Globethics Repository



Políticas y significados conflictivos
[Policies and conflicting meanings]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Walsh, Catherine, dir.
Publisher	Fundación Friedrich Ebert (FES)
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-16 06:33:04
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/219179

Políticas y significados conflictivos

CATHERINE WALSH

Hay un nuevo discurso de la interculturalidad en América Latina, resultado principalmente de las movilizaciones y demandas indígenas de los años 90 y las recientes reformas constitucionales y educativas que reconocen el carácter nacional pluriétnico y pluricultural. La pregunta crítica que examina este ensayo es hasta qué punto este nuevo discurso ya oficializado en varios países de la región, representa un cambio real que toma en cuenta la jerarquía y la hegemonía histórica, o más bien significa una nueva estrategia de dominación cultural que tolere, controle y desmovilice la diferencia. Por medio de una discusión sobre los antecedentes educativos, los planteos políticos indígenas y el lenguaje y propósito de las recientes reformas, intenta contribuir a la búsqueda por comprender e implementar la interculturalidad y construir naciones plurales.

El discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere adueñarse uno

M. Foucault, El orden del discurso

Hay un nuevo discurso público y oficial en América Latina fundamentado en la diversidad cultural y la necesidad de promover una convivencia entre blanco-mestizos, indígenas y negros, reflejado en recientes reformas educativas y constitucionales y resultado, en gran parte, de movilizaciones y de la participación política indígena. En una región donde la integración y la homogeneidad cultural han funcionado históricamente como elementos esenciales en la formación del Estado-nación y en el progreso hacia la modernidad y donde la diferencia cultural ha sido vista como impedimento para el desarrollo, este nuevo discurso sobre lo pluriétnico y pluricultural –y le llamo discurso porque todavía no hay una práctica que le acompañe– es trascendente.

CATHERINE WALSH: doctora en Educación; docente en estudios culturales latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Quito.

Palabras clave: educación bilingüe, interculturalidad, pueblos indígenas, Ecuador, América Latina.

La *interculturalidad* juega un rol central en este discurso, apuntando la necesidad de construir una interacción y convivencia entre la diferencia, redefiniéndose y ampliándose de las convenciones que han controlado sus primeras apariciones dentro de la educación bilingüe indígena. Y es precisamente en este proceso de redefinición y ampliación de las políticas del Estado, por un lado, y el campo volátil de las políticas identitarias y reivindicativas por el otro, que emerge el conflicto central y actual –el de repensar, como dice Gilroy en referencia a otros contextos geográficos, la diferencia cultural a través de nociones de jerarquía y hegemonía[1]; o, como dice Jameson, de utilizar la diversidad de establecer un nuevo modelo de dominación cultural posmoderna[2].

Caben las preguntas escépticas: ¿existe un interés genuino de los Estados latinoamericanos en considerar el significado histórico, social, económico y político de la diferencia cultural y en construir la interculturalidad –no solo entre individuos sino entre sus propias estructuras e instituciones sociales, políticas y jurídicas?; ¿cómo debe leerse que la interculturalidad, por un lado, siga siendo demanda reivindicativa de los pueblos que confrontan discriminación, racismo y desigualdad, y por el otro viene entrando en el léxico oficial como algo que el Estado se compromete a fomentar en el ámbito nacional, incluyendo las reformas educativas?

En el uso cada vez más amplio de la interculturalidad y particularmente en su uso ya «oficial», encontramos un conflicto de significados, políticas y metas que tiene sus raíces en asuntos de poder, en el debate sobre la diferencia cultural y en planteos y proyectos políticos y sociales muy distintos. El propósito del artículo es iniciar una reflexión crítica sobre los significados y políticas conflictivas de la interculturalidad dentro del nuevo espacio y discurso latinoamericano de «lo pluri». Por medio de una discusión sobre sus antecedentes en la educación intercultural bilingüe, los planteos de los proyectos políticos indígenas de los años 90 y las recientes reformas constitucionales y educativas, pretende contribuir a la comprensión e implementación de la interculturalidad y a la construcción de naciones verdaderamente plurales.

Antecedentes históricos: la educación intercultural bilingüe

Aunque no hay evidencia sobre cuándo exactamente la interculturalidad entró en el léxico latinoamericano, sabemos que empezó a tener utilidad dentro del campo educativo, específicamente de la educación indígena bilingüe al principio de los años 80. En la Reunión Regional de Especialistas sobre Educación Bilingüe (México, 1982) se recalca la necesidad de establecer políticas

1. P. Gilroy: «Los estudios culturales británicos y las trampas de la identidad» en Curran, Morley y Walkerdine (comps.): *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 81.
2. F. Jameson: *Teoría de la posmodernidad*, Tortta, Madrid, 1996, p. 28.

nacionales de plurilingüismo y multietnicidad, implicando entre otras cosas, «la oficialización nacional o regional de las lenguas étnicas» y una política educativa global de cada país que contemple

