



## Movimiento indígena, interculturalidad y educación: algunas reflexiones

Indigenous movement, interculturality and education: some reflections

### ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Carlos María Paucar Pomboza

carlos.paucar@unae.edu.ec

<https://orcid.org/0009-0003-9985-2368>

Universidad Nacional de Educación UNAE

Artículo recibido 18 de abril del 2023, arbitrado y aceptado 31 de mayo y publicado el 30 de junio

#### Resumen

Cuando la sociedad dominante consideraba que las minorías étnicas estaban destinadas a desaparecer, emerge en movimiento indígena como actor político, que está reconfigurando un nuevo panorama político en el conjunto con la región latinoamericana. En las siguientes líneas se realiza una descripción y un análisis de manera muy puntual sobre algunos acontecimientos sobre las interrelaciones que se han dado entre el surgimiento del movimiento indígena, su propuesta de interculturalidad y la educación intercultural bilingüe como una herramienta para la construcción de la sociedad intercultural. El documento aquí propuesto se basó en un análisis crítico sobre las fuentes escritas y la base normativa vigente relacionadas al tema de reflexión. A manera de reflexiones finales, se desprende que el movimiento indígena pasó de ser un colectivo que históricamente fue tutelado por la iglesia, el Estado o los terratenientes, a ser un actor político que cuestiona las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales de un Estado nación monocultural, monolingüe.

**Palabras clave:** movimiento indígena; interculturalidad; educación bilingüe.

## Abstract

When the dominant society considered that ethnic minorities were destined to disappear, the indigenous movement emerged as a political actor, which is reconfiguring a new political panorama in the Latin American region as a whole. In the following lines, a very precise description and analysis is made of some events on the interrelationships that have occurred between the emergence of the indigenous movement, its intercultural proposal and bilingual intercultural education as a tool for the construction of society. intercultural. The document proposed here was based on a critical analysis of the written sources and the current normative base related to the subject of reflection. As final reflections, it can be deduced that the indigenous movement went from being a collective that historically was protected by the church, the State or the landowners, to being a political actor that questions the social, economic, political and cultural structures of a State. monocultural, monolingual nation.

**Keywords:** indigenous movement, interculturality, bilingual education.

## 1. INTRODUCCIÓN

No se puede entender el pensamiento de los actuales Estados nacionales sin entender el pensamiento de los pueblos originarios, sin entender nuestro pasado histórico y nuestro presente indígena. Estas son algunas reflexiones que nos comparte el maestro mazahua Antonio Celote (s/f) que nos invita a pensar respecto ¿cuál es el proyecto de Estado que queremos?, ¿cuál es el papel los pueblos originarios en la construcción de este nuevo proyecto de Estado?

Hemos vivido en un modelo de Estado nación homogenizante, de corte europeo que anulaban la posibilidad del afianzamiento de la pluriculturalidad propia de América Latina. Se prohibieron las formas autóctonas de educación, así como el uso de las lenguas vernáculas, lo que conllevó a siglos de invisibilización de los pueblos originarios y a considerarnos como grupos olvidados, aislados “menores de edad” que requieren ser tutelados, por el Estado, la Iglesia o los terratenientes. De esta forma, según Garcés (2009) se terminó implementando una matriz colonial de ordenamiento lingüístico y epistémico en los pueblos conquistados.

Hasta la década de los 80´ del siglo pasado, la cuestión étnica había desaparecido o perdido importancia (Díaz-Polanco, 1998) dando paso así al éxito del proyecto homogenizador del moderno Estado-nación. Sin embargo,

paralelo a este imaginario, estas últimas cinco décadas la cuestión étnica íntimamente vinculada a la problemática nacional, ha recobrado vigencia y ha generado el debate entre diferentes tendencias teórico-políticas desde diversas perspectivas (Díaz-Polanco, 1998). El debate planteado desde el movimiento indígena cuestiona el modelo de Estado, contradice la propuesta de las políticas de homogenización implementados por los Estados nacionales de esta región.

Las luchas de las comunidades originarias por preservar su identidad frente a las influencias del colonialismo, el mercado, el Estado y la cultura de masas cada vez se han fortalecido. Esto contradice las creencias de los pensadores burgueses y los teóricos revolucionarios, quienes asumían que las diferencias étnicas y nacionales tenderían a desaparecer en favor de una homogeneización gradual como lo afirma Díaz-Polanco (1998). Para la burguesía anclada en los poderes del Estado, la idea de progreso propuestos desde inicios de la colonia y posteriormente en las nuevas repúblicas se centraba en construcción de la llamada “sociedad civilizada”, para ello, era necesario una homogenización cultural. Esta noción también estuvo presente en algún grado en los marxistas, quienes tenía la idea de que las minorías étnicas debían incorporarse o ser absorbidos por los grandes conjuntos nacionales que se constituían los estados, haciéndolos desaparecer o relegar a una condición de “pueblos en ruinas” y ser conservados solo en “calidad de monumentos etnográficos” como lo sentenció Engels (Díaz-Polanco, 1998).

