frente a la burocracia educativa

Este desafío tiene que ver con la transparencia de la implementación de la EBI/EIB a varios niveles:

- Claridad sobre las metas sociales, culturales y de desarrollo de la EBI/EIB.
- Transparencia en la gestión administrativa y burocrática.
- Calidad y utilidad de la EBI/EIB para las necesidades de los pueblos indígenas.
- Exclusión de cualquier forma de mediatización partidaria de los maestros o de los movimientos indígenas involucrados en la prestación de los servicios educativos de EBI/EIB.
- Lograr el mejoramiento de la calidad educativa, vigilando su coherencia, eficiencia y eficacia. La existencia

de una alta deserción escolar, de una baja retención y promoción son signos de la baja calidad de la escuela EBI/EIB.

El reto de contribuir al desarrollo de las lenguas indígenas

En lo que concierne a:

- Democratizar las relaciones con el Estado a través de la ampliación de las funciones sociales de las lenguas indígenas dentro y fuera del aula. Es preciso superar el uso restringido de las lenguas vernáculas en el aula y ampliar su uso para fines del ejercicio de derechos lingüísticos en otros ámbitos como los referidas a la administración de la educación, la salud y la justicia.
- La estandarización de las lenguas indígenas, superando los hábitos de eterno retorno a la definición de alfabetos y desconociendo el papel de la escritura (no de los alfabetos) en la educación y en el desarrollo social, cultural y étnico de los pueblos.
- La creación de condiciones para que ocurran de modo adecuado las interacciones recíprocas entre escritura y oralidad.
- La creación de condiciones de apoyo al uso de las lenguas indígenas en los medios de comunicación masiva (particularmente la radio) en función de las acciones proactivas a favor de la EBI/EIB.

- Definir los alcances y las estrategias de revitalización de las lenguas minoritarias.
- Desarrollar las metodologías para la adquisición de las segundas lenguas.

El reto de la formación de recursos humanos para la EBI/EIB

La baja eficiencia de la educación básica EBI/EIB se debe a la falta de maestros, a la baja calidad de su formación y a la manera en que se organiza su capacitación. Es preciso contribuir a la formación de recursos humanos para:

- La gestión administrativa
- La gestión técnica y pedagógica
- La gestión social

El reto de la construcción de políticas de investigación con participación social

Estas políticas deben orientarse a:

- Las cuestiones que alimenten los desarrollos curriculares
- La proactividad a favor de la EIB
- El rescate, promoción y desarrollo de las lenguas y culturas indígenas

- El fomento de la interculturalidad como expresión del ejercicio de derechos

El reto de construir el currículo y el proceso pedagógico para la EBI

- El proceso educativo debe constituirse en un proceso colectivo de construcción del conocimiento involucrando a alumnos, profesores y pueblos indígenas.
- El currículum de la escuela EBI/EIB no debe ser sólo un conjunto de materias o áreas curriculares sino además todo aquello que rodea la vida del niño, dentro y fuera del aula y el conjunto de aspiraciones colectivas que acerca de la escuela tienen los pueblos indígenas.

Bibliografía

A. Obras gráficas y mapas

Anónimo **Histoire Naturelle des Indes, The Drake Manuscript** in The Pierpont Morgan Library, Norton and Company, New York-Londres, 1996.

DE BRY, Theodor,

(1992) **América, 1560-1634**, Prólogo a la edición española John H. Elliott, Edición a cargo de Gereon Sievernich, Siruela, Buenos Aires, 1992.

TEXEIRA-ACUÑA, Mapa,

"Descubrimiento del Río de las Amazonas y sus dilatadas provincias", dirigido al Presidente del Consejo de Indias en 1639 por Martín de Saavedra y Guzmán, Gobernador y Capitán General del Nuevo Reino de Granada y Presidente de la real Audiencia y Chancillería de Santa Fe de Bogotá, Copia del MS Q 196 de la Biblioteca Nacional de Madrid, Artículo Madrid, Enciclopedia Universal Espasa-Calpe, Madrid.

WIENER, Carlos, CREVAUX, CHARNAY, D. et al,

(1884) **América Pintoresca, Descripción de Viajes al Nuevo Continente por los más modernos exploradores, a través de 392 grabados**. Primera edición Montaner y Simón (1884) El Ancora editores (editores de la 3a ed.), Bogotá, 1987.

DE LA CRUZ, Martín,

(1559) **Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis**, Ma-
1991 **nuscrito azteca de 1559**, FFE, Instituto Mexicano de
Seguridad Social, México (Vol. I y II).

KLINKENGBORG, Verlyn,

1996, *"Introduction"*, En: Histoire Naturelle des Indes, **The
Drake Manuscript** in The Pierpont Morgan Library,
Norton and Company, New York-London, 1996, XV-XXII.

MERCADO, Melchor María,

1991 | **Álbum de paisajes, tipos humanos, y costumbres
de Bolivia (1841-1869)**, Banco Nacional de Bolivia, Ar-
chivo Nacional de Bolivia, Biblioteca Nacional de Boli-
via, La Paz, 1991.

MERIAN, MARÍA Sybilla,

(1768) **La flora de Indias**, **South American Flora**, Carlos
1986 Valencia Editores, Bogotá, 1986.

B. Textos y documentos

ALBÓ, Xavier,

1991 *"El retorno del Indio"*, En: REVISTA ANDINA No 18,
Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 1991.

ALONSO DE CARVALHO, Clara,

1987 *"Do rio das Amazónas a Amazônia"*, En: Culturas
indígenas de la Amazonía, Biblioteca Quinto Cente-
nario, Madrid, 1987, 41-50.

DE ACOSTA, Joseph,

(1590), **Vida religiosa y civil de los Indios**, **Historia natu-
1963 ral y moral de las Indias**, Universidad Autónoma de
México, México, 1963.

DIAZ-COUDER, Ernesto,

1998 *"Diversidad cultural y educación en Iberoamérica"*, En: Educación, Lenguas, Culturas, REVISTA IBEROAMERICANA DE EDUCACIÓN, OEI, Madrid, 1989, 11-30. (no.17)

FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros,

(1660-1694) **Informes de Jesuitas en el Amazonas, 1660-1684**,
1986 Monumenta Amazónica, Lima, 1986.

FORTE, Janette,

1998 *"Los pueblos indígenas de Guyana"*, En: AMÉRICA INDÍGENA, III, Vol 2, XLVIII, México, 1998, pp 323-352. Ver p 323-324.

FOSTER, Byron,

1998 *"Estructura familiar garífuna: Un análisis comparativo"*, En: AMÉRICA INDÍGENA, III, Vol 2, XLVIII, México, 1998, pp. 233-281.

GULLICK, Charles,

1998 *"Chamanismo garífuna"*, En: AMÉRICA INDÍGENA, III, Vol 2, XLVIII, México, 1998, pp. 283-321

INCER BARQUERO, Jaime,

2003 **Piratas y aventureros en las Costas de Nicaragua**, Managua, (Comp-, traducción y comentarios) Fundación Vida, 2003, (Colección Cultural de Centro América, Serie Cronistas, No. 7).

LANDABURU, Jon, PINEDA C, Roberto

1984 **Tradiciones de la gente del hacha. Mitología de los indios andoques del Amazonas**, Instituto Caro y Cuervo/UNESCO, Imp. Instituto Caro y Cuervo, Yerba Buena, Bogotá, 1984.

- LOPEZ, Luis Enrique,
2003 **Indígenas, reivindicaciones y derechos de la niñez y adolescencia en América Latina**, Panamá, Septiembre 2003 (Documento elaborado por encargo de la Oficina Regional de UNICEF para América Latina y el Caribe).(versión digital)
- MENEZES, M. Noel,
1998 *"The amerindians of Guyana: Original Lords of the Soil"*, En: AMÉRICA INDÍGENA, III, Vol 2, XLVIII, México, 1998, pp 35376 Ver p 323-324.
- MEYER, Jean,
1979 *"El problema indio en México desde la independencia"* En: El etnocidio a través de las Américas, Robert Jaulin (ed.), Siglo XXI, México, 1979, p 68.
- MOYA, Alba,
1995 **Atlas de Historia Andina, De la época prehispánica a los albores del siglo XIX**, Licenciatura de Lingüística Andina y Educación Bilingüe/ Universidad de Cuenca (eds.), Quito, 1995.
- MOYA, Alba,
2000 **Atlas Etnográfico de los pueblos indígenas del Ecuador**, PEBI-GTZ, Quito, 2000.
- MOYA, Alba,
2004 **De las relaciones interétnicas a la interculturalidad en los Andes**, CAFOLIS/FUNADES (eds), Quito, mayo, 2004, (en este mismo volumen).
- MOYA, Ruth,
1997 *"Interculturalidad y Reforma Educativa en Guatemala"*, En: Educación Bilingüe Intercultural, REVISTA IBEROAMERICANA DE EDUCACIÓN, OEI (eds.), Madrid, enero-abril, 1997, pp129-156, (No 13).

- MOYA, Ruth,
 1998 *"Reformas educativas e interculturalidad en América Latina"*, En: Educación Bilingüe Intercultural, REVISTA IBEOAMERICANA DE EDUCACIÓN, OEI, Madrid, p 105-187 (No. 17).
- MOYA, Ruth, MOYA, Alba, (consultoras académicas)
 2003 **Campaña educativa sobre Derechos Humanos y Derechos Indígenas**, IIDH-ASIDI, (editores), San José, Costa Rica.
- M.W,
 (1746) **The Mosquito Indian and the Golden River. A Collection of Voyages and Travels, 1746**, Vol. VI, Londres, 1704-1746, Traducción y notas por Jaime Incer Barquero, *"El Indio Miskito y su Río de Oro"*, En: Incer Barquero Jaime, (Comp-, traducción y comentarios), Piratas y aventureros en las Costas de Nicaragua, Managua, Fundación Vida, 2003, 137-169, (Colección Cultural de Centro América, Serie Cronistas, No. 7), 2003.
- ORTEGON, Diego, DE ORTIGUERA, Toribio,
 CONDE DE LEMOS, et. al.,
 (1559-1621) **La gobernación de los Quijos, (1559-1621)**, Monumenta Amazónica, Lima, 1989.
- PINEDA CAMACHO, Roberto,
 1987 *"El ciclo del caucho"*, En: Colombia Amazónica, Universidad Nacional de Colombia, Fondo FEN Colombia, Colombia (sin ciudad), 1987.
- S. THOMAS, Domingo de,
 1560 **Lexicon o, Vocabulario de la lengua general/ del Perv**, compuesto por el Maestro/ F. Domingo de S. Thomas de la orden/ de S. Domingo/ S. Dominicus praedicatorum dux/ Impreso en Valladolid, por Francisco Fernández de Cordova, Impresor de la R.M. / Con Privilegio.

S. THOMAS, Domingo de,

1560 **Gramma/tica o arte de la/ lengua general de los Indios de los Reynos del Perú.** Nuevamente compuesta, por el maestro / Fray Domingo de S. Thomas. De la orden de S. Domingo. Morador de los dichos Reynos./ Impreso en Valladolid, por Francisco Fernández de Córdova, Impresor de la M.R./Con privilegios.

SHERMAN, William L.,

1967 **El trabajo forzoso en América Central, Siglo XVI.**, Versión española de Flavio Rojas Lima, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala, 1967.

STAVENHAGEN, Rodolfo,

1989 "*Comunidades étnicas en el estado moderno*", En: AMÉRICA INDÍGENA, III, I Vol I, XLIX, México, 1989, pp 11-34.

TROCONIS DE VERACOECHEA, Ermila,

1982 **Estudio preliminar y recopilación, Los censos de la iglesia colonial venezolana, Sistema de préstamos a intereses, Fuentes para la historia colonial de Venezuela**, Biblioteca de la Academia Nacional De La Historia (ed.), Caracas, 1982, T I, pp 676.

VARGAS, José María, O.P.,

La primera gramática quichua escrita por fray Domingo de Santo Tomas, O.P., Publicada en Valladolid en 1560, Introducción de Fr. José María Vargas, O:P., Instituto Histórico Dominicano, Imprenta del Clero, Quito, 1947, pp XXVI-159.

