

DIÁLOGO INTERCULTURAL

**Memorias del Primer Congreso Latinoamericano
de Antropología Aplicada**

Escuela de Antropología Aplicada
UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA

DIÁLOGO INTERCULTURAL

**Memorias del Primer Congreso Latinoamericano
de Antropología Aplicada**

Quito-Ecuador
25 al 29 de enero de 1999

Ediciones
Abya-Yala
2000

Diálogo Intercultural

Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada

Escuela de Antropología Aplicada. UPS

Edición: Consuelo Fernández Salvador

1a. Edición Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 562-633 / 506-247
Fax: (593-2) 506-255
E-mail: admin-info@abyayala.org
editorial@abyayala.org.
Quito-Ecuador

Autoedición: Abya-Yala Editing

ISBN: 9978-04-652-6

Impresión Producciones digitales Abya-Yala

Impreso en Quito-Ecuador, 2000

ÍNDICE

Presentación	9
--------------------	---

Primera Parte

PANELES GENERALES

Antropología académica y antropología aplicada en este fin de milenio <i>Antonino Colajanni</i>	13
Multi(inter) culturalismo en América Latina. Escena y escenarios. Aspectos políticos, culturales y socio económicos <i>Dagoberto José Fonseca</i>	21
La educación indígena en México: una reflexión etnográfica <i>Andrés Medina Hernández</i>	29
Multiculturalidad e interculturalidad en la experiencia de los movimiento sociales <i>Fernando Buendía</i>	49

Segunda Parte

TALLERES

I. TALLER DE POLÍTICA

Introducción	69
Neoindigenismo, interculturalidad y desarrollo local <i>Orlando Antonio Rodríguez</i>	71
Comunidad política en la percepción de la postmodernidad <i>Julio Echeverría</i>	89
El verbo se hizo andares. Reflexiones sobre diálogo intercultural desde la experiencia de la red de Bibliotecas Rurales y la Enciclopedia Campesina de Cajamarca, Perú <i>Alfredo Mires Ortíz</i>	101
La historia interminable del nuevo milenio <i>Luis Alfredo Herrera montero</i>	113

2. TALLER DE COMUNICACIÓN

Introducción	131
Los medios de comunicación como suscitadores de estereotipos y estigmas en sociedades multiculturales <i>Hernán Reyes Aguinaga</i>	135
Los refugiados de la utopía. Apuntes sobre políticas interculturales en una ciudad andina. <i>Guillermo Mariaca Iturri</i>	145
Estética de la violencia, las mediaciones como territorio de la muerte. Escenarios de la cultura de la imagen en la era de lo virtual y lo hiperreal. <i>Lic. Iván Rodrigo Mendizábal</i>	151

3. TALLER SOBRE ECONOMÍA

Introducción	167
Las economías locales frente a la economía global una mirada antropológica <i>Emilia Ferraro</i>	171
Más desarrollo por favor <i>Franklín Ramírez G.</i>	183
Interculturalidad y tratamiento de conflictos socioambientales en la era neoliberal. Una introducción a experiencias en el Bosque Amazónico (Versión preliminar para discusión) <i>Pablo Ortíz T.</i>	205

4. TALLER DE SALUD E INTERCULTURALIDAD

Introducción	223
Teorías y Poderes <i>Miltón Guzmán Valbuena</i>	225
La construcción imaginaria de la prevención del VIH/SIDA. Inculturalidad, relaciones de poder desde una perspectiva transgeneracional <i>Maggi Martínez</i>	233
Las enfermedades y los servicios en el subtrópico de Bolívar <i>José Sola</i>	253

5. TALLER DE POLÍTICAS CULTURALES

Introducción	269
--------------------	-----

El diálogo intercultural. Evento y oportunidad de concertación social y participación ciudadana en el desarrollo <i>Patricio Sandoval Simba</i>	271
Cultura y desarrollo. Construcción colectiva de un discurso <i>Victoria Novillo Rameix</i>	277
Interculturalidad, políticas culturales y participación ciudadana. Políticas culturales entre la “Cultura de los Cultos” y la interculturalidad <i>Victor Ramiro Caiza</i>	281
La ciudad del migrante. Apuntes para el estudio de la representación de la ciudad en el discurso de los migrantes indígenas <i>Lucía Herrera Montero</i>	289
Canciones con “Y” <i>Carlos Bonfim</i>	301
Interculturalidad y valoración de las culturas y religiones originarias <i>Giulio Girardi</i>	307
6. TALLER DE EDUCACIÓN	
Introducción	329
La educación intercultural formal: ¿El poder de los pueblos indios o la trampa de la hegemonía estatal? <i>Luis Fernando Garcés V.</i>	331
La interculturalidad en el aula Ileana Soto Andrade. Reflexiones en cuanto a precisiones teóricas	337
La Escuela y la Interculturalidad: un estudio de caso <i>Mercedes Cotacachi</i>	347
El largo invierno de la montaña. Una experiencia de convivencia educativa con los +nkal awa <i>Enrique Contreras P.</i>	353
7. TALLER DE RELIGIÓN	
Introducción	359
Religiosidad y fiestas populares <i>Claudio Malo González</i>	361

8 / Varios autores

Religión y Religiosidad

Dra. Vera Schiller de Kohn..... 373

5. TALLER DE POLÍTICAS CULTURALES

INTRODUCCIÓN

TEMA

INTERCULTURALIDAD, POLÍTICAS CULTURALES Y PARTICIPACIÓN CIUDADANA

Generalidades

La identidad parte de la historia y se construye en un proceso de desarrollo específico reconocible, configurándose desde las particularidades locales y regionales que interactúan y se enriquecen dándole diversidad y complejidad a la identidad de cada territorio.

Toda identidad se forma de un proceso de diferenciación - identificación en oposición no cruenta-

En nuestros días se ha observado una tendencia a la globalización representada por el uso indiscriminado de los medios masivos de difusión, con la intención de eliminar las particularidades de cada identidad.

Por todo lo anterior se recomienda que las políticas culturales incluyan en su diseño objetivos y acciones relacionadas con estas problemáticas asociadas a la identidad, la interculturalidad, el mestizaje y la diversidad.

1. Políticas culturales entre: la cultura de los cultos y la interculturalidad

El interés de la discusión de este tema es analizar el hecho real de que en algunas, por

no decir, en la mayoría de las políticas culturales contemporáneas, se debaten en desafío entre la problemática de abordar lo culto y la interculturalidad, terminando desdichadamente por optar por lo primero de forma tal que la cultura queda reducida solo a lo artístico y lo literario siendo ignorada la interculturalidad.

Pretendemos que los participantes debatan esta real situación, discutir sobre los niveles de conflicto entre la cultura y el modelo que se nos quiere imponer.

2. Identidades y políticas culturales frente a la globalización

Queremos debatir sobre la identidad, ese conjunto de factores que pretenden distinguir a un individuo o grupo social de otros con los que se confronta, así como, cuál debe ser la propuesta de las políticas culturales frente a la globalización, la cual tiende a la eliminación de la identidad de nuestros pueblos pretendiendo homogenizarnos, imponiendo elementos culturales a nuestra identidad mediante coacciones o manipulaciones.

3. Participación ciudadana y democracia en la construcción de políticas culturales

Nos interesa en el tratamiento de este tema debatir sobre la participación ciudadana como expresión democrática en el campo de la cultura, entendiendo la participación como el

conjunto organizado de acciones de un grupo social para involucrarse en todos los espacios en que se gestan y toman decisiones que lo afecten directa o indirectamente, esta participación democrática aspira a que las políticas culturales incluyan sus necesidades así como que les permitan realizar aportes a su construcción.

- Abrir la discusión sobre la posición del estado fortaleciendo la participación ciudadana y la democracia en la construcción de políticas culturales.
- Debatir sobre la democracia cultural o democratizar la cultura.
- ¿A qué tipo de participación ciudadana y democrática aspiramos?
- ¿La participación ciudadana debe ser formal o real?.
- La influencia del poder en la participación ciudadana y la democracia en las políticas culturales.
- Las políticas culturales y su relación con el rescate y la revitalización.
- ¿Qué tipo de sujeto construimos o queremos construir desde la participación ciudadana?

2. La legitimidad de las alternativas de la sociedad civil frente al modelo neoliberal

Dentro del debate que expresa el punto anterior, tiene gran importancia no solo con-

ceptual y metodológicamente, sino también en lo político, el analizar y proyectar la legitimación de nuevas propuestas económicas que buscan opciones diferentes a las planteadas por el modelo neoliberal. Por tanto, plantea nuevas formas no solo de hacer la economía, sino de vida en todos sus campos.

Desarrollo de una nueva concepción basada en solidaridades y una visión integral.

Aporte del análisis cultural en el desarrollo, lo que a su vez permite ver las diferentes formas de interrelacionar los otros campos de la vida con el hecho económico.

3. La responsabilidad del Estado frente a los derechos económicos de las diversas políticas estatales

En un mundo neoliberal, donde la dinámica económica y social queda en manos de la “libertad de mercado” ¿Qué papel juega el Estado?, ¿Qué nuevas características debe asumir? ¿Es viable aún su rol de institución reguladora?. ¿En que campos y como?

EL desarrollo de estos interrogantes no exime al Estado su responsabilidad en garantizar los derechos económicos de los pueblos, por tanto es garantizar plenamente la realización de las diversas formas económicas. Responsabilidad que se traduce en la implementación de políticas públicas que tiendan a concretar estos objetivos.