Como se puede apreciar, tanto para el capitalismo burgués como para los marxistas, las minorías étnicas estaban destinadas a la desaparición y eran consideradas como sus instrumentos. En perspectiva de los burgueses, la preocupación por los grupos étnicos ha respondido a los intereses del proyecto de incorporación o integración de éstos al mercado, es decir a la expansión capitalista. Por el lado de los marxistas, su interés se centró en el papel que jugarían las minorías étnicas en el proyecto de democratización de la sociedad y la construcción del socialismo y particularmente los aportes que las minorías étnicas podrían dar en los objetivos revolucionarios (Díaz-Polanco, 1998).

Por lo visto, lo étnico no cabe en ninguna de las dos tendencias. Como se puede apreciar, los pueblos indígenas históricamente han sido vistos como un obstáculo, tanto para la idea de progreso planteado por la colonia, como por el desarrollismo de las últimas décadas. Entonces, la estrategia fue la desaparición física y la desmemoria, para ello se implementaron políticas educativas para desindianarlos en el marco de las reformas liberales del siglo XIX (Hernández, 2016). En esta misma línea de pensamiento, De la Cadena (2011) hace referencia a cuatro factores que han incidido en la desaparición física de los pueblos originarios: la guerra, la enfermedad, la explotación y la asimilación cultural. Sin

embargo, lejos de desaparecer, algunos pueblos se han revitalizado, incluso crecen en términos demográficos como en el caso de Estados Unidos donde más de cuatro millones de personas se consideran actualmente “nativos americanos” y cada vez, más personas en el mundo reclaman o se adscriben a un grupo étnico, según De la Cadena.

En este escenario, cuando la sociedad dominante consideraba que las minorías étnicas estaban destinadas a desaparecer, emerge en movimiento indígena como un actor social y luego como actor político, está reconfigurando un nuevo panorama político en el conjunto con la región latinoamericana (González, 2011). Una de las demandas más importantes del movimiento indígena han sido el derecho a la conservación de la diferencia cultural, la tierra y el territorio.

Las luchas de movimiento indígena en la región se sitúan en un movimiento social transnacional que ha convertido a los pueblos indígenas en sujetos de derechos jurídicos que reclaman una identidad, soberanía, respeto a los derechos humanos y colectivos a la tierra, reconocimiento de la diferencia cultural y el derecho a la libre determinación (Yeh, 2010). Siguiendo al pensamiento de Pablo Dávalos (2005), la presencia de los movimientos indígenas en América Latina agrega una nueva perspectiva a la participación y lucha social, al mismo tiempo que introduce temas nuevos en la agenda política, ampliando las posibilidades sociales en la dialéctica de la emancipación entre las lógicas de la identidad y las de la redistribución.

## 2. METODOLOGÍA

El trabajo que se expone a continuación es parte de algunas reflexiones sobre el proceso de institucionalización educación intercultural bilingüe en América Latina en general, pero del caso ecuatoriano en particular. La investigación fue de carácter cualitativo que partió de un estudio exhaustivo de la producción bibliográfica especializada y de la normativa vigente. Tomando las ideas de Germán Rey (2022) se realizó una indagación sobre las mutaciones que han tenido las organizaciones indígenas desde su concepción con un enfoque clasista hasta el étnico predominante en casi todas las organizaciones indígenas del país. El trabajo se restringe al análisis de los discursos de las organizaciones nacionales que mayor incidencia han tenido en la propuesta de un nuevo modelo de Estado plurinacional e intercultural. Los temas analizados en la investigación giran en relación al proceso de construcción de las organizaciones indígenas, sus propuestas de lucha desde su origen hasta la actualidad; también se analiza de manera muy puntual la relación entre educación, interculturalidad y

movimiento indígena en el marco del proyecto político los pueblos y nacionalidades originarias.

### 3. RESULTADOS

Propuesta de la revalorización identitaria desde el movimiento indígena.