VITORIA, Francisco de.

Relectio de Indis o Libertad de los Indios. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, L. Perreña y J.M. Pérez Prendes (eds.)

De las relaciones interétnicas a la interculturalidad en los Andes

Alba Moya

Introducción

La noción de interculturalidad supone la de diversidad étnica, de particularismos culturales y de convivencia social. Estos aspectos constituyen un desafío teórico, político y práctico, sin embargo, a menudo se incorporan al discurso con vacíos conceptuales y de propuesta.

Si bien la interculturalidad es una categoría conceptual, está cargada de intencionalidad política y sus prácticas deben tener una orientación teleológica, dirigida a la consecución de una mayor equidad entre los pueblos que coexisten en un mismo escenario.

Ni el concepto de interculturalidad ni los que se relacionan con éste tienen una comprensión unívoca. Además, como el ejercicio de la interculturalidad tiene características particulares, marcadas por la historia y la idiosincrasia de los pueblos involucrados. Un manejo correcto del tema debe pasar, no solo por los deslindes teóricos pertinentes, sino por el análisis del contexto para poder delinear una propuesta global, la misma que debe funcionar como marco de referencia de las propuestas particulares. En el presente trabajo se seguirán estos pasos.

Más específicamente, la sección está organizada en tres partes:

Primera parte: lo que pasó. Se trata de un recorrido histórico en el ámbito andino, especialmente ecuatoriano que permite sentar las bases históricas de la interculturalidad.

Segunda parte: lo que se ha pensado. Este capítulo profundiza en las derivas conceptuales de la interculturalidad y su relación con los diferentes momentos históricos.

Tercera parte: el contexto de la interculturalidad. Se identifica el marco jurídico e institucional de la interculturalidad, principalmente en Ecuador, destacando los avances, potencialidades y, al mismo tiempo, limitaciones e ilusiones que deja el proceso.

Cuarta parte: el proceso de las organizaciones indígenas. En este capítulo se enmarca a las posturas y propuestas de las organizaciones indígenas en el contexto histórico de éstas así como también en el de la sociedad nacional.

Quinta parte: la cultura como vehículo para la construcción de propuestas. Se aborda el tema de las políticas públicas desde el enfoque de la interculturalidad, pero antes se trabajan los conceptos de etnicidad y cultura, multiculturalismo y pluriculturalismo.

Primera Parte

Lo que pasó

Bases históricas de la interculturalidad

A pesar de que en América Latina, la vinculación entre etnia y clase se establece a partir del hecho colonial y más aún, dicha vinculación se constituye en la trama misma de la estructura económica, social y política de cada uno de los países, el reconocimiento de la cuestión indígena es relativamente reciente.

De hecho, durante la Colonia, las relaciones de dominación se establecieron con base en las diferencias étnicas entre los blancos invasores y los indios. La sociedad colonial estaba dividida en dos repúblicas: la República de Blancos y la República de Indios y, si bien habían dos formas de vivir, estas dos repúblicas estaban absolutamente integradas. Además, el mestizaje empezó desde muy temprano. Las uniones entre hombres españoles y mujeres indígenas legitimaba el acceso de los primeros a las tierras de sus mujeres y, con ello, al poder. Los hijos de las mujeres indígenas de élite eran considerados como blancos, mientras que los hijos de las mujeres indígenas comunes con los blancos, tenían una posición ambigua en la sociedad. Estos vivían en las ciudades y se dedicaban a los oficios, pero como mestizos estaban exentos de la mita y del pago del tributo.

La estructura social en la Colonia era piramidal. En la cúspide estaban los peninsulares y en la base los indios y los negros. Cada uno de los grupos tenía derechos y deberes distintos. Por ejemplo, en las causas legales los indios estaban representados por un blanco, el *Protector de Naturales*. Si los indios se presentaban como testigos, se requería de dos o tres para equiparar su declaración con la de un blanco. Los indios no podían ocupar cargos públicos ni religiosos.

La relación de dominación de los blancos respecto a los indios se sustentaba en bases teóricas y filosóficas del pensamiento de Séneca, Platón y Aristóteles.

Solórzano Pereira, un representante del orden colonial, señalaba:

Séneca no estaba lejos cuando decía que los hombres toscos, rudos y de poca razón los cría y cuenta la misma naturaleza casi como en número de animales, y para que como tales nos podamos servir de ellos por su corta capacidad.

La estructura social del período colonial persistió en el período republicano. Si bien la gesta independentista se inspiró en los principios liberales y democráticos de la revolución francesa, las diferencias étnicas de la población sobre las cuales se había sustentado la opresión colonial no permitieron que se efectivizaran las proclamas de libertad e igualdad, impidiendo la pretendida unidad nacional.

De espaldas a los antagonismos sociales existentes, las élites criollas se consideraron las representantes de la nación y, aunque siguieron haciendo las proclamas de libertad, igualdad y fraternidad, en la práctica usaron mecanismos de exclusión para las mayorías.

Si bien las Constituciones de América Latina universalizaban algunos derechos, éstas se convirtieron en letra muerta. La noción de universalidad de las Constituciones de América Latina ha sido muy peculiar. Por ejemplo, el derecho al sufragio sólo tomaba en cuenta a las personas que hablaban el castellano, sabían leer y escribir y tenían un determinado nivel de ingresos financieros.

Veamos un caso más específico. En Bolivia, en 1846, menos del 27% del total de la población hablaba español y este porcentaje estaba repartido entre monolingües en español y bilingües en español y lengua vernácula. Tomando en cuenta, además del requisito de la lengua otras restricciones, el 93% de la población nacional no podía votar. La igualdad ante la ley era un mito.

Las desventajas crecientes de los sectores oprimidos durante la Independencia fueron provocando un descontento social que, en algunos lugares, parecía devenir en una verdadera *guerra de razas*. Este es el caso de Venezuela donde los "pardos" o mulatos, que constituían la mayoría de la población, estaban completamente excluidos del poder.

Aunque los liberales pretendían la universalización del Estado (generalización de la participación ciudadana, destrucción de los estamentos sociales, eliminación de los fueros privativos y de los privilegios), en la práctica tal universalización no era viable. Las diferencias entre los conceptos y prácticas políticas de liberales y conservadores eran irrelevantes y, a la larga, se redujeron a pugnas interélite.

A pesar de que el tributo indígena fue abolido por Bolívar y San Martín, en Bolivia, Perú y Ecuador siguió siendo la principal fuente de ingresos fiscales hasta bien avanzado el siglo XIX.

En el Ecuador, el cobro del tributo estaba a cargo del curaca, el gobernador de indios y el teniente parroquial (Guerrero, 1990).

En cuanto a las tierras, el propio Bolívar emitió un decreto en 1824 mediante el cual suprimía las comunidades indígenas y aprobaba el reparto individual de la tierra. Claro que esta medida tenía el propósito de acabar con los estamentos pero fue el marco dentro del cual se atacó a las comunidades.

En Colombia, en 1810, la Junta Revolucionaria, apelando al propósito de no obstaculizar los derechos individuales, dispuso el reparto de tierras entre los miembros de las comunidades indígenas. El derecho de los indígenas a enajenar sus tierras se decretó en 1850 y, desde entonces, éstas se constituyeron en el blanco de un franco ataque. Cabe resaltar que en Colombia la apropiación de las tierras indígenas estaba más bien motivada por el interés de acceder a la fuerza de trabajo antes que a la tierra misma.

En el Ecuador, durante el siglo XIX y hasta mediados del XX, bajo el modelo económico del latifundismo, los hacendados accedían a la fuerza de trabajo indígena mediante el mecanismo del concertaje. El endeudamiento del indígena y su familia era la base de su sujeción a la hacienda. El marco legal amparaba esta medida coercitiva mediante el encarcelamiento por deudas. Existía además la denominada *contratación libre* de los miembros de las comunidades indígenas para lo cual el hacendado les otorgaba el derecho a usar algunos recursos de la hacienda: agua, pastos, leña, caminos, a cambio de contratarse.

En el período de García Moreno (1860-1875) el Estado accedía a la mano de obra indígena gratuita a través de la imposición del *trabajo subsidiario* que no era sino una versión más

moderna de la *mita*. Esta mano de obra fue utilizada para la construcción de obras tanto privadas como públicas.

Estas formas de explotación, en todos los países andinos, generaron conflictos sociales orientados principalmente a la toma de tierras.

En los años veinte del siglo pasado, en el Ecuador, el gobierno juliano (1925), a pesar de ser el resultado de una revolución multclasista impulsada por militares jóvenes, también utilizó la fuerza de trabajo indígena en la realización de obras públicas. En 1926 los indios de Pifo denunciaron que el Teniente Político les obligaba a barrer las calles y a desyerbar el parque, sin retribución alguna, so pena de ser encarcelados, sacados de sus casas con soga y obligados a pagar una multa. Incluso este gobierno, en los hechos, no se diferenció de los gobiernos plutocráticos.

En los años cuarenta del siglo XX los indígenas, junto con otros sectores populares, participaron en la revolución, también multclasista, llamada la *Gloriosa* y que llevara al poder a Velasco Ibarra. Esta revolución tuvo la influencia de los partidos socialista y comunista, sin embargo, bajo la noción de que la revolución debía atravesar por la fase democrático-burguesa, se condenó a las clases subalternas a quedar excluidas del poder. Tampoco en esta ocasión las demandas indígenas tuvieron eco.

En los años setenta del siglo XX, en el marco del gobierno militar autodenominado *nacionalista y revolucionario*, los pueblos indígenas se vieron tocados de distinta manera. En el marco de la Ley de Reforma Agraria y Colonización, los pueblos amazónicos vieron afectados sus territorios, precisamente debido al impulso del Estado a la colonización interna. En la Sierra

en cambio algunos sectores indígenas tuvieron acceso a la tierra, mediante la aplicación de esta misma ley.

En el año 2000 los indígenas organizados en la CONAIE y a través de su brazo político, el movimiento Pachakutik, establecieron una alianza con el partido Sociedad Patriótica, este último estaba compuesto fundamentalmente por militares y tenía una orientación ideológica poco clara. La alianza llegó a ser gobierno, pero después de un conflictivo período de aproximadamente siete meses, la alianza se disolvió. El gobierno, autoliberado del nexo con los indígenas, se asoció con los partidos tradicionales de derecha (PSC, partido Roldosista y PRIAN), con lo cual, nuevamente las aspiraciones indígenas se vieron truncadas.

Como lo ilustra lo expuesto, las relaciones interétnicas en el Ecuador, como en el resto de América latina, han sido secularmente conflictivas.

La interculturalidad, que es una noción que encuentra cabida en la era postmoderna, es vista como un recurso que, al convertirse en política, trata de corregir las mencionadas relaciones. Sin embargo, la interculturalidad ha sido planteada de distintas maneras, entre ellas como un *diálogo entre culturas*.

Este último enfoque oculta el aludido carácter conflictivo de las relaciones interétnicas, hecho que amerita una revisión del mismo concepto de interculturalidad así como de los de etnia, etnicidad, identidad, multiculturalidad, pluriculturalidad, multiculturalismo, entre otros.

Esta revisión involucra a los métodos y a las técnicas de análisis y, lo más importante, a la formulación e implementación de propuestas.

Segunda Parte

Lo que se ha pensado

El legado teórico

En el Ecuador, como en el resto de América Latina, las relaciones interétnicas son tan viejas como su historia. Los diversos pueblos originarios que vivieron en lo que hoy es el Ecuador han estado en relación permanente. Fue a partir de la irrupción española que todos los pueblos indígenas pasaron a ser homogeneizados, desde la perspectiva de los colonizadores, en una sola categoría: la de indios. Esta homogenización era funcional a la única oposición que estructuraba al régimen colonial: *colonizadores-blancos vs. colonizados-indios*. Esta visión fue heredada por las élites locales.

A pesar de la importancia que tiene la población indígena en la estructura demográfica del Ecuador ha sido más fácil el reconocimiento de la estructura de clases, en el análisis de la sociedad, que el de la *cuestión indígena*.

