

**Runakunaka ashka shaikushka shinami
rikurinkuna, ña mana tandanakunata
munankunachu: la crisis de movimiento
indígena ecuatoriano**

Luis Alberto Tuaza Castro

**Runakunaka ashka shaikushka shinami
rikurinkuna, ña mana tandanakunata
munankunachu: la crisis de movimiento
indígena ecuatoriano**



FLACSO
ECUADOR

Tuaza Castro, Luis Alberto

Runakuna ashka shaikushka shinami rikurinkuna, ña mana tandanakunata munankunanchu= la crisis del movimiento indígena ecuatoriano / Quito : FLACSO, Sede Ecuador, 2011.
372 p. : il., mapas. – (Colección Atrio)

ISBN: 978-9978-67-311-9

MOVIMIENTOS SOCIALES ; MOVIMIENTOS INDÍGENAS ; CRISIS ; COMUNIDADES INDÍGENAS ; PROYECTOS DE DESARROLLO ; POLÍTICA ; REVOLUCIÓN CIUDADANA ; ECUADOR .

303.484 - CDD

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 323 8888
Fax: (593-2) 323 7960
www.flacso.org.ec

ISBN: 978-9978-67-311-9
Cuidado de la edición: Paulina Torres
Diseño de portada e interiores: Antonio Mena
Imprenta: CrearImagen
Quito, Ecuador, 2011
1ª. edición: noviembre de 2011

Índice

Presentación	7
Resumen	9
Introducción	11
Capítulo I	
Columbe: pasado y presente	41
Capítulo II	
Movimiento indígena ecuatoriano: emergencia, fortalecimiento y decadencia	115
Capítulo III	
Movimiento indígena ecuatoriano y los proyectos de desarrollo	203
Capítulo IV	
Movimiento indígena ecuatoriano en la escena política	241
Capítulo V	
Movimiento indígena ecuatoriano en el contexto de la “revolución ciudadana”	285
Capítulo VI	
Conclusiones	327
Bibliografía	343

Presentación

FLACSO presenta el libro *Runakunaka shaikushka shinami rikurinkuna ña mana tandanakunata munankunachu: la crisis del movimiento indígena ecuatoriano* de Luis Alberto Tuaza. El texto corresponde a la tesis doctoral del autor, quien se graduó en la segunda cohorte de estudios políticos del doctorado emitido por FLACSO-Sede Ecuador. Esta obra analiza la situación organizativa de las comunidades indígenas de Columbe para plantear que, en la actualidad, el movimiento indígena ecuatoriano atraviesa una situación de deterioro; caracterizada por el cansancio y el desgaste de las organizaciones de base.

A lo largo del texto se estudia la cultura, el pensamiento político y las interacciones cotidianas de los indígenas, las organizaciones de base, la dirigencia, los impactos de las diversas iniciativas del desarrollo, la participación política y la relación de las organizaciones indígenas con el Gobierno de Rafael Correa desde un punto de vista crítico. El objetivo es profundizar la reflexión sobre la presente situación del movimiento indígena ecuatoriano, sobre la base de un estudio etnográfico de primera mano y una perspectiva que se alimenta tanto de los debates académicos, como de un estudio evaluativo ‘desde adentro’ de las organizaciones indígenas.

Adrian Bonilla
Director
FLACSO Sede Ecuador

Resumen

Este libro analiza la crisis organizacional del movimiento indígena ecuatoriano desde la mirada de las bases comunitarias, situadas en la parroquia Columbe de la provincia de Chimborazo, Ecuador. A lo largo de este estudio se constata que existe la situación de cansancio y decadencia de las organizaciones indígenas, en contraste con las experiencias organizativas fuertes y consolidadas que aparecen en los primeros años en que emerge el movimiento indígena y en la etapa de su consolidación en las décadas de los años ochenta y noventa del siglo pasado.

Se estudia a las organizaciones de base, a los dirigentes, a los actores involucrados en los proyectos de desarrollo y en el proceso organizativo de los indígenas, el pensamiento político y la cultura de las comunidades, los impactos de las diversas iniciativas del desarrollo, la participación política y la relación de las organizaciones indígenas con el Gobierno de Rafael Correa tomando el caso de las comunidades indígenas de la parroquia Columbe en la provincia de Chimborazo.

Introducción

El objetivo de este estudio consiste en analizar las siguientes problemáticas: ¿Qué está pasando en las comunidades indígenas y en el movimiento indígena ecuatoriano? ¿Cuáles son las condiciones que explican la tensión entre un pasado organizativo glorioso en el que el movimiento indígena buscó la liberación, convocó a las movilizaciones, obtuvo el reconocimiento de los derechos colectivos, participó en el escenario político, y el presente caracterizado por el cansancio y la decadencia organizativa expresada en la apatía de las bases por participar y en la poca influencia del movimiento en el actual escenario político? ¿Cuál es la relación del movimiento indígena con el aparato del desarrollo? ¿Cuál fue la eficiencia y la eficacia de los proyectos de desarrollo de todo tipo implementados sobre el terreno desde todas las instancias del aparato del desarrollo? ¿Cuáles son los resultados de la participación política del movimiento indígena? ¿Cuál es la situación actual de las organizaciones indígenas en el contexto político del Gobierno de Rafael Correa? Estos son los cinco ejes de análisis a través de los cuales se aborda la reflexión sobre la crisis del movimiento indígena a lo largo del trabajo.

Considero que parte de la respuesta a los problemas señalados en el acápite anterior se encuentra, por un lado, en el estudio sobre las repuestas generadas desde el movimiento a las demandas indígenas, la intervención de los actores tanto externos como internos involucrados en el proceso organizativo, y por otro lado, en el análisis del grado de participación de las bases y en la capacidad de procesar los nuevos desafíos a las que se enfrentan los

indígenas dentro del contexto actual caracterizado por la migración en los niveles nacionales e internacional, la crisis de las economías domésticas en el medio rural, la descampesinización, la descomunalización, la ruptura de la relación de la dirigencia indígena con respecto a las bases, la multiplicación de Organizaciones de Segundo Grado y otras organizaciones comunitarias.

En este estudio se elige por un lado al movimiento indígena ecuatoriano, porque, luego de cuatro décadas de lucha por la tierra, la libertad, el reconocimiento de la diferencia étnica, en la década de los años noventa se convirtió en el actor político principal, protagonizó los levantamientos multitudinarios de 1990, 1994, 1997, 1999, 2000 y 2001, permitió la participación de los principales dirigentes indígenas en los procesos electorales, posibilitó la incorporación del reconocimiento de la identidad y de los derechos colectivos en la Constitución de 1998, participó en la destitución de los gobiernos de Abdalá Bucaram (1997) y Jamil Mahuad (2000), y en 2002 en alianza con Lucio Gutiérrez llegaron al Poder Ejecutivo. Sin embargo, desde 2003, no tiene la misma fuerza de convocatoria, ni mayor impacto en el *modus operandi* de la política nacional, hasta tal punto que la voz indígena es mínima dentro del actual escenario político, situación que requiere ser explorada.

Por otro lado, se elige el caso de las comunidades indígenas de Columbe, una parroquia emblemática de la provincia de Chimborazo; emblemática desde el punto de vista de su fortalecimiento organizativo en los años 40-90 del siglo pasado y porque fue escenario sobre el que se ensayaron cualquier cantidad de los proyectos de desarrollo de todo tipo. La elección viene condicionada asimismo, porque en el año 2005 y 2006 tuve la oportunidad de trabajar con estas comunidades.

Durante más de un año recorrí por cada una de las comunidades, intentando organizar el trabajo pastoral de la Diócesis de Riobamba. Pese a los esfuerzos realizados no logré tener mucho éxito. Resultaron poco productivas las visitas y las reuniones. En las conversaciones que mantuve con los dirigentes y con los miembros de las comunas sobre las razones por las que la gente no asistía a las reuniones y a los trabajos comunitarios me encontré habitualmente con estas respuestas: “la gente está cansada, no quieren saber nada de la organización. Antes era más fácil organizarse, promover los trabajos comunitarios, participar juntos en las marchas, asis-

tir a las mingas y a las reuniones”. Esta opinión era compartida también por los promotores comunitarios de las instituciones gubernamentales como el Instituto Nacional del Niño y la Familia (INNFA) y por las organizaciones no gubernamentales: Cruz Roja Ecuatoriana, las Islas de Paz, la Corporación Yachachic, la Fundación Mujer y Familia Andina que trabajan en esta zona, quienes manifestaron, “la gente no valora el esfuerzo de las instituciones, no asisten a las reuniones, no aprovechan los cursos de capacitación, parecen estar cansados de la organización”.

Antes de emprender mi viaje hacia Columbe, leí minuciosamente los informes pastorales de los años ochenta y noventa del siglo pasado, donde se destacaba entre otros aspectos, la importancia de la organización, las bondades de los trabajos comunitarios, la emergencia de las organizaciones de mujeres, el protagonismo de los indígenas en la Iglesia y en la organización popular. A la par, leí también el estudio de Carrasco (1993) sobre la “Democratización de los poderes locales”, en Chimborazo, específicamente el caso de Columbe, donde se destaca la fuerza organizativa tanto comunitaria como de segundo grado, el protagonismo de los indígenas del sector en las luchas por la tierra, hasta tal punto que sería un referente organizativo importante en la provincia y en el país. No obstante, el contacto con las comunidades me hizo comprender que la situación era distinta. No había tal fuerza organizativa. Claro está que me encontré con testimonios de los dirigentes de los años setenta y ochenta que recordaban con gozo la capacidad organizativa que antes tenían, la lucha exitosa por la tierra y la libertad, la participación masiva en las reuniones organizadas por la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), la Unión de Asociación de Agricultores de Columbe (UNASAC), el Ecuador *Runakunapak Ricchhari-mui* (ECUARUNARI), el Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH), el Movimiento Pastoral Indígena Mons. Proaño, la Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo y el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA).

Constaté la tensión y el contraste entre un ayer caracterizado por el éxito organizativo que había llevado a los indígenas de esta zona a ser propietarios de las tierras de las antiguas haciendas, a acceder a la educación, a la salud y a las obras de infraestructura del Gobierno ecuatoriano, con un presente organizativo de “cansancio y decadencia”, donde los dirigen-

tes, a pesar de contar con varias propuestas de desarrollo ofrecidas por las organizaciones no gubernamentales de desarrollo (ONGD) y el Municipio de Colta, no lograban alcanzar la disponibilidad participativa de las bases. Considero que este contraste, expresa de alguna manera, la crisis más global del movimiento indígena ecuatoriano.

El trabajo consta de cinco partes: en el capítulo uno se estudia sobre la parroquia de Columbe y sus comunidades, tomando en cuenta la ubicación geográfica, los aspectos históricos, sociales, económicos, culturales y religiosos. En la parte histórica se señala la constitución del pueblo de Columbe, la vida de los indígenas dentro del régimen de hacienda, las luchas indígenas desde la época de la colonia y la creación de organizaciones indígenas en cuanto estrategias de reivindicación indígena y finalmente se alude a breve rasgo a la decadencia organizativa.

En cuanto a la cultura y al pensamiento indígena, de entrada se hace la revisión bibliográfica sobre los diversos debates en torno a la identidad y las construcciones identitarias que se han hecho desde la academia y las organizaciones indígenas. Se destaca que la identidad y el pensamiento indígena en el caso de Columbe y Chimborazo se explica desde la exhortación de las ancianas y ancianos de *Diusta yuyarishpa kawsana*, vivir en la presencia de Dios, la misma que implica el amor a la tierra, la vinculación con la familia, la comunidad y la naturaleza, la valoración de la organización y las luchas por la reivindicación étnica. Se describe ampliamente sobre las principales fiestas religiosas y rituales importantes de la comunidad indígena, entre estos: el carnaval, la pascua, San Pedro y San Pablo, el bautismo, el matrimonio y la conmemoración de los difuntos, fiestas que a pesar de la influencia del protestantismo evangélico son apreciadas y celebradas por las comunidades indígenas.

Se señala también, el rol de las ancianas y ancianos, y la comunidad entera en la educación de los niños y jóvenes. Se demuestra que la pedagogía educativa indígena tiene su punto de partida en los acontecimientos cotidianos de la comunidad que, a su vez son representados en un cuento, en una fábula contada por los ancianos y ancianas, lecciones que deben ser deducidas por quienes las escuchan. La minga se destaca como un espacio importante donde se discuten temas como la sexualidad que raras veces son analizados en el entorno familiar.

En este capítulo se señala también sobre los cambios en la economía indígena y finalmente, los aportes del trabajo pastoral de la Iglesia católica a través de la Diócesis de Riobamba y de las iglesias evangélicas. Se demuestra que en el pasado, especialmente en la época posterior al Concilio Vaticano II (1962-1965), el compromiso pastoral de la Diócesis de Riobamba, presidida por Monseñor Leonidas Eduardo Proaño, el obispo de los indios contribuyó a la emergencia y fortalecimiento de las organizaciones indígenas. Asimismo, se describe el aporte de las iglesias evangélicas a los procesos organizativos y a la valoración de la identidad indígena.

En el segundo capítulo se abordan los procesos organizativos en Columbe: emergencia, consolidación y decadencia a través de la lectura global de las organizaciones indígenas en Ecuador y América Latina. Se considera a los procesos organizativos como estrategias efectivas utilizadas por los indígenas que permitieron romper con la hacienda, poseer la tierra y la libertad, el reconocimiento de la diferencia étnica y los derechos colectivos, participar en la escena pública, lograr las respuestas del Estado con la ley de comunas, el código de trabajo, las dos leyes de la reforma agraria y la implementación de los proyectos de desarrollo, empezando por la Misión Andina, hasta la ejecución del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE), la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) y la firma del Convenio 169 en 1989 por la Organización Internacional de Trabajo (OIT). Se destacan tres momentos en la emergencia del movimiento indígena, el primero que corresponde a los años cuarenta, el segundo a la década de los años setenta y el tercero a los años ochenta del siglo pasado, periodo en el cual emergió y se consolidó la CONAIE.

Además, se destaca en el primer momento el papel de la Federación Ecuatoriana de Indios, bajo la influencia del Partido Comunista, el surgimiento de las organizaciones regionales como fue el caso de ECUARUNARI y en la tercera parte se describe la acción colectiva emprendida por la CONAIE, bajo el amparo de nuevos aliados influyentes como fue el caso de la Iglesia católica y organismos de cooperación, entre otros. Se señala la interacción de las organizaciones indígenas con el Estado y la situación actual de las organizaciones indígenas caracterizadas por el cansancio y la decadencia.

En el tercer capítulo, se analiza la relación del movimiento indígena ecuatoriano con el aparato de desarrollo. Se argumenta que la búsqueda de alternativas de desarrollo para las comunidades y organizaciones forma parte de la agenda del movimiento y en la ejecución de los proyectos se enfoca el aspecto económico. Se señala que generalmente la demanda de los programas de desarrollo ha sido acogida y procesada por las agencias de cooperación tanto del Gobierno como de las Organizaciones no Gubernamentales de Desarrollo (ONGD) que, en los contextos indígenas tienen el propósito de combatir la pobreza, de promover el fortalecimiento organizativo y el rescate de la identidad cultural. No obstante, la intervención no resuelve los problemas, por cuanto que antes de la ejecución de los planes de desarrollo, escasamente se analiza la realidad de las comunidades, las necesidades e inquietudes de los beneficiarios, más bien responden a diseños técnicos foráneos al medio. Se describe ampliamente la presencia de los organismos de cooperación desde la década de los años sesenta, hasta los momentos actuales, los discursos y prácticas utilizados por estos y el nivel de impacto en las comunidades.

En el cuarto capítulo, se explora la participación política del movimiento indígena ecuatoriano. Se analiza por un lado, el nivel de interés por la acción política expresada por las bases en los inicios de la opción indígena por la competencia política y por otro lado, se examina la actual percepción de las comunidades entorno a los temas políticos. Dado que en la zona de Columbe, la participación política ha sido explicitada por la presencia de los movimientos políticos: Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo-País (MUPP-NP) y *Amauta Yuyay*, se compara el alcance de las dinámicas políticas generadas por estos movimientos y se examina la capacidad de procesamiento de las demandas indígenas en los gobiernos locales dirigidos por estos dos movimientos étnico-políticos. A lo largo del análisis se compara con procesos similares de participación política de los pueblos indígenas de América Latina.

Finalmente, en el capítulo quinto se analiza la situación del movimiento indígena ecuatoriano en el contexto político contemporáneo, definido por el presidente Rafael Correa y el Movimiento Alianza País como la época de “la revolución ciudadana”. Se señala que el Gobierno de Correa se sitúa dentro de posición política de los gobiernos de izquierda o de

nueva izquierda que ha emergido en estos últimos diez años en buena parte de América Latina, que de alguna manera, promueven la intervención estatal, rechazando las recetas políticas impuestas por el Consenso de Washington y al mismo tiempo, proponen la necesidad de impulsar la participación de la ciudadanía en los espacios de poder. Se describe las diversas políticas públicas que el actual Gobierno ecuatoriano ha implementado en el medio rural, especialmente en las comunidades indígenas. Se analiza la relación del movimiento con el presidente Correa, caracterizada en un primer momento por el acercamiento, la simpatía y el respaldo recíproco y en un segundo momento, por el distanciamiento y la confrontación. Se argumenta que en este periodo se intensifica la crisis organizacional del movimiento indígena, no sólo por la oposición gubernamental, sino por la ausencia del respaldo de las bases a la CONAIE, FENOCIN y FEINE, rechazando la convocatoria de estas organizaciones a los levantamientos. Se señala que paralelo a la CONAIE aparecen otras organizaciones de alcance regional como es el caso de la Unión de Organizaciones Populares del Ecuador (UOPE) que respaldan las acciones del Gobierno.

Marco teórico

Este trabajo se enmarcó por un lado, dentro de los planteamientos teóricos de Tarrow (2004) y Tilly (1992) sobre los movimientos sociales, la acción colectiva que estos organizan, los repertorios que utilizan y el momento de la desmovilización, y por otro lado, en las discusiones teóricas en torno a la etnicidad y su relación con la política (Yashar, 2005; Foweraker, Landman, Harvey, 2003; Van Cott, 2004; Stavenhagen, 2004; Dávalos, 2005; Toledo, 2005), los debates multiculturales (Taylor, 2001; Kymlicka, 1996, 2003, 2007), la interculturalidad (Walsh, 2000, 2008; Castro, 2004; Tubino, 2004; Ramón, 2008; de Souza, 2006), la plurinacionalidad (CONAIE, 2007), el neoliberalismo (Restrepo, 1997; Mato, 1994, 2007) y la vinculación de los indígenas con el aparato del desarrollo (Bebbington y Carroll, 2000; Bretón, 2001a, 2001b, 2003, 2007).

Para Tarrow, los movimientos sociales “son desafíos colectivos planteados por personas que comparten objetivos comunes y solidaridad en una

interacción mantenida con las elites, los oponentes y las autoridades. La participación de los movimientos sociales se pone de manifiesto cuando los ciudadanos corrientes unen sus fuerzas para enfrentarse a las elites, a las autoridades y a sus antagonistas sociales (Tarrow, 2004: 24). La acción colectiva organizada por los movimientos sociales, surge cuando se dan las oportunidades políticas para la intervención de agentes sociales que normalmente carecen de ellas, y responden a una variedad de incentivos: materiales o ideológicos, partidistas, grupales, prolongados y episódicos.

Según Tarrow, los movimientos sociales atraen a la gente a la acción colectiva, incentivan la organización de las protestas por medio de la utilización de los “repertorios” conocidos de enfrentamiento e introduce innovaciones entorno a sus márgenes. En esta perspectiva, estos utilizan marcos culturalmente consensuados orientados a la acción que permiten mantener su oposición en conflicto con adversarios más poderosos.

Este planteamiento teórico me condujo a indagar sobre los objetivos comunes de las comunidades indígenas de Columbe y el movimiento indígena y en qué medida estos se han cumplido, cuáles son las estrategias que han utilizado, qué oportunidades políticas han tenido, cuáles son los incentivos de su organización, qué tipo de repertorios utilizaron, sobre todo los dirigentes, para atraer a la gente y suscitar la movilización organizativa, hasta qué punto estos repertorios funcionan o en su defecto han dejado de tener funcionalidad en las situaciones actuales, en qué medida el uso de estos repertorios son efectivos, qué marcos culturales se han consensuado en el proceso de las luchas indígenas.

Para entender los procesos de la emergencia, el momento del cúlmen, y la desmovilización de los movimientos sociales, Tarrow, plantea el concepto de “ciclos de acción colectiva”. Entiende por ciclo de acción colectiva a “una fase de intensificación de los conflictos y la confrontación en el sistema social, que incluye una rápida difusión de la acción colectiva de los sectores más movilizados a los menos movilizados, un ritmo de innovación en las formas de confrontación” (...) “una combinación de participación organizada y no organizada y unas secuencias de interacción intensificada entre disidentes y autoridades” (Tarrow, 2004: 203). Pero hay un ciclo de desmovilización que se expresa en el “agotamiento, y fraccionamiento, pero paradójicamente, también en la institucionalización y

violencia y represión y facilitación” (Tarrow, 2004: 213). Me pareció sugerente la idea de los ciclos de acción colectiva, esto me permitió en mi trabajo centrar la atención en el ciclo de la desmovilización a fin de explorar, hasta qué punto las comunidades indígenas de Columbe y el movimiento indígena ecuatoriano habían llegado al agotamiento y al fraccionamiento.

En conexión con Tarrow, Tilly (1992) estudia la relación entre el cambio social de gran escala y el carácter de la acción colectiva de larga duración, plantea la teoría de “repertorio de acción colectiva”. Para Tilly, el término “repertorio” identifica un conjunto limitado de rutinas que son aprendidas, compartidas y ejercitadas mediante un proceso de selección relativamente deliberado. En definitiva, los repertorios serían creaciones culturales aprendidas que emergen de la lucha, de las interacciones entre los ciudadanos y el Estado. Este planteamiento me condujo a hondar en la identificación de las creaciones culturales aprendidas que emergieron en el transcurso de las luchas y en el proceso de la consolidación de las organizaciones, y a ver en qué medida fueron utilizados por las organizaciones indígenas y cuáles permanecen en el imaginario colectivo indígena y por qué dejan de funcionar.

Con los hallazgos de esta investigación se produce un contraste con modelos pretendidamente innovadores como el de Deborah Yashar (2005), que propone el análisis de tres variables: los cambios en los regímenes ciudadanos, la existencia de un marco político que permite el asociacionismo y la posibilidad de establecer redes supra-comunitarias con las cuales explica por qué en unos países se constata la politización de la etnicidad (Ecuador, Bolivia) y en otros no (Perú).

Estudios relacionados con el tema de esta investigación

Los estudios sobre el movimiento indígena en América Latina y en particular del Ecuador son múltiples. Sin embargo, para el caso de la investigación se tomó como referencia en un primer momento, a los estudios realizados en la década de los años noventa del siglo pasado con respecto a las explicaciones sobre la emergencia, el fortalecimiento, la presentación de las demandas étnicas y los logros del movimiento que, siguiendo a Tarrow y

Tilly, corresponderían a la organización y al uso de los repertorios. En un segundo momento, se revisaron las discusiones académicas recientes relacionadas con ciertos aspectos que explicarían la crisis del movimiento indígena y que en cierto modo, aluden a la desmovilización. Finalmente, se tomaron como referencia dos estudios de caso sobre Columbe.