INTERCULTURALIDAD Y VALORACIÓN DE LAS CULTURAS Y RELIGIONES ORIGINARIAS

Guilio Girardi

Centro del problema

El valor de las culturas y religiones originarias

Queremos aquí el problema de la *interculturalidad* no a un nivel general, como tipo de relación armónica “entre dos culturas”, sino a nivel específico, como tipo de relación armónica “entre culturas indígenas y culturas occidentales” en el continente indoafrolatinoamericano.

Intentaremos captar el sentido de esta categoría en términos dinámicos, es decir, ubicándola en el proceso de maduración personal y colectiva de los indígenas, por un lado y de los ladinos por el otro, procurando descubrir los cambios que la apertura intercultural supone y los que provoca en la evolución de las personas y de los pueblos y, en perspectiva, en el surgimiento de una nueva civilización.

Para percibir el sentido y la importancia de la categoría de “interculturalidad” en este contexto es necesario, por un lado, analizar el sistema de relaciones al cual ella se contrapone y evidenciar, por el otro, las novedades que ella conlleva. Como documentan la historia del continente y el análisis de su situación actual, la interculturalidad se contrapone a una relación de dominación cultural, que es parte de todo un sistema de dominación entre pueblos. Ella por tanto no es sólo profundamente reno-

vadora en algunos sectores particulares, como la cultura, la educación y la religión, sino que es un signo de contradicción entre dos proyectos globales de civilización.

En el planteamiento de este problema, entonces, no puede haber neutralidad: es inevitable pues una toma de partido, a menudo inconsciente, entre el punto de vista de los conquistadores y el de los indígenas rebeldes, que emergen a la conciencia y la dignidad de sujetos históricos. Quiero afirmar de antemano mi identificación con este punto de vista y mi distanciamiento de la cultura en la cual he sido formado: postura que no es sólo una opción ético-política, sino también una toma de partido filosófica y teológica.

Las perspectivas que propondré se fundarán por tanto en los ricos documentos que, en estos últimos años, especialmente a partir de las movilizaciones del '92, los pueblos indígenas fueron produciendo, ya sea autónomamente, ya sea en colaboración con ladinos y afroamericanos¹.

Presentan particular interés para nuestro tema los documentos producidos, entre 1989 y 1992, por la “*Campaña continental 500 años de resistencia indígena negra y popular*”, los aportes de los zapatistas y sus aliados a los diálogos de San Andrés, México y las propuestas de la CONAIE para una nueva constitución del Ecuador².

El conflicto entre los dos proyectos de civilización que hemos mencionado estalló abiertamente, cuando las grandes potencias del Norte y la Iglesia Católica institucional se comprometieron en la celebración del “descubrimiento de América” y de la “primera evangelización” del continente, describiendo aquel acontecimiento como un “encuentro de culturas”; en otras palabras, como una expresión de interculturalidad.

Sin embargo, las organizaciones indígenas, negras y populares de todo el continente, rechazaron con indignación aquellas propuestas, proclamando “¡No tenemos nada que celebrar! Los acontecimientos que Ustedes celebran como un progreso de la civilización y de la religión cristiana son para nosotros el inicio de nuestro genocidio físico, cultural y religioso; representan por tanto crímenes de esa humanidad”.

La divergencia sobre la legitimidad de las celebraciones reflejaba un conflicto más profundo en la evaluación de la civilización occidental, por un lado, y de la civilización indígena, por el otro; conflicto fundado en la contraposición entre dos puntos de vista sobre la historia, el de los conquistadores y el de las víctimas conscientizadas. Los conquistadores de ayer y de hoy, celebrando el 5to centenario del “descubrimiento de América”, pretendían exaltar el modelo de civilización que aquella hazaña había engendrado y reafirmar su validez para los próximos 500 años. Ahora, se trata de un modelo caracterizado por relaciones estructurales de dominación política, económica, cultural, educativa y religiosa, que ha institucionalizado y perpetuado los crímenes de la conquista.

Los dos puntos de vista se contraponían también en la evaluación de la civilización indígena. Los conquistadores y colonizadores, fundados en la convicción de su superioridad,

pretendían presentar la agresión como una empresa de civilización: descalificando las sociedades y culturas indígenas por primitivas y atrasadas, y considerando a los pueblos indígenas como inmaduros y por tanto incapaces de autogobernarse. Negaban entonces, teórica y prácticamente, su derecho de autodeterminación y también su capacidad de ejercerlo. Las organizaciones indígenas cuestionaban radicalmente, por supuesto, estos prejuicios racistas, reivindicando su derecho de autodeterminación y su capacidad intelectual, moral y política de ejercerlo.

Los dos puntos de vista se contraponían también en la evaluación de la relación entre las religiones indígenas y el cristianismo. Partiendo del principio teológico “fuera de la iglesia no hay salvación”, los conquistadores percibieron en la superioridad del cristianismo, considerado como la única religión verdadera, uno de los principales fundamentos de su superioridad cultural; y encontraron en el proyecto de evangelización de los infieles la legitimación de la conquista y la colonización. El desprecio y la demonización de las culturas y religiones nativas justificaron su persecución y destrucción, que los indígenas conscientizados denuncian hoy como etnocidio.

Frente a esta civilización y religión racistas, muchos indígenas afirman hoy el orgullo de sus culturas y religiones milenarias y el aporte que ellas le podrían brindar al occidente en la crisis de civilización que atraviesa. El aporte fundamental sería justamente el reconocimiento del derecho de autodeterminación solidaria de todos los pueblos, como eje de una civilización multiétnica, multicultural y multirreligiosa, en la cual justamente la interculturalidad sustituya la dominación, como estilo de relaciones a nivel cultural, educativo y religioso. Luchando por el reconocimiento de sus propios derechos, los pueblos indígenas

están conscientes de que interpretan exigencias y aspiraciones de todos los pueblos oprimidos del mundo y de que afirman la necesidad de un mundo nuevo, donde quepan muchos mundos y donde la autodeterminación de los pueblos prevalezca sobre la autodeterminación de los mercados.

Este enfoque de la interculturalidad nos permite descubrir su importancia en el proceso de liberación de los pueblos y en la elaboración de una alternativa de civilización. Nos permite también identificar el centro del problema en *la evaluación de las culturas y religiones* que pretenden instaurar una relación de interculturalidad, especialmente de las que han sido y siguen siendo dominadas. Por un lado pues, la descalificación de estas culturas y religiones ha justificado y sigue justificando su marginación; por el otro, sólo el reconocimiento de sus valores y de su dignidad puede fundamentar una relación de reciprocidad. Reconocimiento de parte de las otras culturas, y especialmente de la que justificó históricamente la descalificación y marginación de las culturas indígenas; pero también, y sobre todo reconocimiento de parte de los propios indígenas y de su resistencia a la agresión neoliberal.

Analizaremos entonces primero las relaciones de dominación cultural, educativa y religiosa y el juicio que ellas implican sobre las culturas y religiones nativas; profundizaremos luego la categoría de interculturalidad, primero a nivel general y luego en el terreno religioso, como eje de una alternativa de civilización.

I. Las relaciones de dominación cultural y educativa

Globalización y dominación cultural

Analizando la civilización occidental, generada por las conquistas, los pueblos indíge-

nas la caracterizan como un sistema de colonización económica, política, cultural, educativa y religiosa, que conlleva, en todos estos sectores, la negación y represión de su derecho de autodeterminación y de su capacidad de ejercerlo.

Declara el respecto la CONAIE: “Muchos Pueblos y Nacionalidades indígenas han desaparecido en el actual territorio Ecuatoriano al igual que en el continente y en el mundo; debido a las diferentes políticas genocidas y etnocidas, aplicadas por los gobernantes racistas y represivos”.

“Otros pueblos en cambio están en proceso de desaparición, debido a la continuación de la política de exterminio practicada en forma solapada por los nuevos colonialistas burgueses”.

“Diversos han sido los métodos de exterminio, dominación, reducción y sometimiento, empleados por los explotadores. Si antes fue a través del empleo de la fuerza y los cañones, ahora lo hacen a través de programas de asimilación e integración, de desarrollo, planificación familiar, evangelización, educación, etc.”³

El proceso contemporáneo de globalización neoliberal es el desemboque y la prolongación de los 500 años de dominación colonial. Se trata, sin embargo, de una relación que queda oculta para la mayoría de la humanidad. Por varias razones. Porque convive con la autonomía formal, que casi todos los antiguos estados coloniales han conquistado con sus luchas por la independencia. Porque la dominación se ejerce especialmente por medio de estructuras y leyes económicas que se presentan como exigencias objetivas del mercado, tanto que los estragos provocados por ellas son considerados catástrofes naturales inevitables. Porque la dominación no es sólo política y económica, sino también cultural, educativa y

religiosa: lo que le permite justificar y por tanto ocultar la violencia de las relaciones de dominación y plasmar un modelo de persona dispuesta a considerarlas normales.

La globalización cultural es el aspecto más profundo de la dominación, porque penetra la vida de los espíritus, destruyendo su originalidad e identidad. Aquí el derecho conculcado es el de autodeterminación cultural y religiosa: es decir, el derecho, para una persona y un pueblo, de definir autónomamente el sentido de su vida y su historia; el derecho a la propia identidad.

La globalización conlleva la homologación cultural masiva. El mercado total tiende pues a imponer un “pensamiento único”, representado por la ideología liberal demócrata, dogma supremo de la religión oficial. Rechaza entonces y viola sistemáticamente el derecho de los pueblos y las personas a la diversidad. Margina y tiende a destruir las culturas minoritarias y las culturas de los pueblos indígenas.