En el Ecuador se fundaron los partidos comunista y socialista en la década del veinte y su pensamiento caló tanto en el mundo académico como en el político. Las luchas de los sectores

subalternos han tenido más influencia de la revolución rusa que de la revolución mexicana -esta última sí tomaba en cuenta la cuestión indígena-.

En la década del 50 del siglo XX, bajo la influencia del indigenismo, el tema indígena empezó a aparecer en las artes plásticas, en la literatura y en los análisis de los aficionados a la antropología. Pero el indigenismo -que era una corriente que se originó en México-, si bien colocaba a la cuestión indígena en el centro del debate de la realidad nacional, tenía como propósito fundamental denunciar la opresión y la explotación de los indios, iniciadas en el período colonial.

A nivel teórico, el indigenismo se caracterizaba por su concepción monolítica de los indios, que era la misma de sus opresores. Por otro lado, tenía un enfoque integracionista. Esos indios monolíticos eran considerados como una rémora para el desarrollo nacional, de manera que se planteaba como necesario cambiar dicha realidad, sacarles de la postergación asimilándoles a la nación. La asimilación planteada era lingüística y cultural y la vía era la educación.

En la perspectiva indigenista persistía la oposición *indio vs. no-indio*. Se hablaba de la población india como de un sector postergado pero no de sus características étnicas, de sus valores, ni de las múltiples identidades. A menudo se evocaba el pasado glorioso contrastándolo con su presente degradado. Aún los trabajos de corte académico estaban cargados de lirismo.

Otro rasgo de esta corriente es que el indígena estaba como secuestrado en la propia área temática. La cuestión indígena no penetraba en las ciencias sociales ni económicas y, por tanto, no pasaba a formar parte del análisis de la realidad nacional, ni

era vista como elemento constitutivo de la estructura socioeconómica del país.

En la década de 1960 en Perú, con Haya de la Torre y Mariátegui, surge una nueva perspectiva del análisis de lo indio. Se planteaba que el problema indígena no era educativo sino económico y político. Se señalaba que el latifundio, con su expresión política, el gamonalismo, era el marco en el que debía ser tratado el problema del indio. Desde esta perspectiva, la educación de este sector de la población quedaba relegada a un segundo plano. Con el soporte de la Ley de Comunidad se cambió el estatus de indio al de *comunero* (Zúñiga, Cano, Gálvez, 2000:18).

La revolución rusa tuvo gran influencia en los movimientos sociales de América Latina. Claro que, a nivel ideológico, el anarquismo y el socialismo tuvieron un peso similar aunque a nivel del movimiento obrero fue el anarquismo el que predominó.

Las crisis estructurales y coyunturales de la época fueron la condición esencial de los enfrentamientos de clase. El marxismo había penetrado en los años veinte pero fue en los años sesenta cuando esta corriente influyó tanto a los sectores populares como a las élites. Algunos gobiernos de la época mostraron rasgos populistas; otros, un verdadero interés por ampliar su base social. En este contexto la cuestión indígena empezó a ser considerada en algunos países, como en el Perú.

Para los pensadores peruanos en mención el análisis correcto de la realidad nacional no solo se remitía a la estructura interna del país sino a la estructura mundial. Más allá de las críticas a las oligarquías nacionales se analizaba las relaciones de dependencia externa y se declaraba en contra del imperialismo

norteamericano. En el Perú, Manuel González Pardo planteó que el elemento racial era explicativo de la *dominación oligárquica*.

Haya de la Torre, en principio socialista, se alejó de esta línea por considerarla desconectada de la realidad peruana e hizo su propia interpretación de la misma.

Mariátegui estuvo inicialmente ligado a Haya de la Torre y también él hizo su propio diagnóstico de la realidad peruana; configuró sus propios planteamientos para sacar al país de la situación en la que se encontraba.

Para Haya de la Torre era preciso subordinar todo tipo de lucha a la lucha anti imperialista y asumía que se debía aunar los esfuerzos de la clase media con los de los obreros y campesinos y proponía la formación de un partido policlasista.

Mariátegui, que fuera el organizador del partido comunista en el Perú, en su libro *Siete Ensayos sobre la Realidad Peruana*, a más de acusar a la clase feudal como intermediaria del capitalismo europeo, planteó que la población indígena, que constituía los cuatro quintos de la población nacional, estaba sometida a un tipo de explotación precapitalista y que, dada su postergación, no había posibilidades para que se integrara a la nación. Señalaba que el Estado no ejercía un control directo sobre esta población sino a través de los gamonales, razón por la cual no podía realizarse como Estado-nación.

A diferencia de Haya De la Torre, Mariátegui planteaba que las clases obrera y campesina debían aliarse pero que la clase media no debía entrar en dicha alianza porque en Sudamérica no tenía un potencial nacionalista y, menos aún, anti imperialista.

El pensamiento de Mariátegui tuvo eco en Bolivia y muy poca incidencia en el Ecuador. Las revoluciones ecuatorianas multclasistas de los años veinte -*la revolución juliana*-, y del cuarenta -*la Gloriosa*-, evocaron más bien el pensamiento de Haya de la Torre.

En este mismo período, en el Ecuador, el tema indígena fue planteado con un enfoque integrador, de allí que la educación dirigida a los indígenas no era sino parte de una política de expansión de la educación oficial, planteada como *educación universal gratuita*. Esta tendencia, propia de los años cuarenta, se extendió a los años cincuenta y sesenta, era integracionista y no estaba dirigida específicamente a los indios.

En los años setenta, en la subregión andina se empieza a pensar en una educación específicamente destinada a la población indígena, como una educación bilingüe y bicultural.

En el Perú y en el marco del gobierno nacionalista de Velasco Alvarado se dio inicio a la propuesta de educación bilingüe intercultural.

Para fines de los setenta, en Ecuador, como respuesta a la intervención en los pueblos indígenas del Instituto Lingüístico de Verano, ILV, los intelectuales, articulados a las organizaciones indígenas (estas últimas lideradas por ECUARUNARI y la FE-NOC) plantearon la necesidad de formular una política pública en materia de educación bilingüe e intercultural.

Como se ha dicho antes, en el Ecuador las ciencias económicas y sociales dieron paso a las corrientes marxistas pero fue-

ron renuentes a incorporar el tema indígena en el análisis de la realidad nacional. Los trabajos lingüísticos y antropológicos fueron mirados con sospecha y como desviados del enfoque de clase. En todo caso, es en este período en el que surge la discusión teórica y política sobre el carácter pluriétnico y plurinacional de la sociedad ecuatoriana.

Por motivos distintos, las élites ecuatorianas y los militares se mostraron recelosos frente al tema de las nacionalidades indígenas. Dichos sectores sostenían que este tema involucraba el de la territorialidad y que éste a su vez ponía en cuestión a la integridad territorial del país y, por ende, a la soberanía del Estado ecuatoriano. Los aludidos sectores eran permeables al tema de etnia pero completamente renuentes al de nacionalidad.

Las organizaciones indígenas, apoyadas por los intelectuales antes mencionados, plantearon, por primera vez, otra vía de comprensión de la realidad nacional. Esta vía obligaba a tomar en cuenta las especificidades culturales de los pueblos indígenas para contextualizar sus demandas.

Los argumentos teóricos esgrimidos en este período, para justificar la finalización del convenio entre el ILV y el gobierno del Ecuador, se convirtieron, más adelante, en bandera política de los pueblos y organizaciones políticas. Era a la luz de los conceptos de *etnia* y *nacionalidad* que se plateaban los derechos indígenas.

Los reclamos por la tierra aludían al derecho sobre los territorios ancestrales. Los reclamos de acceso a una educación específica implicaban la construcción de una modalidad educativa que respete la lengua y la cultura indígenas así como las diversas

identidades, para que la educación deje de ser asimilacionista y, por tanto, desestructuradora de los pueblos y nacionalidades indígenas.

En la década del ochenta se dieron dos hechos que marcaron la historia nacional. En 1986 surge la CONAIE y en 1988 se crea la DINEIB (Dirección Nacional de Educación Indígena Intercultural Bilingüe).

La CONAIE, que es una organización panétnica, plantea en forma pasiva, con su sola existencia, el carácter pluriétnico del país y, en forma activa, es decir con sus demandas, el reconocimiento de las diversas nacionalidades indígenas del país y de sus derechos como culturas.

Si bien en los años setenta en América Latina se dio cabida al pensamiento culturalista que inspiró las políticas sociales, en el Ecuador, gracias al carácter de las luchas indígenas, las reivindicaciones étnicas nunca fueron planteadas como metas desvinculadas del derecho a contar con condiciones materiales que garantizaran la reproducción física y cultural de los pueblos indígenas. La orientación de la reflexión nacional sobre la cuestión indígena siempre vinculó las demandas de los derechos intangibles con las de los derechos tangibles. Las reivindicaciones culturales estuvieron ligadas a las de adjudicación de tierras y territorios e igualmente al derecho a tener créditos, capacitación técnica y otros. En el ámbito económico estas reivindicaciones traspasaban los límites nacionales.

En los últimos años ha sido la macroeconomía, las políticas de Estado y los conflictos internacionales lo que ha motivado las movilizaciones indígenas dirigidas por la CONAIE.

La DINEIB, por su parte, es una institución que fue creada para garantizar la educación intercultural bilingüe, un subsistema de educación que tiene el propósito de asegurar a los indígenas el acceso al conocimiento y, al mismo tiempo, la reproducción social de sus pueblos, a través del reconocimiento y revalorización de sus lenguas y culturas.

Si bien la DINEIB no ha podido responder a las demandas de educación de los pueblos indígenas en general, ni a las de cada una de las nacionalidades en particular, sí ha incidido en el desarrollo social y cultural de estos pueblos así como también en el aumento de la autoestima y en el fortalecimiento de la conciencia indígena.

Desde los años ochenta las organizaciones indígenas vienen planteando que el Estado ecuatoriano se declare pluriétnico y plurinacional. Sin entrar, por el momento, en el debate de si es el Estado como tal o la nación ecuatoriana la que debe declararse como plurinacional, lo importante es que este planteamiento revela que se ha superado la visión simplista de que el país tiene una sociedad homogénea.

Como se ha visto, la DINEIB tiene el propósito de desarrollar una política educativa plurilingüe y pluricultural. Sin embargo, en la práctica, se centró en la educación para los pueblos mayoritarios, esto es, los quichua y los shuar. Si bien, históricamente se justifica que los programas de EIB se hayan iniciado con los pueblos quichua y shuar, precisamente por ser los mayoritarios, resulta inaceptable que dieciséis años más tarde, la situación siga casi inalterada, en el sentido de que no se haya desarrollado para los demás pueblos indígenas.

Otra crítica que se puede hacer a la DINEIB es que el subsistema de EIB ha tenido un enfoque teórico y metodológico

más bien lingüístico; la cultura no ha sido abordada ni como el otro pilar del subsistema ni como un corpus articulado.

Veamos la evolución de la CONAIE. Esta organización surge seis años después de la realización del Primer Congreso de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (efectuado en octubre de 1980) con el propósito de constituir un Consejo de Coordinación. Una vez conformada la CONAIE (1986) en su primer Congreso planteó seis temas de debate: 1. el lineamiento político de la CONAIE; 2. los estatutos de la organización; 3. la educación bilingüe intercultural; 4. el proyecto de Reforma Agraria; 5. la participación de la mujer en la organización; 6. la política de salud alternativa.

Dentro de lo educativo planteaba la oficialización del quichua, la defensa de las culturas indígenas y el desarrollo del Programa de educación intercultural bilingüe. La idea de interculturalidad tenía como punto de partida el reconocimiento de que, a lo largo de la historia, la lengua vernácula había sido utilizada como instrumento de dominación, de allí que, para los indígenas, lo lingüístico no podía disociarse de lo cultural y esto de lo social. Se planteaba la revalorización de la lengua y de la cultura propias como estrategia para la construcción de una sociedad más justa.