*Estudios referentes al movimiento indígena:
organización y utilización de los repertorios*

Generalmente, la literatura académica que analiza la trayectoria del movimiento indígena, anterior y durante la década de los años noventa del siglo pasado, destaca en primer lugar la emergencia significativa de los indígenas y sus organizaciones en la escena política (Dávalos, 2005; Toledo, 2005), el impacto de sus propuestas de interculturalidad, plurinacionalidad y derechos territoriales y en segundo lugar, señalan los logros alcanzados en cuanto a la incorporación de las demandas indígenas en las constituciones nacionales.

En esta perspectiva de análisis, Stavenhagen (2004), en su estudio sobre los movimientos indígenas en el contexto latinoamericano, considera que en la mayoría de los países, los indígenas se han organizado y han logrado irrumpir en el escenario político, presentando sus demandas del reconocimiento de la pluriculturalidad, los derechos territoriales, la legislación propia de cada grupo étnico; incorporando sus derechos en la constitución. Señala que la emergencia de los movimientos indígenas en el continente está en conexión con la aparición de otros movimientos étnicos en Canadá, Japón, Estados Unidos, Filipinas, Nueva Zelanda, Noruega y Rusia que exigen ser reconocidos por sus países en su diferencia frente al Estado-Nación construida sobre los esquemas monoculturales. Destaca que la organización y la amplia capacidad de movilización de los indígenas de la región ha despertado la preocupación de la comunidad internacional y sus instituciones (Naciones Unidas, la Comisión de los Derechos Humanos de la Organización de los Estados Americanos), el desarrollo del derecho internacional de los pueblos indígenas contemplado en el Convenio 169 de la OIT.

Los planteamientos de Stavenhagen son compartidos por Foweraker, Landman, Harvey (2003) que ven en los movimientos indígenas a actores sociales organizados que posibilitan la democratización en la mayoría de los países latinoamericanos. A su vez, Van Cott (2003) enfatizando en la capacidad de proponer los cambios estructurales que tienen los movimientos indígenas y sus organizaciones en los avances de las reformas constitucionales dadas sobre todo en la aceptación de la pluriculturalidad, el reconocimiento de los derechos colectivos en las constituciones, destaca la participación directa de los indígenas en los procesos políticos, con partidos y movimientos políticos propiamente indígenas. Estudia los casos de los partidos y movimientos políticos indígenas de Ecuador y Bolivia.

La fortaleza de estos trabajos está en que explican ampliamente la emergencia de los movimientos indígenas en la región como actores políticos, presentando las demandas de la interculturalidad y la plurinacionalidad. No obstante, a la hora de dar el tratamiento al tema, tienden a esencializar la cultura indígena, elogian los logros del movimiento que, de cierto modo, opaca la percepción amplia de la problemática indígena. Presentan discursos y proyectos elaborados por la alta dirigencia indígena y sus asesores, dejan de lado los temas vinculados con la economía, ignoran la situación y la percepción de las bases indígenas.

Con respecto al movimiento indígena ecuatoriano, la mayoría de los estudios señalan al levantamiento indígena de junio de 1990, como el punto de quiebre con un pasado excluyente de los indígenas del escenario político y la emergencia de éstos como actores políticos significativos, enfatizan la capacidad organizativa y el poder de convocatoria de los indígenas (Ortiz, 1990; León, 1991; Guerrero, 1997; Burbano de Lara, 2005a; Dávalos, 2005). En esta perspectiva, Ramón (1993) en su trabajo, “El retorno de los Runas” señala cómo el levantamiento indígena de 1990 visibilizó a los indígenas y a sus organizaciones. El fortalecimiento organizativo sería de alguna manera, la expresión del resurgimiento de la antigua utopía de la integración andina, el *tawantinsuyo*.

Por su parte, Zamosc (1993) en su trabajo “Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana”, tomando como punto de partida de su análisis el levantamiento indígena de 1990, presenta el recorrido histórico del movimiento indígena, la constitución y la consolidación de

la organización indígena a nivel nacional a través de la CONAIE. Destaca dos momentos en la historia del movimiento: la primera parte que corresponde al periodo histórico de los años sesenta y setenta, donde el foco de acción fueron los temas agrarios: tenencia de tierra, la aplicación de la Ley de la reforma agraria y la afectación de las tierras de las haciendas, y a partir de los años ochenta la preocupación por la cuestión étnica (principalmente la educación intercultural bilingüe). Entre los logros alcanzados por el movimiento destaca el haber puesto fin al régimen agrario tradicional, la constitución de espacios de representación política de los indígenas ante el Estado por medio de las organizaciones: ECUARUNARI, la Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFINAE) y la CONAIE, la intervención del Estado, la negociación con los gobiernos locales y el Gobierno nacional.

Zamosc, señala que en el levantamiento de 1990 convergieron las demandas agrarias y étnicas: los bajos precios de la producción agrícola en el mercado nacional, el alto costo de la vida, la legalización de las tierras, la exclusión social y el abandono del Gobierno. Considera que los indígenas, junto a las demandas antes mencionadas, cuestionaron los impactos de la aplicación de las políticas neoliberales.

Ahondando en la capacidad organizativa alcanzada por el movimiento indígena, plantea el interrogante ¿de dónde viene esa capacidad orgánica de las comunidades? La respuesta la encuentra en los cambios socio-económicos y políticos de la segunda mitad del siglo XX, entre estos sugiere: la desaparición de la figura gamonal terrateniente, el aporte de los agentes externos (movimientos de izquierda, sectores progresistas de la Iglesia) la vinculación de los dirigentes con las agencias de desarrollo (ONG), la intervención del Estado y la formación de cuadros propios de una elite de liderazgo indígena.

El estudio de Zamosc (1993), presenta una visión amplia sobre la constitución del movimiento indígena, pero al centrar su análisis en el caso de la CONAIE, deja de lado a las otras organizaciones indígenas como el caso de la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE). Cuando alude a la intervención estatal se señala solamente el caso de las políticas de la reforma agraria de los gobiernos militares y la creación de la DINEIB, por tanto, no señala las políticas de desarrollo

rural diseñadas desde el Proyecto de Desarrollo Rural Integral (DRI) y el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA) que de alguna manera están vinculados con las organizaciones indígenas. La explicación sobre los factores que permitieron el despliegue de la fuerza organizativa del movimiento, es sugerente. Habrá que establecer el estudio sobre la continuidad y la discontinuidad de la intervención de estos factores y analizar en qué medida fortalece o no en los actuales momentos.

En concordancia con el estudio de Zamosc, Massal (2005) en su trabajo titulado “Los movimientos indios en Ecuador: movilización, protesta y democracia”, sitúa la trayectoria histórica del movimiento dentro de un análisis de larga duración de la historia política ecuatoriana. La emergencia del movimiento es entendida por esta autora como el factor fundamental de los procesos de democratización del sistema político ecuatoriano. Destaca la estrecha relación del movimiento con las organizaciones sindicales y otros sectores sociales, tanto en el momento constitutivo organizacional, como en la etapa de la consolidación y participación política. En este último aspecto destaca el impacto político del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, en cuanto fuerza política integradora de las organizaciones indígenas y de los movimientos sociales. Entre los puntos presentes en la agenda política del movimiento señala: la educación bilingüe, el reconocimiento de la plurinacionalidad del Estado, la necesidad de la democratización del sistema político y una reforma agraria integral, la reorganización de la sociedad civil. De las estrategias de movilización utilizados por el movimiento, resalta las marchas, las paralizaciones, la utilización de discursos referentes a la identidad cultural sin el uso de la violencia. En conclusión, esta autora, presenta la historia de la constitución del movimiento indígena, los retos políticos, económicos y sociales a las que se enfrentó. Sin embargo, al centrar el análisis sólo al caso de la CONAIE y de las organizaciones indígenas de la provincia de Imbabura, deja de lado a las otras organizaciones indígenas del Ecuador. Entre las fuentes de análisis no toma en consideración la voz de las bases.

La fuerza organizativa y el poder de convocatoria desplegada por el movimiento indígena, han permitido según Felipe Burbano de Lara (2005a) la movilización exitosa de los levantamientos de 1990 y 1994 que concluyeron con las negociaciones y acuerdos con el Gobierno nacional.

Al mismo tiempo, señala como logros la participación del movimiento, a través de Pachakutik en la Asamblea Constituyente de 1997, la movilización en contra del Gobierno de Jamil Mahuad (2000) que produjo la caída del Presidente, el levantamiento de 2001 y la llegada al poder en alianza con Lucio Gutiérrez. En conexión con este planteamiento, Guerrero (1997) considera que la conquista indígena más importante, en virtud de su organización y su capacidad de movilización es el haber roto de alguna manera, las formas ventrílocuas de representación y la reconfiguración de las fronteras étnicas.

A su vez, Ortiz (1990) y León (1991), sostienen que la fuerza organizativa del movimiento indígena, puesta en manifiesto en el levantamiento indígena de 1990, constituyó una demostración de las condiciones de afirmación de la igualdad y de la diferencia de los indígenas en relación a los demás miembros de la sociedad ecuatoriana. Así, los indígenas considerados inferiores dentro de la sociedad estamental construida por la colonia y retomada por la república, con el levantamiento manifestaron ser iguales a todos los ecuatorianos, rechazaron la exclusión y la discriminación. Paradójicamente, afirmaron también ser diferentes. Pero esta diferencia no estaba ya establecida en las categorías de superior e inferior sino en las vivencias culturales múltiples que poseen las diversas nacionalidades indígenas.

Dávalos (2005) coincide con este planteamiento, pero agrega que otro de los aspectos que presentan los movimientos indígenas es el cuestionamiento a la aplicación de las políticas de ajuste estructural. Para este autor, en contraste a los propósitos de modernización, de privatización y el consecuente fraccionamiento social implantadas por el neoliberalismo, los pueblos indígenas proponen construir una estrategia de desarrollo autónomo democrático, equitativo y sostenible, asimismo cree que la presencia de los movimientos indígenas otorga una nueva dimensión a la participación y lucha social, al tiempo que incorpora temas nuevos en la agenda política, abriendo el campo de las posibilidades sociales a la dialéctica de la emancipación entre las lógicas de identidad y las de redistribución.

Junto con los éxitos alcanzados por el movimiento indígena y sus organizaciones en términos políticos, estaría el empoderamiento de los proyectos de desarrollo, la capacidad de gestión y la resolución de los conflic-

tos intracomunitarios que estos han conquistado. En esta perspectiva, los estudios de Ramón y Bebbington (1992), Ramón (1995), Bebbington y Carroll (2000) destacan la importancia de las organizaciones indígenas, principalmente de las Organizaciones de Segundo Grado (OSG) en la ejecución de los proyectos de desarrollo. Según estos autores, la organización indígena permite conocer de cerca las verdaderas necesidades de las comunidades, garantiza la concretización de los proyectos. Consideran que en la identificación de los problemas y en el diseño de las iniciativas de desarrollo participa toda la comunidad, además, señalan que las iniciativas de desarrollo serían sustentables, generarían las condiciones de equidad, fortalecerían la identidad cultural y los procesos organizativos comunitarios y el surgimiento de las OSG.

En concordancia con las reflexiones anteriores, los dirigentes indígenas, preferentemente en el marco de los debates internacionales han presentado discursos que aluden a la fuerza organizativa del movimiento (Iza, 2005: 109; Lluco, 2005), los alcances de la lucha indígena, expresados en la caída de los gobiernos de Bucaram (1996) y Mahuad (2000), la capacidad de cuestionamiento a la aplicación de los proyectos neoliberales, el combate a la pobreza. Según afirma Leonidas Iza, ex presidente de la CONAIE en todas estas luchas, el movimiento indígena no dependió del Estado y del Gobierno y no ha recibido ninguna financiación. Esto permitiría al movimiento actuar con fuerza y pedir la rendición de cuentas de las autoridades nacionales y seccionales (Iza, 2005: 111).

El conjunto de los trabajos citados anteriormente contienen una argumentación apologética del movimiento indígena. Responden seguramente a una época en la que era necesario promover el posicionamiento del movimiento en el escenario político nacional e internacional. Sin embargo, no exploran las realidades indígenas en sus bases. Los análisis que se hacen de los indígenas y sus organizaciones tienen como punto de partida el levantamiento de 1990. Con esto se ignora los procesos anteriores a esta fecha. En el tratamiento del tema existe la tendencia a una mirada romántica de los indígenas. Pienso que en el fondo de estos análisis existe cierto paternalismo, el “dar hablando” por el que no puede hablar, reproduce así cierta ventriloquía, aunque según Guerrero esto ya haya desaparecido. Recogen en su mayoría las aspiraciones de la dirigencia indígena y

de la CONAIE sin tomar en cuenta a otras organizaciones indígenas. Además, ignoran los primeros pasos del movimiento indígena a través de la Federación Ecuatoriana de Indios, las respuestas estatales a las demandas indígenas con la Ley de Organización y Régimen de Comunas (1937) y el Código de Trabajo (1938).

En la literatura sobre el movimiento indígena ecuatoriano se destacan también los estudios referentes a la relación que éste mantiene, por un lado, con la Iglesia católica (Santana, 1995; Martínez, 2004; Andrade, 2004; Rubenstein, 2005) y por otro lado, con las iglesias evangélicas (Muratorio, 1981; Santana, 1995; Andrade, 2004, 2005; Guamán, 2003, 2006). Generalmente estos estudios destacan el aporte de estas iglesias a la emergencia y la consolidación del movimiento indígena. Sin embargo, no exploran la presencia de cierta conflictividad que pueden existir en la relación movimiento indígena y la religión y ver en qué medida esto influye en la decadencia de las organizaciones.

Entre los repertorios utilizados por el movimiento indígena en el contexto latinoamericano, según Castro (2004) y Toledo (2005), estarían las marchas, los levantamientos, los congresos continentales, la presentación de sus demandas de la interculturalidad, el reconocimiento de la diversidad cultural y la aplicación de los derechos colectivos en el ámbito internacional.

En el caso del movimiento indígena ecuatoriano, los estudios de Aguiló (1987) y Botero (1990) demuestran que “los repertorios” culturales más utilizados por la comunidad indígena está la activa participación de los miembros comunitarios en las reuniones, en las mingas, las fiestas, la vivencia de la reciprocidad y de la solidaridad que han permitido la consolidación de las organizaciones y su posicionamiento en la sociedad ecuatoriana. Desde esta perspectiva, estos autores hacen el estudio minucioso de las formas de relaciones intracomunitarias, recogen el pensamiento, las fiestas, las tradiciones y la cosmovisión indígena. En esta misma perspectiva, Ramón (1993), fundamentándose en los datos históricos, no duda en afirmar la existencia de una civilización andina construida sobre los principios de reciprocidad, de complementariedad, el intercambio fluido de bienes, servicios y conocimientos.

En los estudios referentes sobre la importancia de los levantamientos indígenas de 1994, 1997, 2000 y 2001 (León, 1991; Guerrero, 1997; Burbano de Lara, 2005a) se señalan como repertorios de acción colectiva utilizadas por los indígenas, el corte de carreteras, la toma de iglesias, la utilización de parques, el acceso a los edificios públicos tanto en las parroquias, las ciudades y en Quito, las convocatorias a la reuniones y marchas, la paralización de las actividades, las alianzas entre las organizaciones tanto indígenas como los otros movimientos sociales y con las Fuerzas Armadas. A partir de una lectura interpretativa del significado de los levantamientos indígenas se consideran que éstos permitieron demostrar las condiciones de afirmación de la igualdad y de la diferencia de los indígenas en relación a los demás miembros de la sociedad ecuatoriana, al mismo tiempo fue el medio de “autodescubrimiento” del indio, del poder organizativo que históricamente habían venido acumulando, hasta desembocar en la creación de la CONAIE.

Estos estudios demuestran la importancia del uso de estos repertorios en el proceso de posicionamiento del movimiento indígena en el escenario político nacional. No obstante, idealizan los principios de participación, de reciprocidad, complementariedad, el intercambio de bienes, la experiencia comunitaria... La cercanía a las comunidades permite constatar una realidad divergente: en buena medida, no hay tal complementariedad ni la reciprocidad, las decisiones sobre la organización son tomadas en muchos casos por los dirigentes, la fuerza organizativa y la participación se mantienen en mayor parte en virtud de la represión, es decir, bajo la amenaza de privar de los servicios de agua potable y luz eléctrica o en su defecto del cobro de multas.

Los autores que enfatizan la importancia de los levantamientos, señalan que esta estrategia de movilización posibilitó el reconocimiento de la igualdad de los indígenas por parte de otros sectores sociales. No obstante, considero que esto se ha dado en términos simbólicos y coyunturales. A pesar de los levantamientos y las consecuentes negociaciones entre indígenas y Gobierno, no se ha logrado cerrar la brecha de la desigualdad política y económica.

Estudios que explican el debilitamiento del movimiento indígena

A diferencia de los trabajos académicos que enfocan la emergencia, el fortalecimiento y los éxitos alcanzados por los movimientos indígenas, en estos últimos años aparecen reflexiones que aluden a las causas del debilitamiento del movimiento, fenómeno que en la perspectiva teórica de Tarrow se definiría como factores que influyen en el ciclo de la desmovilización. La explicación de esta problemática es abordada desde la política, la organización, los temas de género, la religión y los proyectos de desarrollo, tal como se describirá a continuación.

Desde la perspectiva política, Toledo (2005), estableciendo los contrastes entre el primer ciclo de la movilización indígena correspondiente a la emergencia exitosa del movimiento indígena dentro de los escenarios políticos de América Latina con la aparición de un nuevo ciclo, que según este autor sería el reclamo de los derechos territoriales, señala que el movimiento está atravesando situaciones de “insuficiencia” en cuanto que sus demandas son escasamente acogidos en las legislaciones nacionales, los sistemas jurídicos responden a los intereses del mercado, los estados y las elites nacionales responden a las demandas indígenas de modo más especial adaptándose a discursos de descentralización, elaboradas de acuerdo a los discursos políticamente correctos de multiculturalidad neoliberal, cooptando dirigencias, aplazando cambios, apostando al cansancio y marginalización de los movimientos. A estos, añade la existencia del vacío de las formulaciones políticas especializadas hacia los indígenas que dejó en el colapso intelectual y descrédito al indigenismo estatal siendo remplazada por los neoindigenismos diseñados desde el Banco Interamericano de Desarrollo y el Banco Mundial.

Toledo, sostiene que aparece “una nueva generación de tecnócratas especializados en los asuntos indígenas que apelan a una interculturalidad para ejercer su mayor derecho de administrar poblaciones” (2005: 74). Considera también que las políticas neoliberales ven la incomodidad que ocasionan los derechos indígenas a las incursiones de las corporaciones transnacionales en los territorios nativos y proyectan sus tesis y *lobbies* a través de la red transnacional de centros privados de políticas públicas que apuntan al libre comercio (2005: 75). Las insuficiencias de los pueblos

indígenas estarían asimismo determinadas por el alejamiento de sus antiguos aliados, específicamente los movimientos ecologistas. Al respecto señala: “hoy (los ecologistas) no vacilan en dejar de lado, o incluso atropellar, a sus difíciles y circunstanciales aliados indígenas” (2005: 74).

Cuestionando los planteamientos de interculturalidad de los pueblos indígenas, Castro (2004) considera que los temas de interculturalidad, pluriculturalismo y de multiculturalismo, aunque, conceptos que expresan las principales demandas de los movimientos indígenas, capaces de generar nuevas relaciones interétnicas, provienen de la globalización, responden al proyecto de la creación de la hegemonía cultural de los grandes países y constituyen la nueva estrategia de colonización. En esta misma perspectiva, Tubino (2004), distingue dos tipos de interculturalidad: por un lado, la interculturalidad crítica que consiste en un discurso y una praxis que cuestiona la modernización “occidentalizadora” representada en el neoliberalismo global y promueve la revalorización de las identidades indígenas, la erradicación de la pobreza y la promoción de los Estados plurinacionales o multiculturales; por otro lado, distingue la interculturalidad funcional que sería un discurso y una praxis que invisibiliza la pobreza en nombre de un supuesto diálogo intercultural que legitima las relaciones de poder existentes (Tubino, 2004: 85). En conexión con Tubino, Stavenhagen (2005) en su trabajo “La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina”, sostiene que los indígenas corren el riesgo de perder las conquistas políticas y la incorporación de sus derechos en las constituciones nacionales si su discurso y su proyecto de lucha se insertase únicamente en temas de interculturalidad y multiculturalismo.

En el caso del movimiento indígena ecuatoriano, León (2005), reflexionando desde el ámbito político, en su trabajo sobre “Pueblos indígenas y su participación gubernamental en Ecuador 2002-2003”, habla de la crisis del movimiento indígena ecuatoriano expresada en el fraccionamiento organizativo, situación que se explicaría por los errores de la alianza con Lucio Gutiérrez, presidente del Ecuador electo en noviembre de 2002, la ausencia de los acuerdos de la CONAIE y Pachakutic con Sociedad Patriótica. Para este autor, si bien es cierto que “las organizaciones indígenas y el partido Pachakutik, pusieron el acento en una democracia

deliberativa y consultiva, con menos énfasis en la democracia representativa y en incrementar por lo mismo, la práctica democrática que considera mayor participación y control de las decisiones” (León, 2005: 29) no lograron influir significativamente en los cambios estructurales que el país esperaba.

Burbano de Lara (2003) en concordancia con los planteamientos de León, sostiene que los ecuatorianos vieron en la CONAIE y en Pachakutik la posibilidad de la renovación del Estado construido sobre esquemas excluyentes y racistas, además el discurso anti-neoliberal manejado por los indígenas provocaron simpatías y adhesiones a su proyecto político (Burbano de Lara, 2003: 9), sin embargo, no pudieron detener la puesta en marcha del recetario de los organismos económicos multilaterales por parte del Gobierno de Gutiérrez. Por su parte Zamosc (2004), en su trabajo sobre “El movimiento indígena ecuatoriano: de la política de la influencia a la política del poder” considera que la CONAIE y el movimiento indígena se convirtieron en entes capaces de coordinar las acciones contestatarias contra la aplicación de las políticas neoliberales, pero abandonaron su proyecto étnico, sus luchas no fueron radicales, tal como se decía, sino que fueron luchas defensivas focalizadas a impedir el empeoramiento de la situación de los sectores más empobrecidos (Zamosc, 2004) lo cual se convirtió en amenaza para el movimiento.

Similar a las consideraciones anteriores, Franklin Ramírez (2009), sostiene que el paso de Pachakutik y del movimiento indígena “por el poder y su nula participación en las acciones que propiciaron la caída de Lucio Gutiérrez, eran indicios del *fin de un ciclo* de alto protagonismo político e intensa movilización indígena en el Ecuador” (2009: 89), hasta tal punto que condujo a la fragmentación del campo indio hacia el repliegue étnico y la pérdida de su influencia política.

A partir del enfoque de género Prieto et al. (2005) señalan que en los discursos sobre las mujeres indígenas, las organizaciones afirman que son “productoras y transmisoras de la cultura de su grupo. En este imaginario ellas aparecen ligadas al universo de las tradiciones, caracterizadas por la conservación de ciertos hábitos (lengua, vestimenta, adornos y costumbres) y por su asociación con el ámbito rural” (164). Así ellas serían “más indias” no sólo por su ubicación social y económica, sino además por la

capacidad asignada para preservar la cultura y mantenerse menos permisivas al contacto cultural “foráneo”, transformándose en vínculos de identidad étnica (2005: 164). Sin embargo, el estudio alude a que en las relaciones cotidianas, la situación es distinta, manteniéndose fuertemente el machismo. Hace entender que, el tema del género está ausente de los discursos del movimiento indígena.