La colonización cultural y educativa de los indígenas se expresa en múltiples proyectos de “integración”, “asimilación”, “modernización”, “civilización”, etc., se soportados por organismos “indigenistas”, es decir, por ladinos que dedican a la promoción de los indígenas, pero interpretada a la luz de su propia cultura. Estos proyectos suponen una concepción monolítica de la sociedad: consideran la cultura y la civilización occidental como “la cultura” y “la civilización”; descalifican las culturas indígenas como primitivas, atrasadas, arcaicas, precapitalistas, violentas, etc.; niegan el derecho y la capacidad de los indígenas de ser artífices de su destino.

Esta campaña de desprestigio y marginación de las culturas originarias fue protagonizada por los colonizadores; después de la “independencia”, fue retomada por los estados nacionales; en nuestros días encuentra en el

neoliberalismo un fundamento teórico y en la globalización de la comunicación un aparato ideológico omnipresente y todopoderoso. Además, en todas las épocas, esa campaña fue parte integrante de la evangelización. El aspecto más preocupante del problema es la interiorización de estos prejuicios por los mismos indígenas y el impacto que ellos llegan a tener sobre la educación.

La globalización neoliberal crea una situación profundamente nueva para la resistencia indígena. A lo largo de los 500 años esta fue favorecida por el aislamiento de los pueblos y las comunidades indígenas, que reducía el impacto de los mecanismos de dominación. Sin embargo, el proceso de globalización suprime las distancias entre los pueblos, extendiendo la penetración y acrecentando la fuerza de los medios de comunicación masiva. Entonces, la resistencia indígena tiene que enfrentar un enemigo ideológicamente más poderoso y más oculto; pero sobre todo tiene que enfrentar a los propios indígenas naturalizados.

Un aspecto de la globalización particularmente importante para nuestro tema es el proceso de urbanización, que parece representar una línea de tendencia irreversible a nivel mundial. La libre competencia debilita cada vez más la economía rural y provoca una concentración de la población en las ciudades, en búsqueda de trabajo y de sobrevivencia. Esta tendencia atraviesa y moviliza también a las comunidades indígenas, provocando procesos masivos de migración, temporal o definitiva. Así, la dinámica económica contribuye a romper el aislamiento de las comunidades indígenas también a nivel cultural. Los indígenas migrantes se ven involucrados en un nuevo clima cultural: se dan cuenta de que, si quieren ser acogidos por el ambiente urbano no tienen sólo que capacitarse técnicamente sino que tie-

nen que asimilar una nueva lengua, una nueva cultura, un nuevo sistema de valores; se dan cuenta además de que su cultura y su lengua nativas son consideradas inferiores y atrasadas y viven la experiencia humillante de la discriminación racial.

Estalla así en la conciencia del indígena migrante un conflicto cultural, cuyo éxito será decisivo para su futuro y para el futuro de su pueblo. Si opta por integrarse en la cultura urbana dominante, llegará a despreciarse a sí mismo y a su pueblo, a tener vergüenza de ser indio. Si vuelve a su comunidad, se sentirá extranjero en ella y superior a sus hermanos. Podrá inclusive convertirse en un agente de la colonización cultural de su pueblo.

Objeto principal de este conflicto son los valores que caracterizan las dos culturas. Un primer problema es cuál de las culturas le abre al indígena migrante niveles superiores de instrucción y mejores perspectivas laborales. Pero el problema principal es identificar el sistema de valores que va a definir el sentido de su vida y marcar su identidad. Las preferencias por la cultura occidental se fundan justamente en los niveles de instrucción y en las perspectivas laborales que ésta le abre al indígena migrante. Ella queda entonces asociada al éxito profesional y a las posibilidades de enriquecimiento; al progreso científico y tecnológico; a la apertura al mundo. Problema : ¿Cómo el indígena puede ser motivado a priorizar, a pesar de todo, su propia cultura, su lengua y su identidad?

Globalización, educación familiar y relaciones de dominación⁴

Entonces, el análisis de la dominación cultural de los indígenas, no puede limitarse a denunciar el papel del Estado, de la globalización neoliberal, de los medios de comunicación de masas, del sistema educativo oficial, de

las iglesias, etc., es decir, de agentes internos al pueblo. Este aspecto del problema es decisivo: porque si los padres, y especialmente las madres, dejan de ser agentes de transmisión de la lengua y la cultura originarias, la desaparición de la identidad se vuelve inevitable.

Inclusive los que optan por la educación bilingüe, tienen que escoger la primera lengua en las relaciones familiares, si la lengua nativa o el español. Ahora en esta decisión influye la consideración de las perspectivas de futuro que cada una de las dos lenguas les abrirá a los hijos, en el campo de la educación oficial y del trabajo urbano. Muchos piensan, fundándose en su propia experiencia, que el dominio del español será más ventajoso para el porvenir educativo y laboral de sus hijos; que esta lengua es la que tiene y comunica mayor prestigio; por tanto deciden socializar a sus hijos primariamente en español. Los padres se convierten así en los principales responsables de la subevaluación de la lengua originaria y, por consiguiente, de su progresiva desaparición. Privilegiando el uso de la lengua dominante, ellos reconocen implícita o explícitamente la inferioridad de su cultura y de su lengua. Los hijos asimilan los juicios negativos de los grupos dominantes sobre la civilización indígena. Pierden entonces el orgullo de ser indígenas y optan por integrarse en la cultura ladina, alejándose de su pueblo y de su comunidad. Así va desapareciendo, en un proceso de autodestrucción, la identidad indígena.

Existe entonces, junto con el despertar de los pueblos indígenas, una línea de tendencia histórica de progresivo debilitamiento de sus lenguas y culturas. Es importante reconocerla sin por eso considerarla como una fatalidad y como irreversible. Es importante constatar que la lucha cultural no se desarrolla sólo entre grupos dominantes y grupos dominados, ni sólo entre pueblos dominantes y pue-

blos dominados, sino también al interior de los grupos dominados y particularmente de los pueblos y comunidades indígenas. Es aquí donde se desata la lucha más decisiva: porque el triunfo de la cultura dominante a este nivel significa la derrota y el estancamiento de la resistencia. Objeto central del conflicto es el valor de la autodeterminación en sus aspectos no sólo políticos y económicos, sino también culturales y religiosos.

Estas experiencias, que se viven con particular intensidad en los Estados donde se ha introducido a nivel oficial la educación intercultural bilingüe, son fundamentales para entender el sentido de la interculturalidad y para identificar el centro del problema que plantea su afirmación en la vida real. Porque interculturalidad no significa sólo la presencia de muchas culturas en una sociedad. Tampoco significa sólo el reconocimiento jurídico, de parte del Estado, de su validez y, por tanto, la instauración de la educación intercultural bilingüe a todos los niveles escolares y la adopción de las lenguas originarias en la pública administración. Estas situaciones se pueden designar con el término de multiculturalidad.

Interculturalidad significa en primer lugar la valorización, de parte de los indígenas y de los ladinos, de las dos culturas y las dos lenguas y por consiguiente el reconocimiento de la fecunda interacción entre ellas. Por lo que concierne en particular la cultura y la lengua originarias, su valorización supone, de parte de los ladinos, una cierta revolución cultural, que los lleve a cuestionar radicalmente el racismo de la cultura occidental en la cual fueron educados y a replantear su visión de la sociedad y la historia, asumiendo el punto de vista de los oprimidos conscientizados.

Sin embargo, para los propios indígenas de hoy, la valorización de su cultura y su lengua originarias no es espontánea: supone, de

su parte, una capacidad de autonomía frente al bombardeo de la cultura dominante y a los prejuicios racistas que ella inculca. Supone también que los criterios de evaluación no sean puramente económicos o tecnológicos, sino que sean en primer lugar éticos, ético-políticos y ético-económicos. Esta autonomía intelectual, fruto de un proceso de conscientización, es el fundamento de la resistencia y el detonante de la rebelión cultural y política de los pueblos indígenas.

Entonces, desde el punto de vista de los indígenas conscientizados, la interculturalidad es la fecunda interacción entre dos culturas, reconocidas en sus riquezas propias, pero evaluadas con los criterios éticos brindados por las culturas originarias.

Objetivos principales de mi ponencia son:

- 1) El de llamar la atención sobre el papel decisivo de los propios indígenas en la defensa de su cultura: de nada servirán los reconocimientos legales y la educación intercultural bilingüe, si no pueden contar con el compromiso convencido y beligerante de los propios indígenas.
- 2) El de contribuir a profundizar las motivaciones éticas, culturales, políticas, que pueden llevar a los jóvenes indígenas a optar por la fidelidad a su pueblo, sin por eso renunciar a asumir críticamente los valores de la cultura occidental, mostrando que la alternativa al sometimiento no es el aislamiento sino una apertura crítica y la elaboración de una nueva síntesis intercultural.

II. Evangelización y relaciones de dominación religiosa

Si para definir el sentido general de la interculturalidad fue necesario contraponerla a

las relaciones de dominación cultural, para identificar su sentido en el terreno religioso será necesario contraponerla a las relaciones de dominación religiosa. La religión es un terreno particularmente importante de las relaciones de dominación cultural, de la cual los pueblos indígenas fueron víctimas a lo largo de su historia y siguen siendo víctimas hoy día. Porque la religión ocupa en sus culturas y por lo tanto en la definición de su identidad un lugar central y unificante. Porque la descalificación y destrucción de sus religiones es el aspecto más radical de la expropiación perpetrada por los conquistadores de ayer y de hoy. Porque el cristianismo con su doctrina, sus instituciones y sus escuelas actuó y actúa como el instrumento más poderoso de imposición de la cultura occidental. Porque los indígenas que se convierten en agentes pastorales cristianos (sacerdotes, religiosos, religiosas, catequistas, etc.) llegan a ser los transmisores más eficaces de la cultura dominante entre sus hermanos y hermanas, por eso mismo los principales autores de su integración y los destructores de su identidad.