> No solo el apoyo a los programas formulado por y para las etnias, sino … un esfuerzo orgánico de reinterpretación de carácter y de conformación pluricultural y multiétnica del país a fin de que la población pueda tener una visión correcta y no discriminatoria del conjunto social, de su historia y de sus proyecciones futuras.[3]

De allí salió la recomendación de cambiar el referente hasta ese entonces usado en la *educación bilingüe «bicultural»*, por la *educación «intercultural» bilingüe* dado que una colectividad humana nunca llega a ser bicultural debido al carácter global e integrador de la cultura, y por el carácter histórico y dinámico de la cultura siempre capaz de incluir nuevas formas y contenidos en la medida que nuevas condiciones de vida y necesidades así lo requieran[4]. La adopción del término intercultural, utilizado primero en los países andinos, fue asumida no como deber de toda la sociedad sino como reflejo de la condición cultural del mundo indígena, «preparando al educando para actuar en un contexto pluricultural marcado por la discriminación de las etnias indígenas»[5]. De allí que la interculturalidad empezó a asumir dentro de la educación indígena bilingüe un significado reivindicativo.

La incorporación de lo intercultural también tiene otros referentes. En el Ecuador, el Estado lo utilizó en la reforma constitucional de 1983, donde se dispone que «en los sistemas de educación que se desarrollan en las zonas de predominante población indígena, se utilice como lengua principal de educación el quichua o la lengua de la cultura respectiva y el castellano como lengua de *relación intercultural*». Con esta incorporación establece una de las primeras políticas educativas sobre «lo intercultural», una política con sentido singular y unidireccional: de indígenas hacia la sociedad blanca-mestiza, y no viceversa, y tampoco entre los distintos pueblos y nacionalidades originarias. Más que simple reflejo de una política nacional-integracionista, esta noción singular y unidireccional refleja una política educativa internacional en la cual la educación bilingüe es asumida como transicional, de integrar a los niños indígenas a la sociedad nacional y a la lengua oficial y dominante. En cambio, las organizaciones indígenas generalmente la entienden como proceso y práctica que intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otra subordinada, para reforzar las identidades tradicionalmente excluidas y buscar espacios de autonomía. Y es por esta diferencia que la educación bilingüe ha sido considerada por los poderes dominantes como terreno conflictivo.

---

3. Instituto Indigenista Interamericano: «América Indígena, Informe Final», Reunión de Especialistas sobre Educación Bicultural Bilingüe, III, vol. XLII, México, 1982, p. 335.
4. Citado en F. Chodi: «Avances, problemas y perspectivas de la pedagogía bilingüe intercultural» en *La educación indígena en América Latina. México-Guatemala-Ecuador-Perú-Bolivia*, Tomo II, PEBI-Abya Yala, Quito, 1990, p. 473.
5. Ibíd., p. 477.

Como práctica que confronta la problemática de políticas educativas integracionistas, homogeneizantes y colonializantes y a las relaciones desiguales de poder, la educación bilingüe concebida y propuesta por indígenas tiene un carácter claramente identitario y reivindicativo. Y aunque en distintos momentos y países los indígenas han hablado del desarrollo de procesos de relación de doble vía basados en el respeto, y de legitimidad mutua con otros sectores sociales, el elemento de lo propio frente a la sociedad dominante sigue siendo lo más constante y central, inclusive en el uso y entendimiento de la interculturalidad en la medida en que permite un control sobre las relaciones culturales ausente en la interculturalidad forzada y obligada durante siglos de opresión. No obstante, un problema poco considerado es el trastorno de lo propio debido al flujo actual entre lo urbano y lo rural y el desplazamiento desde las comunidades a las ciudades donde hay una escasa generalización de la educación bilingüe.

El conflicto alrededor de la educación bilingüe y la interculturalidad es sobre el propósito y control de la educación y sobre la relación impulsada con «la sociedad nacional», es decir, sobre la direccionalidad e intención de la interculturalidad, conflicto histórico reflejado en el intento de muchas comunidades de formar sus propias escuelas donde podían desarrollar y fortalecer la lengua y cultura maternas, y la organización de la comunidad además de proveer enseñanza del castellano para permitir acceso a la cultura dominante. A pesar de sus limitaciones presupuestarias, muchos de estos programas comunitarios tuvieron muy buenos resultados aunque los Estados nunca lo reconocieron.

La gestión comunitaria no es el único antecedente de la educación bilingüe. También había una fuerte influencia de ONGs, iglesias, especialmente el Instituto Lingüístico de Verano, y otros organismos nacionales e internacionales, muchos de ellos con intereses aliados, pública o privadamente, a los del Estado, y con fines culturales muy distintos a los de los indígenas.