Desde el enfoque de la relación de las organizaciones indígenas y los proyectos de desarrollo, Bretón (2001a; 2001b; 2007) analizando el caso del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE), considera que este proyecto de intervención en el medio rural constituye una nueva forma de indigenismo y de neocolonialismo que no resuelve los problemas de la pobreza sino que provoca la fragmentación de las organizaciones, la desvinculación de los dirigentes de sus bases, genera la cadena clientelar entre las instituciones y los dirigentes y a su vez de éstos con las bases, consolida un “neoindigenismo etnófago”, económicamente inicuo, pero políticamente eficientes que permite la cooptación de líderes y de la limitación del alcance de las demandas étnicas.

Bretón (2003) en otro de sus trabajos: “Desarrollo rural y etnicidad en las tierras altas del Ecuador”, señala como la emergencia del paradigma neoliberal y la llegada masiva de nuevos agentes y nuevos actores (las ONG) han posibilitado el florecimiento de las demandas étnicas y la visibilización de las diferencias identitarias (Bretón, 2003: 218). La indianidad sería el elemento primordial que ha influido, e induce, a los agentes externos de desarrollo a hacer converger sus intervenciones en unas áreas y no en otras. Cree que las regiones más priorizadas sobre las que se concentra el grueso de sus actuaciones son aquellas habitadas por contingentes más numerosos de población indígena. Profundizando en el modelo de cooperación al desarrollo de las ONG, argumenta que se ha ido construyendo en contraparte neoliberales lo que respecta a las políticas sociales en muchos países de América Latina (2003: 230). Señala también que los enfoques de desarrollo (sostenible, de género, de identidad), los plazos y las orientaciones políticamente correctas, los proyectos a ejecutarse suelen ser impuestas por las financieras internacionales. En cuanto a nivel de influencia de las ONG dentro de los procesos organizativos, sostiene que éstas generan competencia entre una OSG con otras, crean redes cliente-

lares, construyen la elite de líderes y dirigentes, que si bien es cierto, consiguen gestionar recursos y apoyos para sus bases se divorcian de ellos. En definitiva la cooperación al desarrollo, según este autor convierten a muchas OSG en verdaderos cacicazgos de nuevo cuño (Bretón, 2003: 52).

Los estudios sobre la crisis del movimiento indígena a partir de la religión, específicamente de las iglesias indígenas evangélicas los encontramos explicitados en los trabajos de Julián Guamán y de Susana Andrade. Así, Guamán (2006) en su estudio sobre la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE), sostiene que, la crisis de las organizaciones indígenas tiene que ver con el desplazamiento de los principios fundacionales hacia otros ideales que se vinculan con la política y con los programas de desarrollo. Analizando el caso del Movimiento Amauta Yuyay, partido político de la FEINE, señala que éste ha asumido las mismas prácticas del quehacer político tradicional, los candidatos no son seleccionados por las bases, no tienen un proyecto político programático, carecen de bases filosóficas ideológicas y de una estructura nacional. Andrade (2005) coincide con Guamán, demostrando que existe el viraje de orientaciones de las organizaciones indígenas evangélicas, de un discurso apolítico hacia la política, paso que de alguna manera, provoca inestabilidad y la ruptura de las bases organizativas.

Considero que la mayoría de estos textos enfatizan en las principales causas del debilitamiento del movimiento indígena a nivel macro: CONAIE, Pachakutik, Amauta Yuyay y FIENE, pero hace falta un trabajo más sistemático que aluda a la crisis del movimiento indígena a nivel de las bases y determine las consecuencias que esto trae para las organizaciones indígenas. Además, estos estudios son recientes, escasos y son enfocados al análisis de la participación política, ignorando los temas de organización y la vinculación de las organizaciones indígenas con el aparato del desarrollo

Estudios recientes (Martínez, 2009a; Tuaza, 2009; Ospina, 2009a) demuestran que la crisis del movimiento indígena ecuatoriano no sólo se relaciona con la dimensión política sino que tiene otras explicaciones. Así, para Carmen Martínez (2009a), la crisis del movimiento indígena ecuatoriano se explicaría a partir de cierto fracaso del proyecto cultural que se explicita en el sistema de educación intercultural bilingüe que no cumple

los objetivos de reivindicación con las que fue creada, por cuanto que la dirigencia indígena se aparta del sistema enviando a sus hijos a los centros educativos hispanos y urbanos, la educación bilingüe se ha convertido en un sistema educativo de los pobres, el kichwa y las otras lenguas indígenas no han experimentado el renacimiento y el prestigio prometido por los promotores de la educación intercultural bilingüe, no toman en cuenta la pedagogía propia de los indígenas ni su cosmovisión, por cuanto que los contenidos son traducidos del español al kichwa. Por otro lado, no se ve a la educación intercultural bilingüe como una forma de familiarizar a los mestizos con la cultura indígena.

Tomando en cuenta la mirada de las comunidades indígenas, en nuestro texto (Tuaza, 2009), demostramos que en contraste con los discursos de los dirigentes indígenas que siguen afirmando que las bases se encuentran organizadas, y que la organización sigue siendo la estrategia eficaz de resolución de conflictos, las comunidades y las organizaciones indígenas están atravesando el declive y el desgaste provocado por la presencia múltiple de las organizaciones no gubernamentales y las instituciones de desarrollo, por cuanto, que éstas habrían abusado de la organización y del trabajo gratuito de los indígenas sin aportar resultados claros y duraderos.

Por su parte, Pablo Ospina (2009a), propone entender la crisis del movimiento indígena desde las explicaciones alternativas tomando en cuenta que la CONAIE y sus aliados nunca acumularon fuerza social y política suficiente para llevar adelante sus propuestas más radicales de cambio estructural. Pese a la fuerza organizativa desplegada a nivel nacional no influyó en la costa. La CONAIE posee una agenda de reivindicación rural, y por ello, no toma en cuenta a los indígenas urbanos ni a los indígenas profesionales, no contó con un equipo técnico especializado para responder a las demandas de base, ni procesar las conquistas políticas. Por otra parte, sostiene que el esqueleto organizativo, político e incluso simbólico de la CONAIE descansa todavía en las organizaciones comunitarias rurales. Los aportes de Ospina explican con más detalles la actual situación del movimiento indígena, pero el punto de partida de sus reflexiones lo constituye la CONAIE en cuanto a su institucionalidad y su funcionamiento a nivel macro, sin tomar en cuenta la relación de esta organización con las bases.

Por mi parte, en mi trabajo enfatizo, cómo las bases comunitarias perciben las crisis y cómo ésta se manifiesta en las comunidades, no solamente en el ámbito político y organizativo sino en la vivencia cultural, la relación con el aparato del desarrollo, y en la nueva coyuntura política ecuatoriana conocida como “la revolución ciudadana”. Además, en contraste con Ospina, considero que la estructura organizativa, político e incluso simbólica de la CONAIE ya no reside en las organizaciones comunitarias rurales.

Estudios sobre Columbe

En caso de Columbe tenemos los estudios de Moreno (1985) y de Yáñez (1992). Moreno explica detalladamente los desenlaces del levantamiento indígena de 1803, cuyo escenario fue precisamente Columbe y el anejo libre de Pulucate, destaca ya en el siglo XIX la existencia de la fuerza organizativa indígena para rechazar los cobros de diezmos y primicias impuestas por las autoridades coloniales. Yáñez, por su parte hace la presentación histórica de la formación del pueblo de Columbe, la emergencia de las comunidades, las luchas de los indígenas contra los hacendados, la fuerza organizativa de las comunas y de los antiguos dirigentes. No obstante, estos textos sitúan en los antecedentes históricos del centro parroquial de Columbe, idealizan los acontecimientos. A su vez, mi investigación se centra en las comunidades, recoge su memoria histórica y enfatiza en los procesos organizativos.

En términos generales, esta investigación aporta la mirada de la crisis de movimiento indígena ecuatoriano desde las bases indígenas, los imaginarios propios de las comunidades y las agencias que esto genera, establece la comparación entre un pasado exitoso de organización del movimiento y el actual debilitamiento en términos organizativos, políticos, gestiones de desarrollo, analiza el rol de los actores externos de cooperación y las entidades de carácter religioso. Por otro lado, presenta la visión global del movimiento indígena, al situar la trayectoria histórica desde las primeras décadas del siglo XX, el rol desempeñado por la FEI en los procesos reivindicativos, las demandas presentadas al Estado y los procesamientos de éstas por parte de las instituciones gubernamentales en contraste con

los estudios anteriores que recogen las voces y los discursos de la alta dirigencia indígena y de las organizaciones de alcance nacional, dejan de lado las voces de los actores comunitarios, enfatizan en los proyectos como el de la interculturalidad, la plurinacionalidad que no son definidas por las bases sino que expresan las aspiraciones de la dirigencia indígena y de los intelectuales vinculados con las organizaciones.

Estrategias metodológicas

El análisis del tema se realizó desde un enfoque multidisciplinario, específicamente desde la historia, la ciencia política y la antropología. Guiado por estas ciencias, establecí la comparación entre el periodo correspondiente al éxito organizativo o de movilización y la época de la decadencia organizativa o de la desmovilización; analicé la problemática indígena local desde una visión holística, es decir, la aproximación al contexto cultural, social, económico, político y organizativo de las comunidades indígenas de Columbe en conexión a los procesos similares de acción colectiva del movimiento indígena de Ecuador y de América Latina.

Se recogieron las voces de las bases a través de entrevistas, observación participante, la lectura de los informes del trabajo pastoral de la Diócesis de Riobamba y de ciertos organismos de cooperación, la construcción de historias de vida, la descripción densa de los acontecimientos relevantes en la historia de las comunidades y organizaciones indígenas que fueron interpretadas con la literatura antropológica, política, social y de desarrollo.

Realicé las entrevistas en profundidad a los dirigentes de las comunidades y organizaciones de segundo grado correspondientes a los años sesenta y setenta, a las ancianas y ancianos que sin ejercer la dirigencia comunitaria educan a la comunidad a través de cuentos y exhortaciones. Entrevisté a los actuales dirigentes de las comunidades, los representantes de las organizaciones tanto comunitarios y de segundo grado, a los miembros de las comunidades, los jóvenes, las mujeres vinculadas a las organizaciones y casualmente a las personas que no estaban relacionados con los procesos organizativos. Dado que en estos últimos años, muchos indígenas de la zona han optado por la migración, realicé entrevistas a los tra-

bajadores indígenas de Columbe en las haciendas de Machachi y el Quinche, a los migrantes en Cuenca y Guayaquil.

Realicé también las entrevistas a los responsables de los proyectos de desarrollo en la zona tanto de las ONGD como del Gobierno, los agentes de pastoral de la Iglesia católica y las iglesias evangélicas, a los dirigentes de las organizaciones de segundo grado de Columbe y Chimborazo, la dirigencia de la CONAIE, FENOCIN y FEINE, a los dirigentes de Pachakutik y Amauta Yuyay de Colta.

La mayor parte de las entrevistas fueron realizadas en la lengua kichwa, que luego fueron traducidas al español. La utilización de la lengua se debe por un lado, al hecho de mi condición indígena y en estos últimos años he trabajado por el fortalecimiento del kichwa, y por otro lado, porque considero que la lengua propia de una comunidad o de un pueblo refleja con mayor profundidad el mundo de la vida, permite explorar no solamente conceptos e ideas, sino la experiencia vital, las situaciones que se estudian se acercan a la realidad y son sentidas en carne propia. Por lo demás, hay libertad y confianza en el diálogo, hasta tal punto que el informante se convierte en el coautor. Además, el kichwa me permitió adentrarme en la cotidianidad de la comunidad, los problemas del hogar, las manifestaciones peculiares de la cultura, creó confianza, cercanía y amistad.

Previo al acercamiento a las comunidades, escasamente diseñé las preguntas, preferí plantear un interrogante y dejar que el entrevistado/a se sienta en la entera libertad de responder y suscitar en mí más inquietud. Considero que este tipo de trabajo permite obtener datos en profundidad y posibilitan aprender aún aquellas dimensiones que no constan en el plan de investigación, pero que enriquecen profundamente el objeto que se investiga. Sin el conocimiento de la lengua, pero ante todo, sin actitud de aprendizaje y de dejarse interpelar por los entrevistados/as existe el peligro de estar respondiendo al informante por nuestra propia cuenta, o a su vez confirmar nuestras propias posiciones con el mensaje recibido.

Asimismo, realicé el trabajo de campo y la observación participante. Para esto visité a cada una de las comunidades, las haciendas de Machachi y del Quinche, las ciudades de Cuenca y Guayaquil, asistí a las reuniones y trabajos comunitarios, participé en los encuentros organizados por las organizaciones de segundo grado de la zona y de la provincia, asistí a las

campañas evangélicas, tomé parte en las fiestas, acompañé a los dirigentes en sus trámites y presté mis servicios profesionales en el Gobierno municipal de Colta.

Completé el trabajo de campo con la revisión de archivo de las organizaciones e instituciones que operan en Columbe, los archivos del convento parroquial, la curia de Riobamba, el Archivo Histórico Nacional, la revisión de las notas de la prensa nacional y de la FEI referentes a las organizaciones indígena y su acción colectiva.

El conocimiento de las comunidades indígenas de Chimborazo, el dominio de la lengua kichwa, la experiencia de trabajo pastoral en la zona de Colta y Guamote a lo largo de ocho años, el contacto y la amistad con los miembros y dirigentes de las comunidades y líderes evangélicos fueron las fortalezas que me permitieron concluir con éxito esta investigación.

En la realización de esta investigación opté por el método etnográfico, tomando en cuenta que la etnografía es una estrategia de representación, una forma de escritura, y a decir de Joanne Rappaport (2007), un espacio crítico en el cual los investigadores y los interlocutores participan conjuntamente en la co-teorización a través del diálogo y la interpretación conjunta de la realidad. Al mismo tiempo, el campo donde se establece el diálogo y la reflexión conjunta, según Rappaport, “opera como lugar para crear conceptualizaciones, en contraste con la idea del campo como espacio de recolección de datos” (2007: 207) y el trabajo con las organizaciones tiene el potencial de aportar nuevas perspectivas a la disciplina (2007: 206-207). En mi trabajo he procurado permanentemente que exista el diálogo, que se refleje la voz de las comunidades y sus miembros, me he acercado a las comunidades con la actitud de aprendizaje, con el deseo de dejarme interpelar, hasta tal punto de hacer del método etnográfico una etnografía en colaboración (Rappaport, 2007). Debo señalar que el resultado de la investigación constituye una “coautoría” de la que nos habla Clifford (1988), un trabajo colectivo entre las bases indígenas y el investigador, en este caso, también indígena.

Finalmente, debo manifestar que con el presente trabajo no pretendo aportar argumentos orientados a acrecentar más la crisis del movimiento indígena ecuatoriano. Al contrario soy parte de los *taitas* y *mamas* que desde, las bases y la cotidianidad de las comunas indígenas, sueñan con

una organización indígena sólida, de largo alcance, fiel a los principios fundacionales, capaz de responder a los nuevos desafíos que presenta la historia, transparente y capaz de aportar al buen vivir de todas y todos.

Agradecimientos

Al concluir esta tesis doctoral quiero dejar constancia de mi profundo agradecimiento en primer lugar a mi madre Josefina Castro y a mi abuelito Andrés Tuaza que me inculcaron al estudio. Sin su compañía, sin su apuesta por mi educación, su amor y entrega incondicional nada se hubiese logrado en la vida.

Agradezco a las *mamas* y *taitas* de las distintas comunidades indígenas de Chimborazo, particularmente de Columbe por permitirme compartir con ellos y abrir el mundo fascinante de la vida. Junto con mi formación académica, ellos me han formado en el conocimiento de la realidad, me han contagiado de su esperanza y de su confianza en la organización como una estrategia de reivindicación étnica, religiosa y política.

Agradezco a Monseñor Víctor Alejandro Corral Mantilla, Obispo de la Diócesis de Riobamba por su valioso aporte moral y económico durante mi formación académica, especialmente en el periodo de pregrado y en los primeros meses de los estudios de postgrado. Asimismo, expreso mi gratitud a mi maestro y amigo Padre Modesto Sebastián Arrieta Chávez. Su oración, sus consejos, su apoyo incondicional y su exhortación a la actualización permanente en el conocimiento de las situaciones sociales y políticos me inspiraron a continuar con el doctorado. Manifiesto mi agradecimiento al Padre Rubén Parra de la Arquidiócesis de Quito, él me acogió con cariño en su casa parroquial de la Mena II, durante el tiempo en que estuve dedicado a los estudios de maestría y los primeros meses de doctorado. Mi gratitud sincero a la Congregación de Hijas de María Auxiliadora de Riobamba, a Sor Silvia Segovia y Sor Isabel Jaramillo, por la amistad y el apoyo incondicional.

Gracias al Dr. Carlos de la Torre y Felipe Burbano de Lara que me acompañaron en el proceso de formación académica. Mi agradecimiento al Dr. Víctor Bretón, por inspirarme a la realización de la presente inves-

tigación y sus sabias sugerencias para mejorar el trabajo. Agradezco al Dr. Pablo Palenzuela y en su persona a la Universidad de Sevilla por otorgarme la beca de investigación para los temas de etnicidad y desarrollo. Asimismo, agradezco al Dr. Rudi Colloredo-Mansfeld del Departamento de Antropología de la Universidad Carolina del Norte at Chapel Hill, por ser el lector de esta tesis.

Muchísimas gracias a la Dra. Carmen Martínez Novo por ser mi directora de tesis, maestra y amiga incondicional. Sin sus consejos, sin su asesoramiento pronto y acertado no hubiese sido posible concluir con este trabajo. Carmen me ha enseñado que en el proceso del conocimiento y de la investigación hay que poner la mente y el corazón a fin de acercarnos a nuestros interlocutores en actitud de discípulo y con profundo respeto. Asimismo, me ha hecho comprender que no es suficiente adquirir datos y aportar a la discusión académica, sino que es necesario trasladar lo que se investiga al campo de la acción y el compromiso con los más vulnerables de la sociedad.

Finalmente agradezco a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede Ecuador, presidida por el Dr. Adrián Bonilla por darme la oportunidad de estudiar y concluir con éxito mi formación doctoral, a través de la beca de estudios y la beca de investigación y elaboración de la presente tesis.



Capítulo I Columbe: pasado y presente

En este capítulo se presentan la ubicación geográfica, la historia, la cultura, la economía, la educación y la religiosidad de las comunidades indígenas de la parroquia Columbe, Colta, Ecuador. ¿Por qué estudiar las comunidades indígenas de Columbe? Las reflexiones en torno a la crisis organizacional del movimiento indígena ecuatoriano que se aborda a lo largo de todo el presente estudio, tiene como punto de partida, precisamente, la realidad histórica, cultural, política, económica y organizativa de las comunidades indígenas de Columbe.

El estudio posee dos momentos: en un primer momento se describe la ubicación geográfica de las comunidades, la historia y el régimen de hacienda. En un segundo momento, se estudia la cultura, el pensamiento, las fiestas, la economía y la religiosidad. El análisis combina la mirada hacia el pasado con la realidad contemporánea, intentando comprender, explicar y representar los acontecimientos anteriores a la luz del presente (De Certau, 1978), a través de la lectura global de la situación de los pueblos indígenas de Ecuador y de América Latina.

Ubicación geográfica

A cuarenta y cinco km al sur de la ciudad de Riobamba, capital de la provincia de Chimborazo, y a 22 km de la cabecera cantonal de Colta, se encuentra situada la parroquia San José de Columbe y sus sesenta y cinco

comunidades indígenas. Limita por el norte con las parroquias Santiago de Quito, Sicalpa y Punín, por el sur con los cantones: Guamote y Pallatanga, al este con Flores y al oeste con la parroquia Juan de Velasco, Pangor.

Las condiciones geográficas de la zona son irregulares: los escasos valles de Lupaxi, Llinllin, Columbe Grande, Sasapug, *llatanpampa*, escalera *pampa*, *kishwar pampa* y las llanuras de Tanquis, contrastan con las montañas altas de Miraflores, *llullucha*, *malag*, San Rafael, Rodeo Pampa, Rayo Loma, San Bartolo, Tambo Loma, Convalecencia, (en la comunidad Baldalupaxi), San Martín, *sasapug*, *murucaya*, Mira Loma, *adputulo*, *gaushi*, *ganpala*, Rosario, *killu* toro, verde *urku*, niño *urku*, *kalpa urku*, *yaku kunka*, Santa Ana, *yurak paccha*, Molino *rumi*, Cascajal, *bayubuk*, *atucha*, Cruz *punku*, Casa Loma, colinas que ascienden de 2 850 a 4 300 m.s.n.m. Las montañas altas de *Llullucha*, Rodeo Pampa, *murucaya*, *adputulo*, *kalpa urku*, *yurak paccha*, *yaku kunga*, *killu* toro y *bayubuk* están cubiertas de paja y vegetación primaria que permite mantener la mayor reserva de agua. De estos lugares nacen los ríos Sasapug, Llinllin y Gahuijón que al unir sus fuentes se forma el río Columbe que atraviesa la cabecera parroquial, más adelante se une al río Guashi que nace en la laguna de Colta, las montañas de San Bartolo y en las faldas de Yaya *urku*, tabla *rumi* (Sicalpa). El río Columbe tiene su desembocadura en el río Guamote, el mismo que al unirse al río Cebadas forma el Chambo.

En la parte alta de las montañas de *murucaya*, *llullucha*, *dismumula* se encuentran las lagunas de *puma kucha*, *puka yaku*, *kara kucha*. Mientras que las antiguas lagunas de *kucha* loma, escalera *pampa*, troje, seco se encuentran secas por la falta de pajonal provocada por el avance de la explotación agrícola. Pero permanecen en el recuerdo de los ancianos de las comunidades de Miraflores, Cocha Loma, San José y el Troje, quienes manifiestan, “de niños veíamos que había bastante agua, de las lagunas bebían los animales. Pero cuando se desaparecieron sólo se quedó la tierra seca” (Chacaguasay, 2009).

Los páramos de Llullucha y de Sasapug conservan gran variedad de especies de flora y de fauna. Aún se puede encontrar venados, águilas, lobos, tigrillos, guatusas, el pájaro solitario, los ligligs y la perdiz. Los ríos Sasapug y Llinllin poseen truchas. Por decisión de las comunidades de es-

te sector, existen acuerdos de conservación y de protección del medio ambiente. Según el testimonio de Luis Guamán (2009) de la comunidad de Columbe Grande Lote 1 y 2, “hasta hace cinco años atrás se permitía labrar el páramo, tener ovejas. Hoy el páramo está protegido. Sólo se autoriza tener toros bravos, caballos y llamas”.

La mayor parte de los páramos son propiedades comunitarias. Las comunidades de Columbe Grande Lote 1 y 2, Columbe Grande Lote 3 y 4, Llinllin las Juntas, Llinllin Santa Fe y Centro Cívico poseen extensiones grandes de páramo. “El páramo no es sólo de uno, todos somos los propietarios. Los toros y los otros animales son de todos. Aquí en la comunidad todos somos dueños. Para tener el derecho a la propiedad el requisito es que sean casados y aporten los 25 dólares”, sostiene Guamán. Por la crianza y explotación del ganado bravo, los habitantes se relacionan con las parroquias de Palmira, la Matriz (Guamote), Tixán y las comunidades aledañas. Así, las fiestas de San Juan en Tixán, de San Pedro en Guamote, del Señor de la Misericordia en Palmira, de San Miguel en *Pumachaca* son animadas con la corrida de los toros de Columbe.

En contraste a los páramos de Llullucha de Sasapug y Rodeo Pampa, las montañas de Miraflores, San Rafael, San Bartolo, Pulucate, Cintaguzo y Convalecencia no poseen el pajonal. La mayor parte del terreno ha sido utilizado desde los tiempos de la hacienda para la actividad agropecuaria, lo cual con el correr de los años se ve amenazado por la erosión.