*Evangelización y dominación en la Conquista*⁵

La conquista de América conllevó a una violación, aún más, a una negación sistemática y brutal del derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas a nivel económico, político, cultural y religioso. La negación del derecho de autodeterminación religiosa no fue sólo un aspecto de la agresión sino que además su justificación. Cristóbal Colón y luego los conquistadores, con la bendición de la Iglesia, presentaron su hazaña como el camino trazado por la Providencia, para la evangelización y la salvación de aquellos pueblos.

Esta justificación, elaborada en el marco de un régimen de cristiandad, se funda en último término en el principio teológico: “Fuera

de la Iglesia no hay salvación”. En otras palabras: el cristianismo es la única religión verdadera y salvífica. Ahora, el que posee la verdad salvífica tiene el derecho y el deber de comunicársela e imponérsela a los que no la tienen, porque de lo contrario éstos se van a perder.

Entonces la posesión de la verdad religiosa le confiere a la cristiandad, es decir, al imperio cristiano, una superioridad y por consiguiente una forma de autoridad y responsabilidad paterna con respecto a los pueblos inferiores, que conlleva el derecho, deber de evangelizarlos, someterlos y civilizarlos.

Otra implicación de este razonamiento es que las religiones no cristianas, y particularmente las de los pueblos indígenas, son falsas y llevan a los pueblos que las profesan a la perdición. Por tanto, no existe ningún derecho de los pueblos a la autodeterminación religiosa, que sería un derecho al error y la perdición eterna. Existe, en cambio, el derecho de la cristiandad, que representa a Dios, a imponer la verdad salvífica a todos los pueblos. El derecho de evangelizar entra entonces en contradicción con el derecho de autodeterminación de los pueblos y conlleva su negación.

Estos presupuestos no justificaron sólo la conquista y la evangelización coercitiva de los pueblos, sino también el exterminio de sus libros sagrados, de sus templos y lugares de culto, la persecución de sus sacerdotes, la proscripción de sus dioses y sus ritos: las religiones originarias fueron obligadas a buscar refugio en las montañas o a disfrazarse de cristianas en distintas formas de sincretismo para sobrevivir.

Nada extraño entonces que a los ojos de los indígenas más conscientizados el cristianismo aparezca como una religión europea, parte integrante y fundamental del sistema racista occidental, y por lo tanto cómplice de sus empresas criminales. Nada extraño que sus

análisis denuncien una contradicción entre cristianismo y derecho de autodeterminación de los pueblos.

“Así, declara el documento de convocatoria del Primer Encuentro Continental, lo que pudo haber sido un fructífero intercambio entre culturas, desembocó en la imposición de la cultura de los conquistadores, por la fuerza de las armas y la evangelización, en un ordenamiento injusto y discriminador, envenenado por el racismo” (Bogotá, p.276).

En el mismo encuentro la comisión *cultura y autodescubrimiento* declara: “El valor de nuestras culturas ha sido ocultado y desconocido por occidente dentro del ámbito universal de la cultura: a nuestra medicina, la consideran brujería; a nuestra religión, superstición; a nuestra historia, mitos; a nuestro arte, folklore; a nuestros idiomas, dialectos, etc.. La autonomía y la participación en las decisiones que nos afectan y a las que tenemos derecho, sólo serán garantizadas, si hay un respeto entre los pueblos del mundo, si no nos imponen modelos educativos ajenos, si la educación surge de nuestra realidad, de nuestro pensamiento, si no se niega nuestra historia, si la jerarquía de la iglesia católica no sigue adoctrinándonos en la paciencia, en la resignación, en la sumisión, en el conformismo; si los gobiernos de estos países no siguen entregando nuestras culturas a las manos asesinas de las sectas fundamentalistas, que como el Instituto Lingüístico de Verano y Nuevas Tribus, bajo el pretexto de investigaciones lingüísticas y de evangelización, ubican y saquean nuestros recursos naturales” (pp. 298-299).

A su vez, la comisión *Tierras, territorios y recursos naturales* insiste: “Rechazamos el plan de la iglesia del Ciben, porque esta institución está al servicio de políticas de gobiernos títeres, que negocian con el derecho de la autonomía y por haber deteriorado los recursos natu-

rales de la Amazonia porque tienen una deuda humana con el genocidio, el etnocidio y el arrasamiento a los pueblos indígenas. Deuda cultural, porque pisotearon nuestros valores culturales y nuestras formas de vida. Por lo tanto, reclamamos a estas instituciones al servicio de intereses imperialistas, la reparación de todos estos hechos” (p. 297).

“Durante estos 500 años, afirma el Primer Encuentro Continental de pueblos Indígenas, nos han destruido con la educación y la religión europea, desvalorizando la verdadera sabiduría milenaria de las Nacionalidades de Abya Yala (América). La religión es el arma con la que humillaron y dominaron nuestros pueblos, usurparon nuestras riquezas, dejando en un segundo plano nuestra religión y prácticas espirituales” (*Quito* p.245).

En la misma línea se expresa el II Encuentro Continental de la Campaña: “Con los invasores llegó la Iglesia, la cual se convirtió en un pilar fundamental, para el sometimiento de nuestros pueblos originarios. El sistema opresor con su ideología y su práctica destructora nos arrebató nuestra tierra, pero no pudo arrebatarnos nuestra mente y nuestro espíritu” (*Quetzaltenango*, p.52). El sometimiento cultural se realizó entonces a través de la “evangelización impuesta” (p.8). Así que la *Declaración de Xelaju* habla de “lo realizado por la invasión europea y norteamericana durante estos 499 años de colonialismo, neocolonialismo y evangelización” (p.20). Entre las consecuencias de la dominación cultural se señala “la extinción de las religiones indígenas y creencias populares (p.44)”.

La Declaración de Managua recuerda “que fuimos obligados a traslocar a nuestros dioses; a ocultarlos en los cultos clandestinos; a modificar nuestras creencias filosóficas” (*Managua*, p.40).

Consecuencia lógica de estas denuncias es la proclamación de la deuda histórica de los Estados y las iglesias: “Exigimos a los gobiernos e Iglesias la desocupación de nuestros territorios como un acto de reparación a los 500 años de genocidio y etnocidio, y así mismo exigimos la repatriación de nuestra riqueza cultural, saqueada y profonada por los europeos” (Bogotá, p.267).

Evangelización y dominación en la actualidad

Se podría pensar que estas denuncias se refieren únicamente al pasado, cuando la evangelización estaba evidentemente vinculada a la violencia política y militar de los colonizadores. Sin embargo, las denuncias se refieren también muy vigorosamente a la actualidad. Porque el genocidio cultural y religioso continúa: “Nuestros derechos continúan siendo violados cotidianamente al destruir el liderazgo de nuestro movimiento, al practicar la esterilización forzada, quitándonos nuestros hijos y al negarnos nuestras prácticas educacionales y religiosas, los Estados Nacionales están matando a nuestros pueblos ... nosotros compartimos una historia de asimilación forzada a las religiones extranjeras, que niegan la existencia de una espiritualidad natural” (Bogotá, p.274).

Se entiende, en este contexto por qué la “nueva evangelización” se encuentra citada (con la educación, los medios de comunicación, las estructuras militares y jurídicas) entre los medios de que se valen los sectores hegemónicos, para “perpetuar desde dentro el orden injusto sobre nuestros pueblos” (*Quetzaltenango*, p.36); y por qué la campaña denuncia al mismo tiempo “la imposición de la cultura, religión y civilización occidental a nuestros pueblos” (p.44); o, en otras palabras, “la perdi-

da de la soberanía, de los valores religiosos, de la cultura” (p.33).

Por consiguiente, en el desarrollo de la campaña 500 años, la Iglesia Católica ha presentado uno de los principales obstáculos, porque “muchas ONG’s (Organizaciones no gubernamentales) se cuidan de dar su apoyo para no entrar en choque con la Iglesia Católica, comprometida, como es lógico, con la celebración oficial, en la que juega un papel importante la evangelización impuesta” (p. 6).

En el III Encuentro continental, los sectores populares concentran su denuncia sobre la “manipulación religiosa”: “En las tres últimas décadas se ha puesto de moda una práctica muy efectiva para lograr sus objetivos de dominación y consiste en la manipulación religiosa de nuestros pueblos. El proyecto sociopolítico y económico de muchos movimientos religiosos provenientes de Estados Unidos es atentar contra la idiosincrasia, la unidad y la movilización solidaria de nuestros pueblos. Por ello nos manifestamos al respecto:

- Rechazar enérgicamente la invasión de sectores religiosos fundamentalistas, ultraconservadores y reaccionarios, proveniente de Estados Unidos, ya que impiden la construcción de una convivencia social alternativa al sistema capitalista de dominación.
- Interpelar fuertemente a los dirigentes de la iglesia católica, para que renuncien a sus mecanismos que violentan a nuestros pueblos originarios y exigirles un acompañamiento profético solidario con todas las organizaciones indígenas negras y populares” (*Managua*, p.32).

La ideología religiosa interviene cada vez más, en el sistema de dominación, por medio

de las sectas. *La declaración de Bogotá* denuncia entre los instrumentos del imperialismo para prolongar el genocidio y saqueo practicado por los invasores, “la intromisión de sectas religiosas y organismos como el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que avasallan nuestros valores y creencias” (Bogotá, p. 285). Los delegados deciden entonces “expulsar al Instituto Lingüístico de Verano, por ser un agenciador de una cultura imperialista, que va avasallando nuestras formas culturales originarias” (p. 297).