La presencia indígena en los Estados nacionales era y sigue siendo considerado como la génesis del atraso y subdesarrollo de estos países; las poblaciones indígenas fueron estigmatizados como los enemigos del progreso, por lo que se construyó una imagen negativa del indígena generando una aguda polarización étnica y social, situación que se profundizó a inicios del siglo XX según Stavenhagen (2010). A pesar de esta imagen negativa, las poblaciones indígenas se han reposicionado en el escenario político, económico, social y cultural producto de procesos de recuperación y reafirmación cultural.

Es importante señalar que los pueblos indígenas “han afirmado su lugar en la cultura, la economía y la política mundial del siglo XXI” (De la Cadena y Starn, 2010, p. 10). Como casos concretos, los autores resaltan la experiencia de los maoríes de Nueva Zelanda que se han convertido en una fuerza en el arte, los deportes, la música, el cine; los pequot, kumeyaay, umatilla en Estados Unidos que pasaron de ser pueblos indígenas pobres a construir complejos de casinos, campos de golf, hoteles de lujo, museos tribales; o en Ecuador los alcaldes y prefectos kichwa, shuar o los empresarios indígenas de los kichwa Chibuleo que han revolucionado el mercado financiero local. En palabras de Anna Tsing (2010) en movimiento indígena a nivel mundial hoy está más vivo, con prometedoras contradicciones que trastoca los estándares que los países han definido sobre el desarrollo y “constituyen una promesa basada en la pluralidad: una diversidad sin asimilación” (p. 45).

Al respecto Stavenhagen (2010) resalta el resurgimiento indígena partiendo desde la recuperación demográfica que fue afectada a partir de la conquista. Para este autor la determinación de la población indígena en América Latina durante varias décadas estuvo centrada en el uso de criterios raciales y o biológicos, en las últimas décadas las estadísticas están basadas en criterios etnolingüísticos relacionados directamente con el uso de una lengua indígena. Sin embargo, los criterios utilizados para identificar a las poblaciones indígenas son insuficientes, por lo tanto, se han agregado otros marcadores de identidad étnica, como el lenguaje y la vestimenta indígena. Además, se tienen en cuenta indicadores subjetivos como la autopercepción. Sin embargo, según este autor, la identidad no se limita únicamente a la autodescripción individual, sino que

también se desarrolla en contextos históricos, políticos y culturales específicos y cambiantes.

En este escenario, en la década de los noventa, el movimiento indígena ecuatoriano liderado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) inicia un proceso de reconstrucción y revalorización de ciertos aspectos de la identidad india, que desde la perspectiva del moderno Estado nación era negativa. Esta toma de conciencia sobre la identidad desde el movimiento indígena ha permitido cuestionar la misma estructura identitaria que el Estado ha construido desde su fundación. Esto según Porras (2005) ha llevado incluso a una nueva etapa en la formación de la identidad ecuatoriana, en la que se está recorriendo el camino, no sin conflictos, de la negación del “otro” a la tolerancia y el respeto” (51).

Las luchas indígenas no siempre se centraron en temas de identidad, sino que las organizaciones indígenas se unieron en torno a la lucha de clases. En la década de los 80, algunos líderes de estas organizaciones, que estaban bajo la influencia de partidos de izquierda, seguían enfocados en la lucha de clases y no consideraban pertinente el tema identitario. Muchos líderes indígenas consideraban que no se debía organizarse “como raza nada más” (Andrango, 1986, p. 257), eso significaría que se aislarían del resto de organizaciones “y las lucha no es como indígenas para conseguir objetivos indígenas nada más”. Para ellos, era fundamental considerar que están dentro de una lucha de clases, por lo tanto, era necesario “unirnos como pobres sin olvidar que somos indígenas”. Por lo visto, la izquierda se había apoderado de la conciencia indígena para sus intereses en la toma del poder.

Aunque también hay una clara muestra de interés por mantener la lucha indígena, pero esta se vio subalterizada por la corriente de izquierda imperante en las organizaciones indígenas particularmente de la Federación de Indios del Ecuador (FEI) y en la Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI) en determinados momentos de su historia. Sobre la relación movimiento indígena y partidos políticos Andrango (1986) es claro en señalar que los indígenas se organizan por intereses particulares como el respeto hacia las poblaciones originarias, sus costumbres y su cultura; pero también por buscar reivindicaciones para los indígenas, como el acceso a la tierra como base para la supervivencia como indígena y para preservar la cultura. Según Andrango, los planteamientos políticos a mediados de los años 80 del siglo pasado ya se relacionaban directamente con la defensa de la cultura.