En varios países de la región el uso del término interculturalidad fue inicialmente promovido más por organismos extranjeros y educadores blanco-mestizos que por las propias organizaciones y comunidades indígenas. En el Ecuador, por ejemplo, surgió el «Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe» (EIB), convenio firmado en 1986 entre la GTZ, de Alemania, y el Gobierno ecuatoriano, enfocado a la elaboración de una propuesta curricular, con material didáctico de educación primaria, que brindara capacitación y apoyo a las organizaciones indígenas para la promoción educativa y cultural que difundió la idea de la educación *intercultural* bilingüe dentro de las organizaciones y comunidades indígenas y dentro del Estado. El propósito era extender el enfoque educativo desde lo propio hacia la sociedad nacional, proporcionando posibilidades igualitarias a los alumnos indígenas en el campo pedagógico por medio de la integración de elementos de las dos culturas[6].

6. M. Abram: *Lengua, cultura e identidad. El Proyecto EBI 1985-1990*, PEBI-Abya Yala, Quito, 1992, p. 139.

La GTZ asumió un papel importante al generalizar el referente de la EIB en el Ecuador, inclusive dentro de las demandas y los proyectos políticos indígenas. Este referente se oficializó con la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe en 1988, y luego con la Reforma de la Ley de Educación en 1992. La influencia de GTZ, además de otros organismos internacionales, también ha sido notable en otros países de la región como Perú y Bolivia. En Bolivia, donde la oficialización de la EIB fue más lenta, los antecedentes incluyen convenios del Ministerio de Educación con la AID (Agencia Internacional para el Desarrollo) de Estados Unidos (1976-1981), el Banco Mundial (1978-1980) y Unicef (1988-1992); aquél último con su proyecto también denominado PEBI, cubrió 30 núcleos escolares con 140 escuelas y 400 maestros en áreas quechuas, aymaras y guaraníes, capacitando docentes inclusive en el nivel de posgrado en un programa creado en Puno (Perú) con el apoyo de GTZ[7]. De esta manera podemos decir que la interculturalidad tiene su trascendencia trasnacional. El financiamiento y coordinación de GTZ de una maestría andina en Bolivia sobre interculturalidad, su asesoría en relación con la interculturalidad en las reformas educativas de Bolivia y Guatemala, y su trabajo continuo en Ecuador y Perú son ejemplos adicionales y actuales.

Con la adopción jurídica y administrativa de la EIB por algunos gobiernos latinoamericanos a finales de los 80 y a principios de los 90 –resultado en gran parte de demandas y de luchas indígenas– el rol y la responsabilidad estatales formalmente cambiaron, y con ello el término «intercultural» asumió un espacio institucionalizado. El caso del Ecuador es muy distinto porque con la oficialización de la EIB se estableció una cogestión en la que las organizaciones indígenas nombran los funcionarios y mantienen autonomía en el manejo de la EIB respecto del Ministerio de Educación y Cultura. Sin embargo, permanece la tensión sobre el manejo, control y propósito de programas evidenciada en la falta de voluntad política y presupuestaria de los gobiernos de turno, como también la falta de apoyo para ampliar y fortalecer la capacitación administrativa y la formación docente. A pesar de su base jurídica y el reciente reconocimiento constitucional de la pluriculturalidad, la EIB en el Ecuador, al igual que en otros países, queda marginada frente a la continua hegemonía cultural y educativa, situación que se ha complicado aún más en el contexto neoliberal donde la responsabilidad estatal se reduce a favor de la privatización y la descentralización.

Desde sus comienzos, la interculturalidad ha significado una lucha en la que han estado en permanente disputa asuntos como identificación cultural, derecho y diferencia, autonomía y nación. No es extraño que uno de los espacios centrales de esta lucha sea la educación, porque más que una esfera pedagógica, es una institución política, social y cultural, el espacio de construcción y reproducción de valores, actitudes e identidades y del poder histó-

7. X. Albó: «Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia», junio 1998, inédito.

rico-hegemónico del Estado. Pero la educación no existe aislada de otras instituciones de la sociedad o de las amplias esferas económicas y políticas. Los indígenas lo han demostrado al integrar sus demandas educativas a sus luchas territoriales, sociales, económicas y políticas. Los levantamientos de 1990 y 1992 en Ecuador, la marcha por territorio y dignidad de 1990 en Bolivia, las demandas presentadas por los mayas y otras naciones guatemaltecas en los Acuerdos de Paz, la rebelión zapatista y sus exigencias en los Acuerdos de San Andrés, así como las recientes movilizaciones de los mapuches en Chile sirven como ejemplos. Desde el Estado hay ejemplos también: la estrecha relación establecida en el Perú entre educación bilingüe y Reforma Agraria en 1972[8] y los recientes proyectos estatales-neoliberales de descentralizar y privatizar la educación, entre otros[9].

De hecho, la presencia establecida por los indígenas en los 90 frente a los gobiernos latinoamericanos ha politizado la diferencia étnico-cultural, situándola no como problema indígena sino como problemática nacional. Como veremos a continuación, ello también ha ampliado y politizado el significado y el espacio discursivo de la interculturalidad.