Estas mismas preocupaciones aparecen en el Primer Encuentro Continental de los pueblos Indios, que declara: “Exigimos el retiro del Instituto Lingüístico de Verano y de otros organismos que enarbolan patrones culturales ajenos a las comunidades. Asimismo, los bienes muebles e inmuebles que usufructúan estos grupos, deberán ser entregados para el servicio y beneficio de las comunidades” (Quito, p.248) “Respecto a las sectas religiosas, como el Instituto Lingüístico de Verano, Nuevas Tribus, Alas del Socorro y otras, que se encuentran operando dentro de nuestros territorios indios, declaramos que no existe voluntad política por parte de los gobiernos respecto a la expulsión, para así recuperar la soberanía, autogestión y autodeterminación, a través de la concientización de las comunidades indígenas atrapadas, y la prohibición radical de entrada en nuestras tierras” (pp. 267-8).

El tema vuelve con insistencia en el II Encuentro Continental de la campaña: “La libre determinación ideológica y política de las nacionalidades indígenas en el continente ha sido invadida y obstaculizada por la presencia y proliferación de sectas religiosas ajenas e impuestas, lo cual fomenta división y enfrentamiento, aún en el interior de las propias comunidades, lo cual conlleva además la rápida extinción de las religiones indígenas y creencias

populares” (Quetzaltenango, p. 44) “Rechazamos la proliferación de sectas fundamentalistas, ya que son un instrumento de dominación ideológica, que promueve la división y la desmovilización de los sectores populares” (p. 46). La intervención de las distintas sectas religiosas apoyadas por los gobiernos entreguistas, que desorganizan las comunidades indígenas y populares, desautorizan las prácticas tradicionales. Por ejemplo, en los Estados Unidos y Canadá, la juventud presenta índices altos de suicidio, causados por la enajenación de su práctica espiritual, integralmente relacionada con la protección de la Madre Tierra” (p. 60). Entonces, para el movimiento indígena el impacto negativo de las sectas consiste esencialmente en que impiden la autodeterminación cultural y política, favorecen la dependencia, provocan el abandono de las religiones y prácticas tradicionales, desmovilizan y dividen al pueblo.

Sin embargo, anteriormente a estos encuentros, el grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas de las Naciones Unidas, en el quinto período de sesiones, celebrado en Ginebra entre el 3 y 7 de agosto 1987, había presentado la siguiente propuesta: “Los representantes de las naciones indígenas del mundo, presentes en la V sesión del grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas de la Organización de las Naciones Unidas, ante la aproximación de cinco siglos del inicio de la invasión europea sobre nuestro continente “americano” (...).

“Considerando que los gobiernos y Estados americanos y europeos juntos con la Iglesia Católica organizan la celebración y festejos multimillonarios de este acontecimiento denominado como “el quinto centenario del descubrimiento y evangelización de América”.

Demandamos “que el Estado del Vaticano y las iglesias organizadas y también las igle-

sias protestantes; Instituto Lingüístico de Verano, reconozcan su complicidad en la destrucción de las Naciones Indígenas del mundo y respeten la idiosincrasia religiosa de cada nación indígena.”

Estas denuncias ponen de manifiesto que para muchos indígenas conscientizados la modernización que se ha verificado en los métodos de evangelización de las iglesias no le quita el carácter de violencia: ya no física y militar, pero sí política, cultural y moral. Lo que ellos cuestionan no son sólo los métodos de evangelización, sino el mismo principio que inspira la pastoral misionera de las iglesias, al proponerse como objetivo la cristianización de un pueblo, que tiene sus propias creencias y tradiciones religiosas. Esto explica también la consecuencia que algunos sacan al respecto en su proceso de liberación, planteando la exigencia de deseangelizarse.

Evangelización y deseangelización⁶

El problema fue planteado, por ejemplo, en el encuentro Continental de la Asamblea del Pueblo de Dios, celebrada en Quito en septiembre de 1992, por algunas intervenciones polémicas de hermanos indígenas: “Por favor, exclamó uno de ellos, evocando el llamado del congreso mundial de los pueblos indios, no más evangelización”. Otro compañero observaba: “los católicos pretenden evangelizar las culturas, los protestantes propugnan un sincretismo cultural. Pero todos siguen tratando de evangelizarnos. Ahora las naciones originarias queremos deseangelizarnos. ¿Cómo reaccionarían los cristianos, si nosotros nos organizáramos para convertirlos a nuestras religiones?”

Por cierto, lo que los indígenas rechazan, no es la buena noticia del Dios Libertador de los pobres, sino la transformación de este

anuncio en un intento de conversión y cristianización; su transformación en una presión moral y material, para que el indígena abandone su religión, sus tradiciones, su cultura. Lo que los indígenas rechazan no es la buena noticia del Dios Liberador, sino la pretensión del cristianismo de ser su único vocero en el mundo.

Para entender el sentido de consignas como “parar la evangelización” o “deseangelizarse” hay que preguntarse, y sobre todo preguntarles a los indígenas, conscientizados, lo que significa para ellos la evangelización con la que quieren acabar. A lo largo del encuentro ellos han dado respuestas, que retoman las denuncias evocadas anteriormente: “La evangelización ha sido para nosotros, a lo largo de estos 500 años, el respaldo de las iglesias a los conquistadores y colonizadores, que han ocupado nuestras tierras aplastado a nuestros pueblos, contaminado nuestro ambiente de vida, destruido nuestras culturas y nuestras religiones. El cristianismo es para nosotros la ideología de los conquistadores y colonizadores, la que ha justificado el genocidio. Con el pretexto de la evangelización, muchas de nuestras tierras han sido ocupadas por las “misiones” cristianas, católicas o protestantes, y lo siguen siendo.

Después de estas descripciones, no sorprende que los indígenas exijan que se pare la evangelización, que pretendan deseangelizarse, que la deseangelización sea percibida por ellos como un derecho y un deber. Sus exigencias se hacen aún más claras a la luz del testimonio de algunos indígenas, que después de haber sido católicos o protestantes, han rescatado su religión originaria: para ellos pues la deseangelización es parte esencial de un proceso de liberación y de rescate de su propia identidad.

Desevangelizar significa entonces para estos indígenas:

1. Exigir que se pare toda acción y presión orientada a convertir al cristianismo o a cristianizar a las nacionalidades indígenas, inclusive cuando los que la realizan son indígenas cristianos, sacerdotes o pastores. Se cuestionan pues fuertemente los métodos autoritarios de educación con que ellos han sido aculturados y desarraigados de sus pueblos.
2. Reconocer y denunciar la complicidad objetiva de las iglesias con la colonización y por tanto con la destrucción física, política, económica, cultural y religiosa de los pueblos indios; sin que esto signifique cuestionar la buena fe y la entrega de muchos misioneros ni olvidar la defensa beligerante de los indígenas de parte de algunos de ellos, en el pasado y en el presente (se citó a Bartolomé de Las Casas, Mons. Romero, Mons. Proaño, etc.).
3. Denunciar la evangelización como instrumento ideológico de la dominación y los proyectos de “nueva evangelización” impulsados por el Vaticano como instrumentos de la dominación occidental, estrechamente vinculados con el neoliberalismo.
4. Denunciar la evangelización practicada por muchas iglesias evangélicas como instrumento, de la penetración y dominación ideológica de los Estados Unidos en América Latina particularmente entre las nacionalidades indias.
5. Cuestionar la educación brindada a los indígenas en las escuelas cristianas, particularmente en los seminarios y en los orfanatos, que los desarraiga de sus pueblos, sus culturas, sus religiones, para integrarlos al occidente cristiano. La educación

cristiana se convierte así en un secuestro de persona.

Hablando en términos generales de la dominación cultural de los indígenas, hemos subrayado el papel fundamental que en su perpetuación juegan los propios indígenas, particularmente las madres y los padres. En la misma lógica les atribuíamos a los indígenas un papel fundamental en la defensa de su cultura y su lengua.

Algo parecido queremos señalar en el terreno religioso. Los principales responsables de la expropiación religiosa de los pueblos indígenas son los propios agentes pastorales indígenas, que han interiorizado los principios racistas de la teología occidental. De aquí la responsabilidad gravísima que tienen al respecto las escuelas cristianas, los colegios, los orfanatos, los seminarios, los institutos religiosos, etc., que con su “formación cristiana” desarraigan a los jóvenes de sus culturas y religiones y los introducen a la cultura occidental. De aquí el papel decisivo que pueden tener las iglesias “convertidas” en el rescate de las culturas y religiones originarias.

En el análisis de las relaciones de dominación religiosa, tuvimos que tomar en cuenta no sólo la tendencia de los grupos dominantes a imponer su religión, concretamente el cristianismo, a los pueblos dominados, sino también los principios teológicos que supuestamente justifican estas relaciones. Es importante identificarlos, porque el cristianismo, si quiere instaurar con las religiones originarias relaciones de interculturalidad tendrá que cuestionar estos principios y arrepentirse de los crímenes que ellos legitimaron. Estos principios son: la superioridad del cristianismo sobre todas las otras religiones; su carácter de única religión plenamente verdadera; su vocación a convertirse en la religión de todos los

pueblos; su derecho-deber de imponer su hegemonía mundial con todos los medios.