Con la emergencia de la CONAIE, los planteamientos del movimiento indígena toman otro giro. Pone en la mesa del debate político además la cuestión de etnia. Al respecto, en el editorial de la Revista Ecuador Debate No. 12 de

diciembre de 1986, señala que las nuevas formas que están adoptando los movimientos populares, campesinos e indígenas no solo son nuevas formas de expresar las luchas de clases, sino que son principalmente nuevas formas sociales de conflictividad real. Estas formas trabajan directamente sobre relaciones de poder concretas, a través de un enfoque diferente de practicar y formular lo político desde la sociedad misma, en lugar de hacerlo desde el Estado. (Comité Editorial, 1986, p. 15–20). En esta misma corriente, Pallares (2002, como se citó en Bretón, 2012, p. 83) indica que las luchas y resistencias de los movimientos indígenas en la actualidad difieren significativamente de las formas de resistencia que se dieron en el siglo XIX y principios del siglo XX.

Por lo tanto, es necesario teorizarlas como algo más que una mera continuación de una lucha ancestral que va más allá de la lucha por una identidad campesina hacia una identidad indigenista. Estas luchas también han evolucionado desde ser más localizadas hacia una lucha panétnica en la región. En este contexto, los movimientos indígenas actuales son nuevos porque “están articulando nuevas ideologías y prácticas de resistencia nacional y transnacional como fuente de solidaridad política” (Pallares 2002, como se citó en Bretón, 2012, p. 83).

En este giro de los planteamientos del movimiento indígena, las demandas aparecen con el fortalecimiento de sus organizaciones locales y su proliferación a mediados del siglo XX. Al respecto Porras (2005), sostiene que las reivindicaciones indígenas en los siglos XVIII y XIX cuestionaban las relaciones de poder a nivel local, situación que tuvo poca importancia para el Estado. Posteriormente las demandas se centran en cuestiones étnicas contra la opresión, la discriminación, invisibilización y el olvido por parte del Estado, estas exigencias se consolidan a medida que la organización indígena se fortalece y “se plantea directamente al Estado y al sistema político institucional” (Porras, 2005, p. 104). Las principales demandas propuestas por el movimiento indio en el Ecuador se basan en la lucha por la tierra, la educación y la cultura, la autodeterminación y el contraproyecto indio<sup>1</sup>.

En el caso de Ecuador, la CONAIE en su trayectoria, logró establecerse como una voz representativa y un símbolo de identidad para las comunidades indígenas. En este marco, su proyecto político (CONAIE, 1994) va más allá de las reivindicaciones de clase que de manera aislada se han venido alcanzado por

---

<sup>1</sup> Estas demandas se fundamentan en la multiculturalidad y la multiétnicidad, que con el Convenio 169 de la OIT y las demandas de territorialidad propuestas por las poblaciones indígenas de la Amazonía se traduce en el proyecto de la plurinacionalidad y la autodeterminación. (Este tema es desarrollado ampliamente por Porras, 2005)

diferentes sectores organizados. La CONAIE plantea poner fin a cinco siglos de opresión, miseria y pobreza, a través de la construcción de un Estado plurinacional. No es cuestión de tomar el poder, es imperativo para la CONAIE, transformar la naturaleza actual del poder del Estado uninacional hegemónico, excluyente, antidemocrático y represivo asentado en las bases coloniales y necoloniales (CONAIE, 2007). En este sentido, plantea una lucha frontal contra el sistema económico, político e ideológico capitalista que impide la autodeterminación, y la independencia económica y políticas de los pueblos y nacionalidades indígenas y de los demás sectores pobres del país. En esta misma línea, el movimiento indígena representado por la CONAIE, plantea el restablecimiento de los derechos políticos y económicos negados por los sectores dominantes.

La interculturalidad como proyecto político del movimiento indígena

La interculturalidad como proyecto político nació desde el movimiento indígena hacia el resto de la sociedad, pero ésta y el Estado se confunde al considerar que la interculturalidad es algo solo para indígenas, esto ha generado una indigenización de la interculturalidad que tiene como consecuencia impedir que se asuma como un proyecto político nacional. En este contexto, es urgente rescatar de este reduccionismo y revisar los conceptos de cultura e identidad, tanto dentro como fuera del Estado. Muchas personas coinciden en que el concepto de interculturalidad es difuso e intencionado, ya que busca incorporar en un solo molde a todo lo social: migrantes, interétnicos y todos los actores imaginables, pero sin comprometerse con cambios reales.