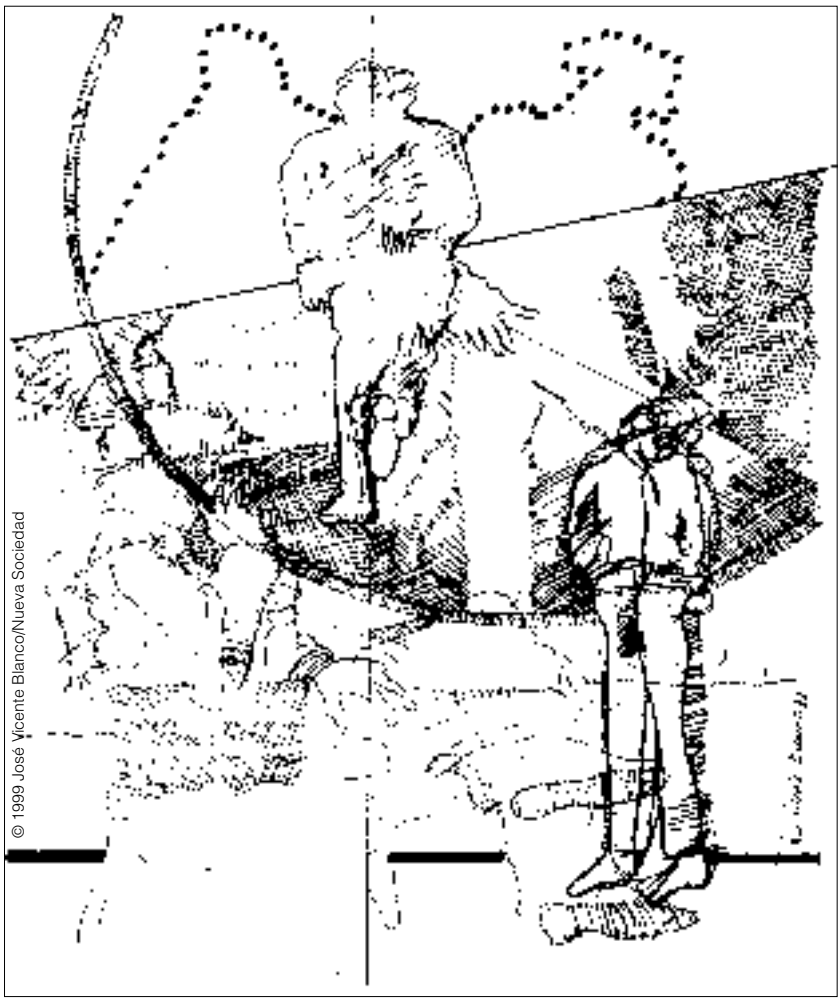
La interculturalidad y el movimiento indígena ecuatoriano

En el más reciente *Proyecto Político de la Conaie* (Confederación Nacional de Identidades Indígenas del Ecuador), de 1997, la interculturalidad se presenta como uno de los nueve principios políticos e ideológicos. Como se detalla,

> El principio de la interculturalidad respeta la diversidad de Pueblos y Nacionalidades Indígenas y demás sectores sociales ecuatorianos, pero a su vez demanda la unidad de éstas, en el campo económico, social, cultural y político, en aras de transformar las actuales estructuras y construir el Nuevo Estado Plurinacional, en un marco de igualdad de derechos, respeto mutuo, paz y armonía entre las Nacionalidades.[10]

Por medio de su participación en la vida política a través de la formación del Movimiento Pachakutik y las elecciones legislativas de 1996[11], y posteriormente en el desarrollo de instrumentos concretos para la reforma constitucional y la construcción de un Estado Plurinacional, las organizaciones indígenas venían concretando la importancia de reconformar el ámbito público incluyendo el establecimiento de alianzas y relaciones entre todos los grupos sociales y la construcción de estructuras y aparatos que asumieran la plura-

8. L. Citarella: «Perú» en *La educación indígena en América Latina. México-Guatemala-Ecuador-Perú-Bolivia*, Tomo II, PEBI-Abya Yala, Quito, 1990, p. 47.
9. Ver A. Puiggrós: «Educación neoliberal y quiebre educativo» en *Nueva Sociedad* Nº 146, 11-12/1996, pp. 90-101.
10. Conaie: *Proyecto Político*, Quito, 1997, p. 12.
11. Con solamente 10 semanas de campaña y con el Movimiento registrado en solo 12 de las 21 provincias, Pachakutik ganó 75 puestos a nivel nacional, provincial y local en 1996, de los cuales solo 11 no eran indígenas; v. C. Walsh: «La interculturalidad en el Ecuador: visión, principio y estrategia indígena para un nuevo país» en *Revista Identidades* (Iadap-Convenio Andrés Bello) Nº 20, 1999, pp. 133-142.



lidad del país. Como señala Verdesoto, eso implica una política que se sustente en «el acceso a la igualdad y en ratificación de la diferencia»[12].