III. Interculturalidad y alternativa de civilización

Derecho de autodeterminación, pluriculturalidad e interculturalidad

Si las relaciones de dominación cultural y educativa son un rasgo fundamental de la civilización occidental, las relaciones de interculturalidad son un componente fundamental de un proyecto de alternativa y de su construcción: es lo que queremos mostrar ahora. El análisis del proceso de globalización neoliberal nos lleva a descubrir como contradicción principal, la que opone la autodeterminación de los mercados y la autodeterminación de los pueblos. La autodeterminación de los mercados, impuesta a nivel mundial por los países del capitalismo central, es el rasgo fundamental de la civilización neoliberal; y conlleva el rechazo del derecho de los pueblos a la autodeterminación, es decir, a la autonomía y la diversidad.

Entonces, el ejercicio efectivo del derecho de autodeterminación solidaria de los pueblos es el rasgo fundamental de un proyecto de alternativa. Diciendo que es el ejercicio “efectivo”, quiero decir que no se trata sólo de reconocimiento legal de este derecho, sino también y sobre todo de su reconocimiento práctico; de la abolición real de las relaciones de dominación.

Además, hablando de un derecho de autodeterminación “solidaria”, los pueblos indígenas pretenden enriquecer éticamente este concepto con su espíritu comunitario y solidario. Ellos contraponen pues su concepción de la autodeterminación a la de las grandes potencias occidentales, empeñadas en ejercer

su autodeterminación realizando un designio imperialista y reprimiendo, por eso mismo, el derecho de autodeterminación de los otros pueblos.

La autodeterminación solidaria que los indígenas profesan no concierne sólo la política y la economía, sino también la cultura y la religión. La interculturalidad es justamente la expresión de una actitud solidaria a nivel cultural y religioso.

La autodeterminación y la solidaridad asumen un rostro más concreto a nivel comunitario; la comunidad se convierte así en el principio motor del cambio, no quedándose aislada, sino entrando a formar parte de redes de comunidades, a nivel local, nacional e internacional.

Entonces, para los pueblos indígenas, el espíritu solidario tiene que caracterizar el ejercicio de la autodeterminación no sólo al interior de cada comunidad y de cada pueblo (convirtiéndolo en una comunidad de comunidades), sino también en las relaciones entre los pueblos, que caracterizan el orden mundial. Ellos se pronuncian, entonces, por una civilización definida por la amistad liberadora al interior de cada comunidad y en las relaciones entre los pueblos. Civilización que podemos también definir no sólo multiétnica y multicultural, sino también interétnica e intercultural. En la misma dirección se mueve el sueño zapatista, de un mundo nuevo “donde quepan muchos mundos”. La interculturalidad significa que los muchos mundos son intercomunicantes. Valorando estos aportes de los pueblos indígenas a la alternativa de civilización, estamos ejerciendo concretamente la interculturalidad y reconociendo su fecundidad.

El tema de nuestra reflexión, la interculturalidad, nos lleva a concentrar la atención sobre la autodeterminación cultural y educativa, que posibilita la diversidad y le confiere a

una sociedad el carácter de “multicultural”. Esta caracterización se puede entender en un sentido histórico o político. En el primer sentido, es una simple descripción de la situación. En el segundo, es el reconocimiento del pluralismo como expresión del derecho de autodeterminación y por tanto del derecho a la diversidad. Este reconocimiento incluye el pluralismo cultural en el proyecto de sociedad, que el Estado se compromete a promover y que interviene particularmente en la orientación de su política cultural y educativa. Entre sus principales aplicaciones está justamente la educación intercultural bilingüe.

Sin embargo, para que este proyecto se realice, el reconocimiento legal del derecho a la diversidad cultural es necesario, pero no suficiente. Es necesario además, de parte del Estado, el esfuerzo político y financiero adecuado para promover un sistema educativo intercultural y para formar, con este objetivo, educadores competentes y convencidos. Es necesaria, sobre todo, de parte del pueblo, de los propios indígenas y de los ladinos, la convicción de que este patrimonio cultural es una riqueza y que hay que defenderlo como tal. El problema es sobre todo el reconocimiento del valor de las culturas y religiones originarias, que, como lo hemos recordado, fueron descalificadas y marginadas a lo largo de estos cinco siglos y lo siguen siendo; valor que por tanto no es evidente ni para los ladinos, cuya educación “occidental” los lleva a despreciar las otras culturas, ni para los propios indígenas, sometidos cada vez más al impacto corrosivo de la cultura dominante. Volvemos entonces a percibir como central el problema, que planteamos desde el primer momento, de la valoración de las culturas y religiones originarias; es decir, el reconocimiento de la autodetermina-

ción cultural no sólo como un derecho sino como un valor.

El tema de la valoración de las culturas es fundamental también para entender el sentido y la importancia de la interculturalidad. Esta pues, como lo hemos señalado, no designa sólo la convivencia respetuosa de culturas, como el término “multiculturalidad”, sino también y sobre todo una fecunda interacción e interpenetración entre ellas. Interacción e interpenetración que se realizan a nivel de la sociedad en su conjunto, pero también en la trayectoria personal de muchos ciudadanos, indígenas o ladinos.

La interculturalidad así entendida supone una valoración mutua de parte de las culturas que interactúan. Por tanto, de parte de cada una de ellas, la conciencia de sus límites y la disposición a aprender de la otra sin disolver su propia originalidad y enriqueciéndola incesantemente.

Las expresiones de interculturalidad son muy distintas, según la cultura que tiene en la relación el papel fundamental, si la occidental o la indígena; y según el nivel de interacción que se realiza entre ellas. El encuentro más profundo, que designo como “interpenetración” es el que se verifica cuando la misma persona considera las dos culturas como parte de su propia identidad y busca activamente y autónomamente entre ellas no sólo un diálogo sino una síntesis personal.

Para algunos occidentales, una fuente de inspiración en este compromiso puede ser quizás la experiencia del encuentro entre cultura cristiana y cultura marxista, que marcó la segunda mitad de este siglo, y se expresó en un primer momento bajo la forma de “diálogo” para llegar posteriormente a la “unidad dialéctica” en la trayectoria de los “cristianos marxis-

tas". Aquí también el paso de una relación polémica entre las dos culturas a una relación armónica se dio cuando cada una de las dos, gracias a la toma de conciencia de importantes minorías, descubrió el valor positivo de la otra y asumió, respecto a ella, una actitud de escucha.

Con su reivindicación de autodeterminación política, económica, cultural y educativa, los pueblos indígenas contribuyen a la crítica del modelo monolítico, monoétnico y monocultural de democracia impuesto por el liberalismo y le brindan un aporte muy significativo a la profundización del concepto de democracia, entendida como autogobierno del pueblo y de los pueblos.

Interculturalidad y protagonismo de los pueblos indígenas

Una civilización caracterizada por el protagonismo solidario de todos los pueblos será posible sólo si los oprimidos asumen la responsabilidad de construirla y de luchar para romper las relaciones de dominación. Nunca será otorgada espontáneamente por los grupos y los pueblos dominantes.

Ahora, esta iniciativa supone que los indígenas consideren su autodeterminación no sólo como un derecho, sino también como un valor, por el cual vale la pena luchar, y hasta morir. Entonces, el derecho de autodeterminación es por un lado factor de movilización y de unidad de amplios sectores indígenas, que lo reconocen como valor irrenunciable; por el otro factor de división entre los que reconocen este valor fundamental y los que están dispuestos a sacrificarlo en cambio de un cierto nivel de seguridad y de bienestar.

Lo que afirmamos con respecto a la autodeterminación, vale también respecto a la lengua y la cultura indígenas. El compromiso

para defenderlas y cultivarlas, supone que ellas estén reconocidas no sólo como objeto de un derecho sino como un valor. Ya sabemos que esta no es hoy día para los indígenas una opción espontánea: ella tiene que ser el fruto de una resistencia al impacto de la cultura occidental, de sus valores y de sus ventajas. Tiene que ser el fruto de un proceso constante de educación liberadora, en la familia y en la comunidad, orientada a alimentar en el indígena la autoestima y a valorizar su cultura. Esta tarea de la educación indígena tendrá que caracterizar particularmente la educación intercultural bilingüe, si quiere ser realmente intercultural y no sólo bilingüe.

De lo que se trata sin embargo, para los indígenas más conscientizados, no es de defender su cultura entendida en sentido arqueológico, es decir, en el estado en que se encontraba en el momento de la Conquista. La cultura que ellos defienden, es la que se fue renovando, criticando y desarrollando a lo largo de estos 500 años de resistencia y de lucha. No es una cultura conservada en su pureza, sino enriquecida en el encuentro, el diálogo y el conflicto con la cultura dominante occidental. Lo que los indígenas más conscientizados defienden son entonces las formas de interculturalidad y de síntesis que ellos logran realizar autónomamente en la sociedad actual.

Entonces, me parece importante distinguir dos concepciones de la resistencia presentes entre los indígenas: una estática, aislacionista, conservadora, sectaria, cuyo sueño es la reserva india autosuficiente; y una dinámica, renovadora, abierta al diálogo, cuyo sueño es justamente una sociedad interétnica e intercultural. Por cierto, en el contexto de la globalización la resistencia aislacionista se vuelve cada vez más difícil y cada vez más estéril.

Afirmando que el compromiso de los indígenas para defender y promover su cultura tiene que ser el fruto de un proceso de conscientización y educación popular liberadora, queremos decir que no es suficiente para motivar eficazmente su compromiso y su resistencia un llamado a la fidelidad a los ancestros ¿Por qué la fidelidad al pasado tendría que prevalecer sobre las perspectivas presentes y futuras de promoción, abiertas por la integración en la cultura occidental?