En Ecuador, los primeros indicios del concepto de interculturalidad surgieron en los años 70, durante las discusiones sobre las relaciones interétnicas, en el contexto del indianismo y el surgimiento del movimiento indígena (Altamann, 2017). La antropología comprometida con los encuentros de Barbados contribuyó a generar espacios de debate en torno a este concepto. A partir de estos acontecimientos, inicia una lucha del movimiento indígena por el reconocimiento político de las etnias, por formas y niveles variados de autonomía, se desmarca de la categoría “campesinado” como clase revolucionaria o necesitada de la ayuda estatal para el desarrollo (Altamann, 2015). La propuesta va por el tema indígena, a definiéndose como nacionalidades sustentadas en estructuras sociales, legales, económicas e históricas, capaces y con derecho a la autogestión. A partir de esta posición del movimiento indígena surgen conceptos de nacionalidad indígena, multinacionalidad, plurinacionalidad, nociones que giran alrededor del concepto de la interculturalidad (Altamann, 2013).



Por los años 50 en el discurso del indigenismo estatal ya aparecen las nociones de interculturalidad, pero bajo un enfoque descriptivo que se basa en las relaciones entre culturas y no desde un planteamiento prescriptivo (Altamann, 2015) que cambie las relaciones históricas de opresión, como posteriormente lo plantea el movimiento indio.

En la agenda del movimiento indígena en el Ecuador, para la construcción de una sociedad intercultural era necesario crear instrumentos conceptuales como la nacionalidad indígena como una comunidad de historia, que tiene una lengua, cultura y territorio. La CONAIE asume el proyecto político indígena por el reconocimiento del carácter plurinacional, pluriétnico y plurilingüe. En su proyecto exige al Estado: a) el reconocimiento de los territorios nativos, que son la base para la subsistencia, un espacio de reproducción social y cultural de las nacionalidades; b) el respeto a la diversidad e identidad cultural; c) el derecho a una educación en lengua propia con contenidos acorde a cada nacionalidad; d) el derecho al desarrollo autogestionario; e) el derecho a tener una representación política que permita defender nuestros derechos y a levantar nuestra voz. A partir de esta propuesta política se configura un lenguaje político propio del movimiento indígena y rompe la ventriloquía de sus interlocutores (Guerrero, 2000), como los partidos políticos, los terratenientes o la iglesia.

Con este nuevo discurso, el movimiento indígena reconstruye su identidad y se convierte en un actor político de lucha, que además está abierto a coaliciones amplias, pero entre iguales. La CONAIE logró posicionarse como el portavoz de los pueblos indígenas. Pero su agenda política en el proyecto intercultural no ha coincidido con otras organizaciones indígenas como la FENOCIN –Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras, o la FEINE Confederación de Indígenas Evangélicos del Ecuador. Para estas organizaciones la interculturalidad incluye enfoques de género, desarrollo y democracia interna. Aunque la FENOCIN rechaza la noción de autonomía de las sociedades indígenas y afroecuatorianas, pretende reconocer “la existencia real de una transición y continuum indígena–negro–mestizo como una oportunidad para la interculturalidad” (FENOCIN, 2023). La FENOCIN, a pesar de no abogar por la plurinacionalidad, propone una alternativa a la autonomía territorial basada en la idea de un pueblo, una lengua común, un territorio común y vínculos económicos compartidos. Su objetivo principal es reestructurar la sociedad indígena, negra y campesina a través del fortalecimiento de las identidades, con el fin de promover la interculturalidad.

Para lograr esto, la organización impulsa un proyecto pluricultural de reforma y funcionamiento del Estado, en línea con el multiculturalismo propuesto por Kymlicka (1995). En su agenda se incluyen temas como la

pluralidad jurídica, lingüística, educativa y de salud. Según los principios de la FENOCIN, su objetivo es promover la creación de una ciudadanía intercultural que pueda superar los conflictos y la explotación histórica, y establecer relaciones duraderas entre personas iguales (Altaman, 2013). Para lograr esto, el Estado debe institucionalizar la interculturalidad y las autonomías, favoreciendo así las identidades indígenas y afrodescendientes. Sin embargo, para lograr este objetivo, el Estado debe establecer organismos pluriculturales y fomentar un pensamiento intercultural que permita la viabilidad de estas iniciativas.