La formación de un nuevo Estado pluricultural y plurinacional requiere de una estrecha comunicación entre los diversos sectores, así como también de una amplia colaboración para reformar e «interculturalizar» las diversas estructuras e instancias que conforman el mismo Estado. En sus contribuciones a la mesa de concertación sobre las propuestas del movimiento indígena a la reforma constitucional, Galo Ramón discute este cambio en el discurso indígena desde el refortalecimiento de la cultura propia hacia la interculturalidad:

12. L. Verdesoto: «Prólogo» en *Aportes al tema de los Derechos Indígenas*, mesa de concertación sobre las propuestas del movimiento indígena, Conaie, Quito, 1998, pp. 3-5.

> En el nuevo discurso indígena hay un énfasis en la interculturalidad en diversos aspectos: jurídica, educativa, lengua y salud. Se plantea en todos los casos «armonizar o tender un puente comunicacional con la cultura mestiza», es decir, a diferencia del pensamiento fundacional que solo planteaba acceder a otras culturas para reforzar la propia, aquí se mantiene la tesis anterior, pero se amplía a la idea de construir una relación de comunicación con las otras sociedades, como esfuerzo de una y otra parte, o la necesidad de la vigencia simultánea de una pluralidad de visiones de un Estado Unitario.[13]

Concretamente, este nuevo énfasis implica, entre otras cosas, armonizar y coordinar el derecho indígena y el derecho nacional (como también el individual y el colectivo), extender la educación intercultural bilingüe a todos los ecuatorianos y promover el castellano y el quichua o sus respectivas lenguas dentro de las áreas culturales, como lenguas de relación intercultural[14]. A diferencia de ideas anteriores que centraban la interculturalidad principalmente entre los propios indígenas, los presupuestos para la reforma constitucional estaban dirigidos al conjunto de la sociedad, aportando «a la construcción de una propuesta civilizadora alternativa, a un nuevo tipo de Estado y una profundización de la democracia»[15]. Los planteos de la Conaie a la Asamblea Nacional Constituyente posicionaron la interculturalidad como principio importante en los procesos de construir el Estado plurinacional en todos sus aspectos.

> [Para] que la nueva Constitución sea realmente el reflejo fiel de la realidad del país: responda realmente a los principios de una real democracia, por lo tanto es imprescindible sentar las bases de una sociedad pluricultural, en consecuencia el principio de la interculturalidad debe constituirse en la columna vertebral de las reformas estructurales y superestructuras, es decir, en su forma como en su contenido, de no hacerlo, toda reforma seguirá excluyendo y desconociendo la diversidad, la existencia de los doce pueblos indios que coexistimos en este país.[16]

En este sentido la interculturalidad fue concebida y planteada como eje transversal para todos los actos e instancias de la gestión pública, como proceso estratégico que buscaba una real integración entre los ecuatorianos basado en un derecho de igualdad social, cultural, política y económica. Los derechos colectivos reconocidos en la reforma constitucional, como también en el Convenio 169 de la OIT, aprobado finalmente en abril de 1998, son instancias concretas.

A pesar de las acusaciones de divisionistas y separatistas, en el Ecuador son los indígenas quienes lograron a mediados de los 90 alianzas políticas y sociales con otros sectores, imprimiendo renovada fuerza a los movimientos sociales. La inserción de su protesta en el espacio de lo cultural y en la vida cotidiana, sumada a su nueva participación política es prueba de lo que Martín-Barbero denomina una apertura a una socialidad nueva, más ancha y

13. G. Ramón: «Avances en la propuesta del país plurinacional» en ibíd., pp. 48-64.
14. Aunque la reforma constitucional da oficialidad a las lenguas indígenas en sus respectivos territorios, el castellano sigue siendo la única lengua de «relación intercultural».
15. G. Ramón: ob. cit., p. 60.
16. Conaie: ob. cit., p. 12.

menos dividida[17]. Sin embargo, la paradoja surge, como veremos a continuación, en su incorporación a las políticas del Estado.

La interculturalidad en las reformas gubernamentales

La inserción oficial de la interculturalidad se ha extendido últimamente en reformas constitucionales y acuerdos legales en Bolivia, Ecuador y Guatemala, donde promover la interculturalidad en el ámbito de la sociedad es ahora obligación de los gobiernos. En el Ecuador, por ejemplo, según la reforma constitucional de 1998, el Estado fomentará la interculturalidad, inspirará sus políticas e integrará sus instituciones de acuerdo con los principios de equidad e igualdad de culturas. También introduce 15 derechos colectivos, reconoce las autoridades, el derecho consuetudinario y la autonomía dentro de circunscripciones territoriales indígenas y afroecuatorianas que serán establecidas por ley, formula una política nacional e intercultural de salud y garantiza el sistema de educación intercultural bilingüe y el impulso de la interculturalidad en el sistema nacional de educación. Aunque las implicaciones de esto no son del todo comprendidas y reconocidas por el Congreso y el Gobierno, hay razones para creer que éste usa la nueva cobertura constitucional para establecer políticas de manipulación con instituciones y dirigentes indígenas, causando división dentro del movimiento[18].