Cabe anotar que en el Perú el Programa Nacional de Educación Bilingüe, PNEB, se implementó oficialmente 16 años antes que en Ecuador, esto es en 1972. En este caso, explícitamente se señalaban como objetivos el superar la situación de pobreza de los vernáculo hablantes, modificar las desigualdades y crear una conciencia crítica para construir una sociedad que respetara a las culturas vernáculas y revalorizara la pluralidad como base para crear una cultura nacional. A fines de los setenta

se evidenció la inviabilidad de las reformas educativas, entre ellas las de la educación bilingüe intercultural.

Vale la pena resaltar que esta misma década en Ecuador, Perú y Bolivia la EIB estaba dirigida exclusivamente a la población indígena.

En los años ochenta y noventa, en el Perú, la EBI giraba en torno al carácter y función de la educación y no en torno a la relación entre educación y cambio social (Zúñiga, Cano, Gálvez, 2000:23). Esta afirmación podría hacerse extensiva a los demás países andinos.

Pese a que, en 1992, en el Ecuador, la DINEIB se convierte en una Dirección descentralizada, es evidente que, desde los noventa hasta el presente año 2004, experimentó un estancamiento y, en muchos aspectos, un retroceso.

En cuanto al enfoque de la DINEIB respecto a la interculturalidad se percibe que éste ha ido cambiando de forma instrumental, de acuerdo a las tendencias y a la óptica personalísima de los directores de turno.

Es importante resaltar que la falta de consistencia en el manejo de la cultura dentro de la EIB ha dado cabida a que otras instituciones educativas y las propias organizaciones indígenas estén buscando una salida teórica y práctica que les permita abordar el tema de la cultura propia y de las relaciones interculturales. Este factor empieza a ser visto como un elemento clave para la formación de profesionales y líderes indígenas.

Algunos casos pueden ilustrar lo expuesto. La FLACSO ha ofrecido una maestría en Antropología, destinada exclusiva-

mente a profesionales indígenas. El actual Director de Educación de ECUARUNARI¹⁷ señala que la clave para el desarrollo del movimiento indígena es que los líderes tengan formación académica en antropología. De allí que, algunos dirigentes estén realizando estudios académicos en esta rama de las ciencias sociales. Otro ejemplo es el de la Fundación Indígena KAUSAY que en uno de sus programas de formación de líderes contempla los temas de la historia de los pueblos indígenas.

El vago manejo de la interculturalidad en la EIB más la introducción de nuevos temas como los de descentralización y modernización, subsumen el tema de la cultura.

En todo caso, en el Ecuador, es desde la década de los noventa que se empieza a poner énfasis en el tema de la interculturalidad. El reconocimiento de la diversidad cultural del país, que en principio fuera la bandera de lucha de las organizaciones indígenas, se incorporó al discurso de la mayoría de los partidos políticos del país pero como un enunciado vacío de contenido y de propuestas. En contraste con esto, los indígenas, desde las organizaciones o desde la institucionalidad, siguieron aumentando el espectro de sus reivindicaciones o logrando una mayor concreción a las declaraciones constitucionales, mediante la presentación de propuestas de ley, como la ley de educación o la ley de las circunscripciones territoriales (2004).

Esta última, formulada por el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), involucra a todos los derechos colectivos de los pueblos indígenas reconocidos por la Constitución y las declaraciones generales de la misma que aluden a la relación Estado - pueblos indígenas. En sín-

17 Entrevistado en el 2003.

tesis propone el reconocimiento de la autonomía indígena en las Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTIs).

De acuerdo con la propuesta y en el marco de la descentralización, las CTIs funcionarían como gobiernos autónomos. Se conformarían en forma voluntaria, previa consulta popular, en el lugar involucrado y cumpliendo unos cuatro requisitos¹⁸. Se puntualiza que las CTIs no excluirían a los no-indígenas, para "*promover las prácticas interculturales y el desarrollo*".

En la propuesta de ley hay dos elementos claves: *autonomía y territorio*, cuya operatividad debe ser analizada cuidadosamente, por sus implicaciones en la práctica social. En esta ocasión los vernáculo hablantes, buscan modificar las desigualdades y crear una conciencia crítica para *construir una sociedad que respetara a las culturas originarias y revalorizara la pluralidad como base para crear una cultura nacional*. A fines de los setenta se evidenció la inviabilidad de las reformas educativas, entre ellas las de la educación bilingüe intercultural. Vale la pena resaltar que esta misma década en Ecuador, Perú y Bolivia la EIB estaba dirigida exclusivamente a la población indígena. En los años ochenta y noventa, los grupos indígenas y afroecuatorianas constituyen el espacio natural culturizado, es decir aprehendido y modificado a lo largo del tiempo, a través de las relaciones sociedad - naturaleza, las cuales se establecen de acuerdo a una cosmovisión propia, creencias, tradiciones, conocimientos, valores y formas de vida de los pueblos o nacionalidades (Art. 11).

18 1. Existencia de una nacionalidad o pueblo históricamente constituido;
 2. Posibilidad de determinar un territorio que corresponda a la circunscripción;
 3. Existencia de una o varias instituciones sociales, políticas y culturales propias; y
 4. Voluntad mayoritaria de constituirse en circunscripción (Art. 6).

Tercera Parte

El contexto de la interculturalidad

1. Factores Internos: El Estado ecuatoriano

Ahora veamos la posición del Estado respecto a la interculturalidad. En la Constitución vigente se señala que:

La cultura es un patrimonio del pueblo y constituye un elemento esencial de su identidad (...) Establecerá políticas permanentes para la conservación, restauración, protección y respeto del patrimonio cultural tangible e intangible (...) así como de valores y manifestaciones diversas que configuren la identidad nacional plurilingüe y multiétnica. El Estado fomentará la interculturalidad (...) (Art. 62).

La educación inspirada en principios éticos, pluralistas, democráticos, humanistas y científicos, promoverá el respeto a los derechos humanos (...) impulsará la interculturalidad, la solidaridad y la paz. (Art. 68).

En cuanto a las garantías de los pueblos indígenas la Constitución, en el art. 84, reconoce los derechos colectivos, como se ve a continuación:

El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos indígenas (...) los siguientes derechos colectivos:

1. *Mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico;*
2. *Conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles, salvo la facultad del Estado para declarar su utilidad pública (...).*

En el Num. 6 del mismo Art. 84, al referirse al derecho a la propiedad intelectual, se habla del derecho a la propiedad colectiva de los conocimientos ancestrales de los pueblos, a su valoración y desarrollo.

En el Num. 10, Art. 84, se habla del derecho a mantener, desarrollar y administrar el patrimonio histórico de los pueblos.

2. Factores externos: el reconocimiento de los derechos indígenas y la interculturalidad

El Convenio 169 de la OIT

El Convenio 169 de la OIT sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas ha incidido en las políticas estatales de los países que lo han suscrito.

Uno de los aspectos relevantes es el hecho de que, actualmente, las organizaciones indígenas y étnicas apelan a los derechos colectivos antes que a los individuales para reivindicar sus demandas.

En el Artículo 7, Num. 1, del Convenio 169 se expresa:

Los pueblos interesados deberán tener derecho de decidir sus prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que afecte a sus vidas, creencias, instituciones, bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural (...). Dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.

En el Num. 3 se señala:

Los gobiernos deben velar porque, siempre que haya lugar, se efectúen estudios, en cooperación con los pueblos interesados, a fin de evaluar la incidencia social, espiritual y cultural, y sobre el medio ambiente que las actividades de desarrollo (...) puedan tener sobre esos pueblos. Los resultados de estos pueblos deberán ser considerados como criterios fundamentales para la ejecución de las actividades mencionadas.

En cuanto a lo legal el Art. 8 del Convenio 169 señala:

Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberá tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.

Los Estados se comprometían, a través del Convenio, a garantizar que los pueblos indígenas gocen plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales así como también de los derechos civiles, sin discriminación.

En el Ecuador el Convenio 169 fue aprobado y ratificado el 14 de abril de 1998. En lo fundamental, el Convenio conducía a los gobiernos a asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos indígenas, acciones con miras a proteger sus derechos económicos, sociales y culturales, así como su integridad, respetando sus tradiciones, costumbres, su identidad y sus instituciones.

La UNESCO y la política educativa

En 1990 la UNESCO convocó a la conferencia mundial de Ministros de Educación, realizada en Jontiem, bajo el lema de *Educación para Todos*, cuya esencia era lograr la ampliación de la cobertura y, fundamentalmente, el mejoramiento de la calidad de la educación básica. Para este último propósito las ideas centrales fueron las de procurar las innovaciones educativas para lograr más y mejores aprendizajes, partiendo de lo conocido, esto es, la cultura y la lengua propias. Entre los fundamentos conceptuales para estos propósitos estuvo el de la pedagogía constructivista y de la psicología cognitiva.

La situación indígena dentro de este contexto solo es vista como una de las grandes brechas que existen en la sociedad y que han de ser superadas con la universalización de la educación. La EBI es vista como parte de la estrategia de la universalización de la educación.

En la Cumbre de Dakar, Senegal, en el año 2000, se acordaron algunos compromisos respecto a la educación, entre otros, mejorar la calidad, hacer una educación más inclusiva, vincular la educación de niños con la de los adultos para superar la pobreza y las desigualdades. Otro compromiso era lograr la participación ciudadana en la elaboración, monitoreo y evaluación de las respectivas políticas educativas nacionales.

La lengua y la cultura debían repensarse en este marco, pero en realidad el marco subsumió a los objetivos de la educación bilingüe (Zúñiga, Cano, Gálvez, 2000: 32).

Como lo prueba la experiencia de este período las mencionadas orientaciones constriñeron las posibilidades de avanzar en el manejo de la interculturalidad en todos los ámbitos y no sólo en la educación.

A nivel educativo, las aludidas propuestas derivadas de la cumbre de Dakar generaron una tensión entre los objetivos políticos y los objetivos educativos, por ejemplo el de formar buenos ciudadanos y buenos estudiantes. Esta tensión es negativa si se toma en cuenta que se privilegia a la construcción de ciudadanía. Si los objetivos específicos de educación ya son relegados a un segundo plano, lo son más la lengua y la cultura. El debate sobre la diversidad cultural pierde espacio completamente.

El impacto de las propuestas en el manejo de la interculturalidad

Si hacemos un balance de la situación del manejo de la interculturalidad en el país desde que se institucionaliza el sistema de EBI hasta el presente tenemos que, si bien el término de interculturalidad nos remite al carácter pluriétnico del país, esta mención no ha sobrepasado este nivel.

El desarrollo de la interculturalidad debería empezar por el manejo de los códigos, tanto lingüísticos como culturales, para que puedan establecerse las relaciones interculturales, pero esto no ha ocurrido ni siquiera en el campo de la EBI. Por otro lado, la interculturalidad no ha involucrado a la educación nacional sino que se ha mantenido secuestrada dentro de la EBI. Aún en este espacio restringido, en lugar de evidenciarse avances hay retrocesos. Los temas de bilingüismo han salido de las agendas de discusión de los funcionarios y técnicos, debido a que la educación bilingüe, en realidad, experimenta un proceso de castellanización. El bilingüismo no es tratado como un problema socioeconómico, cuando en su inicio este era uno de los temas fundamentales del debate.

El tema de la interculturalidad en un principio fue planteado como *diálogo entre culturas*. Este planteamiento suponía que se trataba de un diálogo armónico mediante el cual una cultura va incorporando selectivamente elementos de la otra cultura. Esta posición fue criticada al interior de la misma DINEIB porque suponía que las relaciones entre culturas era una relación entre iguales, cosa que evidentemente no ocurre. Sin embargo y a pesar de haber pasado por una fase de autocrítica, actualmente se recurre al mismo planteamiento y con las mismas

connotaciones, y esto, no solamente ocurre en el ámbito de la educación, sino en otros, como el de la política, la salud, etc.

Otra crítica al planteamiento dialogicista es el reduccionismo de contenido. No se sabe en qué consiste este diálogo ni cómo se realiza, qué aspectos involucra, cuáles son los alcances. Por lo tanto, el diálogo se reduce a una declaración lírica, sin propuesta política.

Este planteamiento es válido desde un posicionamiento de la cultura y sociedad dominantes pero no desde el de la subordinación.