La CONAIE (1994), en su proyecto político de 1994, propone un concepto de interculturalidad que se desmarca del criterio de clase y se decanta por la línea de lo étnico e identidad. Entre algunas cuestiones que propone es entender de manera compleja al país, analizar las diferencias étnicas, repensar sobre los procesos de interculturalidad creados históricamente y rechazar los fundamentalismos étnicos que dejan de lado la posibilidad de contacto por encima de las fronteras étnicas. En su agenda propone la posibilidad de territorialidades abiertas, inclusive sin territorios físicos para abordar el problema de los migrantes urbanos con otras formas de identidades y reproducción social. Los territorios son pluriétnicos, interculturales y plurilingües (Altaman, 2013)

Además, la CONAIE articula a su discurso de plurinacionalidad e interculturalidad el enfoque de la “unidad en la diversidad” (1980), estos conceptos no son aislados en el proyecto político. Se trata de una interculturalidad crítica que cuestione las relaciones de poder económico, político y cultural, construida de manera participativa e igualitaria por todos los sectores de la sociedad que necesariamente tiene que poner en cuestión las estructuras del Estado existente. Se trata de una interculturalidad decolonial que contradice al enfoque multiculturalista que es indiferente al tratamiento político de los grupos diversos, es decir promueve a la cultura hegemónica y la segregación a la cultural subordinada, oculta las relaciones de desigualdades e inequidades sociales, dejando intactas las estructuras e instituciones que privilegian a unos en relación a otros.

Desde la perspectiva de esta organización, la interculturalidad cuestiona la colonialidad del poder, a la vez que promueve el diálogo de saberes, de pensamiento, de conocimiento, epistemologías y espiritualidad en doble dirección de mutuo aprendizaje e intercambio. En el proyecto político del movimiento indígena propone una reconstrucción democrática y participativa de la sociedad y el Estado, no se reduce a la demanda de mayor participación en los espacios de gestión pública para un determinado grupo.

Por el lado del Estado, la interculturalidad ha sido enfocada desde la perspectiva del indigenismo y se ha basado en el concepto descriptivo y técnico: para el Estado, la interculturalidad debe tener metas claras, alcanzables medibles mediante la aplicación de medidas políticas o no políticas (Ej. LOEI- aprendizaje de un idioma nativo en un plazo de un año).

La educación intercultural bilingüe ha sido la columna vertebral del proyecto político del movimiento indígena. Sin embargo, según Muyolema (2018), Martínez (2016), este proyecto político ha sido desmantelado sistemáticamente por el Estado a partir del año 2009 cuando se deroga la Ley 150, mediante la cual el movimiento indio tenía la prerrogativa de la gestión de la educación; además se elimina el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE). En e año 2012 inicia la implementación del nuevo modelo de gestión y se eliminan las direcciones provincias de EIB y de Salud Indígena.

Según los argumentos de Altmann (2017), se reconoce que la interculturalidad ha perdido su significado y ha sido despojada de su carácter político debido a su apropiación por parte del discurso estatal y su transformación en un espectáculo mediático. Esto ha llevado a que la interculturalidad sea vista hoy en día como un mito, que presenta como natural lo que en realidad es un proyecto político aún no realizado (Rendón, 2017). Según estos autores, la interculturalidad hoy lleva el ropaje del mito Barthesiano, que termina naturalizando como estado de cosas a aquello que realmente es un proyecto político aún no materializado como lo es la interculturalidad.

#### 4. DISCUSIÓN

##### La educación como pilar del proyecto intercultural

Como lo hemos señalado en líneas anteriores, la educación intercultural bilingüe ha sido la columna vertebral del proyecto político del movimiento indígena para la construcción del Estado plurinacional y la sociedad intercultural. La presencia de la educación indígena es tan antigua como el movimiento indígena mismo; vemos intentos de educación autogestionaria-indígena en las escuelas clandestinas de Dolores Cacuango en Cayambe por 1945. Estas escuelas fueron creadas con el apoyo del partido comunista y socialista y la Federación de Indios del Ecuador, primera organización indígena de carácter clasista. En 1980, aparece por primera vez el concepto intercultural en el Ecuador cuando el SERBISH -Sistema de Educación Radiofónica Bilingüe Bicultural Shuar. Pero a nivel regional, el concepto de interculturalidad es propuesto en el Congreso Interamericanista de 1979 (Lima), en el que entre

otros elementos se plantearon: a) el mantenimiento del marco referencial de la cultural originaria; b) obtener el máximo rendimiento de las partes en contacto; c) evitar la deculturación y la pérdida de valores etnoculturales; c) centrarse en el idioma nativo como compendio simbólico de la cultura como totalidad; e) para que una sociedad sea intercultural debe ser bilingüe o multilingüe.

Bajo este proyecto político del movimiento indio se oficializa la educación intercultural bilingüe en el Ecuador como una propuesta política que no se centra en lo pedagógico, sino cuestiona el Estado monocultural, monolingüe, asimilacionista, y propone la construcción de un Estado plurinacional y una sociedad intercultural. En este sentido, la educación intercultural bilingüe desde su oficialización se ha convertido en un campo en disputa y confrontación entre diversos actores: organizaciones gremiales de docentes fiscales, organizaciones sociales, instituciones, diversas corrientes políticas y particularmente el Estado por mantener el control de una educación que fue creada desde “abajo” desde nacionalidades, pueblos y comunidades. Desde la propuesta del movimiento indígena, la escuela o la educación formal es un complemento del proceso educativo comunitario que responda a las particularidades culturales y lingüísticas de los pueblos y nacionalidades, pero además que se estudien “los comportamientos de la cultura no indígena; de esta manera se aspira a establecer un diálogo entre dos culturas” (Montaluisa, 2006, p. 15).