En el Ecuador, al igual que en otros países, esta incorporación de la interculturalidad dentro de las políticas de Estado es paradójica. Por un lado parece ser un paso importante para construir instituciones plurales y otro tipo de sociedad, pero por el otro, lleva el peligro de ser una estrategia de doble juego –reconocer las diferencias étnico-culturales y a la vez debilitar la diferencia y las luchas sociopolíticas y culturales para socavar la movilización y la resistencia. Parte del problema es que pese a la incorporación de la diversidad, los nuevos proyectos aún están «atrapados en viejos conceptos» y no existe una real voluntad política no solo para reconocer la multiculturalidad sino para arbitrar las medidas pertinentes en términos de que ésta tenga posibilidades reales de desarrollo[19].

También hay otros elementos en juego. En el nuevo discurso de «lo pluri» que los avances jurídicos han propugnado, las luchas históricas y los conflictos sobre dominación y poder están muchas veces olvidados, negados y ocultados, sustituidos por un nuevo imaginario utópico, nacional e «intercultural» –en algunos países ya televisado– donde se supone una igualdad, respeto y

17. J. Martín-Barbero: «Identidad, comunicación y modernidad en América Latina» en H. Herlinghaus y M. Walter (eds.): *Posmodernidad en la periferia*, Langer Verlag, Berlín, 1994, p. 103.
18. Entrevista con Luis Macas, director del Instituto Científico de Culturas Indígenas, expresidente de la Conaie y ex-diputado nacional, 22/6/1999; v. tb. «Los desafíos del movimiento indígena ecuatoriano» en *Boletín ICCI* año 1 Nº 3, 6/1999.
19. A. Muyulema C.: «Plurinacionalidad, interculturalidad: una apuesta por lo múltiple» en *Revista Educación Intercultural Bilingüe* año 1 Nº 2, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 1997, pp. 23-32.

convivencia en la diversidad sin conflictos. En el mundo académico también existen señas similares en las discusiones acerca de la hibridez e identidades multiculturales o «choloficadas»[20]. El asunto no es esencializar a los indígenas o asumir una pureza identitaria que no existe, aunque tampoco negar la fuerza identitaria y reivindicativa de los últimos años ni el espacio de lucha creado sobre la interculturalidad. Por eso, deberemos mantener un ojo crítico frente a los nuevos imaginarios de la interculturalidad y entender cómo ella también puede funcionar como una nueva estrategia de manejo y manipulación, nacionalizando, integrando y dando menos importancia a las diferencias étnico-culturales, y manteniendo las instancias y estructuras de poder –aquello que algunos autores llaman un «neoindigenismo» o un «indigenismo etnófago»[21].

La reforma educativa boliviana de 1994 ofrece un interesante ejemplo de esta paradoja. Uno de los hechos más novedosos de la reforma es transformar el sistema educativo nacional en intercultural, bilingüe y participativo, posibilitando el acceso a todos los bolivianos a la educación y asumiendo la heterogeneidad sociocultural del país en un ambiente de respeto colectivo con el fin de «fortalecer la identidad nacional, exaltando los valores históricos y culturales de la Nación Boliviana en su enorme y diversa riqueza multicultural y multirregional»[22]. Aunque Ecuador y Perú también incluyen la interculturalidad como ejes transversales dentro de sus recientes reformas educativas, la inclusión no está dirigida a cambiar el sistema nacional de educación o las relaciones asimétricas entre grupos o a ampliar la participación popular. Más bien es una inclusión superficial y discursiva, sin plan, intento evidente o necesidad percibida por la sociedad blanco-mestiza o los docentes de aplicación. Hasta el momento, Bolivia es el único país de la región donde se intenta difundir la interculturalidad al ámbito nacional y de construir un sistema de educación que puede ser distinto; por ello la reforma es muchas veces considerada como modelo regional. A primera vista, tanto lenguaje como cobertura de la reforma son impresionantes. Encontramos un ejemplo en el Reglamento sobre Organización Curricular,

> Que habida cuenta de la heterogeneidad ecológica, socioeconómica, sociolingüística, sociocultural y regional del país y la necesidad de otorgar mayores responsabilidades y autonomía de gestión a las diversas regiones etnoculturales y reparticiones político-geográficas del país, el Código de la Educación concibe la interculturalidad como un recurso y como una ventaja comparativa para promover un nuevo y armónico desarrollo personal y social de todos los educandos del país, así como para construir un sistema educativo nacional que a la vez asegure su unidad y respete, reconozca y valore la diversidad.[23]

---

20. V., p. ej., N. García Canclini: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Sudamericana, Buenos Aires, 1992; G. Mariaca: «Ni indios ni mestizos... más bien cholos» en *El Comercio*, 14/6/98, Quito, p. C-9.
21. A. Rodríguez y M.J. Martínez: «Neoindigenismo, interculturalidad y desarrollo local» ponencia presentada en el Primer Congreso de Antropología Aplicada, 25-29 de enero 1999, Quito; H. Díaz Polanco: *Pueblos indios, autonomía y territorialidad*, Cieas, México, 1993.
22. Ministerio de Educación, Cultura y Deportes: *Compendio de legislación sobre la Reforma Educativa y leyes conexas*, La Paz, (art. 2, Nº 4, p. 11).
23. Ministerio de Educación: ob. cit., p. 43.