Una primera respuesta se encuentra en la definición que acabamos de proponer de la cultura indígena, relacionándola dinámicamente no sólo con el pasado remoto y próximo, sino también con el presente y el futuro. Una cultura indígena así entendida no se caracteriza únicamente por su fidelidad al pasado, sino también y sobre todo por la manera de vivir el presente y proyectar el futuro: no en la condición humillante de esclavos, sino con la dignidad de sujetos, es decir, con capacidad de autodeterminación.

El fundamento más sólido de la resistencia a la dominación es justamente la autodeterminación, entendida no sólo como derecho, sino como valor, constitutivo de la identidad y la dignidad. Se trata, como lo hemos señalado, de un valor que hoy día amplios sectores indígenas, por ejemplo en Ecuador o en México, ponen en el centro de su movilización; pero que otros están dispuestos a sacrificar a determinadas ventajas, como la seguridad o el bienestar. Se trata, además de un valor fundamental no sólo para los pueblos indígenas, sino para todos los pueblos y para la humanidad, en su resistencia al dominio del mercado. Entonces, la afirmación de este valor tiene que ser el objetivo primario de una educación indígena, que quiera ser auténticamente liberadora e intercultural.

Afirmar su autodeterminación cultural significa para los pueblos indígenas reivindicar el derecho y la capacidad de evaluar autónomamente su tradición cultural y la de los pueblos dominantes, de discernir autónomamente los elementos obsoletos de los que siguen vigentes, y de elaborar autónomamente su propia síntesis.

La autonomía se expresa en primer lugar en la elección del criterio para evaluar y comparar las culturas y para definir el progreso humano: criterio que no será para los indígenas puramente económico, ni tecnológico ni militar sino ético-político y ético-económico. Con este criterio, ellos rechazarán la superioridad que se arroga la cultura occidental y afirmarán con todo fundamento la superioridad de su propia cultura, sin excluir por eso los aportes y los enriquecimientos que le pueden brindar la cultura y la tecnología occidental.

Interculturalidad y valorización de culturas originarias de parte de los propios indígenas

Quiero explicitar algunos aspectos de la cosmovisión, que fundamenta, a los ojos de los indígenas, la validez de su cultura y hace de ella un válido interlocutor de una relación intercultural. Pero antes de abordar este tema, me parece necesario contestar una pregunta: ¿es legítimo hablar de “cultura indígena” o sería más correcto hablar de “culturas indígenas”, correspondientes a la muchedumbre y variedad de pueblos indígenas?

La respuesta, tienen que darla los propios indígenas. Ahora ellos, en sus documentos, hablan de cultura y de culturas indígenas. Es decir, que afirman al mismo tiempo la diversidad entre culturas indígenas y la unidad entre ellas. La unidad resulta de una “cosmovisión indígena”, presente de formas distintas en las varias culturas. Para introducir una mayor

claridad terminológica, se podría hablar de muchas culturas indígenas y de una metacultura, definida por la “cosmovisión”.

Queremos aquí, fundándonos en los testimonios de los propios indígenas, presentar las convicciones fundamentales que constituyen su cosmovisión y caracterizan por tanto su “metacultura”.⁷

1. Fundamento de vida y la convivencia humana es **una visión espiritual y religiosa del mundo**, alternativa a una ideología fundada en el derecho del más fuerte. Por tanto, es una exigencia de los indígenas en cualquier momento importante de la vida y la convivencia social la de exteriorizar con una ceremonia su experiencia de Dios. Sin embargo, esta visión no coincide con ninguna religión particular, sino que se expresa en muchas de ellas, en la de cada pueblo. Tampoco se encuentra de un modo exclusivo en un libro sagrado, sino en muchos y además en las tradiciones orales. Por lo tanto forma parte del sentido religioso el respeto a las otras religiones y manifestaciones de Dios. El derecho a la diversidad se afirma en primer lugar a este nivel.
2. La cosmovisión indígena **no se contrapone al cristianismo como tal sino a un cristianismo que pretende imponerse como la única verdadera religión**, como el único canal de la revelación de Dios. Esta religión (que tiene su expresión sistemática en la teología de la cristiandad y de la conquista) forma parte de la ideología colonialista occidental, que el movimiento indígena negro y popular rechaza. En cambio un cristianismo que se ofrece a una libre opción de los pueblos, que participa con ellos en la denuncia de la evangelización coercitiva, que reconoce su deuda histórica y está dispuesto a pagarla, que se compromete en el rescate de las culturas y religiones originarias, que comparte sus experiencias de opresión y sus luchas de liberación, encuentra una acogida muy calurosa.
3. La experiencia religiosa central que esta visión inspira es la de **la unidad en la diversidad entre todos los seres**: Dios, naturaleza, hombres y por tanto la importancia de todos y cada uno de ellos. Esta experiencia presenta, con respecto a la ideología occidental, dos grandes novedades: que se refieren una a las relaciones entre las personas, la otra a la relación hombre-naturaleza. Por un lado la cosmovisión indígena se contrapone como policéntrica a la ideología etnocéntrica, eurocéntrica y racista de los colonialistas. Por el otro, ella manifiesta la exigencia de superar un antropocentrismo rígido, para reconocer la dignidad de todos los seres de la naturaleza, no sólo por el servicio que le brindan al hombre, como ambiente de su vida, sino también por su valor propio.
4. A la ideología occidental, fundada en una concepción individualista de la persona, la cosmovisión indígena le contrapone con la **centralidad de lo comunitario**. La persona no concibe su vida y su destino sino insertados armónicamente e inspirados por el valor fundamental de la solidaridad. Este principio orienta las relaciones igualitarias entre hombres y mujeres; exige el carácter comunitario de la propiedad de la tierra, de su cultivo, de la redistribución de sus frutos; la pertenencia de los hijos a la comunidad. La solidaridad comunitaria se extiende a todos los seres de la naturaleza; y orienta la visión indígena de la relación entre los pueblos.
5. La convivencia comunitaria caracteriza para los indígenas su concepción de la democracia, valorando particularmente la demo-

- cracia directa, que se inspira en los valores de **solidaridad, respeto a la diversidad, libertad, autogobierno, transparencia del poder**. “Nos proponemos levantar alternativas pluralistas y democráticas a la situación de opresión, discriminación y explotación que padecemos, sobre la base de las formas de organización comunitaria, que nos han legado nuestros antepasados” (p.7). “Y es que un reencuentro con nosotros mismos, con nuestras raíces preñadas de sentido comunitario y solidario de esperanza y de vida, no puede sino constituir una respuesta desde la historia a los desafíos del presente” (p.8), “Continuar el fortalecimiento de nuestras Organizaciones y Comités Nacionales, tomando como base los principios, valores morales y experiencias de autogobierno de las comunidades” (p. 9). “Esta democracia debería recoger, no solamente las formas comunales de autogobierno sino los valores como la solidaridad, reciprocidad, apoyo mutuo, la transparencia del poder entre otros” (p. 35).
6. El espíritu comunitario inspira particularmente la **economía valorando proyectos locales**, orientados al bien de la comunidad, planeados y autogestados por la propia comunidad, que pueden contribuir a la construcción desde abajo de una alternativa económica global al neoliberalismo.
 7. El pueblo y la humanidad son concebidos como **comunidades de comunidades**, unidas por vínculos de solidaridad y no como agregaciones de individuos, que compiten entre ellos. Entonces la **relación entre los pueblos** tiene que fundarse en los mismos valores de solidaridad, igualdad, reconocimiento del derecho de autodeterminación solidaria, respeto a la diversidad. Sólo a estas condiciones se puede hablar de un “encuentro de culturas”.
 8. El **derecho a la diversidad o a la propia identidad es esencial para cada individuo y cada pueblo**. La cosmovisión indígena lo afirma, en contraposición a la cultura occidental, que pretende imponer un modelo único, afirmando su valor universal; en contraposición a la tendencia actual que identifica unificación y homogeneización, bajo las leyes del mercado; en contraposición a una concepción de la universalidad, la catolicidad y la unidad, que se han convertido históricamente en instrumentos de dominación y discriminación.
 9. La unidad en la diversidad, que caracterizará la sociedad futura, tiene que estar prefigurada hoy día en la dinámica del movimiento indígena, negro y popular: en un clima de respeto mutuo, **la diversidad deja de ser un obstáculo a la unidad**, conviéndose en un enriquecimiento político y cultural de todos.
 10. Entre los hombres y la naturaleza tiene que haber una relación de amor, respeto y armonía: “La concepción indígena sobre la tierra se ve enriquecida por los aportes de los movimientos ecológicos... la tierra es la casa de la humanidad...” (p.48). “Que el desarrollo de los pueblos indígenas, sea promovido por los mismos pueblos en base a su propia cosmovisión, lo cual evitará la deforestación, la destrucción ecológica y la contaminación de nuestra naturaleza, nuestros ríos, mares, flora, fauna, suelo y subsuelo” (p. 47). En la declaración de Xelajú, se habla de trabajos inspirados por “la fraternidad y el respeto heredado de nuestros ancestros”... sobre “el significado y el valor para nosotros indígenas, negros y sec-

tores populares tiene la tierra, ligado a la vida y a la defensa del entorno ecológico y de nuestros recursos naturales” (p. 20).

11. **Entre respeto de la tradición y apertura a la modernidad** se tiende a establecer un nuevo tipo de relación, que rebase la contradicción entre ellas y realice una síntesis y fecundación mutua, fundada en el protagonismo de los propios indígenas; en otras palabras, una relación de interculturalidad. Este tipo de relación excluye aquellas formas de integración, asimilación, civilización, que implican el reconocimiento de la superioridad de los pueblos dominantes.
12. Esta cosmovisión mira al mundo y la historia desde el **punto de vista de los indígenas y de los otros oprimidos como sujetos históricos**: por eso fue a lo largo de los 500 años y sigue siendo para todos ellos fuente de consuelo en el dolor, de fuerza y esperanza en la resistencia, de inspiración en la lucha liberadora.