Los terrenos dedicados a la actividad agrícola son cultivados anualmente de cebada, quinua, centeno, avena, vicia y de tubérculos como la papa, melloco, ocas y mashua. No obstante, en estos últimos años es escaso el cultivo de la papa, al respecto José Chacaguasay (2009) de San Bartolo Rayo Loma señala, “antes en tiempos de hacienda se sembraba y se producía bastante papas, pero ahora ya no quiere producir, porque hay mucha plaga, los terrenos son contaminados con abonos químicos”. Frente a esta problemática, los habitantes de la zona, con la cooperación del Ministerio de Agricultura Ganadería Acuicultura y Pesca e Islas de Paz¹ han introducido nuevas variedades de papas y el fomento de los huertos familiares, pero sin alcanzar los resultados óptimos. En este sentido los

1 Organización no gubernamental de la Cooperación belga.

moradores de *Sindipampa* (2009) señalan, “con el apoyo de los ingenieros sembramos nuevas variedades, pero no produce, enseguida se pierde. Lo mismo los huertos familiares ya no tienen importancia”. Sin embargo, el cultivo de la cebada, de centeno y de trigo se convierte en la actividad agrícola que mantiene la economía familiar.

Al deterioro de la calidad del suelo, se une la falta de agua. Las antiguas fuentes que proveían agua a las comunidades de la zona de San Bartolo y Lupaxi, van desapareciendo.² Esto se debe a que la frontera agrícola ha llegado hasta la cima de las montañas. El páramo y la riqueza de la fauna sólo son añoradas por los ancianos, “antes había pajonal, agua en abundancia, hoy sólo tenemos estos dos *pukyus*³ de las que absorbemos con bomba para dar el agua potable a los compañeros de la altura (Curichumbi, 2009). Entre otras de las razones del constante deterioro de los suelos es la falta del manejo comunitario de la tierra. La compra de las tierras de las haciendas no se hizo colectivamente, similar a las comunidades de las tierras altas, sino a título personal, con el que creció el minifundio.

Las huellas históricas de Columbe

Los datos bibliográficos referentes al pasado del pueblo de Columbe y sus comunidades son escasos y aluden parcialmente a la historia de los indígenas (Moreno, 1985; Yáñez, 1992). Los archivos bautismales y matrimoniales del curato de San José de Columbe apenas señalan los nombres, los apellidos y la condición étnica de la población, tal como se puede ver en la siguiente partida bautismal: “el 25 de marzo del año del Señor 1965, yo el infrascrito, párroco de San José de Columbe, bauticé solemnemente y puse crisma y óleo a la niña María Yautibug Curichumbi, hija de los indios Pedro Yautibug y Tomasa Curichumbi”⁴.

Generalmente, la historia de los pueblos indígenas de Ecuador y América Latina no se encuentra en la historiografía escrita y archivada,

2 Este es el caso de la vertiente *chawla pukyu* en las llanuras de Baldalupaxi.

3 Fuentes de agua, vertientes.

4 Tomo III, libro de bautizos de 1960-1969.

así, “escapa a la historia oficial” (De Certau, 1978). Consciente de esta realidad, Paul Ricoeur (2003), sostiene que la historia y la narrativa del hecho y de la acción social no sólo están contenidas en la racionalidad discursiva presente en la documentación sino que escapa al control escriturístico y están refugiadas en la memoria colectiva, en la mente de los actores excluidos por la historiografía oficial. En conexión a este planteamiento, Ginzburg (1997) y Thompson (2000), sugieren construir la comprensión de la historia desde lo popular, desde los otros actores que están ignorados por la historia oficial y sus archivos. Desde el contexto latinoamericano, René Arze (1986) y Silvia Rivera (1986) sugieren hacer historia a partir del testimonio oral que permite conocer “la vigencia de otra historia paralela y en buena medida antagónica con la historia oficial” (Rivera, 1986: 86), por cuanto que es una historia que alude a las luchas comunitarias, que en ciertos casos ha sido “negada, tergiversada y deformada por la historiografía oficial” (Rivera 1986: 86). Similar a los planteamientos anteriores, desde los estudios subalternos, Ranajit Guha (2002) propone construir un tipo de historia que permita escuchar, a la vez, las diversas voces que hay en ella, no sólo de los dirigentes, sino de todos los subalternos, por ejemplo, la voz de las mujeres en contraste con la historiografía oficial que recoge la voz de los reyes, de los gobernantes y personajes ilustres. Asimismo, Alberto Flores Galindo (2001), sugiere construir la historia recogiendo los sueños, las esperanzas y los deseos de la gente a fin de recuperar la dimensión de la utopía. Tomando en cuenta estos aportes teóricos se aludirá, a la hora de explicar la historia de Columbe y sus comunidades, no sólo a los datos proporcionados por los estudios anteriores, sino al testimonio de ancianas y ancianos *-yuyakkuna-* que en la concepción indígena son los guardianes, los portadores de la memoria histórica y de la sabiduría, al mismo tiempo, se tomará en consideración el testimonio de los miembros comunitarios sin importar su condición.

La historia del pueblo de Columbe y sus comunidades, al parecer, empezó durante las primeras décadas de la instauración de la colonia española en tierras amerindias. Según los datos históricos del Padre Francisco Yáñez (1992), durante la época preincásica e incásica, la zona de Columbe permaneció despoblada debido a la distancia del asentamiento de la antigua Riobamba o Liribamba. Sin embargo, con la creciente explotación de

ovejas para los antiguos batanes de Riobamba, establecidos durante los primeros años de la colonia, algunas familias indígenas de Punín dedicados al pastoreo se trasladaron en 1579 a la montaña fría de *Malog*, lugar que pusieron por nombre *columbe*, anejo al que más tarde, los misioneros franciscanos, sorprendidos sólo por la falta de la letra b, pusieron el nombre latino *Columbae* (paloma), el pueblo de las palomas.

En la memoria de los ancianos se mantiene vivo, el recuerdo de la relación estrecha con los ayllus de Punín, al respecto María Yuquilema (2008) sostiene: “mi papacito dice que no somos propiamente de aquí, sino que los antiguos, los tátaras abuelos vinieron de Punín. Ahí hay bastantes Yuquilemas, Guaracas, Aguasacas, Yubaillas y Yautibug. De ellos hemos ido aumentando”. Con la llegada de los ayllus de Punín “se formaron los primeros asentamientos de Salarón, Lupaxi, Sacomote, Tanquis, Secao, Sasapug, Sanguisel, Gahuijón y Llinllin dependientes del anejo mayor de Columbe” (Yáñez, 1992: 21).

Desde 1579 hasta 1750, Columbe fue ayllu o clan de familias de la misma etnia de Punín, que dependían política y religiosamente de esa parroquia. Pero en 1750 los anejos y el centro de Columbe fueron anexados a la parroquia Cajabamba. En 1754 Columbe se convirtió en cuasi-parroquia con el territorio “que comprendía una vasta zona desde Chacabamba por el norte, Salarón por el noreste, hasta Atocha por el sur, por el sur este hasta Pangor” (Yáñez, 1992: 30). En el mes de agosto de 1769 fue elevada a parroquia eclesiástica, por el entonces obispo de Quito, Pedro Ponce Carrasco, con los mismos linderos que tenía, excepto la parcialidad de Chacabamba que volvía a la jurisdicción de Cajabamba.

El decreto de la creación fue leído el 16 de septiembre de 1769, en cuyo contenido se señala que San José y la Virgen de las Mercedes serán los patronos de la parroquia, y establecía que las festividades parroquiales sean celebradas anualmente el 16 hasta el 24 de septiembre. En conmemoración de esta fecha, hoy en día, todos los años, los columbeños retornan a su pueblo desde Quito, Durán, Santo Domingo y Riobamba⁵. En esta última ciudad tienen la organización de los “Columbeños Residentes

5 En estos últimos años la mayoría de los habitantes del centro parroquial han migrado a la ciudad de Riobamba y a otras ciudades del Ecuador.

en Riobamba”, encargada de promover la fiesta de parroquialización y la peregrinación del Viernes Santo.

En el momento de la creación de la parroquia Columbe, aparecen como anejos de esta jurisdicción: Salarón, Calancha, Pulucate, Lupaxi, Sacomote, Tanquis, Sasapug, Sanguisel, Gahuijón, Secao, Llinllin, Columbe Grande, Miraflores, Sabloc y el anejo de Pangor anejos que a decir de Yáñez “disponían de un territorio amplio y el acceso libre al pastoreo” (1992: 37). Posteriormente, fueron despojados de su terruño y arrinconados por los hacendados al filo de las quebradas, tal como demuestra la ubicación geográfica de los anejos: Gahuijón, Troje Putzu Rumi, Sanguisel, San Bernardo, el centro parroquial de Columbe y Pulucate. Este último debe su nombre, precisamente a su asentamiento en las riveras de la quebrada y el riachuelo, así Pulucate significaría, *pulukpi katinakushpa kawsakkuna*, (Guamán, 2009), los que viven siguiendo el curso de *Puluk*⁶.

Cuando las comunidades perdieron sus propiedades y fueron desplazados al borde de los barrancos, todo el territorio parroquial fue dividido en 16 haciendas: “Columbe Grande, Llinllin, Columbe Chico, Sabloc, San Rafael, Secao, Lupaxi, Miraflores, San Martín, San Bartolomé, Convalencia, Sacomoto (hacienda que cuando la familia León adquirió en propiedad a la familia Borja pasó a llamarse la Providencia), Tanquis, Salarón, Sasapug Hospital, Lupaxi Monjas” (Carrasco, 1993: 52) y Balda, la mayoría de estos de propiedad de las congregaciones religiosas que con la revolución liberal pasaron a ser propiedades de la asistencia social y de los arrendatarios.

Columbe permaneció dividida en 16 haciendas, hasta la aplicación de la Ley de Reforma Agraria y Colonización en 1964 y 1973 respectivamente que concedían a los trabajadores derechos a adquirir las tierras y exigía a los hacendados modernizar los sistemas de producción. Esto permitió que los indígenas compraran las tierras de las haciendas. No obstante, no se logró acabar con las haciendas. Así la parte baja de la hacienda Columbe Grande y Miraflores Iglesiapampa, permanece en las manos pri-

6 *Puluk*, a su vez alude a la planta que produce frutos silvestres y redondos que antiguamente eran utilizadas para la confección de los collares. Actualmente se usan para las *walkas* de los niños, que según la creencia local ahuyenta el mal aire y los espíritus malignos.

vadas, similar a las haciendas de los valles de Machachi en Pichincha, Tarqui y Cajas en el Azuay.

El establecimiento del régimen de hacienda con la colonia y la explotación de los terratenientes, los blancos y cholos a través del cobro de impuestos, la imposición de trabajos pesados no remunerados, la discriminación suscitó en varias partes de América Latina el rechazo general de las poblaciones indígenas a través de levantamientos. En el Perú, Tupak Amaru, se reveló contra la corona española, lo mismo que Tupak Katari en Bolivia. En Columbe, los indígenas del anejo Pulucate protagonizaron el levantamiento que posteriormente influyó en la protesta sangrienta de los pueblos de Guamote, Punín y Licto, tal como presenta Segundo Moreno, en su obra “Sublevaciones indígenas desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la colonia” (Moreno, 1985: 302-325).

En enero de 1803 se enviaron los autos de cobranza de reales tributos y buen gobierno, expendidos por el Rey Carlos IV, en los que “el rey mandaba a pagar nuevos y más onerosos tributos, incluyendo a los indios forasteros que hasta ese entonces habían evadido el pago de los tributos” (Yáñez, 1992: 116). La ordenanza real añadía que todos sus vasallos cuidaran la limpieza del agua de las fuentes y de los ríos, que sembraran en sus huertas árboles, flores y hortalizas (Moreno, 1985). Esta ordenanza real fue entregada por Manuel Orozco, teniente político a Lorenzo Calixto, maestro de capilla, quien al finalizar la misa dominical leyó los autos. Entre los asistentes al acto litúrgico se encontraba Cecilio Taday, indio letrado, quien interpretó que el Rey ordenaba el cobro del tan temible impuesto de la aduana, y que en adelante pagarían una tasa por los árboles, hortalizas de su huerta y hasta por el agua que beban, además que los blancos les quitarían a sus hijos para convertirlos en esclavos (Moreno, 1985; Yáñez, 1992).

Taday junto a los otros líderes de Pulucate, organizaron la revuelta, la misma que se desató el día 27 de febrero de 1803. Al llegar al centro parroquial asesinaron a Manuel Orozco y a toda su familia, incluido su madre Rosa Viteri. Pronto se unieron a la lucha los indígenas de Guamote comandados por Lorenza Avimañay.

Si bien es cierto que este levantamiento trajo la victoria a los indígenas, no obstante, ésta fue momentánea, pronto terminaron reprimidos

por el Batallón los Dragones de la Caballería de Riobamba. Los líderes que encabezaron esta lucha fueron condenados unos a la horca (sus cabezas fueron colocados en la plaza y en la entrada del pueblo), otros al destierro hacia la costa y a la vergüenza pública en caso de las mujeres, a las que dieron la sentencia de rapar la cabeza y a desnudarse en la plaza pública y a Lorenza Avimañay le condenaron a la horca.

Estos castigos provocaron el temor de los indígenas y evitaron el surgimiento de una nueva revuelta a lo largo de todo el siglo XIX. Sin embargo, a finales del siglo XIX e inicios del XX la revolución liberal comandada por Eloy Alfaro, atrajo la simpatía de los líderes indígenas, porque estos consideraban que Alfaro traería la liberación de los indios y posibilitaría la eliminación de las haciendas. Así llegaron a conformar las filas de los montoneros y se adhirieron a la lucha contra los conservadores en la batalla de Tanquis. Con Alfaro, surgió nuevamente la vieja utopía de la libertad, que permitiría romper las ataduras del sistema hacendatario y del colonialismo aún presente, después de setenta años de haber iniciado la vida republicana. Los liberales, de alguna manera, lograron acabar con los hacendados conservadores, no obstante, “la raza indígena permaneció en miseria y en servidumbre en las haciendas en manos de los nuevos amos liberales” (Yáñez, 1992: 116).

Pero llegados a la década de los años cuarenta del siglo pasado, empezaron nuevamente la lucha por la tierra y de la libertad, apoyados por el Partido Comunista y la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). La primera estrategia de lucha fue la creación de las organizaciones comunales y de sindicatos agrícolas. Este tipo de organizaciones campesinas e indígenas emergieron en varias partes del Ecuador, especialmente en la zona de Cayambe, Guangaje y Galte, lugares en los que los cabecillas indígenas, bajo las orientaciones del Partido Comunista y la FEI crearon los sindicatos y promovieron la lucha frontal contra los hacendados.

Las acciones reivindicativas promovidas por la FEI contaron con la garantía jurídica proporcionadas por el Estado ecuatoriano, a través de la “Ley de Organización y de Régimen Comunitario” de 1937 que recomendaba la creación de las comunidades indígenas y campesinas, y el “Código de Trabajo” de 1938 que obligaba a los patrones pagar las remuneraciones a sus trabajadores, ambas leyes promulgadas durante la dictadura militar.

Fundamentándose en las prescripciones jurídicas de las leyes descritas en el acápite anterior, los líderes sostenían que tenían derechos para reclamar la tierra y formar sus organizaciones. En este sentido, Manuel Agualsaca, antiguo dirigente de Columbe Grande señala: “los compañeros de la FEI y el Dr. Ricardo Paredes nos dieron a conocer la Ley de Comunas y el Código de Trabajo. En esos documentos estaba clarito que los hacendados tenían que pagar por el trabajo y dejar que seamos comunidad” (Agualsaca, 2008).

En efecto, el conocimiento de la Ley de Comunas y el Código de Trabajo permitió la emergencia de las comunidades y constituyeron en las fuentes inspiradoras de la lucha indígena desde los años cuarenta hasta los sesenta del siglo pasado. Así en Columbe Grande, los indígenas movidos por el anhelo de la libertad, de la tenencia de la tierra y el pago de los salarios que reconocía las leyes, en los primeros días del mes de febrero de 1961, protagonizaron el levantamiento en contra del propietario de la hacienda Columbe Grande, que mantenía a los trabajadores sin pagos y sin libertad de organizarse. A este levantamiento le conocen como “guerra”. Al respecto, María Guaraca (2009), antigua dirigente de la Comunidad San Francisco manifiesta:

Lo que pasó en 1961, no es cualquier cosa. Verdaderamente fue una guerra. Nosotros no teníamos las armas, pero teníamos la voluntad de pelear, de atacar con las piedras y los palos, porque estuvimos cansados de tanto maltrato. Me acuerdo cómo las mujeres atacamos a la policía, pegamos a ellos y a los caballos. Ellos pensaron que vamos a escondernos. Yo estaba en mi casa, al ver a la policía de irás le grité: ¡Hambriento, desgraciado! a qué vienes, márame si puedes (Guaraca, 2009).

En este conflicto participaron más de dos mil indígenas de Chacaza, Pull Grande, Llinllin, Sablug, Galte, Columbe Grande Lote 1 y 2, Lote 3 y 4 encabezados por el dirigente, Manuel Agualsaca. El saldo de esta revuelta fue dos indígenas y dos policías fallecidos. Con respecto a este conflicto, Agualsaca recuerda:

El hacendado, llevado a los policías nos atacaron sorpresivamente. Pero pronto nos reunimos, tomamos los palos. Hombres y mujeres les arrinco-

namos a la policía. Ellos despavoridos se fueron a la quebrada, pero al ver que estábamos por ganar dispararon a Basilio y a Pedro. Ellos murieron por valientes. Fueron dos policías heridos, luego supimos que ellos también habían muerto en el hospital (Agualsaca, 2008).

La guerra duró tres días. Esta fue ocasionada por la toma de los indígenas de una parte de las tierras de la hacienda, de las que el dueño pretendía expulsarles, apoyándose en el respaldo ofrecido por el gobernador de Chimborazo, quien envió a la policía. La noticia de la llegada de la policía, generó la inmediata reacción de los comuneros y la solidaridad de las comunidades aledañas (Barsky, 1980). “De parte de ellos no eran muchos, eran seis policías y dos funcionarios traídos por el hacendado que llegaron a inspeccionar los terrenos que habíamos tomado. A estos les atacamos, pero ellos dispararon a nuestros dos dirigentes” sostiene Carmen Agualsaca (2009).

Los dos días siguientes llegaron a la hacienda más miembros de la policía. Estos atacaron a los comuneros, quienes huyeron hacia las montañas. Las mujeres y los niños quedaron solos, mientras que los hombres fueron llevados a la cárcel. “Nos quedamos solos, después de cinco días volvieron nuestros maridos, todos pegados, maltratados”, recuerdan las ancianas de la comunidad. Los dirigentes Pedro Guamán y Basilio Guaraca caídos en la guerra, fueron sepultados en la misma comunidad, por cuanto que sus cuerpos no podían ser trasladados al cementerio parroquial de Columbe, por miedo a la represión.

Este conflicto, que fue rechazado por la opinión pública, generó la intervención del Gobierno nacional. En efecto, el entonces Presidente de la República, Velasco Ibarra, acogiendo la denuncia de la muerte de dos indígenas, acudió inmediatamente a la gobernación de Chimborazo. En la reunión que mantuvo con los hacendados de la zona Columbe-Guamote, y el gobernador de la provincia, manifestó “yo no me debo a la oligarquía. Yo no me debo a nada, sino tan sólo a la patria, ¡orden la liberación de los indígenas presos! ¡Paguen los salarios a los trabajadores!” (Barsky, 1980: 146).

Posterior a la primera y la segunda reforma agraria, Columbe y sus comunidades han participado activamente en la toma de las haciendas,

los levantamientos indígenas de 1990, 1994 y 2000, y en los procesos organizativos tanto de las bases como de las Organizaciones de Segundo Grado (OSG). Precisamente en Columbe se creó la primera OSG de la provincia de Chimborazo, la Unión de Asociaciones de Agricultores de Columbe (1973) conformada por las comunidades y sindicatos de agricultores de Guamote y Colta.

Dado el fortalecimiento organizativo de las comunidades, Columbe ha sido considerada como la parroquia indígena de Chimborazo con más alta densidad organizativa (Carrasco, 1993), donde se hacen explícitos los procesos de democratización de los poderes locales. No obstante, por el mismo testimonio de los dirigentes y bases comunitarios, hoy en día la organización está decaída y la gente cansada y desinteresada de las iniciativas de organización y trabajo comunitario, no participan de las movilizaciones indígenas convocadas por la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE), tal como se evidenció en los levantamientos de 2006, 2009 y mayo de 2010.

Los indígenas y el régimen de hacienda

La historia Columbe, y de sus comunidades, al igual que otros pueblos de América Latina está estrechamente relacionada con “el régimen de hacienda” (Kaltmeier, 2007). Con el Primer Grito de la Independencia y los procesos de la emancipación de la corona española, que en caso del Ecuador se concretó el 24 de mayo de 1822, no se logró eliminar las haciendas, sino que éstas se consolidaron en las manos de los criollos. Si para los blancos y mestizos, la victoria de la Batalla de Pichincha supuso la liberación del yugo español, para los indígenas y los negros se dio la continuidad de las mismas prácticas de dominio y de explotación. Ni la revolución liberal comandada por Eloy Alfaro, que ofreció la posibilidad de redención, permitió acabar con las haciendas, la miseria del indio y el concertaje.

Hasta la década de los años cuarenta y los sesenta, los indígenas de Columbe y del Ecuador permanecieron al margen de los controles estata-

les y excluidos por la sociedad blanco-mestiza. Las leyes emitidas por el Estado no llegaban al espacio local. Por tanto, continuaban, bajo la administración privada del régimen de la hacienda, en completa sumisión a la voluntad del “patrón”. Éste:

Administraba justicia, aplicaba sanciones, resolvía conflictos familiares, dirimía disputas de vecinos, controlaba la moralidad privada, preservaba la observancia religiosa, determinaba la jornada de trabajo, definía normas de conducta, fijaba procedimientos, vendía bienes de primera necesidad, prestaba atención casera de salud, otorgaba créditos y compensaciones y representaba a sus subordinados ante las autoridades políticas y religiosas (Hurtado, 2007: 109).

La hacienda en este sentido, fue según Kaltmeier un “sistema de poder (...) con alto grado de autonomía respecto a las leyes e instituciones del Estado, sometida a la voluntad soberana del hacendado y administrada por arrendatarios que ejercían a menudo una autoridad despótica” (2007: 73). En el contexto de la hacienda no cabía “la idea del Estado moderno que controla su territorio y población a través de un aparato burocrático y del monopolio del poder legítimo” (...) “En su lugar para gobernar, el Estado ecuatoriano debió entrar en negociaciones con los poderes locales, tales como caudillos, gamonales o montoneras” (2007: 74).

En la hacienda, prevalecía la actividad agropecuaria donde se empleaba la mano de obra indígena, sin atenerse a un horario y a los beneficios laborales otorgados por el Código de Trabajo de 1938. La jornada de trabajo empezaba a las cuatro de la mañana y concluía a las cinco de la tarde, pero en ciertas ocasiones se prolongaba hasta las altas horas de la noche, tal como demuestra el siguiente testimonio de un ex trabajador de la hacienda Llinllin:

En tiempo de las cosechas madrugábamos a las 4 a.m. y tocaba recoger los frutos, trillar la cebada hasta más de 10 p.m. No importaba ni el viento, ni el frío, ni el hambre. Había que cumplir con el trabajo, caso contrario éramos destinados a recibir los fuetes de los patrones o simplemente se acumulaban las tareas (Comunero de Llinllin, 2005).