El propio Estado, como lo vimos al examinar la Constitución, reconoce que la interculturalidad es esencial para el desarrollo económico, político y social. Sin embargo, el mismo Estado, a través de su institucionalidad, no ha implementado con claridad la relación entre ese desarrollo y las culturas vernáculas. En otras palabras, estas culturas todavía son vistas como una rémora. Desde una perspectiva programática no se han establecido ni las metas ni las estrategias al respecto.

A pesar de lo expuesto es innegable que la interculturalidad va ganando espacio en el panorama nacional por la vía de los hechos. El papel del movimiento indígena en los últimos años ha convertido a sus organizaciones, particularmente a la CONAIE, no solo en un interlocutor válido de los partidos políticos, del Estado y de los organismos internacionales, sino en una de las fuerzas políticas más importantes del país. Los planteamientos de la CONAIE y de Pachakutik, son posiblemente los más coherentes y de vanguardia que se dan en el escenario nacional.

Los espacios ganados por los indígenas en instituciones estatales y privadas van abriendo la necesidad de los indígenas de desarrollarse en distintas competencias, lo cual crea necesidades académicas y de mercado laboral cada vez más amplias.

Esto lleva a un posicionamiento indígena más equitativo en la sociedad nacional. La sociedad nacional empieza a familiarizarse con la presencia indígena en las altas esferas del Estado así como también en los debates más álgidos. La presencia indígena se la ve en la confrontación con intelectuales o representantes de los sectores productivos de alto nivel y ejerciendo un indiscutible liderazgo. Por otro lado, las autoridades indígenas, desde sus mandatos, han recuperado y divulgado algunos aspectos de sus culturas, como su música, su vestimenta, los rituales, la medicina, la artesanía, las formas organizativas, las concepciones y prácticas de democracia, etc. Esto va calando en la sociedad y abriendo espacios al desarrollo de la interculturalidad.

Haciendo un balance de lo expuesto diríamos que la interculturalidad no puede seguir siendo manejada exclusivamente como un problema de indios sino que debe involucrar a la sociedad en su conjunto. Las posiciones etnocéntricas y excluyentes de la población blanco mestiza no serán modificadas en forma sensible ni sistemática si la interculturalidad queda como un tema a ser libremente interpretado por quienes tienen la capacidad de incidir en su aplicación.

Cuarta Parte

El proceso de las organizaciones indígenas

Dando una mirada retrospectiva del movimiento indígena, respecto a la evolución de sus reivindicaciones, se advierten los cambios que se han ido operando en cuanto al espectro de las demandas.

Entre los años treinta y los sesenta del siglo XX, las luchas estaban centradas en las injusticias de las cuales los indígenas eran objeto.

Desde los años setenta, el eje de las demandas y de las propuestas era el tema de los derechos indígenas: el derecho a la educación, a la tierra y al territorio, y a vivir de acuerdo a sus culturas.

En los años ochenta se empieza a reclamar no solo los derechos civiles sino los derechos humanos. Por ejemplo en junio de 1988, bajo la dirección de la CONAIE y ECUARUNARI se realiza en Riobamba el Primer Encuentro de Derechos Humanos al que asisten delegados indígenas de Loja, Cañar, Chimborazo, Bolívar, Tungurahua, Cotopaxi, Pichincha e Imbabura. Aquí se plantean los siguientes temas: *1. Qué es el derecho, 2. Cómo se violan los derechos de los indígenas, 3. Qué hacer para salir de*

los problemas y cómo hacer una denuncia, 4. Cómo hacer uso del derecho de habeas corpus. En esta misma reunión se planteó el derecho a la tierra, haciendo referencia al Tahuantinsuyo y a la condición de "hijos del Inti y de la Allpa Mama".

En una publicación auspiciada por CONAIE y ECUARUNARI sobre los resultados de esta reunión y respecto al tema de la educación indígena textualmente se demandaba que "se asigne un presupuesto para tener una educación propia para indígenas". Se especificaba que esta educación no debía estar de acuerdo a los fines de la *ideología burguesa* sino a sus propios fines. Al referirse a la EIB señalaban que también es una educación impuesta, traducida al quichua (CONAIE. ECUARUNARI, 1988: 7).

Cabe aclarar que la EIB ya estaba en funcionamiento pero en el marco de la Educación Rural, lo que implicaba una subordinación técnica, administrativa y financiera. En cuanto a la educación intercultural bilingüe se demandaba el derecho a que este subsistema tuviera una independencia administrativa y financiera y que la EIB respondiera a los intereses de los pueblos y nacionalidades indígenas antes que a intereses de la burguesía.

El derecho a la salud era planteado más bien como un regreso al uso de la *medicina natural* en lugar de la *occidental*: esta última era vista como un vehículo para robustecer al capitalismo y para introducir enfermedades a los pueblos indígenas. Como contrapunto se señalaba que para tener salud había que volver a la medicina tradicional.

Al plantear los derechos de la mujer señalaban que la mujer no debía ser utilizada como objeto de la comercialización, lo

cual parecía más bien hacer referencia a la mujer blanco mestiza y no a la mujer indígena, que no se encontraba en esta situación. Se señalaba que la mujer indígena debía salir del espacio doméstico al espacio público y que, por tanto, tenía derecho a organizarse y a la participación política.

En el mismo año de 1988 la CONAIE publica *Derechos humanos y solidaridad de los pueblos indígenas*, en edición bilingüe quichua - español. Aquí se hablaba de "la violación de los derechos humanos de los indígenas de todas las nacionalidades del Ecuador". Explícitamente se decía: *todas las nacionalidades indígenas tenemos iguales derechos y deberes frente al Estado, tal como lo tiene el resto de la sociedad ecuatoriana* (CONAIE, 1988: 3).

Hablaban "...del derecho a ser respetados igual que cualquier otra persona, en todos los lugares, sean escuelas, colegios, mercados, oficinas, autobuses, Centros de Salud, calles, etc. (...) A ser respetados por nuestra propia forma de vida (...) costumbres y tradiciones ... A crear una industria textil propia para vestirnos con nuestros propios vestidos (CONAIE, 1988:5-6).

Reclamaban "el derecho a exigir dentro del presupuesto del Estado para obras de infraestructura, como escuela, casas comunales, Centros de Salud, caminos vecinales, etc. (...). El derecho a la libre y voluntaria decisión de dar nuestro voto en las elecciones, (...) a sentirnos dignos de nuestra identidad (...) a organizarnos de acuerdo a nuestra idiosincracia".

Hay otros enunciados que hacen referencia al derecho a la identidad como: derecho a vivir en libertad sin que la sociedad dominante pretenda imponernos sus costumbres (CONAIE,

1988:11) (...) *derecho a una educación propia de acuerdo a nuestra realidad y cultura (...) a crear una iglesia indígena, elaborar nuestra propia teología, recogiendo todos los valores religiosos.*

Reivindicaban el derecho a la vida y a la no violencia y represión.

En cuanto a la economía reclamaban "*el derecho a crear nuestros propios centros de acopio en forma comunitaria (...) a fomentar la agricultura como nuestra propia forma de vida (...) a que nuestros productos sean valorizados y que los mismos tengan un precio competitivo.*" (CONAIE, 1988:12).

El 13 de octubre de 1997 los indígenas de distintas nacionalidades marcharon a Quito y realizaron la Asamblea Constituyente del Pueblo. Se formaron cinco comisiones para analizar y enmendar la Constitución. Los temas discutidos en estas mesas fueron: 1. El carácter del Estado. 2. La forma de gobierno y organización del Estado. 3. Los derechos económicos constitucionales. 4. Los derechos fundamentales, políticos, civiles, ambientales y colectivos. 5. El deber ser del Estado. Como resultado de estas discusiones elaboraron el primer borrador de la Constitución del Pueblo. En diciembre de 1997 la Asamblea indígena aprobó dicha Constitución y, en enero de 1998, fue presentada a la Asamblea Nacional Constituyente. En dicha propuesta, en el Título III se habló de los derechos y garantías de las nacionalidades indígenas donde explícitamente se tocaba el tema de los derechos colectivos. Se mencionó el derecho a los territorios y a la tierra, su uso, administración y conservación así como también la conservación de los recursos naturales, el desarrollo de sus propias formas de organización social, política, jurídica y productiva dentro de su territorio. Se habló del derecho a pertene-

cer a una comunidad o colectividad *como pueblos y como personas*, a desarrollar sus propias identidades, lenguas y culturas; a mantener en forma autónoma su propio sistema de educación intercultural bilingüe; a la práctica de sus propios sistemas de administración de justicia y de salud.

En 1999 la CONAIE publica *Las nacionalidades indígenas y sus derechos colectivos en la Constitución*, en dicho texto se aborda, de manera más ordenada y amplia, el tema de los derechos colectivos de las nacionalidades indígenas, entre los que se destacan los de: manejo de territorios, recursos naturales y la justicia indígena. Esta propuesta se inspiró y fundamentó en el Convenio 169.

La aprobación del Convenio 169 implicaba que éste se constituyera en parte del ordenamiento jurídico nacional y su aplicación obligatoria. Esto fue un logro para los pueblos indígenas del país, por un lado, porque, por fin, el Estado reconoció en la Constitución los derechos colectivos; por otro lado, porque los pueblos indígenas profundizaron el análisis de dicho Convenio y de la Constitución e impulsaron su difusión, a distintos niveles.

El reconocimiento de los derechos colectivos ha significado un cambio substancial en la legislación ecuatoriana puesto que, tradicionalmente, ésta ha expresado un ordenamiento individual y personal.

Si bien el movimiento indígena tiene vida propia, es evidente que las conquistas logradas a nivel internacional han dado pautas e impulsos que han dinamizado a las diferentes organizaciones indígenas en el Ecuador.

Semejanzas y diferencias de las demandas de las organizaciones indígenas

1. Semejanzas

Las organizaciones indígenas, como es lógico, tienen un desarrollo desigual, sin embargo tienen puntos de convergencia, como son los reclamos de los derechos colectivos, la demanda del cambio del carácter del Estado, el reconocimiento del plurinacionalismo y de la interculturalidad, los cambios estructurales del país, la exigencia al Estado de que las demandas indígenas no sean atendidas de manera segmentada sino global. En los levantamientos de 1990 los indígenas usaron como consigna *no más cambios solo para indios*.

Otro punto de convergencia de las organizaciones indígenas es la defensa del sistema de educación intercultural bilingüe.

Las organizaciones también coinciden en el interés de ampliar los niveles de participación llegando a sus bases.

Las ONGs indígenas logran niveles más altos de conceptualización, dado el nivel académico más elevado que tienen sus miembros. Por ejemplo la Fundación Kausay en su *Manual para el ejercicio de los Derechos de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas*, en lugar de transcribir las declaraciones del Convenio 169 y la declaración de los Derechos Colectivos incorporada en la Constitución ecuatoriana, pasa a evaluar esto último. Considera que es un logro haber cambiado el concepto de derecho individual al derecho colectivo pero considera que todavía esto es muy limitado, en la medida en que los principios y normas deben pasar a convertirse en leyes para lograr su concreción. Por

otro lado, analiza las contradicciones que presenta el Estado en el cumplimiento de cada uno de los artículos, incluso los subterfugios que tiene la propia Constitución para limitar e inclusive no cumplir los propios artículos. Reconoce que la Constitución vigente refleja la realidad socioeconómica pero puntualiza:

“... no obstante en un análisis de este tema se constata que existe una serie de disposiciones legales que inclusive están en completa contradicción unas de otras, y lo que es más grave, no permiten su aplicación, porque sus textos son ambiguos, demasiado generales y (porque) han generado interpretaciones antojadizas, provocando las más inverosímiles aplicaciones” (KAUSAY, 2003:29).

En cuanto a la metodología de trabajo de las organizaciones indígenas vemos que éstas emplean principios y técnicas de administración y gestión. Trabajan con objetivos, resultados, acciones, balances y perspectivas.

2. Diferencias

Las divergencias entre organizaciones indígenas tienen que ver con el *qué* y con el *cómo* de los cambios puntuales.