Sin embargo surgen de inmediato varias paradojas. Por ejemplo, ¿hasta qué punto existe la posibilidad de una nueva armonía personal y social cuando el racismo y la asimetría en la sociedad persisten? Reconocer y valorizar la diversidad requiere enfrentarse al hecho de que la interculturalidad es sumamente conflictiva. Otro punto crítico es la tendencia de la reforma a antropologizar, folclorizar y regionalizar al Otro lingüístico y cultural, presentarlo como tradiciones históricas, cuerpos culturales identificables, rígidos y fijos, distintos de la cultura nacional, en lugar de concebirlo dentro de procesos dinámicos en constante construcción[24]. Ello permite una tolerancia liberal del Otro folclórico a la misma vez que denuncia el Otro real. Uno de los objetivos de la educación primaria muestra esta tendencia: «... aprovechar crítica y creativamente los recursos, conocimientos, saberes y valores de nuestros pueblos originarios y de la cultura universal, con vistas a un desarrollo humano y económico equitativo y sostenible»[25].

Adueñarse de «los pueblos originarios» y yuxtaponerlos a «la cultura universal», no solo refleja un sentido de folclorización al interior de la interculturalidad sino una hegemonía del tipo que advierte Jameson –reconocer la diversidad cultural dentro de la lógica cultural dominante. Otro problema es el énfasis dentro de la reforma, del «bilingüismo como la dimensión más palpable de la anhelada interculturalidad», lo cual sirve para reproducir «la imagen de un país *parcelado* más que viviendo en permanente inter-impregnación, y suele concebir fuerzas tales como la globalización a manera de antítesis en lugar de verlas como componentes constitutivos de la lucha por *lo propio*»[26]. La reforma no propone construir identidades nacionales o una nación pluralizada, no propone cambios en el sentido sociocultural de la nación. Similarmente, de identificar «el castellano como lengua de encuentro y diálogo intercultural e interétnico»[27] como también sucedió en 1983 en la Carta Política ecuatoriana, señala que el desarrollo y uso de quechua o aymara sigue siendo marginal frente al poder lingüístico y hegemónico histórico del castellano. Aunque estos ejemplos no eliminan la posibilidad de que la reforma boliviana pueda impulsar el cambio educativo, social y cultural permitiendo relaciones de aceptación mutua, dejan dudas sobre si es factible promover un cambio político y estructural real, que confronte el racismo, la pirámide socioeconómica y la desigualdad, y que reformule críticamente la diferencia cultural a través de nociones de jerarquía y hegemonía.

Otro ejemplo que ilumina la complejidad y la persistencia de estos conflictos y paradojas es el caso de Guatemala. Los Acuerdos de Paz y específicamente el Acuerdo Sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, hablan de la protección y fortalecimiento de la diversidad lingüística tanto como del fomento de una modalidad de interculturalidad para todo el país con políti-

24. T. Salman: «Culturas en su laberinto» en *Cuarto Intermedio* Nº 5, 5/1999, Cochabamba, p. 65.
25. Ministerio de Educación: ob. cit., p. 52.
26. T. Salman: ob. cit.
27. Ministerio de Educación: ob. cit., p. 52.

cas de largo alcance que serán logradas a través de la educación formal e informal[28]. Pero la actual experiencia en el contexto indígena-ladino en Guatemala, sugiere que hay diferentes expectativas acerca de lo que pueda lograrse a través de la denominada «interculturalidad». Desde el punto de vista de muchas personas indígenas que laboran en el área educativa, su gente ya conoce muy bien en qué consiste la interculturalidad, pues son ellos quienes la practican desde hace varios siglos y la han internalizado en su vida cotidiana. La interculturalidad no es concebida como una forma de mejorar el nivel de aprecio de la diversidad, sino que es un concepto que abarca las estrategias que les han permitido sobrevivir generación tras generación ante una situación de relegamiento político, económico y social[29]. Y, aunque la interculturalidad está planteada elegantemente en los Acuerdos de Paz y las varias propuestas de reforma educativa,