En este contexto, hay varias miradas a la interculturalidad: desde el Estado, desde la sociedad y de los pueblos indígenas. En el caso de estos últimos, el discurso se ha instrumentalizado en la educación intercultural bilingüe que se institucionalizó en 1988 que tiene como elementos la identidad, la cultura y la lengua, constituyéndose la EIB en un terreno en disputa entre el Estado nación y el movimiento indígena.

Desde la educación intercultural bilingüe, el movimiento indígena, en 1993 cuando se oficializa el Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB) ya plantea como fin de la EIB “Apoyar el fortalecimiento de la interculturalidad de la sociedad ecuatoriana” (Ministerio de Educación y Cultura, 1993). En la reforma del MOSEIB en el año 2013, en un nuevo contexto de Estado plurinacional e intercultural, se plantea como fin “apoyar a la construcción del Estado plurinacional, sustentable con una sociedad intercultural...” (Ministerio de Educación, 2013).

De esta manera la EIB se implementa como una demanda de los pueblos y nacionalidades del Ecuador, bajo la hipótesis de que constituirá en una herramienta para la lucha de liberación y explotación que fueron objetos (Hernández, 2016). Por lo expuesto, la demanda por una educación propia y la pervivencia de la cultura es un contraproyecto a los intentos del Estado por

incorporar al indio a la educación y a la alfabetización en correspondencia a las necesidades de la evolución del capitalismo y los intereses económicos y políticos de las élites nacionales según Hernández (2016).

## 5. CONCLUSIONES

El movimiento indígena en el Ecuador surge desde la corriente clasista, desde las mismas prácticas de tutelaje, ventiloquia o transescritura y una progresiva politización de la población campesina. Surge en primer lugar la Federación de Indios del Ecuador con el apoyo del Partido Comunista en los años 40, como un instrumento para la corriente marxista, con un claro enfoque clasista. También la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras (FENOCIN) que tiene sus orígenes en la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FECNOC), tienen tendencias clasistas y sus demandas se orientaban hacia el cumplimiento de la reforma agraria. Posteriormente, la Iglesia Católica ante el auge de la revolución cubana y en cumplimiento al Concilio Vaticano II y las nuevas corrientes de la Teología de la Liberación, en 1972 contribuye a la creación de Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI) hoy Confederación Kichwa del Ecuador, teniendo como antecedentes las luchas campesinas en las haciendas y comunidades en demanda de la aplicación de la primera Ley de Reforma Agraria promulgada en 1964 (Ecuarunari, 2023). Esta organización en sus inicios también aparece con un enfoque clasista, para luego tomar un posicionamiento étnico. Finalmente, a mediados de la década de los 80, se constituye de Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador y se consolida como una de las organizaciones más poderosas de América Latina, su planteamiento pasa de lo clasista a lo étnico y propone una reestructuración política, económica y social del Estado. Estas demandas fueron consideradas en la Constitución Política del Ecuador del año 1998 en el que se reconoce como un Estado intercultural; posteriormente, en la Constitución de la República del Ecuador del año 2008 se reconoce como Estado plurinacional.

La transición de la corriente clasista hacia lo étnico permitió fortalecer las propuestas de autonomía y autodeterminación indígena. En este contexto se incorpora el concepto de interculturalidad desde la antropología al discurso del movimiento indígena, basándose en primera instancia en la educación intercultural bilingüe, y luego este discurso trasciende a lo político y se incorpora las demandas de plurinacionalidad y finalmente en el *sumak kawsay* o buen vivir. Uno de los pilares fundamentales para la implementación del proyecto político de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador ha sido la educación