En general, los derechos colectivos de los pueblos indígenas son actualmente mejor conocidos, sin embargo hay dificultades en bajar de los enunciados a las aplicaciones prácticas. En parte, porque las organizaciones indígenas tienen sus propias idiosincrasias y orientaciones políticas, en las cuales se enmarcan las propuestas. Por ejemplo, se puede diferenciar las deman-

das de las organizaciones amazónicas con las de la Sierra respecto a los territorios y a la tierra, respectivamente.

Otro ejemplo de las diferencias entre organizaciones amazónicas y serranas respecto a los derechos colectivos es el énfasis que han puesto las primeras en la propiedad intelectual por el problema de las patentes. Como se puede desprender el tema de las patentes en la amazonía involucra el control de los recursos naturales, afecta a los ecosistemas y a las propias posibilidades de reproducción física y cultural de los pueblos amazónicos.

A las organizaciones de la Sierra les interesan más los temas estructurales, la conducción del Estado, tanto en el ámbito interno como en el internacional. Por ejemplo, la política fiscal, la política tributaria, la inversión pública, el ingreso al ALCA, etc.

También hay diferencias en la forma y grado de combatividad. Por ejemplo la CONAIE, FENOCIN y ECUARUNARI son más combativas. La FENOCIN en su publicación *Pensamientos de la FENOCIN* plantea como punto de partida que "... cuando ha existido una historia larga de desigualdades sociales, el diálogo puede ser una equivocación, si es que no contribuye a disminuir estas desigualdades" (FENOCIN, 2003:3).

Aunque todos coinciden en el interés por la EIB, sin embargo no hay una comprensión unánime de lo que debería ser este subsistema. Esto ocurre por diversas razones, sin establecer un orden de importancia señalaríamos: porque hay vacíos conceptuales, porque no se discuten las propuestas, las metas y las estrategias, porque existen relaciones de exclusión y disputas en

el control del aparato público de la EIB entre las distintas organizaciones indígenas.

Otra divergencia entre las organizaciones tiene relación con las estrategias de alianza con otras organizaciones sociales.

Los problemas de la práctica social

Un problema preocupante es que los indígenas, una vez que alcanzan la institucionalidad que plasma sus propuestas, pierden los objetivos por los que lucharon a través de sus organizaciones. La coyuntura, la cotidianidad, las modas académicas o políticas, desplazan o minimizan los propósitos iniciales. La burocratización, en el peor de sus sentidos, subsume los principios y los objetivos de la lucha inicial. En estas circunstancias los propios mecanismos de participación democrática y de consulta a las bases se convierten en un discurso alejado de la práctica y muchas veces legitiman un ejercicio excluyente del poder.

Una situación similar a la descrita se presenta cuando los indígenas, como representantes de sus organizaciones, se insertan en las más altas esferas del Estado o, como cuando llegan a ser gobierno, como ocurrió en el presente período gubernamental. Los mismos funcionarios puestos por Pachakutik no plantearon propuestas de gobierno congruentes con los postulados de la CONAIE. Por ejemplo, en el Ministerio de Educación y Cultura, durante los siete primeros meses de gobierno, cuando funcionaba todavía la alianza, no se plasmaron acciones concretas que dinamizaran la DINEIB; sin embargo, vale reconocer que se continuó con la preparación de la nueva ley de Educación que propone la interculturalidad para todos.

El Ministerio de Relaciones Exteriores se planteó como objetivos: desarrollar la interculturalidad, revisar el Plan Colombia y apoyar a los migrantes ecuatorianos en el extranjero. Los postulados de la CONAIE eran que el Estado se declarara plurinacional y que se desarrollara una política de interculturalidad en todos los ámbitos: revocar el convenio de la Base de Manta, inscrito en el Plan Colombia; la política exterior respecto a los migrantes nunca ha sido una preocupación explícita de la CONAIE.

Este problema debe ser muy seriamente tomado en cuenta por las organizaciones indígenas, particularmente, creando mecanismos de monitoreo y control social sobre el funcionamiento de las instituciones que están manejadas por indígenas o que se orientan a dar respuesta a sus problemas específicos.

La proyección actual de las organizaciones indígenas

Como se ha dicho anteriormente, en la actualidad, las organizaciones indígenas plantean proyectos políticos que involucran el destino de la nación ecuatoriana. No solo se remiten a las relaciones internas del país sino a las relaciones internacionales. Sus proyectos políticos conllevan un discurso implícito que revela la comprensión de que los problemas indígenas no son problemas aislados ni independientes de los problemas estructurales y coyunturales del país. A nivel internacional hay tres puntos en los que se han concentrado.

1. Las imposiciones del FMI y del Banco Mundial al Estado ecuatoriano, relacionadas fundamentalmente con el pago de la deuda externa y la aplicación de las medidas de ajuste,

de la reducción del tamaño del Estado, medidas salariales, eliminación de subsidios (gas, energía, transporte) y aumento de cargas impositivas. En esta lucha han estado involucradas principalmente la CONAIE, la FENOCIN, el ECUARUNARI.

2. La apertura del Ecuador al libre comercio en general, y el ingreso del Ecuador al ALCA, en particular. Si bien respecto a este punto han estado involucradas las tres organizaciones señaladas, la FENOCIN se ha destacado por la preparación de las bases de la organización en el manejo del tema, por la producción de materiales de difusión y por la elaboración de propuestas alternativas al Estado como la de seguridad alimentaria, que incluye la noción de soberanía alimentaria.
3. El Plan Colombia. Las organizaciones indígenas han pedido el no involucramiento del Estado ecuatoriano en dicho plan. En este contexto protestaron contra el Convenio y la instalación de la base de Manta. En la propuesta política que hicieron Pachakutik, en alianza con Sociedad Patriótica para las elecciones del 2003, éste era uno de los puntos más importantes.

A nivel nacional el movimiento indígena ha estado defendiendo los intereses de los sectores populares: se han involucrado en el tema del Seguro Nacional Campesino, en el de las tarifas de los servicios públicos, en el de los sistemas bancarios y crediticios, entre otros.

Lo importante es señalar que desde los ochenta el movimiento indígena ha ido radicalizando su posición en pro de la adopción de medidas estructurales que afectan al país en su

conjunto y se ha negado a aceptar medidas focalizadas a la población indígena. Por ejemplo, respecto a los combustibles, se rechazó la reintroducción del kérex en las comunidades indígenas a cambio del gas y se rechazó igualmente la focalización de la rebaja del precio del gas en las comunidades indígenas y en los sectores urbanos más deprimidos.

Respecto al manejo de los temas estrictamente indígenas vemos que, en lugar de referirse a demandas puntuales, las organizaciones indígenas han tratado de conseguir el marco legal en el cual puedan establecer sus reclamos.

Quinta Parte

La cultura como vehículo para la construcción de propuestas

La diversidad y la globalización

A menudo se piensa que la globalización es sinónimo de homogenización y que la diversidad es una paradoja de ésta, que surge como resultado de las luchas de los pueblos, particularmente de los más amenazados, que reivindican las identidades colectivas. Sin negar que esto último es cierto, hay que puntualizar que la globalización no se alinea en forma excluyente con una sola de estas posiciones, sino que propicia las dos, pero en forma selectiva y funcional a los intereses de las grandes potencias.

La diversidad, lejos de ser extraña a la globalización, es celebrada, instrumentalizada y hasta instalada por y para ella, dada la funcionalidad que tiene respecto al sistema neoliberal, del que es su consecuencia. De allí que para nadie resulte extraño que las brechas económicas, sociales y culturales se hayan profundizado a partir de la vigencia de dicho sistema.

Pero ¿de qué diferencias estamos hablando? No solo de las diferencias económicas sino de las culturales. Las primeras se

explican por la lógica del capital monopólico, el mismo que no es tan apátrida como se piensa. Este se nutre de la desigualdad del ingreso así como también de la desigualdad de los costos de vida que hay en el mundo. En el último caso, por un lado, permite instalar los capitales donde dichos costos son más bajos, puesto que definen el precio de la fuerza de trabajo y, por tanto, los costos de producción. El funcionamiento de la maquila ilustra esta situación y hasta puede hacer pensar que el capital es apátrida. Por otro lado, las diferencias en mención, ponen en competencia a los lugares de menor costo con los de mayor costo, presionando en estos últimos a los salarios, hacia abajo. El resultado es la reducción de los salarios y por tanto de los costos de producción a nivel planetario.

Las diferencias económicas, atañen a distintas unidades de análisis: a los países, divididos en centrales y periféricos; a los sectores sociales que se encuentran polarizados en los dos tipos de países; a cada uno de los sectores sociales según la locación señalada -no es lo mismo ser burgués o campesino en un país central que en un periférico-.

En cuanto a las diferencias culturales, vemos que la globalización se nutre de algunas diferencias. Por ejemplo, le resulta funcional la existencia del "infiel" -como dice Coraggio- por varias razones: porque le permite fortalecer su eficacia, porque sostiene las diversas expresiones de la xenofobia, porque le permite justificar la intervención militar. Los casos de Afganistán e Irak son los ejemplos más frescos. Estas intervenciones dinamizan muchas actividades económicas, por decir lo menos, las relacionadas con la producción y comercialización de armas, las actividades de ayuda humanitaria y las de reconstrucción. Pero, a más de esto, dichas intervenciones permiten acceder directa-

mente a recursos que, de otra manera, solo se lograría sometiendo a las reglas de juego del tan ensalzado libre mercado. Este acceso queda legitimado, en forma convincente o no, ante los ojos del mundo. Finalmente, estas intervenciones sirven para ejercitar el poder político e ideológico en regiones culturalmente muy distintas a las de los protagonistas de la intervención, contexto en el cual se podrá instrumentalizar la homogenización y las diferencias, de la manera más conveniente.

Cuando hablamos de homogenización y de diferencia, debemos estar claros de que ni la una ni la otra son universales, sino parciales, selectivas y aplicadas de acuerdo a los casos particulares. Por ejemplo, en unos casos conviene homogeneizar el sistema político, como es el caso de Irak donde se pretende instalar una democracia occidental, aunque el contexto es tan distinto -histórica y culturalmente- que hace impracticable la aplicación del sistema impuesto. En otros casos interesa homogeneizar el sistema legal, pero no todo el sistema legal sino específicamente el que atañe al mercado, por ejemplo, la ley de propiedad intelectual y, más concretamente, la que garantiza las patentes.

En cuanto a las diferencias, vemos por ejemplo que las diferencias étnicas, en algunos casos, cuando sustentan el ejercicio de determinados derechos colectivos -sobre todo si se refieren al medio ambiente y al manejo de recursos naturales-, pueden ser ignoradas, minimizadas o reprimidas. En cambio, estas mismas diferencias pueden ser resaltadas y hasta exacerbadas cuando contribuyen a sustentar un conflicto que justifica la intervención extranjera, por ejemplo las diferencias entre shiitas y kurdos.

Desde la perspectiva de los países periféricos pero, sobre todo, desde la perspectiva de los actores sociales, se piensa que

las diferencias a más de ser un *hecho social* pueden convertirse en una ideología, esto es, en un planteamiento que ilumine la lucha política.

Terminada la guerra fría los conceptos de clase, hegemonía económica, economía política, revolución etc., fueron desplazados por los de cultura, nacionalidad, identidad, hegemonía cultural, economía política de los símbolos, etc. En el escenario político, las reivindicaciones identitarias fueron cobrando un espacio sin precedentes.

En todo caso, estos nuevos dispositivos críticos son actualmente los que sustentan a un amplio abanico de disputas, que involucran desde los bienes materiales, como territorios, recursos naturales, hasta los derechos sobre bienes intangibles como la cosmovisión, la autoafirmación etc.

La cultura y todos los conceptos derivados de éste - nacionalidad, etnia, etnicidad, multiculturalidad, pluriculturalidad, multiculturalismo, etc.- no solo que aluden a los aspectos sustanciales de la identidad sino que se han convertido en instrumentos ideológicos con propósitos políticos disímiles y hasta opuestos. De allí la necesidad de hacer los deslindes teóricos necesarios para poder identificar, en base a las argumentaciones, los propósitos de las propuestas que se plantean, ya que luego, en la práctica social, se cristalizarán en hechos.