Esta jornada laboral extensa, contradecía a las ocho horas laborables que establecía el Código de Trabajo en el artículo 63⁷.

Dentro de la hacienda, no todos dedicaban a la misma actividad, eran clasificados: un grupo de personas a la crianza y al cuidado de las vacas, otros a los toros bravos y caballos, las demás personas eran los encargados de sembrar, desherbar, cosechar y almacenar los granos⁸; los niños y adolescentes tenían la responsabilidad de cuidar la manada de borregos, chanchos y terneros sin importarles la edad y las prescripciones del Código de Trabajo que en el artículo 83 prohibía el empleo de los niños de 14 años y en caso de hacerlos, según el artículo 89, el empleador debía llevar un registro especial en que conste las edades de los niños, la clase de trabajo a que se los destina, el número de horas que trabajan, el salario que perciben y la certificación de que los menores han cumplido o cumplen con sus obligaciones escolares. Las mujeres, por su parte, eran destinadas a las labores domésticas en la casa de la hacienda, el ordeño, además de las labores agrícolas. Las jóvenes de buena presencia eran llevadas a la casa del patrón a la ciudad de Riobamba o a Quito.

La efectividad laboral de la hacienda, dependía del *status* jerárquico sólidamente establecido. En la cúspide estaba el hacendado, seguido por los mayordomos. Estos últimos eran los encargados de ejecutar las órdenes inmediatas del patrón. Durante el tiempo de ausencia de los propietarios, disponían de la propiedad y cometían abusos contra los trabajadores. Al respecto, Cayetano Chimbolema (2008), antiguo huasipunguero de la hacienda la Providencia en Columbe, sostiene: “el patrón de esta hacienda fue bueno, pero el mayordomo nos explotaba, pegaba, abusaba sexualmente de las mujeres y obligaba a realizar trabajos duros sin paga”.

En la posición intermedia entre los mayordomos y los indígenas estaban los *Jipus*,⁹ varones indígenas con dotes de liderazgo, escogidos por los mayordomos, que a cambio de su fidelidad recibían un trato especial, podían tener ganado, el huasipungo de buena calidad, el acceso libre al

7 Este artículo establece las ocho horas de trabajo, además, el derecho a las vacaciones y a la justa remuneración.

8 Pero nunca se encargaban de comercializar. Esta actividad estuvo reservado al mayordomo o al mismo hacendado.

9 Etimológicamente viene del kichwa *jipa*, que significa el que sigue.

agua, la leña y la cosecha. Estos, “con tal de cumplir con su obligación, no importaba atropellar los derechos de los demás compañeros, de aplicar los castigos (en caso de no haber concluido con las tareas), de ir a las comunas libres para quitarles, el poncho, los animales o alguna otra pertenencia a fin de obligarles a ofrecer un día de trabajo gratuito” manifiesta Rosario Puma (2008) de la comuna Balda Lupaxi.

En la base de la cúspide jerárquica estaban los *huasipungueros*, y los *yanaperos*, en calidad de subordinados, quienes tenían la obligación de obedecer las órdenes de los hacendados emitidas por medio de los mayordomos y los *jipus*. Nadie podía contradecir al patrón, porque, “sus órdenes eran como haber recibido de *Taita Dios*” (Comunero de Guangopug, 2005). En caso de desobediencia, el reo (por llamarlo así) recibía el castigo en el patio central de la casa de hacienda. De esta situación Valeria Anaguarqui (2008), antigua dirigente de San Juan y fundadora del movimiento indígena de Chimborazo recuerda:

Mi papá me puso en la escuela, de esto no sabía el amo, él quería que nosotros no sufriéramos como él sino que sepamos leer y escribir para poder ir a la ciudad o a Quito. De esto se enteró el patrón. Inmediatamente mandó al mayordomo a sacarle de la casa. Me acuerdo que éste le pegó y sujeto con la soga, luego condujo al pilar que estaba plantado en el patio de la hacienda. Ahí el patrón le pego duro con el fuate, diciendo ‘indio bruto, porque pusiste a tu hija en la escuela. Sabes que ustedes no pueden estudiar, dónde has visto a un indio estudiar, ustedes deben aprender a trabajar y obedecer’. A cualquiera de los compañeros que rompía con el mandato del hacendado, este siempre castigaba ahí (Anaguarqui, 2008).

Este castigo se completaba con el rechazo generalizado de sus compañeros. En las palabras de Manuel Atupaña (2009), “todos los compañeros se volvían enemigos, considerando que habíamos dado el mal ejemplo, desobedeciendo las órdenes del hacendado. Hasta nuestros padres decían: “ustedes son resabiados, nos hacen quedar mal delante del patrón”, por esta situación no podían reclamar y alterar el orden establecido.

Todas estas prácticas de dominación se fundamentaban aún en consideraciones teológicas, donde el hacendado aparecía como el representante de Dios en la tierra: “*taita*, amito”. Con estos atributos, los hacenda-

dos, creían ser padres de los indios, dueños de sus vidas, los *apunchik*¹⁰ y el “niño, patrón”. El título de “niño”, “niña” eran aplicados a los hacendados sin importar que tenga sesenta u ochenta años de edad¹¹.

Sin embargo, no todos los hacendados aparecían como opresores y enemigos de los indígenas. En el recuerdo de los ancianos está la imagen del buen patrón, comprensivo con la gente. Al respecto José Cepeda, antiguo *paki*¹² de la hacienda Troje señala: “los hacendados también eran buenos, nos exigían trabajar de sol a sol, nos enseñaban las sanas costumbres. Sino ¡como estaríamos! Gracias a Dios y a los patrones, soy trabajador, tengo tierras y sigo trabajando hasta ahora”. Esta opinión es compartida por Eulalia Guapi (2009) de la comunidad de San Bartolo Grande, “sino fuéramos por las exigencias de los patrones no hubiésemos aprendido a trabajar y a tener tierras”. A su vez, Rosario Puma (2008) sostiene: “los amos mismos no eran malos, daban de comer, de vestir eran como si fueran los propios padres. Los malos eran los mayordomos”. Es decir, se trataba de ciertos hacendados que mantenían cercanía y amistad con los *huasipungueros* y los *yanaperos*, por tanto, sentían en la obligación de velar, de ofrecerles el apoyo por medio de la entrega de “socorros o de suplidos” (Miño, 2006). En el imaginario de estos terratenientes, los indígenas aparecían como “pobrecitos”, “menores de edad, seres inferiores” (Malo, 1988: 15), a quienes debían dar protección, educarles, proporcionarles la doctrina cristiana y quererles como a hijos.

La cotidianidad de la hacienda y la interrelación de hacendados, mayordomos, *jipus*, *huasicamas*, *huasipungueros* y *yanapak* estaban determinadas igualmente por el elemento festivo y simbólico. Anualmente con ocasión de las fiestas de carnaval, en Chimborazo, o de San Juan en Imbabura, el patio de la hacienda se convertía en un espacio de celebración y del intercambio desigual de dones. Los indígenas, entregaban “el gallo, los cuyes, la comida, a cambio el patrón ofrecía una bolsa de sal” (Puma, 2008). De este modo se legitimaba la dominación existente.

10 *Apunchik*, en español significa nuestro Señor.

11 Al respecto uno de los moradores de la comuna Llinllin, Columbe manifiesta “recuerdo que niño Juanito murió de ochenta años y más”.

12 Poeta, encargado de componer las letras y de presidir el canto del *Jaway* en las cosechas.

Fuera de los dominios de la hacienda, la situación de los indígenas de los anejos libres, era igualmente deprimente. Tenían sus tierras, pero dependían en parte de la hacienda, y del centro parroquial. En este espacio, la relación interétnica de indígenas y blanco-mestizos, se establecía dentro de la dinámica del “tratamiento desigual” (Burgos, 1977), pese a que la constitución de 1945, sostenía la igualdad ante la ley.

Los mestizos y los blancos se concebían a sí mismos como la raza superior, con todos los derechos de mando sobre la población indígena. No había aspecto alguno que se les escape y pueda ser utilizada para aprovecharse del indio. La religión, la política, el comercio, el intercambio cotidiano, todo servía para legitimar la explotación y la miseria. La explotación se convertía en un mecanismo de aprovechamiento beneficiosa para los blanco-mestizos que acumulaban riquezas, educaban a sus hijos y ascendía en la escala social. Al respecto, Resurrección Guanolema (2008) señala, “los cholos del centro parroquial, durante los días de feria obligaban a comprar la cabeza hornada del chanco, pero por esto venían a nuestros terrenos y escogían la mejor parte de la sementera de papas, así llevaban tres, cuatro y hasta cinco quintales de papa, así se hacía ricos”.

En el imaginario de ciertos blanco-mestizos, los indígenas aparecían como “los pobrecitos, los ingenuos y menores de edad” (Bonifaz, 1976) a quienes tenían que ofrecerles protección, ayuda y mediación en los conflictos. El apoyo a ser brindado a largo plazo por parte de estos mestizos, quedaba garantizado por el sistema de padrinzago, pero dentro de la dinámica de relación vertical. En cada centro parroquial, un padrino tenía varios ahijados a quienes defendía en los problemas de la tierra, las confrontaciones familiares... Asimismo, había personas en calidad de prestamistas que ofrecían el dinero para que los indígenas puedan cumplir con sus obligaciones de pasar las fiestas o pagar a los abogados en caso de demandas. Si estas deudas no podían ser canceladas en el plazo establecido, tomaban los mejores terrenos de los deudores. Pese a los cambios sociales que se han dado en estos últimos tiempos en que han desaparecido estas prácticas, hoy en día, algunos comuneros de las comunidades de la Compañía, Sicalpito, continúan explotados por los prestamistas y los abogados de Sicalpa y Sicalpa Viejo, quienes ofrecen el apoyo económico

o sus servicios profesionales a cambio de un buen lote de terreno, que cultivan gratuitamente por dos o tres años.

La situación de opresión y del tratamiento desigual en las relaciones interétnicas trajo como consecuencia el demérito de la cultura indígena. Ser indio para los mismos indígenas, era sinónimo de inferioridad, y hablar el kichwa equivalía a pronunciar un lenguaje arcaico e insignificante. En la escuela, se prohibía a los niños a hablar la lengua materna, “no hables en kichwa, eso no vale, eso es caca” (Anaguarqui, 2008), eran las expresiones propias de los maestros rurales. Por temor al rechazo y al ser objetos de burla, muchos de “los niños indígenas prefirieron ignorar esta lengua y asimilaron el castellano” (Lentz, 1986: 215).

En los contextos de discriminación, hablar el castellano constituía una de las aspiraciones primordiales de los indígenas. El desconocimiento y la incapacidad de hablar esta lengua impedían reclamar sus derechos, presentar sus demandas ante las autoridades competentes. Cuando los indígenas se acercaban a las oficinas estatales, los funcionarios alegaban no entender lo que decían, por tanto, “no podían atender a los campesinos” (Anaguarqui, 2008), aunque, en algunos casos eran simples excusas para no acoger las demandas que traían.

Por el desconocimiento de la lengua castellana, el convencimiento de su supuesta inferioridad, los indígenas se sentían incapaces de acercarse a las autoridades parroquiales. Si querían presentar las demandas al teniente político, al cura párroco, a los funcionarios de los municipios necesitaban de la mediación de sus compadres mestizos o de los tintirillos del pueblo, conocidos también como *killkakkuna*¹³. En ciertos casos, estos podían ser uno de los miembros de la comunidad indígena que sabía leer y escribir, con poder de influencia entre los blanco-mestizos, gozaban de gran prestigio, tenían muchos ahijados, ofrecían sus servicios de mediación a cambio de la entrega de cantidades considerables de granos, agradados¹⁴ y un día de trabajo gratuito. En el ejercicio de la mediación, el *killkak*, llegaba a las oficinas del teniente político, expresaba los motivos de su presencia y presentaba a la persona a quien estaba representando.

13 Las personas que saben leer y escribir.

14 Consiste en la entrega de una bandeja de papas con dos o cuatro cuyes o gallinas, dependiendo de la intensidad del favor que se les solicite.

Luego de escuchar al intermediario, el funcionario le interrogaba: “A ver hijito que dizque pasa” (Guanolema, 2009). Por temor, el indígena no se atrevía a levantar la cabeza, no podía comunicar su demanda, por esta situación, la solución era dada por el mediador, aunque en ocasiones en condiciones de desventaja para el representado. Pero en ciertos casos el *killkak* abogaba a favor del indígena, convirtiéndose en su aliado ante el Estado, los blanco-mestizos y los hacendados.

En ciertos pueblos, actuaban de *killkakkuna* también los cantineros de los centros parroquiales, conocidos por los indígenas como los *kutus*. Estos convirtieron a la cantina o la chichería en un poderoso mecanismo de control político sobre la población indígena, hasta tal punto que,

Casi ninguna actividad social de los habitantes de los anejos se hacía “sin el conocimiento y aquiescencia de los chicheros” (...) Estos detuvieron por mucho tiempo las construcciones de escuelas y la realización de mingas para caminos, incluso soliviantaban a los indios para que den levantamientos contra los profesores nacionales y los miembros de la Misión Andina (Burgos, 1977: 310).

Con tal de mantener el sistema de explotación y con ello la obtención de las ventajas económicas, los hacendados, los chicheros, los tintirillos o los *killkas* y los compadres de los centros parroquiales detuvieron la llegada de las propuestas de modernización al medio rural. En este sentido les decían, “no reciban la casa, los árboles, los animales que está entregando la Misión Andina. El gobierno va apoderarse”. Asimismo manifestaban, “No escuchen lo que las instituciones ofrecen. Si quieren tener la escuela, nosotros mismos podemos dar consiguiendo. Hasta mis hijas pueden venir de profesoras” (Arrieta, 1984). En el anejo Naubug cerca de Guamoto, “los chicheros alfabetizaban rudimentariamente a los niños indígenas, pero no aceptaban que el Estado cumpliera con esa función” (Burgos, 1977: 320).

Dentro del régimen de hacienda y en el proceso de relación interétnica desigual, los indígenas no podían acceder a la educación, a los servicios de salud. En el hospital y en los centros de salud, sufrían el rechazo, tal como explica el siguiente testimonio, “cuando llegábamos al hospital nos decían que éramos “sucios, rocotos”, que antes debíamos lavarnos el pie y

las manos. Otras veces, no atendían y mandaban sacando” (Anaguarqui, 2008). Esta era la triste situación de los indígenas, tanto en Columbe como en otras partes de Ecuador y América Latina. Aunque en el caso de México y de Bolivia el Estado intervino directamente en el proceso de reivindicación de los indígenas, a través de las políticas indigenistas y la promoción de las organizaciones indígenas. En Ecuador se dictaron leyes a favor de los indígenas, pero fueron escasamente aplicadas.

En los momentos actuales, permanecen aún ciertas prácticas del régimen de hacienda. Si en las antiguas haciendas “corrían la lista”, exigían la raya y en caso de no cumplir las tareas debían pagar las multas, los dirigentes de las comunidades mantienen la lista de todos los moradores, corren la lista en las mingas, en las reuniones, colocan la raya, pero si no asisten cobran la multa, sanción que se aplica también por la no participación en los levantamientos indígenas. “Nosotros estamos para no pagar la multa”, manifestaron los indígenas de Calpi en el último levantamiento del 27 de septiembre de 2009. “¿Cómo podemos exigir a los compañeros a fin de que se acerquen a tapar la carretera?” es la inquietud del presidente de Lupaxi. La respuesta no se hace esperar, el dirigente de San Rafael (2009) recomienda, “Córtale la llave de agua, verá que tendrás gente por montón. Con esto te quedarás bien con el presidente de COMICH”. Dependiendo del número de rayas, los comuneros tienen el derecho de acceder al agua, a la luz y al uso del camino.

Con la desaparición parcial de las haciendas, de alguna manera, se acabaron los *jipus*, no obstante, ciertos dirigentes actuales son descendientes directos de los *jipus* que en algunos casos maltratan a los comuneros. “El abuelo del actual presidente, era *jipu*, era malo, pegaba, insultaba a la gente con tal de quedar bien con el amo. El papá también heredó las costumbres de ser *jipu*. Ahora el nieto también vive no más haciéndose de presidente, imponiendo fuerte multa”, sostienen los moradores de Miraflores.

Una vez anuladas, de cierto modo, “las relaciones interétnicas desiguales” (Burgos, 1977) se dio paso a la desaparición de los *killkakkuna* tradicionales, no obstante, aparecen nuevos *killkakkuna* revestidos con la potestad de los estudios y la técnica, amparados en las buenas nuevas del desarrollo, con capacidad de influencia en las instituciones del Gobierno y en los organismos de cooperación. Estos son ciertos líderes indígenas

que han cursado estudios superiores o a su vez, ingenieros y técnicos de la ONG que sienten tener la noble misión de conducir al paraíso terrenal preparado por la ejecución de los proyectos de desarrollo. “El director de la institución nos ofreció ayudar con un proyectito. Hicimos la petición, pero rechazó porque nos dijo que estaba “mal escrito”. Por eso venimos, donde usted, señor ingenierito que nos dé escribiendo bien”, expresaron los moradores de Chawpi San Antonio (2009), al técnico de Plan Internacional.

La cultura y la cosmovisión de los indígenas de Columbe

Hablar de la cultura y particularmente de la identidad de un pueblo, a decir de Daniel Mato, “es impreciso y problemático, resulta confuso, polisémico y emotivamente cargado tanto en el lenguaje corriente como en el político” (1994: 15). No obstante, la preocupación por la identidad “se ha convertido ahora en un prisma a través del cual se descubren, comprenden y examinan todos los demás aspectos de interés de la vida contemporánea” (Bauman, 2001: 161), además, forma parte de la agenda reivindicativa de los pueblos indígenas (Whitten, 1992; Gros, 1997; CONAIE, 1999; Wade, 2000). Si en el pasado, las luchas indígenas tenían su enfoque en la tenencia de la tierra, el reconocimiento de su condición ciudadana al interior del Estado-nación blanco y mestizo, el acceso a los servicios básicos de educación, salud, la electricidad, la participación política... en las dos últimas décadas del siglo pasado y los primeros años del siglo XXI la atención se centra en torno a la identidad y a la diversidad cultural (Almeida, 1996a; CONAIE, 1999; de la Cadena, 2004; Díaz-Polanco, 2006) que en ciertos casos ha asumido un carácter político.

A nivel de las bases, en contraste a las posiciones que sostienen la aculturación de las poblaciones indígenas (Pitarch, 2003) provocados por el avance de la globalización y la migración, mantienen viva su identidad cultural y, cada vez más existe el interés por recuperar lo propio y de revitalizar lo indígena. Así los estudiantes indígenas del Instituto Hualcoco Duchicela (2009), Columbe sostienen: “en estos últimos años estamos preocupados en valorar la indumentaria, la idiosincrasia, las costumbres

de nuestros mayores. Hace años se creía que lo indígena no significaba nada, pero vamos comprendiendo la riqueza cultural que tenemos”. Esto coincide con la visión de Héctor Díaz-Polanco, quien considera que la globalización no ha podido homogenizar la identidad de los pueblos indígenas, a su vez, ha dado paso a un “notable renacimiento de las identidades en todo el mundo” (Díaz-Polanco, 2009: 1), que se manifiesta “bajo la forma de luchas culturales-nacionales, étnicas, religiosas, regionales con gran intensidad y a escalas variables” (Díaz-Polanco, 2009: 1).

Los debates académicos no están al margen de la preocupación por la identidad. En este sentido, a criterio de Almeida (1996), existen cuatro enfoques, que explican la identidad, a saber: el esencialismo, el procesualismo, el constructivismo y las posiciones neo-esencialistas. La perspectiva esencialista sostiene que todo grupo humano se halla predeterminado por un repertorio cultural inmanente o natural que no solamente delimita empíricamente al indicado grupo, sino que además construye a través de la socialización las características psicológicas y comportamentales de cada uno de sus miembros. A esto se refieren los “patrones culturales” y del “espíritu del pueblo” de los que habla Ruth Benedict (1971). El enfoque procesualista, por su parte considera que las identidades dependen de los procesos de reivindicación de un grupo humano, quienes la construyen en virtud de establecer la diferencia frente a los otros (Barth, 1976). A su vez, la posición constructivista, señala que la identidad se construye como un recurso estratégico frente al poder, indaga la forma cómo los pueblos, los diversos grupos humanos, los dominados construyen sus identidades, inventan las tradiciones (Hobsbawm y Ranger, 2002), imaginan comunidades (Anderson, 1993) a fin de posesionarse dentro de las esferas sociales, económicas y políticas, enfrentarse al poder y combatir la dominación y exclusión. Finalmente las visiones neo-esencialistas, consideran a las identidades con cierto romanticismo étnico (Andrade, 2004; Ramírez y Magazine, 2008), pero posee también un cierto carácter despectivo ya que ven a los indígenas como personas que no son fieles a su identidad, cambian su cultura de acuerdo a sus intereses (Pitarch, 2003), idóneos para asumir trabajos pesados... estigmatizaciones que justifican la exclusión y la injusticia (Martínez, 2000).

Más allá de estos enfoques, históricamente los pueblos indígenas de América Latina han sido marcados por ciertos blanco-mestizos con los estigmas de “ignorantes, rústicos, e inferiores, enemigos del progreso” (Wade, 1997: 49-52), “paganos y salvajes” (Wade, 2000: 15), que “dados su salvajismo y barbarie se mantuvieron y se mantienen todavía al margen del registro de los hechos, de su cronología y biografía” (Trujillo, 1993: 24), identificados con un territorio (Wade, 2000; de la Cadena, 2004), “portadores de poderes extraños que permiten tener el control de la naturaleza y las fuerzas sobrenaturales” (Wade, 1997; 2000: 111-115), personas de menor de edad, por tanto, personas que actúan cuando otros les inducen, menesterosos de la protección del más fuerte, “poblaciones desaparecidas, desprovistas de protagonismo social, residuos históricos subordinados” (Guerrero, 2000: 10-11).

En conexión a las consideraciones descritas en el acápite anterior, hoy en día aparecen posiciones neo-esencialistas o del retorno del esencialismo que consideran a los indígenas como gente que “muestran un gran interés e incluso entusiasmo por las ideas que proceden de fuera, adoptándolas con facilidad, y mostrando, de paso, una aparente infidelidad hacia las propias; más estas adhesiones raramente duran, pues tarde o temprano son abandonadas o sustituidas por otras, a veces parecidas, pero a menudo distintas e incluso opuestas” (Pitarch, 2003: 60). Así “ideas, doctrinas, compromisos políticos, religiosos u otros, el Dios verdadero, el desarrollo, la revolución, la ecología, el tradicionalismo, los derechos humanos son tan pronto acogidos por los indios como súbitamente abandonados” (Pitarch, 2003: 60). Asimismo, desde las posiciones del retorno del esencialismo, existen prácticas de interacción indígena que no se cuestionan, cayendo así en un cierto romanticismo étnico (Andrade, 2004). Así, Martha Ramírez y Roger Magazine (2008) en su estudio sobre la “continuidad y cambio en San Pedro Tlalcuapan, Tlaxcala: “Niñez, reproducción social y migración transnacional”, explorando los vínculos que existen entre los significados y prácticas contemporáneas relativas a la niñez en la comunidad mexicana de San Pedro Tlalcuapan, Tlaxcala y la participación de los habitantes de la comunidad en un mercado de obra transnacional, llegan a considerar que “los niños indígenas empiezan a contribuir a la economía familiar desde la edad de dos años y continúan hacién-

dolo hasta el matrimonio”, como mecanismo de “pago por la crianza y la anticipación por la herencia que algún día recibirán” (2008: 2), práctica que en criterio de los autores sería legítima.