intercultural bilingüe que entre sus fines plantea el contribuir a la construcción del Estado plurinacional y la sociedad intercultural a partir del fortalecimiento de las organizaciones de los pueblos y nacionalidades, de tal forma que se logre mejorar las condiciones de vida, superando las condiciones marginalidad, exclusión y pobreza que históricamente han sido objetos los pueblos originarios. Sin embargo, el proyecto de interculturalización, sigue siendo eso: un proyecto en construcción.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Altamann, P. (2015). El movimiento indígena ecuatoriano – educación como estrategia, interculturalidad como fin. En Gehrig y Muñoz (Eds.), *Educación, Identidad y Derechos como estrategias de desarrollo de los Pueblos Indígenas. II Decenio de los Pueblos Indígenas*. UCAM.
- Altamann, P. (2017). La interculturalidad entre concepto político y one size fits all: acercamiento a un punto nodal del discurso político ecuatoriano. En Gómez, J. (Comp.) *Repensar la interculturalidad*. UArtes Ediciones.
- Altmann, P. (2013). Una breve historia del Movimiento Indígena del Ecuador. *Antropología, cuadernos de investigación* (12). 105–121. <https://doi.org/10.26807/ant.v0i12.76>
- Andrango, A. (1986). Como indígenas tenemos nuestros planteamientos políticos. Entrevista a Andrango. En *Ecuador Debate* (12), 247–258.
- Bretón, V. (2012). *Toacazo en los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria*. FLACSO–Abya Yala.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (1994). *Proyecto Político de la CONAIE*.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (2007). *Propuesta del Estado plurinacional de la República del Ecuador*.
- Confederación de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras [FENOCIN] (10 de abril de 2023). *Interculturalidad*. <http://www.fenocin.org/interculturalidad/>
- Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador–(Ecuarunari–2 de abril de 2023). *Historia de la Ecuarunari*. <http://www.llacta.org/organiz/ecuarunari/>
- Constitución de la República del Ecuador [Const.]. Art.1. Registro Oficial 449 de 20–oct–2008.
- Constitución Política de la República del Ecuador [Const.]. Art. 1. Decreto Legislativo No. 000. RO/ 1 de 11 de agosto de 1998 (Ecuador).

- Davalos, P. (2004). Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. En Dávalos (Comp.), *Pueblos Indígenas, Estado y democracia*. CLACSO.
- De la Cadena, M. y Starn, O. (2010). Introducción. En *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización* (9-42). IEP Instituto de Estudios Peruanos
- Díaz-Polanco, H. (1998). *La cuestión étnico-nacional*. Fontana.
- Ecuador Debate (1986). *Etnia y Estado*. (12).
- Garcés, F. (2009). *¿Colonialidad o interculturalidad? Representaciones de la lengua y el conocimiento quechuas*. Abya Yala.
- González, M.I. (2011). *Movimiento indígena y educación intercultural en Ecuador*. CLACSO.
- Guerrero, A. (2000). El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura En Guerrero (Comp.), *Etnicidades*. FLACSO, Ecuador.
- Hernández, S. (2016). Educación comunitaria y EIB en el Ecuador contemporáneo. *Ecuador Debate* (98), 51-64.
- Kymlicka, W. (1995). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona-España: Paidós.
- Martínez, C. (2016). El desmantelamiento del Estado multicultural en el Ecuador. *Ecuador Debate* (98), 35-50.
- Ministerio de Educación (2013). *Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe*.
- Ministerio de Educación y Cultura (1993). *Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe*.
- Montaluisa, L. (2006). *Ñuqanchiq Yachai*. (5° ed.). DINEIB.
- Muyolema, A. (2018). La creación de la secretaría de EIB, ni restitución ni autonomía. Cuestiones para el debate. *ResearchGate*. [https://www.researchgate.net/publication/327110768\\_La\\_creacion\\_de\\_la\\_Secretaria\\_de\\_EIB\\_ni\\_restitucion\\_ni\\_autonomia\\_Cuestiones\\_para\\_el\\_debate](https://www.researchgate.net/publication/327110768_La_creacion_de_la_Secretaria_de_EIB_ni_restitucion_ni_autonomia_Cuestiones_para_el_debate)
- Porras, A. (2005). *Tiempo de indios. La construcción de la identidad política colectiva del movimiento indio ecuatoriano (Las movilizaciones de 1990, 1992 y 1997)*. Abya Yala.
- Rendón, J. (2017). Prólogo. En *Repensar la Interculturalidad* (9-11). UArtes Ediciones.
- Rey, G. (2022) Prólogo. *Los sentidos de la urdiembre. Lo que es sur nos cuenta*. Ediciones Desde Abajo.

- Stavenhagen (2010). Identidades indígenas en América Latina. *Revista IIDH* (52), 171–180.
- Tsing, A. (2010). Identidades indígenas, nuevas y antiguas voces indígenas. En De la Cadena y Starn (Eds.), *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*.
- Yeh, E. (2010). Indigeneidad tibetana: traducción, semejanzas y acogida. En De la Cadena y Starn (Eds.), *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*.