Hasta el momento, los mencionados términos son utilizados por distintos actores sociales como si tuvieran un sentido unívoco, lo cual resulta muy peligroso porque pueden esconder discursos distintos y, lo más importante, intenciones y propósitos distintos. A veces pueden estar en los discursos políticos va-

cíos de contenido, en otras ocasiones, pueden convergir y, en otras, divergir completamente con las aspiraciones de los involucrados.

Los Conceptos

La Cultura

La cultura puede ser definida de muchas maneras. Hay varias corrientes, pero básicamente, éstas se pueden clasificar en idealistas y materialistas. Las primeras la conciben como un sistema de ideas inconscientes que tiene vida propia, que está por encima de los hombres. Desde esta perspectiva, la cultura no es pensada *por* los hombres sino *en* los hombres; la diferencia entre culturas no es más que un fenómeno de alteridad de las mismas ideas. Desde una perspectiva materialista, la cultura es el resultado de las experiencias de una población, pasadas y presentes; dicha población vive de acuerdo con ellas, ya que son la encarnación de su historia.

Desde nuestra perspectiva, es un modo de vivir y de pensar de un pueblo configurado con base en sus experiencias particulares de relacionarse con la naturaleza y con los hombres. Involucra todas las expresiones materiales y no materiales. Las herramientas de trabajo, los utensilios, el baile, la música, la tecnología, las artesanías, la vestimenta, el tipo de vivienda que tienen, la forma en la que organizan el trabajo, la forma de cuidar a los niños, el conocimiento y la práctica de curar. La cultura implica tener una forma de residencia, un tipo de parentesco, una forma de concebir el espacio y el tiempo, una forma de interpre-

tar el mundo, etc. La cultura, además de lo expuesto, es un dispositivo que le permite al hombre relacionarse con su hábitat y con la sociedad. Adicionalmente, la cultura es un sistema de símbolos, que expresa la racionalidad colectiva. A través de este sistema, un grupo de personas construye un mundo de significados. No hay una sola expresión cultural que este suelta, todas forman parte de un sistema y todas tienen un sentido y un significado, los mismos que son comprendidos por los miembros de esa cultura. Es precisamente el sentido lo que da direccionalidad a la vida de éstos.

Hay la tendencia a tener un concepto homogeneizante de la cultura, lo cual es erróneo, puesto que, como señala Herscovits "*cualquier cultura concreta, representa mucho más de lo que cualquier ser humano puede captar o manejar*" (1974, 33). Ningún individuo, por más pequeño que sea su pueblo, ni por más simple que sea su cultura, conoce su herencia cultural en su totalidad. La competencia cultural de un individuo es siempre limitada. Esto explica la variación cultural.

Otra tendencia es la de concebir a la cultura como algo terminado y estático, cuando en realidad es muy dinámico y cambiante. Si bien la cultura es permanente, está sujeta a experimentar cambios constantemente. De manera que, los cambios han de ser comprendidos en el marco de la permanencia cultural.

Por lo expuesto, en lugar de tener una concepción cosificada y homogeneizante de la cultura, hay que pensarla como "... la integración de creencias, hábitos, puntos de vista de las gentes y no como una cosa en sí misma" (Ibid, 39).

El conocimiento de la realidad está traspasado por la cultura. Cuando el individuo se enfrenta a la naturaleza o a la so-

ciudad, todo lo interpreta de acuerdo a su manera de entender las cosas, a los significados que les atribuye. La cultura es una forma particular de pensar. La cultura moldea hasta las sensaciones; el calor, el frío, el dolor, el cansancio, la comodidad, etc.

Etnicidad e Identidad

Sin dejar de reconocer la veracidad de lo expuesto, es necesario hacer algunos afinamientos que nos permitan visualizar adecuadamente la relación entre cultura, etnicidad, identidad e interculturalidad.

Cuando hablamos de la relación entre culturas distintas, no hay que pensar, en primer lugar, que se trata de culturas homogéneas, ya que cada cultura tiene en su interior sectores diferenciados. En segundo lugar, que se trata de un mero tránsito de culturas distintas en un mismo escenario, sino de una relación de oposición. En tercer lugar, que los miembros de estas culturas se relacionan siempre de la misma manera, depende del contexto, de allí que, para entender las relaciones interculturales, hay que remitirse a la práctica social.

Vamos a desarrollar estos puntos, pero antes cabe señalar que, de acuerdo con Lewin (1996), hay dos enfoques opuestos para tratar la etnicidad. El uno que considera a la etnicidad como una cuestión primordial, que trata de los valores culturales, los mismos que tienen una carga emocional. El otro enfoque ve a la etnicidad como un hecho de manipulación instrumental de las personas para lograr propósitos económicos y políticos específicos. Lo importante, en el último caso, es entonces la racionalidad de las personas.

En realidad no son enfoques excluyentes. La etnicidad trata de estos colectivos culturales que se constituyen históricamente. Su comprensión pasa por saber cómo se configuran, cómo los integrantes adquieren la conciencia de sus semejanzas, es decir, cómo se construyen las identidades. Pasa por saber la complejidad y profundidad de las particularidades culturales, que son la trama de las diferencias. Pero, al mismo tiempo, pasa por la comprensión de cómo estas identidades pueden ser manipuladas ideológicamente. Para llegar a esto hace falta insertar el fenómeno étnico e identitario en la práctica social, puesto que es en ésta en la que se reproducen y transforman las entidades socio-culturales.

Según Lewin, hay que distinguir entre identidad étnica y etnicidad.

La *identidad étnica* hace referencia al contexto histórico de pertenencia e identificación de un grupo específico, mientras que la *Etnicidad* se refiere a procesos esencialmente políticos, en los que la membresía cultural es recreada estratégicamente en contextos y situaciones de confrontación económica y política (Lewin, 1996, 96).

La etnicidad trata de la marcación de las relaciones de identidades en oposición y no de la substancia de dichas identidades. Esta marcación es un proceso continuo de conocimiento, evaluación e interpretación compartida de los recursos simbólicos en contextos específicos y cambiantes, orientado por propósitos también específicos (Ibid, 108).

Desde esta perspectiva, la cultura es un campo en disputa cuyas reglas de juego están dadas, tanto por las condiciones estructurales como por participación intencional y selectiva de los

sujetos, en condiciones históricas de interacción. Esto explica el carácter moldeable de la cultura y las posibilidades de reconstrucción de la identidad aún en contextos internacionales (Lewin, 1996, 108).

La etnicidad, además, es la manifestación de la dimensión política de la identidad étnica en contextos modernos de globalización. Como se ha dicho antes, es en la práctica social donde se visualiza como se articulan, de manera concreta, la cultura y la identidad.

Las culturas así como las lenguas y las identidades que existen en un país, no son únicamente sistemas de conocimiento o de valoración; expresan las relaciones de poder, el acceso y uso diferenciado de los recursos, no solo económicos sino también de los recursos simbólicos; de allí que sean denotativas. Es en la interacción social donde se expresan como sistemas ideológicos, con propósitos específicos pero cambiantes según el contexto. Por ejemplo, el uso de lenguas vernáculas denota la pertenencia de los hablantes a los grupos subordinados de la sociedad, pero en determinadas circunstancias puede servir para expresar "*la riqueza de la diversidad étnica y lingüística del país*". Es decir que puede servir para reproducir las relaciones hegemónicas y discriminatorias que existen en un país así como también para dar la imagen de que esa diversidad da cuenta de un sistema social incluyente. La diversidad así utilizada puede servir para enmascarar las desigualdades.

También los pueblos vernáculos pueden dar distintos usos a sus particularidades lingüísticas y culturales, ya que hay diferentes condicionamientos locales en función de las relaciones de poder. En este contexto, la lengua, por ejemplo, puede ser utilizada como un marcador étnico, como un elemento distinti-

vo de la cultura o como un recurso retórico. Es decir que la lengua puede ser utilizada estratégicamente.

En realidad, tanto el comportamiento verbal como la construcción de la identidad están condicionados por relaciones específicas de poder. La identidad y el discurso ideológico supone la existencia de representaciones que no son sino construcciones culturales que forman parte de la lucha política.

Las construcciones señaladas son muy complejas y revelan también la complejidad de la trama social, donde operan varias redes de interacción social. Esa interacción es diaria, cotidiana, pero está marcada por la historia, por la experiencia acumulada en el pasado.

Multiculturalidad y Multiculturalismo

La multiculturalidad tiene que ver con la diferencia entre identidades colectivas que coexisten en una sociedad. Actualmente, de un hecho social ha pasado a convertirse en una demanda de reconocimiento de sus particularidades identitarias en el espacio público, en una postura ideológica. Este reconocimiento supone un contexto social no solo de tolerancia sino de una valoración positiva de las diferencias. A esta postura ideológica se le denomina *interculturalidad* o *multiculturalismo*.

Como propuesta política se opone a la asimilación y homogenización de la sociedad, por considerarlos como mecanismos de exclusión y subordinación a los pueblos dominados. Reivindica los derechos colectivos, así como también el derecho a preservar, reproducir y desarrollar las particularidades culturales, no solo en el espacio privado sino en el público.

El multiculturalismo supone la construcción de un nuevo concepto de ciudadanía, un concepto que no solo reconoce los derechos individuales sino los derechos colectivos. Este reconocimiento tiene implicaciones radicales y profundas, como el cambio del concepto de bien común, de las concepciones sobre el uso del espacio privado y del espacio público para el ejercicio de las particularidades culturales. Estos cambios involucran a todos los ámbitos de la vida, la educación, la salud, el derecho, la religión, etc. De allí que el multiculturalismo es mirado por algunos como una propuesta peligrosa para la unidad nacional, que se supone se sustenta en la homogeneización de la población, condición fundamental de la universalización de los derechos ciudadanos. Desde esta perspectiva, la multiculturalidad, como ideología, conduciría a la balcanización de la sociedad, ya que en lugar de impulsar la cohesión propiciaría la diferenciación. Desde la óptica de quienes defienden la interculturalidad o multiculturalismo es posible construir un colectivo reconociendo las diferencias.

Hay dos propuestas dentro del multiculturalismo, la *integracionista* que más bien resalta las diferencias individuales que existen dentro de una sociedad unitaria, y que sostiene que "en una sociedad democrática", tales diferencias, son respetadas, siempre que se practiquen en el espacio privado, ya que, en la esfera pública, se impone la *universalidad*, un principio según el cual todos los individuos son iguales y están sujetos a iguales derechos y obligaciones. Lo importante, desde esta perspectiva, es crear un espacio público y dotar al individuo de instrumentos que le permitan vivir en ese espacio público de una misma manera; es construir la nación, es decir, una comunidad política que ignora las particularidades de sus miembros. Supone la existencia de una cultura común y compartida por todos.

En cambio el multiculturalismo separacionista respetaría a las identidades colectivas, y, por tanto, a la coexistencia de los distintos modos de vida, modos que están marcados por sus culturas.

Interculturalidad

Como se ha visto, una cultura está llena de significados, no hay nada que el individuo haga o piense que no tenga un significado. Este significado está determinado por la cultura y forma parte de un todo coherente, de un sistema.

Por lo tanto, cuando se enfrentan dos o más culturas se están enfrentando dos sistemas de códigos distintos. Como señala Cuevas: "*Los mundos en que viven diferentes sociedades, son mundos diferentes y no un mismo mundo con distintas etiquetas*" (Cuevas, 1996, 156).

Cuando hablamos de países como el Ecuador, con una historia colonial sustentada, precisamente, en las diferencias étnicas, no solo estamos hablando de dos mundos distintos sino de la subordinación del uno por el otro. Si bien esta relación era explícita durante el período colonial, a partir de la época republicana quedó encubierta por un proyecto central globalizador que no tomaba en cuenta la diversidad étnica y que lejos de buscar las compatibilidades hablaba de una totalidad que subsumía la diferencia y la construía en base a la exclusión y la reproducción de las relaciones de subordinación, heredadas del período anterior pero mitificadas por un discurso democrático, sustentado en la construcción de una ciudadanía de corte liberal.