Las posiciones esencialistas no sólo retornan en los debates académicos y en las agendas de los movimientos indígenas del hemisferio, sino que emergen en la actual coyuntura social y económica caracterizadas por la globalización y el neoliberalismo. Al respecto, el trabajo de Carmen Martínez (2000) sobre la “Agricultura de exportación y etnicidad en la frontera México-Estados Unidos” demuestra cómo, los blanco-mestizos, por una parte ven a los jornaleros migrantes como personas que deben realizar las tareas más duras y humildes por salarios más bajos y en peores condiciones debido a sus características físicas y culturales. Además, les consideran como población flotante que no tienen derechos a servicios públicos. Pero por otra parte, paradójicamente les ven como a “víctimas inocentes y pasivas que necesitan ser protegidas por el Estado, los políticos y otros actores que se autodenominan sus representantes” (Martínez, 2000: 182). De este modo, “en nombre de la etnicidad de los jornaleros se justifican sus condiciones de vida y de trabajo y para negarles derechos y servicios” (2000: 188), con los cuales se prolongan las desigualdades sociales, la persistencia del racismo y la exclusión social.

En contraste a las consideraciones despectivas de los pueblos indígenas señalados en los párrafos anteriores, los indígenas son representados como seres que están en proceso de civilización, representantes de la cultura milenaria, definición que explican aludiendo a la “nostalgia imperialista que idealiza al indio histórico ya desaparecido y la denegación o el olvido del indio real como sujeto histórico” (Muratorio, 1994: 13); distinguidos por su “espíritu festivo, solidario y recíproco, poseedor de la propiedad comunal” (Bonfil, 1989: 76), que mantienen “las formas tradicionales de ejercicio de la autoridad y en prácticas de justicia comunal y de representación colectiva” (Sorj y Martuccelli, 2008: 19), diferenciados de los otros grupos étnicos por la vivencia comunitaria (Whitten, 1992), que poseen la identidad vinculada con la tierra y con la comunidad (Documento de Medellín, 1968).

Ahora bien, los indígenas de América Latina, y en el caso particular de Ecuador se identifican como pueblos y culturas milenarias que han per-

manecido en el transcurso de la historia, pese a la conquista, la colonia y el establecimiento de las repúblicas latinoamericanas (CONAIE, 1999). Ante la situación de dominación y exclusión se definen como “muy aguantadores” que, han “soportado persecuciones, necesidades, angustias, azotes, cárceles, motines, fatigas, noches sin dormir, días sin comer” (Espinosa, 1993). Se consideran hijas e hijos de la tierra, en estrecha relación con la naturaleza (Documento de Santo Domingo, 1992), portadores de leyendas, tradiciones, conocimiento ancestral propios (Plan Participativo de Desarrollo del Cantón Guamote, 1999: 63-65). Sostienen que la profunda vivencia comunitaria y la minga constituyen las prácticas que les distinguen de otros pueblos y culturas (CONAIE, 1999: 10). La experiencia de la comunidad indígena estaría sostenida por los principios ancestrales de *ama shwa*, *ama llulla*, *ama killa*¹⁵. Además de estos principios, la reciprocidad sería el vector principal de las interacciones de los miembros comunitarios, así, la conclusión exitosa de la fiesta, la consecución de los objetivos comunes, las rentabilidades de la producción agrícola y la consolidación de las organizaciones tendrían como base la reciprocidad (Botero, 1990).

En términos de género, los pueblos indígenas afirman que no hay asimetría entre los roles del hombre y de la mujer, sino complementariedad. Esto permitiría la interrelación en condiciones iguales a mujeres y hombres. Consideran que la mujer “conserva la cultura, se relaciona más con la madre tierra” (Muratorio, 2000), “trasmite la identidad hacia la comunidad, administra mejor la economía del hogar” (Prieto et al., 2005), “crean un mundo alternativo de memorias culturales, como un escudo para protegerse de la invasión sensorial de la nueva cultura de la modernidad” (Muratorio 2000: 249). Por su parte, los indígenas han construido la idea de la complementariedad entre mujeres y hombres. Esta posición hace entrever, incluso la ausencia del machismo y de toda clase de discriminación hacia las mujeres. No obstante, los estudios de Weisman-tel (1994) y de Prieto et al. (2005) cuestionan esta definición, para ellas la complementariedad de cierto modo invisibiliza los problemas reales de discriminación a las que están expuestas las mujeres indígenas.

15 “No seas ladrón, no seas mentiroso, no seas perezoso”.

Desde el enfoque procesualista, los indígenas de América Latina y de Ecuador se han definido como pueblos discriminados, explotados, excluidos por la sociedad blanco-mestiza y el Estado. Este reconocimiento ha permitido que “promovieran los procesos reivindicativos” (Gros, 1997: 25) y al mismo tiempo, la formación de sus organizaciones, como instancias de negociación con los gobiernos y los demás actores sociales. Frente a los propósitos de integración o de asimilación cultural de indígenas en el Estado-Nación (de la Cadena, 2004; Muñoz, 2007), éstos han aceptado esta estrategia, pero “sin pasar por la asimilación ni el mestizaje biológico o cultural, sino por una instrumentalización de la identidad, o sea, de la diferencia; todo esto con el objetivo de obtener el reconocimiento de derechos particulares y la defensa de los intereses colectivos” (Gros, 1997: 21).

A partir de las posiciones constructivistas, los indígenas se han definido como pueblos y nacionalidades, con identidad y culturas propias que han sobrevivido a la conquista y a la colonización, culturas milenarias con sus leyes consuetudinarias, territorios, medicina ancestral, pueblos que se caracterizan por la vivencia comunitaria y la minga (CONAIE, 1999: 10). En este sentido, han valorado la lengua nativa, han resignificado las fiestas como el *Inti Raymi* (Kowii, 2005: 2), las fiestas de la mayordomía propias de las celebraciones religiosas del occidente, la música y la danza (de la Cadena, 2004). En cuanto a las formas de gobierno, manifiestan que la autoridad ejercida al interior de la comuna indígena es entendida como un servicio (Ticona et al., 1996), donde “el que manda, manda obedeciendo” (de Souza, 2006: 209). En términos políticos, proclaman el carácter plurinacional de los Estados latinoamericanos. En esta perspectiva, las definiciones de la identidad indígena siguen las pautas políticas (Pachano, 2003; Almeida, 2003) en la que los indígenas aparecen como miembros de una nación al interior de otra nación históricamente construida sobre los esquemas monoculturales.

Muchas de las construcciones identitarias indígenas tienen un enfoque apologético de la cultura o de las especificidades organizativas. En estos últimos años aparecen estudios que cuestionan estas posiciones (Prieto et al., 2005; León, 2005; de la Torre, 2007; Martínez, 2009; Tuaza, 2009). Ante la aparente eliminación del racismo y la consecución de los derechos ciudadanos, la omnipotencia representativa de las organizaciones negras e

indígenas formulados por los dirigentes y los intelectuales negros e indígenas, Carlos de la Torre (2003) sostiene que persiste el racismo, que no se han logrado superar los niveles de pobreza que afectan a la mayoría de los indígenas y afroecuatorianos, que las organizaciones se han constituido en corporaciones que negocian recursos con el Estado.

En el caso de las comunidades de Columbe, los dirigentes y los jóvenes muestran el interés por el fortalecimiento de la identidad indígena. Al respecto organizan fiestas como el *Inti Raymi* y el carnaval, en las comunidades de Columbe Grande Lote 1 y 2 y Centro la Providencia organizan talleres sobre la historia y la cultura de la zona, los jóvenes prefieren usar el poncho rojo y los pantalones blancos, las mujeres el anaco negro y bayetas rojas. Existe el retorno al uso de la lengua *kichwa* en las reuniones, celebraciones religiosas y en los demás encuentros comunitarios.

En la comuna Baldalupaxi, actual comunidad Centro la Providencia, los jóvenes han optado por no cortar el cabello y usar la indumentaria de sus abuelos. Muchos de estos jóvenes son universitarios que han dejado la comuna, pero el contacto con la ciudad ha demostrado el valor que tiene la identidad indígena, tal como demuestra el siguiente testimonio: “antes de ir a Quito, me gustaba vestir de pantalones anchos, cortar el cabello, bailar en música metálica, llevar argollas en las manos y aretes en los oídos. Viviendo en la ciudad me doy cuenta, cuán importante ha sido, el ser indígena. Así que ahora me siento bien con mi ropa típica y mi *kichwa*” (Coro, 2009).

En las comunidades de Columbe, cuando se habla de la identidad indígena, se explica a partir de las visiones religiosas, así cuando un anciano o una anciana exhorta a la comunidad a preservar la cultura, valorar la vivencia comunitaria en los lugares de migración, revivir la memoria histórica... sostienen “wawa, Diusta yuyarishpa kawsanki”, frase que etimológicamente significa vivir pensando en Dios, o dicho de otro modo, vivir en la presencia de Dios. En las comunidades de Chimborazo, el elemento religioso sigue siendo determinante en la vida de familia y de la comunidad. La mayoría de las acciones, las relaciones cotidianas se explican precisamente desde la experiencia religiosa indígena y cristiana.

La palabra *yuyarishpa* (pensando), viene de *yuyai*, pensamiento o sabiduría que según la concepción indígena residen en el corazón, tal como

se puede ver en los consejos de Manuela Yubailla, quien exhorta a su hijo “yuyaitaka shunkupimi wakichina kanki”¹⁶. Unido a *yuyai*, aparece la palabra, *yuyak*, es decir, el que piensa.

En la concepción de los indígenas de Ecuador y en caso particular de Columbe, no todos poseen la sabiduría capaz de influir en la cotidianidad de la comunidad, solamente las ancianas y los ancianos y ciertos jóvenes con dotes de liderazgo estarían en la capacidad de pensar, de poseer la sabiduría, convirtiéndose en las personas indicadas para educar a los niños, los jóvenes y a la comunidad entera. Las ancianas y los ancianos son los portadores de la sabiduría, la fuente de conservación de la memoria histórica.

En la comunidad, las ancianas no pueden ser consideradas como viejas o abuelas, los ancianos, no pueden ser llamados “viejos”. Los adultos mayores son conocidos como *yuyakkuna*, los sabios, los portadores de la sabiduría milenaria. Los jóvenes, los dirigentes de la comunidad, antes de emprender un trabajo o tomar una decisión acuden a las ancianas y ancianos a pedir las orientaciones y los consejos. En el pasado todas las decisiones familiares y comunitarias eran resueltas por los ancianos, tal como demuestra el siguiente testimonio:

Ahora, todo es fácil, sólo es necesario que la persona asuma conscientemente sus responsabilidades. Antes no era así, todo teníamos que escuchar a los mayores. Ellos decían lo que teníamos que hacer y cómo debíamos hacer. En mi caso, mis abuelitos y papacitos decidieron con quién debía casarme. Yo no podía elegir libremente a mi esposa, ya todo estuvo previsto antes de que yo tuviera la edad suficiente. Claro como ellos eran mayores había que hacer caso, sin poder decirles no (Agualsaca, 2009).

En estos años, las ancianas y ancianos influyen poco en la vida comunitaria y en la toma de decisiones por parte de los jóvenes. Al respecto, María Guaraca (2009), manifiesta:

Antes nosotros escuchábamos a nuestros abuelos, a padre y a madre, pero ahora los jóvenes ya no nos quieren escuchar. A los dirigentes jóvenes les

16 La sabiduría hay que guardarla en el corazón.

decimos, “hagan obedecer a la gente, escuchen lo que nosotros le decimos, antes nosotros hacíamos caso”. Pero ellos responden, “lo pasado ya es pasado, ahora es otro tiempo”. Con esto ya no podemos decir nada.

Sin embargo, al interior de las familias y de las comunidades, la voz de los ancianos sigue siendo importante, ellos continúan exhortando *Diusta yuyarishpa kawsanki*. ¿Cuáles son las implicaciones de vivir pensando en Dios? En primer lugar implica amar a la tierra. Al respecto, los ancianos dicen “allpataka kuyashpa charinki”, cuidarás a la tierra con amor. Cuando un miembro de la familia migra, los ancianos exhortan también con estas palabras: “wawa maita rishpa, maipi kashpapish amatak kanpak allpataka, wasitaka, llaktataka kunkarinkichu”, (hijo mío, por donde quiera que vayas no te olvides de tu casa, tu tierra y tu pueblo). Esta exhortación está fuertemente interiorizada y acogida por los miembros indígenas que, aunque viven en Quito, Guayaquil, Cuenca, Medellín, Caracas, el Quinche y actualmente Machachi, retornan a las fiestas anuales del carnaval y se identifican profundamente con su cultura y con su pueblo.

En los imaginarios indígenas, la tierra es su madre, a la que le deben el respeto y la veneración (DSD, 1992). En efecto para la comunidad indígena, con la tierra inicia el proceso histórico, se garantiza el *sumak kawsay*, se legitima la existencia, sin ella serían *waira apamushkakuna* (traídos por el viento). En los pleitos de la comunidad, cuando aparece un miembro extraño, proveniente de otra comuna, insultan con la frase *waira apamushka*, expresión que constituye el peor insulto, porque alude a una persona sin historia, sin pasado ni futuro y alguien que se ha entremetido a la comunidad sin pedir permiso.

La tierra es el lugar del encuentro con los antepasados y con la divinidad. Antes de empezar la labranza, la siembra invocan a los difuntos, “Kuyashka yaya, mama, ayllukunapish yanapawaichik kai parpuika sumak murukunata pukuchun”, amadísimos padre y madre, familiares que ya están en la otra vida, ayúdenos para que esta siembra produzca frutos hermosos. La bendición de Dios y la protección de los difuntos se manifiestan en la cosecha abundante. Cuando existe la escasa producción sostienen, que la madre tierra y en ella los dioses y los antepasados están

resentidos con sus hijas e hijos que han dejado de lado la concordia, la amistad y el compartir los bienes.

Diusta yuyarishpa kawsana, implica también el amor a la familia. “Wawa ñatak yayata mamata, ayllukunata, kunkarikunkiman”, hijo mío cuidado con olvidarte de tus padres y de tu familia. Pero la familia no es solamente el entorno familiar íntimo, formado por el papá, la mamá y los hermanos. En la concepción indígena, la familia es toda la comunidad, el *Jatun Ayllu*. Al interior de ella, nadie es extraño. La anciana y el anciano son el *taita* y la *mama*, los jóvenes que han contraído matrimonio y los adultos son tío y tía, tal como demuestra la exhortación de Carmen Guzmán (2009) de Miraflores Cachipata, a su hija Cecilia Lema, *wampra, tío Julianta napanki, alabadunki, paika ñami sawarishka kan. Ama Julián nin-kichu, kunanka tiomi kan*¹⁷.

En la concepción indígena, la familia es también el cosmos. El sol es considerado padre, la luna madre y las estrellas hermanas y hermanos. Las montañas y los animales son miembros de la familia. El nevado Chimborazo es el padre, Tungurahua la madre, que responde con furia (al momento de erosionar) cuando sus hijos e hijas no están en armonía y en paz, el Sangay, conocido como *Isabela* es la amante de Chimborazo, que castiga con vientos y heladas a las hijas e hijos del matrimonio Chimborazo y Tungurahua. El conejo es considerado sobrino y el lobo tío. Vivir pensando en Dios en relación a la naturaleza, es por lo tanto, el acto de reconocimiento del ser humano como “parte del orden cósmico y se aspira a una integración armónica con el resto de la naturaleza” (Bonfil, 1989: 56). En este sentido, Eduardo Viveiros de Castro (2002), sostiene que “la identidad indígena está íntimamente relacionado con la naturaleza”. Así “en la concepción amerindia el sujeto se construye en su relación con la naturaleza, donde se da la estrecha unidad del espíritu con la diversidad de cuerpos” (2002: 38).

Diusta yuyarishpa kawsana, implica el amor a la lucha por la libertad y formar parte de la organización. “Ñatak tandanakuikunata sakinkiman. Mana kan shamushpapish, ramata Kachanki”, cuidado en dejar de lado la organización, aunque tú no estés presente colabora económicamente. La

17 Salúdale a tío Julián. Ya está casado, no dirás Julián sino tío, porque ahora es tío.

organización sería la prueba de la existencia de la libertad y la garantía de la misma. “Llakikuna tiyakpi, esclavizado shina kashpaka organizacionka valinka, chashna kishpirinkapak”, cuando hay situaciones tristes, sí vivimos como esclavos por tanto vale la pena tener la organización para liberarnos, señala el dirigente Manuel Agualsaca (2008).

En el léxico kichwa de Columbe y de las otras poblaciones kichwas del Ecuador aparece la palabra *tandanakuy*, que proviene de la raíz *tanta*, pan. El *tandanakuy*, es la organización, el *ayllu* comunitario conformado por cada uno de los miembros, congregada para resolver los conflictos, tomar decisiones, planificar acciones, promover los lazos de solidaridad, emprender la minga, extender la cooperación ante la calamidad doméstica que esté atravesando algún miembro. Explicando en el valor del *tandanakuy*, María Guaraca (2009) señala, “aquí todo resolvemos por medio de la organización, el *tandanakuy*, sino no tendríamos: agua, la luz, las tierras, no colaboraríamos cuando alguien está enfermo o hay fallecimiento”. En efecto, el *tandanakuy* se ha convertido en la estrategia eficaz de solucionar las necesidades básicas de la comunidad y de negociación con los organismos estatales y las agencias de cooperación que tienen los indígenas y en general los pobres en un Estado donde los derechos de la ciudadanía son negados.

Al *tandanakuy* se une la palabra *karanakuy*, el acto de compartir la comida, pero también se refiere al compartir el pensamiento, los testimonios y el conocimiento. La comunidad indígena comparte la comida en los momentos festivos, en las mingas... En la boda de los novios celebrada en Columbe Alto, los encargados de repartir la comida, conocidos como *alwajanukuna* pasan los platos de sopa, luego los platos de papas, arroz y carne en la misma proporción a niños, adolescentes, jóvenes y adultos. “¡Tome el plato!”, manifiesta el *alwajanu*, la mujer que recibe responde, “no me dé por favor, mi hijo es tiernito, de un mes”. Él le contesta, “no importa, come usted por él, el niño también tiene que comer”. Así, los *alwajanukuna* obedecen a la exhortación de la madrina “por favor, dará de comer a todos por igual, sino los invitados han de desprestigiar a la familia. Han de decir que comparten la comida sólo entre ellos, escogiéndose, viéndose la cara”.

Durante la última semana de julio de 2009, los moradores de San Martín Alto recogieron la cebada, cosecharon el trigo. El dueño de la mies

ordenó a los trabajadores, “por favor exijo que no dejen ni un grano tirado en el suelo”, inmediatamente una de las ancianas le respondió, “esto no es así, nuestros mayores decían que es necesario dejar en el campo regando ciertas espigas, para que las mujeres y los niños de otra comunidad tengan que recoger y así puedan llevar el sustento a sus casas, el grano que Dios da no sólo es para ti”. De este modo, recordó cuán importante era el compartir. Similar a esta práctica está la costumbre de entregar doce papas grandes y una papa de doble tubérculo, tal como explica Carmelo Agualsaca (2010) de Columbe Alto:

El día de la cosecha de las papas, el dueño procura seleccionar doce papas gruesas y una papa grande de dos cachos. Una vez que tiene estos frutos envía a sus hijos a entregar a la persona apreciada y de respeto en una bandeja. Éste para expresar su gratitud, al día siguiente va a entregar dos cuyes asados y una bandeja de papas con achiote. A su vez, el dueño de la cementera entrega un surco de papas o dos quintales de papa.

En la minga de arreglo del canal de agua de la comunidad San Bernardo, los participantes, llegados a la hora del almuerzo, formaron varios grupos para poder compartir la comida. No todos se integraron a los grupos, tres de los miembros optaron por retirarse y cada uno simuló ir a comer. Lo cierto es que los tres no habían llevado el almuerzo, por esta razón sentían vergüenza. Al ver esto, el presidente de la comunidad manifiesta “ruego que todos se unan en un solo montón, que desaparezca inmediatamente esos pequeños grupos. Y los compañeros que se retiraron, vengán. No importa que no hayan traído nada, aquí todos vamos a comer”. Los participantes accedieron al mandato del dirigente, compartieron juntos la comida, y así actualizaron el precepto del *karanakuy*.

No obstante, los valores de *tandanakuy*, *karanakuy*, *el ayllu*, la reciprocidad, de la escucha a los consejos de los ancianos... con el correr de los tiempos tienden a desaparecer. Tanto las comunidades como las organizaciones han enfatizado en los valores antes mencionados, colocan como los principios fundamentales que les guíen la acción colectiva, pero éstos apuntan una parénesis ha ser observado en el futuro. La voz de los ancianos si bien es acogida en cierta medida, pero son escasamente valoradas.

Asimismo, la concepción de la familia en términos amplios y la reciprocidad poseen poca importancia, tal como podemos ver en el testimonio de Eulalia Guapi (2009), moradora de San Bartolo Grande sostiene: “me da risa cuando los *mishus*, los gringuitos, los dirigentes dicen que somos solidarios, que hacemos todo en comunidad, que nos damos la mano. Antes sí hacíamos esas cosas, pero ahora ya no. ¿Cuando la gente me vienen a ver y a preguntarme como estoy? Aquí estoy enferma y sola”. Así, los principios comunitarios se mantienen y en muchos de los casos, aluden a un mundo ideal, pero en la vivencia cotidiana son escasamente observados.

Las principales fiestas de Columbe

Si en Imbabura los indígenas celebran con mucha solemnidad las fiestas de San Juan, en Cotopaxi celebran el *Corpus Christi*, el *Inti Raymi* en el Cañar, el carnaval, la pascua y el día de los difuntos constituyen las festividades principales de las comunidades indígenas de Columbe. En este estudio se describe estas fiestas a fin de demostrar por un lado, la importancia que poseen para las comunidades indígenas en cuanto que permiten a los miembros recobrar el sentido de pertenencia a la comunidad; y por otro lado, para señalar que en los procesos del análisis de la crisis organizacional del movimiento indígena hay que atenerse también al elemento festivo.

En términos generales, las fiestas permiten fortalecer, de alguna manera, la unidad de la comunidad, son momentos propicios en que todas y todos quienes participan sienten ser miembros de una misma familia dejando de lado los conflictos. En este sentido, Carmelo Agualsaca (2009), manifiesta: “En las fiestas todos estamos unidos, se perdonan las ofensas, se desaparecen las separaciones. Más bien en la organización estamos peleados y divididos”. Así las fiestas propician la participación, reviven las manifestaciones identitarias, suscitan las expresiones de solidaridad, posibilitan la reconciliación entre familias confrontadas por los conflictos organizativos y las posiciones ideológicas y religiosas.

Pero al mismo tiempo, demuestran también las iniquidades que existen al interior de la comunidad. No todos pueden ser priostes de las fies-

tas, en ciertas ocasiones, los priostes demuestran el poder económico y la influencia política que tienen sobre los demás. A esto hay que añadir que los espacios de celebración comunitaria son utilizados por ciertos políticos de turno para acercarse a las bases, demostrar su benevolencia y alcanzar las gratitudes y fidelidades. En las fiestas en honor a San Miguel, realizadas en el mes de septiembre de 2009, en Pomachaca, Palmira, los miembros del movimiento Pachakutik del cantón Guamate enviaron una comisión que entregara las colchas con los nombres del partido que luego serían expuestas al público en los lomos de los toros. Los comuneros aceptaron el regalo, pero manifestaron que Pachakutik no tiene entrada a la comuna, por no haber cumplido con las ofertas de campaña ofrecidas en las elecciones del año 2000.