> Ven con preocupación que la interculturalidad … puede llegar a operacionalizarse en las estrategias educativas como medidas paliativas para diluir lo que realmente quisieran ellos como programas de educación bilingüe que son más agresivos en el lado de rescate y mantenimiento de las culturas e idiomas autóctonas. Y en cuanto a contenido educativo, existe un temor de que las modalidades de la interculturalidad se reviertan únicamente a niveles superficiales con formas de representación gráfica de niñas y niños de distintas etnias jugando o estudiando mano a mano, una especie de «inguatización» de la visión intercultural.[30]

Como lo clarifican estos autores, pese a que incluir la interculturalidad dentro de los acuerdos y las políticas de Estado es importante y trascendente, existe el peligro de que ello mismo amenace los espacios de fortalecimiento y mantenimiento lingüístico y cultural conquistados por organizaciones y pueblos. Esta preocupación también es compartida por otros indígenas, como muestra la siguiente declaración de los mapuches:

> Hoy el Estado nos invita a ser parte de un nuevo concepto: Interculturalidad. Nos explica que es una invitación al reconocimiento de la diversidad cultural y a tener una relación de respeto mutuo. Creemos que es una forma modernizada de continuar asimilando culturalmente a los Pueblos Originarios dentro de la llamada cultura nacional.[31]

Cuando la tarea de promover la interculturalidad pasa a manos de los Estados se corre cierto peligro, porque los propósitos e intenciones estatales no necesariamente se corresponden con los inicialmente concebidos por las organizaciones y pueblos en sus demandas. No es que la interculturalidad sea propia de los indígenas, más bien hay que reconocer el significado histórico y sociopolítico como reivindicación (de pueblos indígenas o también negros) frente a sociedades sumamente racistas. Ello no obstante de que sin impulso

---

28. M. Richards y J. Richards: «Diversidad lingüística, interculturalidad y democracia», ponencia presentada en la conferencia sobre Desarrollo y Democratización, Universidad del Valle de Guatemala, 26-28 de marzo de 1998.
29. Ibíd.
30. Ibíd.
31. «Norgvlamtuleayin (Educación Autónoma Mapuche) 1997», documento de la Coordinación de Organizaciones Mapuche, Confederación Mapuche Neuquina-Newén Mapu, cit. en R. Díaz y G. Alonso: «Integración e interculturalidad en épocas de globalización», Primer Congreso Virtual de Antropología y Arqueología, septiembre de 1998.

jurídico y nacional no hay posibilidad de que la interculturalidad tenga aplicación en la sociedad no indígena.

También existen otros peligros y problemas en este nuevo discurso oficial y público. La difusión de «lo pluri» en un contexto neoliberal dirigido a una lógica económica y de mercado globalizado, por ejemplo, trae muchas dudas sobre los reales propósitos, intenciones y políticas estatales, haciéndonos pensar sobre la coexistencia del multiculturalismo con la lógica cultural del capitalismo multinacional[32] y la utilización de la diversidad, como dice Jameson, para establecer un nuevo modelo de dominación posmoderna[33]. En el contexto actual, ¿qué esperanzas hay de construir sistemas educativos que no solamente reconozcan y valoren la diversidad sino que confronten la asimetría y repiensen la diferencia cultural a través de la jerarquía y la hegemonía? Otra consideración crítica se relaciona con los propios indígenas. Aunque los movimientos y las organizaciones han mantenido un discurso sobre la interculturalidad y han luchado para darle un espacio público, que ahora permite armar políticas de Estado y practicar y articular concertaciones, no han logrado ir más allá del discurso, en gran parte por su falta de experiencia de gestión estatal. Otro asunto es la división y desmovilización causadas por la nueva participación política.

También es motivo de preocupación la reciente emergencia de tendencias etnocentristas e indianistas en el Ecuador, que regresan a «lo propio» como la única propuesta válida, rechazando alianzas con otros sectores, como los afroecuatorianos, y principios anteriores de la interculturalidad que apuntaban hacia la sociedad nacional, reconstruyendo identidades históricas y permitiendo una nueva folclorización de la diferencia. La ampliación de la participación política necesita de la comprensión de la interculturalidad, en especial en las concertaciones alrededor de los procesos de reestructuración de poderes locales.

En una región donde la diversidad es considerada un problema histórico todavía no superado, donde las movilizaciones y la reciente fuerza organizativa y política de los pueblos indígenas han desafiado los poderes dominantes, abriendo los ojos del resto de la sociedad, donde los blancos y mestizos se cuestionan quiénes son y donde la globalización amenaza con un nuevo colonialismo homogeneizante, la interculturalidad es una tarea que no podemos ignorar. La cuestión crítica se relaciona con el significado y la práctica que deberemos dar a la tarea, es decir, sobre un discurso liberal que solo traduce las diferencias, luchas y sistemas de dominación versus un discurso más radical por medio del cual se lucha, no solo para reconocer la diversidad sino para construir de manera colectiva naciones verdaderamente plurales y equitativas.

32. Ver S. Zizek: «Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional» en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Barcelona, 1998.
33. Ibíd.