Entonces, si para los ladinos la apertura intercultural representa un viraje en su historia, para los indígenas es una actitud plenamente coherente con su cosmovisión.

Acercándose a la cultura occidental desde el punto de vista de los oprimidos, los indígenas descubren la lucha ideológica desatada al interior de esa cultura, entre el punto de vista de los grupos dominantes, es decir, hoy día de la burguesía transnacional, y el punto de vista de los oprimidos conscientizados. Las relaciones interculturales, de interacción e interpenetración, podrán ser particularmente profundas y fecundas entre las culturas indígenas y la cultura occidental alternativa o liberadora: ellas pues pueden confluir en la misma búsqueda y en la misma lucha.

Gracias a esta confluencia, la cultura indígena puede con todo derecho reivindicar su

capacidad de brindarle a la cultura occidental un aporte significativo frente a la crisis que atraviesa. Gracias a esta confluencia las reivindicaciones específicas de los pueblos indígenas, por ejemplo de Chiapas, logran movilizar el conjunto de la sociedad civil mexicana y la sociedad internacional, que se reconocen en ellas.

Interculturalidad y valorización de las culturas originarias de parte de los ladinos

La relación de los ladinos con las culturas indígenas será muy distinta si ellos se identifican con los grupos dominantes y su cultura o si asumen el punto de vista de los oprimidos. En el primer caso, mantendrán, respecto a las culturas indígenas, en formas distintas, el complejo de superioridad que marcó la actitud e los conquistadores y colonizadores. Podrán quizás hoy reconocer el derecho de autodeterminación cultural de los pueblos indígenas y por lo tanto la necesidad de instaurar una sociedad multicultural. Sin embargo, se tratará para ellos de “tolerar” las otras culturas, no de valorizarlas y mucho menos de aprender algo de ellas. No será posible entonces, para ellos, establecer con las culturas indígenas una relación de interculturalidad. Su proyecto, explícito o implícito, será el de “integrar” o “asimilar” a la población indígena y realizar así la “unidad nacional”.

En cambio, la apertura a una relación intercultural con las culturas indígenas se impone a los ladinos que miran a la sociedad y la historia desde el punto de vista de los oprimidos como sujetos. Este punto de vista los lleva a cuestionar el complejo de superioridad que marca su cultura y su educación; les hace descubrir los límites de esta cultura y el obstáculo que ella representa para un conocimiento objetivo de la sociedad y de la historia. Pero sobre

todo les permite identificarse con los pueblos indígenas conscientizados, con su rebeldía y su lucha: los dispone por tanto a escucharlos, a valorar sus experiencias y sus culturas, a reconocer la importancia de sus aportes en la búsqueda de un modelo alternativo de civilización.

Quiero recordar algunos de los aportes que los pueblos indígenas movilizados nos están brindando, a los ladinos, con sus experiencias, sus culturas y sus luchas y que tendríamos que saber aprovechar mucho más: el reconocimiento de la autodeterminación de los pueblos, como derecho y como valor, contrapuesto a la autodeterminación de los mercados; el espíritu comunitario y solidario, como eje de la vida social y del modelo económico, contrapuesto al individualismo y al carácter competitivo de la economía; la importancia de los poderes y proyectos locales, contrapuestos a la centralidad de la macroeconomía; una relación cariñosa y armónica con la naturaleza, contrapuesta a una relación de pura explotación, que reduce la naturaleza a una mercancía; el sentido de unidad entre todos los seres entre ellos y con Dios, el sentido de la presencia de Dios en los acontecimientos de la vida diaria y en los fenómenos de la naturaleza.

Para el surgimiento de una civilización auténticamente interétnica e intercultural es indispensable esta fecunda confluencia de indígenas y ladinos conscientizados y solidarios. Esta mutua valoración cultural es indudablemente uno de los aspectos esenciales de una solidaridad liberadora.

En sus propuestas de reformas constitucionales la CONAIE no se limita a señalar la importancia de la interculturalidad en el nuevo proyecto de sociedad, sino que afirma: “El principio de la interculturalidad debe constituirse en la columna vertebral de las reformas

estructurales y superestructurales, es decir, su forma como en su contenido; de no hacerlo, toda reforma seguirá excluyendo y desconociendo la existencia de los doce Pueblos indios que coexistimos en este país.”⁸

Conclusión de la tercera parte

Mi objetivo principal en la redacción de esta ponencia era llamar la atención sobre el aspecto psicosocial de la evolución que la interculturalidad impone, para evitar que las luchas legales y constitucionales, por cierto importantísimas, y los éxitos que se están consiguiendo, oculten este aspecto del problema.

Quiero sin embargo, concluyendo la reflexión, dejar sentado que el compromiso educativo-cultural no puede ser plenamente eficaz si no se crean al mismo tiempo las condiciones objetivas de esta maduración cultural, es decir, la autodeterminación política y económica. La autodeterminación política les permite (¡les permitiré!) a las comunidades y a los pueblos indígenas promover los centros escolares, culturales y universitarios, necesarios para la conservación y el desarrollo incesante de la cultura, la autodeterminación económica le garantizará al pueblo la posibilidad de financiar, con el apoyo indispensable del Estado aquellas iniciativas.

Pero la autodeterminación económica tiene también otra tarea, no menos fundamental, Ella pues le permite a la comunidad y al pueblo promover un conjunto de proyectos locales de desarrollo sostenible, coherentes con la cultura indígena, que les pueden ofrecer a muchos miembros de la comunidad un desemboque profesional digno y libre del chantaje neoliberal.

Por todos estos caminos, la autodeterminación solidaria vivida por las comunidades

indígenas, va construyendo desde abajo una civilización de la amistad liberadora: amistad entre todos los oprimidos y las oprimidas del mundo, entre todas las personas, entre los pueblos, entre la humanidad y la naturaleza, entre el Cosmos y Dios. Amistad tan profunda que llega a la identificación.

Para los cristianos será fuerte la tentación de vincular esta amistad con la amistad liberadora eterna que viven las tres personas divinas; amistad liberadora que esconde y revela el sentido de la historia; amistad liberadora que sigue siendo la fuente inagotable del amor que vivifica el mundo.

Notas

- 1 Entre los documentos producidos autónomamente por movimientos indígenas, son particularmente relevantes para nuestro tema los de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador) y los del movimiento zapatista mexicano, orientados a promover una reforma del Estado en un sentido multiétnico y multicultural. Asimismo los análisis de las experiencias de educación intercultural bilingüe. Los ladinos no suelen manifestar, que yo sepa, mucho interés por esta problemática. Una brillante excepción es la que representa **Raúl Fornet Betancourt**, *Filosofía intercultural*, Universidad Pontificia de México, México 1994.
- 2 He realizado un intento de sistematización de los documentos de *la campaña continental 500 años de resistencia indígena, negra y popular* en el libro: *Los excluidos Constituirán la nueva historia?* El movimiento indígena, negro y popular, Centro afroecuatoriano, Quito, 1994; Nueva Utopía, Madrid, 1994. Sobre estos documentos se funda también en gran medida el libro *El derecho indígena a la autodeterminación política y religiosa*, Ediciones Abya Yala, Quito, 1997. Producto de la colaboración entre los zapatistas y sus aliados son *Los Primeros Acuerdos de Sacam Ch'en. Compromisos, propuestas y pronunciamientos de la Mesa de Trabajo 1: "Derechos y cultura Indígena"*, in Ce-Acatl, revista de la cultura Anáhuac, del 11 de marzo al 19 de Abril de 1995; *Diálogo de Sacam Ch'en. Mesa de trabajo 1: "Derechos y cultura Indígena" Resultados de segunda fase*. in Ce-acatl, número doble especial, 17 de diciembre de 1995. Entre los documentos de la CONAIE, señalamos *Proyecto Político de la Conaie*, Quito, Diciembre 1997, *Las nacionalidades indígenas y el estado plurinacional*, 1998 y el *Proyecto de Constitución del Estado plurinacional del Ecuador*, elaborado por la **Asamblea Nacional Constituyente del Pueblo**, Quito, octubre-noviembre y diciembre de 1997, editado por la misma CONAIE en 1998.
- 3 *Proyecto político de la CONAIE*, cit, p. 21
- 4 Para la reflexión de este párrafo, me he inspirado en **Luis de la Torre**, com., *Experiencias de Educación intercultural bilingüe en Latinoamérica*, Ponencias del foro de intelectuales indígenas del 49 Congreso de Americanistas, realizado en la Ciudad de Quito-Ecuador del 7 al 11 de julio de 1977, Ediciones Abya Yala, Quito-Ecuador, 1998; y en **Anita Krainer**, *Educación intercultural bilingüe en el Ecuador*, ediciones Abya Yala, Quito-Ecuador, 1996.
- 5 Sobre este tema, he recogido las denuncias del movimiento indígena negro y popular en *Los excluidos*, cit., pp. 107-116. Para un desarrollo más amplio de este tema remito a mi libro *La conquista ¿Con qué derecho?*. Madrid, España. Editorial Nueva Utopía, 1992.
- 6 Ver sobre el tema *Los excluidos*, cit. Pp. 231-248.
- 7 Ver al respecto *Los excluidos*, cit. Pp. 149-155.
- 8 *Las nacionalidades indígenas y el Estado plurinacional*, cit., p.12.