Otro de los peligros que se puede ver en las fiestas es que éstos corren el peligro de reducirse a puro folklore. Hay comunidades que celebran el carnaval, pero al mismo tiempo invitan a los turistas y promueven celebraciones y actos que escasamente aluden a la vida comunitaria. Los protagonistas de estas fiestas son jóvenes que viven en Quito y en otras ciudades del país que mantienen vinculados con el mundo de la cooperación al desarrollo, según las afirmaciones de Bernardo Asqui (2009) de la comuna San Martín Bajo:

En nuestra comuna hace tiempo se perdieron las fiestas del carnaval. Cuando el evangelismo entró aquí, ya todos dejamos de lado los cantos, las borracheras, las costumbres de disfrazarnos de mujeres y de andar de casa en casa. Pero ahora vienen unos jóvenes que estudiaron y viven en Quito a organizar fiestas, comidas, bailes y la corrida de toros. Traen a los gringos y a unos *mishus* que trabajan en las instituciones de ayuda. Pero yo veo que no hay seriedad, hacen por interés y no por amor y cariño como nuestros papacitos sabían celebrar.

En todo caso, la fiesta del carnaval se viene celebrando desde tiempos antiguos en la mayoría de las comunas. Antes de la conquista española esta festividad se les conocía como el *pawkar raimi*, fiesta de inicio del nuevo año, pero en el tiempo de la colonia y la primera mitad de la época republicana, según el testimonio de las ancianas y los ancianos, el carna-

val se celebraba en la hacienda. Así, el viernes anterior al inicio de la semana de carnaval acudían a la casa de la hacienda a ofrecer regalos, baile y canto a los hacendados. En gratitud estos ofrecían una funda de sal a las personas que habían asistido a rendirles homenaje. De este intercambio de dones se acuerda Rosario Puma (2008) de Baldalupaxi, “nosotros cantábamos, bailábamos y llevábamos regalos al hacendado. Estos regalos eran cuyes asados y papas cocinadas y un gallo vivo. Así agradecíamos al patrón. Él nos entregaba una bolsa de sal. También entregábamos regalos a los mayordomos, pero estos no nos daban nada”.

Pese a que en estos últimos años, la mayoría de las comunidades de Columbe han optado por la fe evangélica, el carnaval ha permanecido. Es una fiesta que reúne a las comunidades, permite que los migrantes retornen a su lugar de origen, se actualicen las prácticas de intercambio y se recobre la identidad indígena. En algunas comunidades donde aún la mayoría de los miembros se identifican como cristianos católicos se mantienen las prácticas festivas antiguas, en otras donde se identifican como cristianos evangélicos, durante los días de carnaval se celebran las campañas evangélicas.

La fiesta del carnaval dura ocho días. El sábado, los miembros se congregan en la casa comunal, ofrecen saludos al presidente de la comunidad, éste felicita a los priostes: el rey y sus dos embajadores, sus familiares y amigos. Acto seguido, desea que la fiesta una más a la comunidad, que todos puedan cantar y bailar. Concluida la ceremonia del saludo y el mensaje del cabildo, realizan la coronación y la exaltación del rey y la entrega de capas a los embajadores. Los priostes revestidos de insignia festiva invitan al público a bailar y a compartir la comida.

El día domingo por la mañana, el rey, sus embajadores y la comunidad entera recorren las principales calles y caminos de la comunidad, cantando, bailando y compartiendo la bebida. Las mujeres tomadas de la mano ocupan la fila principal del desfile, los hombres acompañan al rey, los jóvenes bailan al son de la guitarra, de los tambores y los violines. En algunas comunidades, el baile es animado por el disco móvil con la música del cantante indígena Ángel Guaraca. Con ocasión de la fiesta, aún los jóvenes que viven en las ciudades, se visten con pantalones blancos, el poncho rojo y el sombrero blanco de lana y caminan descalzos. Al medio

día participan de la Misa campal presidida por el párroco u otro sacerdote invitado. Terminada la celebración eucarística, los sacerdotes se sienten orgullosos de haber “ganado la misa” e invitan nuevamente a la comunidad a continuar bailando y cantando. El día concluye con la comida comunitaria y el baile general en la casa del rey.

El día lunes, los miembros de la comunidad asisten a la casa del rey y los embajadores para seguir compartiendo la comida, el baile y el canto. Durante ese día conceden especial atención a las coplas, tanto en kichwa como en español. Las letras de las coplas aluden a la importancia de la fiesta y al saludo que el cantante dedica a los dueños de casa, tal como se puede apreciar en la siguiente copla:

Bendito Dioslla, sea Dios Señor,
Santisimulla, sacramentulla.
Taititu wawa, mamita wawa,
Kawsakunkichu, purikunkichu.

Mana ñuka si munaillamanta,
Mana ñuka si yuyaillamanta,
Taita San Carlos ordenadito,
Mama Evita destinadito¹⁸.

Martes al medio día, se celebra el ritual de la ofrenda a la Pachamama. Esta celebración se realiza en la montaña más alta de la comunidad, siguiendo la tradición antigua de recorrer por las montañas con banderas y cantos, los hombres revestidos de patos y de mujeres (*kulta tukushkakuna, warmi tukushkakuna*) (Puma, 2008). En caso de la comunidad Baldalupaxi, hoy Centro la Providencia, los comuneros se concentran en Banda Tocana *waiiku* y Rayo Loma. Se cree que en este lugar hay un duende conocido como el *chulla longo* que camina por la noche, sale al medio-

18 “Bendito Dios, sea Dios, Señor,
Santísimo sacramento.
¿Papacito, mamacita, están vivos?
¿Si están caminando?

Yo no tengo la culpa, no es sólo por mi pensamiento,
No es sólo por mí querer.
Soy ordenado por San Carlos y destinado por la mama Eva.

día. Piensan también que este lugar está lleno de riquezas, a los que anhelan ser ricos y tener una buena mujer, pueden ascender y pedir. En este ritual se invoca a la *Pachamama*, al *Taita Inti*, a *Apunchik* Jesucristo, dirigidos por los chamanes, quienes soplan con alcohol, purifican a hombres, jóvenes y niños. El ritual concluye con las intervenciones de las autoridades comunitarias y el almuerzo.

Por la tarde, en la plaza de la comunidad, el rey pide a la palaciera o palaciero, es decir, a la persona que ha decorado el palacio con telas finas, banderas y con toda clase de frutas, granos, cuyes y chanchos horneados, que autorice tomar el palacio para dirigir el baile y la fiesta. El ritual empieza con el rezo del bendito y concluye con la bendición de los palaceros, que con este gesto, permite tomar la sede preparado para el rey y su comitiva. Después del baile y el canto, el rey invita a la multitud a participar de la comida y el baile.

El miércoles por la mañana, el rey, los embajadores y la comunidad entera participan de la misa de la ceniza, pero este ritual católico no logra romper con el carnaval indígena. Posterior a la misa, el rey es invitado a comer y bailar en la casa del primer embajador, más tarde a la casa del segundo embajador. Junto con el rey asiste también la comunidad. Generalmente, los embajadores provienen de las comunidades vecinas. Esto permite actualizar los lazos de amistad entre una comunidad y la otra.

Los días jueves y viernes son dedicados para la corrida de los toros, el baile y la fiesta del *gallo japi*¹⁹. Este último consiste en colgar al gallo en una soga, quien salta más alto toma el ave y se declara triunfador. La fiesta del carnaval concluye el día sábado con el entierro del carnaval, donde los sacerdotes y los invitados depositan en un ataúd de madera el resto de la bebida y la comida, y entierran en la mitad de la plaza pública. Muchos consideran a esta fiesta como sagrada, por cuanto que en el transcurso de estas festividades muchos jóvenes se comprometen al matrimonio y los lazos de la unidad comunitaria se fortalecen.

En las comunidades donde la mayoría de los miembros son evangélicos no celebran el carnaval, por considerar “fiesta pagana”. Por tanto, los días de carnaval dedicados al baile y al canto son santificados con la cele-

19 Agarrar al gallo.

bración de las campañas evangélicas. Estas consisten en las jornadas dedicadas a la oración, al aprendizaje de la biblia, el culto y la predicación presididos por pastores invitados. Durante las décadas de los años ochenta y noventa, la predicación aludía al fin del mundo, la apostasía, el pecado del mundo y la posibilidad de la redención del alma por medio de la fe en Jesucristo. En estos últimos años se ha incorporado al programa de evangelización los temas de hogar familiar, la organización, medicina andina, liderazgo juvenil y la política. En tiempos de campaña política, la vigilia, el culto, las conferencias y las campañas se convierten en espacios propicios de difusión de las propuestas del movimiento político *Amauta Yuyai*.

En las campañas de evangelización participan varias comunidades. Por la mañana hay encuentros deportivos de fútbol e indor fútbol. En otros casos, organizan las carreras de burro, de caballo y de bicicletas, tanto para mujeres como para los hombres. Por la noche, hay la predicación de los pastores, los cantos de los coros, concurso de música cristiana. En el pasado, estas campañas lograba la conversión masiva de los católicos hacia la fe evangélica. En estos últimos años, estas son escasas, por cuanto que la indiferencia religiosa se va extendiendo hacia el campo y en otras ocasiones, porque los mensajes, las prédicas no les convencen a los jóvenes. Por otro lado, las prácticas de evangelización utilizadas por la Iglesia católica son similares a las estrategias utilizadas por las iglesias evangélicas. Las antiguas melodías latinas han sido reemplazadas por la música kichwa, se admite los aplausos en las misas, en las celebraciones se priorizan la participación de toda la comunidad. A esto hay que añadir la práctica ecuménica. En parte, los pastores evangélicos han llegado a comprender que los católicos también son creyentes y que aceptan en sus vidas el señorío de Cristo.

En la campaña evangélica de San Bernardo, celebrada en el mes de agosto de 2009, uno de los predicadores manifiesta “los católicos también son hijos de Dios, reconocen a un único Dios. Ellos también ya no se chuman, se reúnen, leen la Palabra de Dios, por tanto, hay que aceptar como a nuestros verdaderos hermanos”. Estas afirmaciones permiten que exista la tolerancia, el respeto y la aceptación de ambas partes. Pero no deja de haber las exclusiones mutuas por parte de tendencias conservadoras tanto de los católicos como de los evangélicos.

Junto al carnaval, la pascua es otra fiesta importante en las comunidades de Columbe. En la pascua como en otras fiestas, la práctica del *karanakuy* se actualiza, fortalece la vivencia comunitaria. Se preparan las habas tiernas, los *chiwiles*²⁰, ofrecen estos dones a los abuelos, a los padres, a los familiares y a los moradores próximos; en el alba los jóvenes se trasladan a la casa de los padres, de los abuelos a pedir perdón y la bendición; al pasar las horas de la mañana, se trasladan al centro parroquial, después de la misa dominical comparten la comida con los amigos de otras comunidades. En estos últimos años, pocas son las personas que prefieren acudir al centro de la parroquia. Valoran sus propias comunidades, por tanto, el *karanakuy* de la pascua se celebra en la casa comunal, después de la liturgia de la Palabra en caso de los creyentes católicos y el culto en caso de los evangélicos.

En el pasado, la fiesta de la Pascua en Columbe, era la solemnidad por excelencia de los habitantes del anejo libre de Pulucate. Las fiestas patronales de San José y de la Virgen de las Mercedes corrían a cargo de los habitantes del centro parroquial. Pero los indígenas de Pulucate, habían solicitado a los párrocos de Columbe, pasar las fiestas de la pascua. “La obligación de la pascua pasaban por su propia voluntad” (Chimbolema, 2008), “ellos mismos se ofrecían para ser sacerdotes de la Pascua” (Ríos, 2007) son los testimonios al respecto. Pero también eran impuestos por el párroco y los alcaldes de las comunidades. Orgullosos de ser sacerdotes se revestían de capitanes con ropas militares, *tajalis*²¹ adornadas con plata, joyas y espejos.

El jueves santo por la tarde, los sacerdotes y sus invitados llegaban a pedir la posada en las casas del pueblo, preparaban la chicha, el sábado al mediodía regresaban de su anejo con mulas de papas, cuyes y gallinas peladas. El domingo de resurrección, desde las tempranas horas de la mañana se vestían de los mejores trajes, tocaban la bocina, participaban de la misa campal, marchaban y bailaban todo el día. Junto a los capitanes, animaban la fiesta los *supaykuna*, los “diablitos” revestidos con ropa roja. Estos se encargaban de abrir pasos entre la multitud, de asustar a los

20 Tamales preparados con harina de maíz, azúcar y queso, cubiertos con hojas de maíz.

21 Banda que los capitanes se colocaban en las fiestas de Pascua.

niños, animar el baile. “Los diablos nos causaba mucho miedo, agarraban a los niños y a las niñas, arrastraban a las mujeres” manifiesta Rosario Puma (2008). El lunes al mediodía se realizaba en la plaza central, el asado de los cuyes y borregos, se comía y se bailaba. Invitaban a comer a los del pueblo. Casi “todos los miembros de Pulucate, dejaban su anejo por esos días” señala Maruja Barba (2007), anciana que en su juventud alquilaba su casa a los sacerdotes.

En la tradición oral de Columbe, no se encuentran testimonios que hagan referencia si los “indios” conciertos de las haciendas hayan pasado “la obligación”²². Pareciera ser que sólo los “indios” sueltos eran designados a cargo de sacerdotes de pascua. En las parroquias de Calpi, San Andrés, Licán, lugares donde no había muchas haciendas, y se encontraban el mayor número de anejos libres, conservan la lista de más 15 sacerdotes en el día de los reyes y de la pascua²³. En caso de Columbe se recuerda también a más de siete capitanes en la fiesta de la pascua hasta los años setenta del siglo pasado. Celebrar la pascua y ser los encargados directos de esta fiesta, implicaba para los miembros del anejo Pulucate, el momento propicio de expresar su libertad, demostrar la generosidad al pueblo²⁴, cuestionar al orden establecido por medio de los disfraces que representaban a los capataces, al teniente político, a los hacendados que ejercían el control sobre las poblaciones indígenas (Burgos, 1977).

La fiesta de San Pedro y San Pablo es otra de las festividades religiosas importantes de las comunidades indígenas de Columbe, así como también de las comunidades de Guamote y Cayambe. Esta fiesta dura tres días: en el primer día la comunidad se reúne para sacrificar el toro, cocinar el mote, las papas y preparar la chicha, mientras que los sacerdotes van de casa en casa, cantando, bailando e invitando a participar de los rituales festivos. El segundo día, la comunidad entera sube a la parte más alta de las montañas para gritar a San Pedro y San Pablo a que se acuerden de

22 “Pasar la obligación” significaba ser sacerdote de la fiesta.

23 En las fiestas de Pascua de 1900 realizadas en Calpi, se registra más 15 sacerdotes (Archivo del curato de Calpi 1900).

24 En relación a otras parroquias de Chimborazo donde la población de los centros parroquiales explotaban a los indígenas (Burgos, 1977), en Columbe tanto los indígenas como los mestizos fueron víctimas en parte de la explotación de los hacendados. Además la población del centro parroquial cambiaba constantemente debido a la migración.

sus hijas e hijos proporcionando la producción abundante de los campos y la reproducción del ganado. En la montaña veneran la huaca depositando dinero, pelos y grasas de animales. En caso de las comunidades indígenas de Palmira, Lilla, Guasán Santa Clarita, Chismaute, San Pablo de Guantug del cantón Guamote tienen la costumbre de ascender a la cumbre de *Yana rumi* a unos 4 660 metros sobre el nivel del mar a cantar, bailar y rezar. Durante ese día las mujeres se visten de gala con sombreros blancos, adornadas con cintas negras, bayeta blanca y anacos negros, los hombres se visten con ropa de vaquero y montan los caballos, los sacerdotes llevan sobre sus vestiduras la banda decorada con espejos, plata y oro. La ceremonia concluye por la tarde con el almuerzo comunitario. El tercer día celebran la misa en honor a San Pedro y San Pablo, bailan, cantan, comparten la comida y por la tarde participan de la corrida de toros. Hoy en día, hasta en las comunidades, cuyos miembros son en su mayoría evangélicos se empieza a valorar esta fiesta religiosa, por lo cual asisten a otras comunidades donde se celebra esta festividad. Así las comunidades de Sasapug, Llinllin y Sanguisel acuden a Columbe Grande Lote 1 y 2 a participar en las celebraciones en honor a San Pedro.

La conmemoración de los difuntos es otra de las festividades importantes de los indígenas de América Latina, del Ecuador y de Columbe. En esta solemnidad preparan la colada morada, el pan, sacrifican cuyes, conejos y ovejas, cocinan las papas, el maíz y las habas. El día primero de noviembre, cocinan la morada, el pan y comparten entre varios de los amigos y familiares. En ese día existe la costumbre de revestir a las niñas y niños de ángeles. Estos van de casa en casa rezando por los difuntos. Como recompensa los deudos ofrecen la canasta de cebada, de habas o panes. Este es el mecanismo de expresar la solidaridad con los niños. Con los frutos recibidos en el día de los ángeles, los niños compran los útiles escolares y contribuyen con la economía familiar. Nadie de los moradores puede negar a aceptar la presencia de los ángeles en sus hogares, aunque hayan cambiado la fe católica por la evangélica.

El día dos de noviembre, desde las tempranas horas de la mañana preparan la comida, asan los cuyes y los conejos. Desde las seis de la mañana hasta las nueve de la mañana reparten la comida de casa en casa. El que recibe la comida, a su vez devuelve el plato recibido con la misma porción

de comida, aunque puede entregar con otras carnes, no necesariamente el recibido. A las 10 de la mañana, el cementerio parroquial se llena de gente proveniente de algunas comunidades. Después de la misa y el rezo del responso por las almas, cada uno se sienta con su *kipi de* comida y se reparten entre los vecinos, los conocidos y los amigos. Existe la creencia que en ese día los difuntos se despiertan, salen de las tumbas, sus almas bajan del cielo para compartir la comida con sus familiares vivos. Junto con el acto de comer está la costumbre de hablar con los difuntos. En efecto, María Yubailla, viuda de sesenta años conversa con su esposo difunto:

Verás Manuel, tu hijo menor Julián ya se casó. Su mujer es María de Sa-bluk, parece que es buena. El próximo mes van a tener a su primogénito. Ruega a Dios que todo vaya bien. Por mi parte te extraño, estoy cada vez más adolorida, me siento sola. Nuestros hijos se fueron lejos. Mejor sería que ya me lleves y no me tengas sufriendo aquí (Yubailla, 2008).

Si bien es cierto, la muerte provoca el dolor, la tristeza tanto de los familiares y amigos por la partida del ser querido, no obstante, en las comunidades indígenas se convierte en un momento festivo, en el espacio del encuentro comunitario. Una vez que todos los miembros de la comunidad reciben la noticia de la muerte de uno de sus miembros se reúnen inmediatamente en la casa del difunto, trayéndoles los frutos de la tierra, ovejas y dinero para solidarizarse con los deudos. Después de elevar las plegarias por el difunto, los familiares revisten con el mejor traje y colocan en el cofre mortuorio, las mujeres elaboran las sogas de ramos benditos para enviarles regalos a sus familiares que en la eternidad esperan tener la noticia de sus hijos y familiares, los niños colocan platos y otros utensilios que en la otra vida será utilizado por el difunto.

Existe la creencia que los difuntos no se mueren, sino que van adelantándose hacia la otra vida donde está Dios y los antepasados. *Nawpashpan rin*, se va adelantándose, es la explicación del por qué se muere. La palabra *ñawpa*, hace referencia al pasado, pero etimológicamente significa el que se adelanta. Así, quienes se mueren no quedan en el pasado sino que se trasladan hacia el futuro. Esta sería la razón por la cual, la comunidad asume la muerte con cierto espíritu festivo. En efecto, en las dos noches

de velorio que anteceden al entierro, la comunidad organiza juegos, chistes y colectas. El perro y el conejo, las apuestas de granos de maíz y las monedas, la yunta, la labranza y el juego de Narciso, el viejo que desparrrama la *mashka* (harina de cebada) son los juegos que impiden derramar las lágrimas a familiares y amigos, al mismo tiempo motivan a reírse a carcajadas. En el caso del juego de apuestas, este es un medio a través del cual los jugadores motivan a la solidaridad con los familiares del difunto. Si la moneda cae al lado de la figura del personaje que contiene, los jugadores llaman a cualquiera de las personas distinguidas que se encuentran en el velorio con el nombre del venado, solicitándoles así a que entregue un borrego, si cae al lado del sello, gritan *yutu*, el nombre de una ave andina, esto significa que la persona evocada en el grito entrega un pollo o un cuy. Los recursos acumulados en el juego son entregados a los deudos. Luego del entierro y la ceremonia religiosa, el ritual concluye con la fiesta de *yaku yaiku*, o entrada del agua, donde todos los familiares y la comunidad entera se bañan en el río o en la vertiente y lavan la ropa, demostrando así el inicio de un nuevo periodo de vida. Este rito es similar a los ritos de purificación que aparecen en la mayoría de las religiones del mundo.

Otras de las fiestas importantes tanto para los indígenas católicos y evangélicos son: el bautismo y el matrimonio. El bautismo se celebra durante dos días. El día del bautismo, por la mañana, el padrino y la madrina llegan a la casa de los padres de los niños. Estos reciben a los padrinos y entregan a los niños. Al salir de la casa esparcen las flores, este mismo rito realizan por el camino grande depositando las flores en la entrada a la otra comunidad, hasta llegar a la iglesia parroquial.

Terminada la ceremonia bautismal, de regreso a la casa de los padres de los niños, los padrinos van llevando un saco de compras de toda clase de productos de primera necesidad, la ropa del niño o la niña, un puerco horneado o el cordero en pie. Al llegar a la casa de los padres de los niños son acogidos por la comunidad y los familiares. Los compadres se arrodiellan, rezan el bendito y ofrecen los regalos. Acto seguido, los padres de los niños ofrecen el mediano (la ofrenda de papas, cuy y gallina). Después de la comida ofrecen la copa de trago, con la cual se sella definitivamente el parentesco. *Isbki upiapashun. Kunanmanta wichimanka compadrito mana ajinuchu kanchik, chay wasi ukullatak, chay yawarllatakmi kanchik*, por

favor bebamos los dos juntos, de hoy en adelante compadrito usted no es ajeno, somos de la misma casa y de la misma sangre. De este modo se concluye el rito bautismal.

Pero anterior a la fiesta bautismal en la casa de los padres, existen otros ritos iniciales. Apenas nacida la niña o nacido el niño, después de bañarles la comadrona pregunta “¿Qué nombre le va poner al bebe?”, luego de pronunciar el nombre le riega el agua. Inmediatamente una anciana que en algunos casos es la abuela, simula coser la boca, exhortando a que el niño o niña diga siempre la verdad, que no mienta, que no sea perezoso.

A su vez, la fiesta del matrimonio, normalmente dura cinco días. El sábado por la noche, los familiares del novio van a la casa de los padres de la novia llevando dos sacos de pan, doce paquetes de velas, un chanco horneado, sesenta y cinco cuyes, veinte gallinas, dos mulas de chicha y un galón grande de trago (licor). En caso de los familiares evangélicos, llevan colas y otras bebidas ligeras. Una vez que los parientes del novio se han marchado de la casa, la madre de la novia, reparte equitativamente los paquetes de las velas, los panes, los cuyes entre sus familiares. Durante esta noche no hay fiesta, todo se concluye en silencio en la espera del nuevo día.