Cabe resaltar que el estado de derecho en América Latina se ha construido con base en las Constituciones copiadas de las europeas y, por tanto, no toman en cuenta ni la realidad multiétnica de estos países, ni el hecho colonial. Por otro lado, hay que reconocer que en América Latina y más concretamente en los países con un componente indígena importante, tuvo más cabida el liberalismo económico que el liberalismo social. Los principios de libertad, justicia e igualdad pensados desde la población francesa, étnicamente muy homogénea, en el Ecuador fueron asumidos en el discurso más no en la práctica social. La universalidad de esos principios solo involucraba a la población dominante.

Con el paso del tiempo, una vez que la diversidad étnica se ha vuelto innegable, ésta ha sido incorporada en el discurso político y aún en el académico, pero muchas veces ha servido para encubrir las desigualdades sociales, es decir, que éstas han sido presentadas, en unos casos, como expresiones, en otros, como resultado de las diferencias étnicas. Sin embargo, hasta el presente, la homogeneización de la población sigue siendo el proyecto central no solo del Estado sino de la sociedad dominante y, tímidamente, se abre paso más al tema que a la práctica de la interculturalidad.

Desde la década de los 70, en el Ecuador, los movimientos sociales, y más concretamente, el movimiento indígena, han rechazado el ethos que pretende uniformizar y han demandado el respeto a la diferencia. Ahora bien, esa diversidad de la población, simplemente enunciada, tiene una gran imprecisión en su alcance y contenido.

No se puede plantear la diferencia si no se toma en cuenta que esta diferencia implica una disputa por espacios de poder, una búsqueda de una sociedad más equitativa e incluyente.

La interculturalidad, desde esta perspectiva, no puede quedarse en la constatación de la diversidad como un hecho social, es decir, en el reconocimiento de la multiculturalidad, sino que debe convertirse en una propuesta política, por tanto, con sustento ideológico, es decir, en una apertura al multiculturalismo. Esto, como hemos visto, va más allá del reconocimiento de las diferencias culturales de los individuos, va al reconocimiento de los derechos colectivos de los distintos pueblos que integran la sociedad nacional.

La interculturalidad no puede quedarse en el planteamiento idílico de la búsqueda de la *unidad de la diversidad*, que es más o menos como decir "respeto sus diferencias pero va preso", sino que debe pasar por el reconocimiento de que existe una unidad con una estructura conflictiva, asimétrica, no estable. La interculturalidad debe pasar por el reconocimiento de que no hay una sola cultura nacional, y, por tanto, un solo proyecto civilizatorio, sino varias culturas y, por tanto, varios proyectos civilizatorios en conflicto. La equidad y la justicia social, desde esta perspectiva, deben incluir, por tanto, marcos legales y estrategias que den paso a una discriminación positiva hacia aquellos pueblos que históricamente han sido objetos de discriminación negativa. Solo así se podrá alcanzar la universalidad de los derechos. Esto significa que el ejercicio de los derechos civiles de todos los integrantes de la sociedad nacional debe pasar por el ejercicio de los derechos humanos de los pueblos indígenas y negros del país.

Política intercultural

La interculturalidad no debe ser vista como un problema de indios, que tiene que ser resuelta *por y entre* los indios, sino como un hecho que involucra a la sociedad nacional en su conjunto. Por lo tanto, las propuestas deben dirigirse tanto a la población blanco-mestiza, que es la dominante, como a los pueblos indígenas y negros, que son los subordinados. De poco serviría que cambien estos últimos si no hay una apertura en la sociedad y en el Estado para que se produzcan transformaciones en la estructura social, en sus distintos ámbitos -económico, social, político y cultural-.

La cultura viva de una nación se configura con base en todas las creaciones de los grupos étnicos y populares: lenguas, tradiciones orales, literatura, música, danza, bailes, artesanías, concepciones y prácticas, cocina, vestimenta, juegos, formas de recreación, mitos, ritos, maneras de resolver los problemas, aspiraciones para el futuro. Está hecha por hombres vivos, actuan-tes, con rostro propio, con voluntad de hacer y transmitir lo mejor de sí mismos, pero está sujeta a deterioro ante una cultura dominante.

Las nuevas formas de explotación deterioran los ecosistemas, alteran la calidad de vida humana; corroen los elementos que dan identidad a un grupo o pueblo. De allí que, defender el derecho a la identidad, creando una política cultural correcta, supone fortalecer la soberanía nacional y desarrollar la democracia. Lo primero implica defender la independencia no solo de los recursos nacionales sino la existencia de una sociedad con conciencia de sí misma, de su tradición histórica, de su capacidad creadora para hacer frente a los problemas del presente y del porvenir.

La independencia reside en el vigor de la identidad; pero no hay soberanía nacional si no se sustenta en una vida democrática, abierta a la más amplia participación de sus sectores populares (Duran, 1987, 64), por lo tanto, debe ser el resultado de un esfuerzo nacional, en el que el Estado cumpla el rol de animador, de gran promotor, de creador de las condiciones para que se de y sea propicio el desarrollo de planes, programas y proyectos interculturales. Al mismo tiempo, el fortalecimiento de la vida democrática no puede darse si no se admite o crea espacios para las identidades regionales y étnicas (Idem).

Para propiciar el desarrollo de la identidad cultural se debe:

1. Asumir política, jurídica y educativamente que el país es plurilingüe y pluricultural.
2. Profundizar la defensa del patrimonio histórico, cultural, ampliando su conocimiento, disfrute y usos económicos, sociales y educativos.
3. Desarrollar la cultura viva, el patrimonio cultural del presente, como prácticas cotidianas del pueblo; culturas étnicas, regionales y populares que se heredarán a futuro.
4. Propiciar la autogestión cultural: el desarrollo de las capacidades propias con autonomías culturales étnicas y regionales.
5. Vincular la cultura propia, concebida como fuente primordial, con los contenidos de la educación, vehículo principal para desarrollar las propias identidades.

Bibliografía

ARAGON, Aquino, et al.

- 1988 **¿Quiénes somos? El tema de la identidad en el Altiplano**, Mosca Azul Editores, Universidad Nacional del Altiplano, Lima.

CODENPE

- 2002 **Proyecto de ley de las Nacionalidades Indígenas**, Colección Ñukanchik Kamachikkuna No. 4, Quito.

CODENPE

- 2001 **Proyecto de ley de Administración de Justicia Indígena**, Colección Ñukanchik Kamachikkuna No. 3, Quito.

COMISIÓN DE ASUNTOS INDÍGENAS Y OTRAS ETNIAS
DEL H. CONGRESO NACIONAL, ECUARUNARI, ICCI

- 2002 **Proyecto de ley de compatibilización y de distribución de competencias en la Administración de Justicia**, Quito.

CONAIE

- 1998 **Proyecto de Constitución del Estado Plurinacional**, Quito.

CONAIE

- 1999 **Las Nacionalidades Indígenas y sus derechos colectivos en la Constitución**, Quito.

CONAIE

- 1998 **Derechos humanos y solidaridad de los pueblos indígenas**, Quito.

CONAIE, ECUARUNARI

- 1998 **Primer Encuentro de Derechos Humanos**, Quito, 1998.

CORONADO, Suzan Gabriela

- 1996 *"Bilingüismo como alternativa a la diversidad"*, En: **Significado de la diversidad lingüística y cultural**, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro INHA Oaxaca, México.

GUERRERO, Andrés

- 1990 **Curagas y tenientes políticos. La ley de la costumbre y la ley del Estado**, De el Conejo, Quito.

CHIODI, Francesco

- 1989 "Educación, identidad y cambio cultural en la comunidad de Tlahuitoltepec mixe", En: **Pueblos Indios**, No. 10, México.

FENOCIN

- 2003 **Primer encuentro nacional de planificación y coordinación de los educadores de la FENOCIN**, Documento, Quito.

FENOCIN

- 2003 **Pensamientos de la FENOCIN**, Quito.

DURÁN, Leonel

1987 "Cultura e identidad en México y política cultural",
En: PUEBLOS INDÍGENAS Y EDUCACIÓN, No. 2, Ab-
ya -Yala, Quito.

GARCÍA, Fernando

2002 **Formas indígenas de administrar justicia**, FLACSO,
Quito.

GUMPERZ, John

1996 "El significado de la diversidad lingüística y cultural
en un contexto postmoderno", En: Significado de la
diversidad lingüística y cultural, Universidad Autó-
noma Metropolitana-Iztapalapa, Instituto Nacional de
Antropología e Historia-Centro INHA Oaxaca, México.

JUNG, Ingrid

1992 "El reto de la interculturalidad en el Perú", En: PUE-
BLOS INDÍGENAS Y EDUCACIÓN, No. 21, Tomo VI,
PEBI, Abya-Yala, Quito.

MUÑOZ CRUZ, Héctor

1996 "*Acotaciones socio-lingüísticas sobre la diversidad
Iberoamericana*", En: Significado de la diversidad
lingüística y cultural, Universidad Autónoma Metro-
politana-Iztapalapa, Instituto Nacional de Antropolo-
gía e Historia-Centro INHA Oaxaca, México.

RODRÍGUEZ MORENO, Pedro, RIVERA DE LA MORA, Teresa

1996 "*La diversidad Cultural y el Entendimiento posible*",
En: Significado de la diversidad lingüística y cultu-
ral, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa,
Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro
INHA Oaxaca.

UNPD, UNICEF

2003 Ecuador: Sostenibilidad Fiscal y Desarrollo Humano, 1970 - 2010, Quito.

ZÚÑIGA, Madelen, CANO, Lucía, GÁLVEZ, Modesto

2003 "*Construcción de Políticas Regionales*". En: **Lenguas, Cultura y Educación**, Instituto de Estudios Regionales Arguedas, Ayacucho.

Este
libro se terminó
de imprimir en Artes
Gráficas SILVA, ubicada en la
calle Mallorca N24-257 y
Guipúzcoa, en la ciudad de Quito, el
26 de octubre del año 2004. Se usó el
tipo de letra Chaparral Display tamaño
13. Se imprimió en papel Bookcel de
80 gramos a un color. La portada
está impresa en cartulina plegable
0.14, a todo color. El tiraje es
de 1000 ejemplares.



Alba Moya, antropóloga y Máster en Historia Andina. Sus principales publicaciones son:

- *El Árbol de la vida.*
- *La Cascarilla en los Andes Ecuatorianos en el siglo XVIII*
- *Atlas de Historia Andina, De la Época Prehispánica a los Albores del Siglo XIX. Tomo I; De los Albores del Siglo XIX a mediados del Siglo XX, Tomo II*
- *Ethnos. Atlas Etnográfico del Ecuador*
- *Atlas Mitológico de los Pueblos Indígenas del Ecuador*

Actualmente se desempeña como Directora Ejecutiva de la Fundación Andina de Desarrollo y Estudios Sociales (FUNADES)

La interculturalidad es una categoría que se ha puesto en boga. Se la usa en todos los ámbitos, tanto en el sector público como en el privado, y se lo hace como si hubiera una comprensión unívoca de ella.

A menudo se confunde *multiculturalidad* con *interculturalidad*. Pero mientras la primera es un hecho social, la interculturalidad es una postura teórica e ideológica, que se sustenta en la práctica social y que pretende conseguir una mayor equidad entre los distintos pueblos que coexisten y se confrontan en un mismo espacio.

El libro contiene dos textos que dan cuenta del devenir histórico de las relaciones interétnicas en América Latina, en los Andes, y particularmente en Ecuador.

Los roles de las políticas públicas y de las propuestas del movimiento indígena son resaltados en los dos trabajos, pero sin dejar de lado a los diversos actores sociales rurales y urbanos que de una u otra manera han influido en las prácticas de la interculturalidad.

Los dos textos hacen referencia a los deslindes teóricos entre identidad, etnicidad, multiculturalidad e interculturalidad, los mismos que resultan fundamentales a la hora de formular políticas culturales coherentes.



grupo
apoyo



FUNADES

Fundación Andina de Desarrollo
y Estudios Sociales



ISBN 9978-43-893-9