El domingo por la mañana, los novios, sus amigos y los familiares acuden a la iglesia parroquial, o comunal donde el párroco testifica que los novios son esposos. A la salida de la misa en la puerta de la Iglesia está la banda de músicos que animan la fiesta. Los novios se retiran del recinto sacro, pidiendo la bendición de los padrinos, rezando el bendito alabado. En las comunidades evangélicas, es el pastor quien preside la celebración, la misma que es animada por los coros de mujeres y hombres. Normalmente, la ceremonia religiosa dura de tres a cuatro horas. Llegada la noche, los padrinos escogen a los porteros, quienes se encargan de organizar el cuarto y la cama adornándoles con pétalos de flores, donde los novios pasarán su primera noche. Una vez preparada la habitación matrimonial, los porteros conducen a los novios hacia ese sitio, animados por el bullicio de la banda de músicos. Los novios quedan bajo el cuidado de los porteros, pero si estos se descuidan, los parientes sean de la novia o el novio los pueden raptar, con este gesto expresan su desacuerdo con el matrimonio de la pareja. En el pasado el rapto de la novia por parte de sus familiares permitía la disolución de la alianza matrimonial.

El lunes, a tempranas horas, los porteros despiertan a los novios, le lavan las manos con el licor que más tarde es utilizado para ofrecer como bebida a los parientes de la novia, quienes llegan a invitar a la celebración de la bendición en la casa de los padres de la novia. Antes de la llegada de los familiares del novio, los hombres robustos que han llegado primero a la casa de la novia, son escogidos para el juego de los venados y los perros. El más fuerte es designado venado, al que les siguen dos jóvenes a quienes les visten de perros y dos vaqueros montados a caballo. El venado corre a toda fuerza por las lomas y las quebradas, mientras que los jinetes y los perros persiguen. Si el venado no es capturado recibe el pago de la multa de los dos perros y de los dos jinetes. Caso contrario, si el venado es capturado por sus perseguidores, estos exigen el premio a los padrinos.

A las diez de la mañana, los familiares y amigos del novio, acompañados por la banda de músicos llegan a la casa de los padres de la novia. Los parientes de ésta los reciben alegres, invitan a tomar y a comer. La madre de la novia prepara la comida especial, cuyo menú es el intestino y la sangre de la oveja, conocido como *yawar lukru*, que luego le entrega a la madre del novio, quien se encarga de repartir a todos los asistentes. A la una de la tarde, los porteros invitan a todos los ancianos y ancianas de la comunidad a ocupar un lugar especial desde donde impartirán la bendición. En efecto, una vez ocupado el lugar destacado del patio, los novios se arrodillan delante de los ancianos, piden sus consejos, éstos dan las orientaciones sobre la ventajas de la vida matrimonial, pero explican el reto que supone. Cada anciano que ofrece su bendición, exhorta a vivir bien y les entregan los regalos: ropa, ponchos, cocina, ollas, camas y colchón. En el pasado ofrecían como regalo el litro de trago y el mandato de realizar las fiestas en honor a los santos. Hoy por la influencia evangélica, los ancianos y los otros moradores ofrecen regalos que permita iniciar la vida en pareja. La fiesta de ese día concluye con el almuerzo y la bebida de todos los asistentes.

El martes por la mañana, en la misma casa de los padres de la novia, se realiza el juego del jardinero, al mediodía se ofrece a los novios y a los familiares el tostado de los granos de maíz, de las alverjas y habas. Al novio le ofrecen un plato especial, que consiste en una masa de *mashka* remojada con licor, le ofrecen también la carne de oveja hembra. El propósito de

ofrecer estos alimentos es garantizar la fortaleza del novio en su tarea de esposo y futuro padre de familia. “Coma bien, aliméntese bien para que pueda ser un buen padre, trabajador, labrador y hombre de provecho” son los consejos que dan los *alwajanos* durante la ceremonia de ese día.

El miércoles por la mañana, la madrina y los novios invitan a todas las personas que han servido durante los cuatro días de fiesta: cocineras, dispensera, *alwajanos*, *yaku washayuk* (el proveedor del agua), *yanta washayuk* (proveedor de la leña), *trago washayuk* (proveedor de la bebida), *banda washayuk* (proveedor de la música), los porteros y el cabildo de la comunidad a compartir la comida y la bebida. Es la ocasión propicia para expresar el agradecimiento por la colaboración que han brindado. La comida es preparada por los novios, la bebida es servida por los padrinos y los familiares, tanto de la novia como del novio.

La fiesta de este día es destinada a celebrar a las personas que han servido. Los novios y los padrinos no tienen derecho al baile, ni a recibir un trato especial, es el día en que las cocineras y los *alwajanos*, comen, beben y bailan, toman las cucharas, agarran las ollas, realizan juegos. Terminado el almuerzo y el baile, los padrinos ofrecen porciones alimenticias del resto de la fiesta. “Todo tiene que acabarse, no debe sobrarse nada. Hay que empezar una nueva vida, con nuevos gastos y alimentos” es la recomendación de la madrina. De este modo, concluye la larga ceremonia matrimonial, aunque en algunas comunidades, se ha reducido los días de fiesta debido al alto costo de la vida²⁵. Sin embargo, la celebración dura dos días en los que los novios, los padrinos y la comunidad cumplen con todo el ritual.

La educación de los hijos

Dentro de las comunidades indígenas de Columbe la educación no sólo es responsabilidad de los padres, o del sistema educativo, sino de las ancianas, ancianos y de la comunidad entera. La pedagogía indígena tiene una triple estrategia: el uso de los cuentos, cantos y la minga. Por lo general,

25 La fiesta de cinco días exige la inversión de dos a tres mil dólares sin contar con la colaboración de la comunidad.

las exhortaciones morales, las directrices de la vida, los mecanismos de interacción, la convivencia familiar, las consecuencias de los errores y la posibilidad de solucionar las situaciones adversas son transmitidas a través de fábulas. En cada comunidad hay un anciano o una anciana conocida por su testimonio de vida y su sabiduría. A ratos estas personas pasan desapercibidas por los demás miembros de la comunidad, pero en su debido momento hablan y educan aprovechando el descanso de las faenas agrícolas, las cosechas de papas y la minga.

En la comunidad de Cicalpito, Colta: los niños, los adolescentes y los jóvenes acuden a escuchar las narraciones alegóricas de Mama Petrona Tenelema, cariñosamente llamada “Mama Pitu”. Sus cuentos les causan risa, inquietud y admiración. El relato de Mama Pitu paulatinamente introduce en el mundo de la fantasía, en la cotidianidad de la comunidad indígena, entrelaza los anhelos y las esperanzas, finalmente orientan hacia la vida de acuerdo a los preceptos de fidelidad, de responsabilidad, de bondad y de la solidaridad, lecciones a las que deben llegar por su propia cuenta las personas que escuchan.

Mama Pitu, sentada en el piso de su casa, durante el atardecer del 28 agosto de 2007, relató la historia del vaquero:

Kashna kashka nin vaqueruka. Vakeruka kawsashka nin, urkupi vaquero tukushpa. Chaimantaka, warmiwanpish mana chayarik kashka nin. Bestia montado riklla kashka nin. Rishpaka, kutin, purik kashka nin. Purik kashpaka kutin. Warmika imashinapishchari kutin shamushka nin. Shamushpaka shuk tardika achikman shamushpaka usak tukushka nin. Usakpika kashna ishki kachu rikurishka nin. Llullulla billi kachitukuna laya. Chaimanta warmika nishka nin “kaika ima tukunkiri” nikipika, warmika “ima tukunkiri” nikipika: “kaika bistiamantamari urmani, bestiamari sirikta aisashpa piña chawpita apan, chaipimari casi wañuni” nik tukun nin. Chaimanta shina nishpaka, “chai chunchunkunami kanka, rumipi waktarishka” nin, nin.

Chaimantaka imatakshi, kayandik tutaka, mana ima warmiwanpish, shinaman vueltrashpaka puñunlla nin, kuchicitu laya puñushpaka, kayantiktaka, hatariwan rinlla nin, apuraduta. “nukaka rinimi wakrakunaka ima disparates chari shayakun, imatak allika pakarikunkari”, nishpaka, ponchota libri churariwan, pantalonta churariwan, samaruta churariwan,

bistiapi montaiwan ña rin nin. Bestia montado, anku aisadu, cornita aisashkaka, washikunlla ninmi.

Chay warmika ña kutin katishka nin. Wankuta pushkaiwan, “kunan-ka ña hapikrishami, imamantatak chashna kashka” nishpaka. Warmika hawata chai chinipak lomapi chapakrishka nin. Paika rin nin, ña. Chayashpaka, bestia hawallamantatak cornitan nin, cornitakpika, vacakunaka, animalta wakanakushpaka shamun nin. Wakanakushpa shamushpaka, chai kutin ña runaka libre rupastaka, bestiamanta uriyawan, fondata ladoman shitaiwanka, mashti, betiamanta urikushpaka, libre ropakunata surkuk shitaiwan, ña mashtin nin, kuchaman yaikun nin, calson bañito churadulla. Kuchaman yaikushpaka, chai shimpaman-ka wakra nin. Mulatu malta wakra. Chaimantaka vacakunataka, kaista katikun nin, chaishukta katikun nin.

Katikukpika, “riki, riki, chashna kashpamari ñukawanka mana amor-yarishka”, nishpaka warmika chapam nin, wankuta pushkanata sakishpa warmika rikushpa tiyanlla nin. Chaimanta runaka, ña wakrakunawanka, washa sunikuduta rin nin. Sunikuduta rikpishi warmicitaka, Dioswan rishpaka, bestiapi libri tandashpaka, poncho, samaru, libre corneta tantamushpaka, bestiapi montashpaka, warmika animalta shamun nin ña. Montado ña warmika, chai chini vuelta ladoman ña warmika pakalla churan nin ña besteataka. Kutin chapak tiyarin nin ña.

Washa ladomantaka, kutin suniku lomamanta kutin tikra wakrakunawan shamun nin, chai vaqueroka. Shamushpaka tikrami kutin yakuman yaikun nin. Yakuman yaikushpaka kai ladomanka kutin gentellatak shayarín nin. Shayarishpaka kutin, kutinllatak shayarishpaka, chaimantaka nimata mana hapin nin, nima, nimata. Mana hapishkawan vueltan nin ña. Vueltashpaka kutin, yakullamantak yaikushpaka, shinamanka wakral-latak nin.

Chaipimi warmika kutin shamun nin. Uri chai trabajachikunman, chai kunanbaiman shamushkalla nin. Libre gente trabajakushkakuna nin, chaimi “hijokus, taitakus, kashna chashnamari ñuka kusaka kashka, wakramari tukushka, urkumari ganashka. Ñuka kusaka razonmari nima mashtirka, mana ima amor rurarkachu” nin, nin. Shina kashkaka, wakramari kashka, ñamari vacakunata hapishpa purikun” nikipika, “llulla”, nikipika, “Taita amitu” nikipika, chai ratu mayordomo, hipukuna, libre gente shamunkuna nin.

Shukka kutin, warmipak washa ankapi bestiapi montado shamun nin tapuiwan. “manachu kanwan ima karka, imatakyari”, nikipika, “mana

sikita puntaywan puñukllami” nin nin. “puñukllami kuchicitolaya, mana ima, mana ima parlak, mana imanachku, shina kashpachari. Shina kashpachari. Wawayuktachari kaiman karkaniri, ima kashkakakpika, ñuka-wan ima kashka kakpika. Ima man karkachu” nin nin. “Atatay”, nina-kushpa shamushpaka.

Lomaman llukshishpaka “chaipimi riki, chai mulato wakrami, aleritu”, nikipika: “shinashpaka –parlanakushpaka– ña libri hakuchik, mejor ña hakuchik uku puebloman, partika musikusta churashun y barrikata watashun” nin nin.

Barrikata watashpaka, musicus libri ña churankuna nin. “Partiska ña apamuichik wakrastaka, ishki wakrata, chaitaka apamuichik” nin nin. Warmika pakalla ñawpashpa shamun nin. Mitikushpa. Chaimantaka wakraka “muuu” nirikun nin, “muuuu” nirikun nin. Ladoman rikukun nin, yurakman rikukun nin, shamun nin wakrakunawanka.

Chaishi ña uriman apamunkuna nin. Barrikapi ña shayachinkuna nin, musicus tokakun nin. Animalta gentika, de por sí nin ña. Chaipi, chaipi ladollata, ladollata pushamukpika, “muuu” nirikun nin, aspirikun nin, aspirikun, wakarikun nin. Chaimantaka, shuk, mashti policiaka, espada, chai, mashti, –espada– ari, chai dagawanka, hawamanta kashna costillaspika satichik shitan nin ña. Hawamanta shitashpa ladopi purikukpika, chaipimi animalta “ayyyyyy” nirishpaka suniyarishpaka ña urman nin. Ari nin, urman nin ña, chaimanta urmakpimi ña.

Gentikunaka ña, segurumi chaikunaka, gentita mikunakun nin ña, libri “kaika wakramari karka, acaso, genteru karka” ninakushpaka chanka, chanka brutuskunaka apashpa rinkuna nin. Uma libri, chai mashtitami, corazontami, corazón shunkutaka kutin compadremi apamushka nin. Apamushpaka, yanukushka nin –manachu ima tahashpa yanukurka imachari– hatun mankapi yanukushka nin. Chaimantaka “laklaklak, laklaklak, compadremari karkani, compadremari karkani” ninlla nin, uyakta. “compadremari karkani, compadremari kani” nin nin. Chaipimi, “mana disparates, compadremari kashka, mana ima tontera wakra kashkaka, gentemari wakra tukushka, segurutakmi”, ninakushpaka, chaimanta ninata wañuchinakushpaka, chaitaka yakupi kachankuna nin. Shaika.

La historia del vaquero ha sido así, un hombre vivía en el páramo haciéndose vaquero. Este hombre no solía mantener las relaciones sexuales con su esposa. Montaba en el caballo y se iba no más. Yendo, caminaba. La mujer,

no sé cómo, ha venido. Una tarde, viniendo temprano ha seguido los piojos al esposo. Mientras ella despiojaba, aparecieron dos cuernos, semejantes a los cuernitos de un ternero tiernito. Por eso, la mujer le ha preguntado “¿y esto? ¿Qué es lo que te pasa?” Él respondió “es que vengo cayendo, pues, de la bestia, éste me llevó arrastrando sobre la mitad de una roca. En eso casi vengo muriéndome”, – pero esto era una mentira– Diciendo eso, dijo “esos han de ser la inflamaciones causadas por los golpes en la piedra”.

Que también sería, por eso a la mañana siguiente, por la noche ha dormido dándose las vueltas como si fuera un chanchito. A la mañana siguiente, levantándose rápido, dice que va apurado. Ha dicho a la esposa “Yo me voy no más, las vacas que disparates también estarán paradas. ¡Que han de haber amanecido bien!”. Al decir esto, colocándose todo el poncho, el pantalón, el zamarro y montándose en el caballo se ha ido. Agarrado la corneta, la veta, montado en el caballo se pierde no más por la montaña.

A su vez, esa mujer ha seguido, hilando, hilando la lana. “ahora si ya voy a coger, porque ha sido así”, diciendo así, ha ido a vigilar arriba en la loma de chinipa. Él se ha ido ya. Llegando, desde el caballo mismo dice que toca la corneta. Al escuchar esto las vacas dicen que vienen mugiéndose fuertes. Al llegar las vacas mugiéndose, el hombre, despojándose de toda la ropa, bajándose del caballo, colocando la funda hacia un lado, dice que se sumerge en la laguna, puesto solo el calzoncillo. Sumergiéndose ya en la laguna, al otro lado, dice que aparece toro, un toro mulato de mediana estatura. De allí dice que está siguiendo a unas vacas y a otras vacas.

Estando siguiendo, la mujer ha dicho “vea, vea, siendo así no ha hecho el amor conmigo”. Diciendo esto, la mujer ha permanecido no más, en aquel sitio. De ahí ese hombre, dice que se pierde no más, por atrás de la montaña de Sunicudu. Al perderse, la mujer yéndose rápido ha recogido todo en el caballo: el poncho, el zamarro y la corneta. Montándose en el caballo dice que viene rápido. Montada, dice que se va a lado de la ortiga y silenciosamente le esconde a la bestia. Dice que se sienta otra vez a seguir vigilando.

Del otro lado, otra vez del otro lado de suniku –dice que– el vaquero y la vacas vuelven otra vez. El vaquero, sumergiéndose nuevamente a la laguna, al otro lado, aparece gente, mismo. Levantándose otra vez, ya no coge nada. Sin coger nada, regresa nuevamente. Volviéndose se sumerge en el agua. De nuevo al otro lado dice que es toro mismo.

Ahí, nuevamente la mujer dice que viene abajo donde estaban haciendo trabajar, es decir a Cunanbay²⁶. Dice que toda la gente estaba trabajando. Ahí a dicho “hijitos, papacitos, escúchenme, así ha sido mi marido, se

ha convertido en un toro, la montaña ha ganado. Razón, pues, mi esposo no me hacía el amor. Así ha sido, toro ha sido, ya está pues montando a las vacas”. Diciendo esto la multitud le responde “mentira”, a la que la mujer le responde “por el señor padre”. Escuchándoles esto, dicen que vienen todos, el mayordomo, los ayudantes y toda la gente.

Uno de entre la multitud dice que viene preguntando, montado en el anca del caballo de esa mujer. “¡Qué es pues! ¿No era nada contigo?” diciendo esto, ella respondió “no, torciéndose se dormía no más. Era como haber puesto a un chanchito, no conversaba nada, sería por eso que no me hacía nada. Siendo algo conmigo, hubiese mismo, tenido hijos. “atatay”, diciendo dizque vienen.

Saliéndose a la montaña, dijo la mujer: “vea, es ese, es ese toro mulato, es clarito”. Diciendo así, conversando la gente, tomaron la decisión de hacer una fiesta. Al respecto manifestaron “entonces, mejor ya vayámonos todos abajo al pueblo. Unos pongamos músicos y otros amarremos la barrera”.

Amarrando ya la barrera, todos han puesto a los músicos. El mayordomo ha manifestado: “algunos traigan ya a los toros, a los dos toros, traigan a ese”. La mujer escondiéndose dice que ha venido adelantándose. De ahí, el toro ya en la plaza dice que muge fuerte “muuuuu”. Dice que el toro mira a un lado, mira con ira, así vienen con los otros toros.

Ya, ahí dicen que traen, colocan en la barrera. Mientras tanto los músicos tocaban. La gente se amontonaba por doquier. Ahí, ahí trayendo por un lado, el toro mugía, rascaba el suelo. En eso un policía desde arriba dice que clava de una vez con daga en las costillas. Ahí el toro, torciéndose dice que cae gritando “ahhhhhh”. Si, así dizque cae.

Ya la gente, seguro mismo dizque se comen entre ellos. Diciendo, “este no era persona, era toro” le han llevado pierna y otra pierna, la cabeza y el corazón. El corazón le ha ido llevando el compadre. Este trayéndole el corazón, dice que ha cocinado. Ha cocinado en la olla grande. De pronto él ha escuchado una voz que decía “laklaklak, yo era su compadre, soy el compadre”. Al escuchar esto el compadre ha dicho “no, disparates, ha sido el compadre. No ha sido el toro. Seguro mismo es la gente que se ha convertido en toro. Diciendo esto, apagaron el fuego, llevaron al corazón hacia el río y los tiraron.

26 La montaña más alta del Cantón Colta con 4 500 m.s.n.m. En un día despejado se puede observar desde la cima de esta montaña al Cayambe, Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo, el Altar y el Sangay.

En este relato, Mama Pitu enfatiza en la necesidad de la valoración de las personas, en este caso de la esposa, más allá del trabajo y de la obediencia a los hacendados. El vaquero ha puesto su confianza en el trabajo, en las vacas, en su orgullo de ser el vaquero preferido por el dueño de la hacienda, descuidando su hogar, su familia y a su esposa. La preocupación extrema por el trabajo le convierte en un animal, a imagen y semejanza de los vacunos puestos a su cuidado. Al convertirse en toro e imposibilitado de volver a la vida y a su condición humana, muere trágicamente atacado por la multitud que no logra distinguir en el animal la presencia del ser humano. Su memoria desaparece, cuando su corazón es arrojado en el río por sus compadres. Este relato constituye en una parénesis a la fidelidad y a la valoración de la familia, a la mujer y al hombre más allá de la preocupación económica y la fidelidad al orden establecido, caracterizado en los tiempos remotos por la influencia de hacienda y el hacendado.

El canto es otra de las estrategias educativas que tiene la comunidad indígena. Cada letra alude a la vida, a los problemas cotidianos, a la edad, a la época del año, a la fiesta, al sentido religioso, al inicio de un nuevo estado de vida, a la muerte... “la melodía parece tener cierta tristeza” (Bonifaz, 1976). Sin embargo, expresa la alegría y la esperanza. En los años sesenta del siglo pasado cuando las comunidades empezaron su lucha por la tierra, compusieron el canto: “levanta tu frente, indio ecuatoriano. Atahualpa, Rumiñahui nos dejaron esta herencia”. Con esto motivaban a la lucha y a formar parte de la organización comunitaria.

Una vez liberados de la hacienda y empezaron las primeras migraciones a las ciudades de Riobamba, Quito, Guayaquil cantaron: *jala Rosa María, jala Pachu Francisco, jaku Villa Mariáman, Jaku Santa Rosaman. Kanpak kuchi jatushka mana pirdichishachu, kanpak wagra comercio mana chinkachishachu*²⁷. Además, través del canto expresan la situación por las que están atravesando las personas o el estado de vida que han asumido, tal como canta José Cepeda (2009), antiguo *paki*, poeta de Troje Grande:

²⁷ Escucha Rosa María, escucha Francisco, vamos a Villa María, vamos a Santa Rosa, tu venta de chanchito no he de malgastar, tu comercio de ganado no he de hacer perder.

/Ah, jahuaylla/ Ah kunanka wampritu, Kunan longuito, Kanpak wiñaita, Ah parlakrinika. /Ah Jawailla/ Ah uchillapika, Ah pichillapika, Llakimamata criakurkani. /Ah Jawailla/ Ah yayitu wawa, illay vidaka,	Ah, que gozo y tristeza. ¡ah ahora! Jovencito, ahora longuito, tu crecimiento pues Ah narraré Ah, que gozo y tristeza. Ah, estando pequeño!, ¡Ah, estando poquito!, Con sufrimiento te crié. ¡Ah, gozo y tristeza! ¡Ah en la vida en que te faltaba tu papacito! ¡Ah la mamacita también faltaba! ¡Ah, compasivo te abrazaba!, ¡Ah delicadito te tenía! ¡Ah, que gozo y tristeza! ahora hijo, ahora hijo, El pie, la mano te vas creciendo. hijo, ahora hijo, ahora hijo, Tu cuerpo se ha crecido. ¡Ah gozo y tristeza! te excedes en tu ira, Te excedes en tu tristeza. estando sobresaliendo te muestras aburrido, ¡Ah estando entrando, te muestras aburrido! ¡Ah, que gozo y tristeza! ¡Ah que diciendo, ah quien diciendo! Te excedes en tu ira. ¡Ah que diciendo, ah quien diciendo! Te enfadas. ¡Ah, que gozo y tristeza! ¡Ah, ahora hijo! ¡Ah, ahora hijito! ¡Qué vamos a remediar! ¡Ah, ahora hijo! ¡Ah, ahora hijito! ¡Qué vamos hacer también!
Ah mamita wawa faltak illarka! Ah kuyailatami ukllakurkani, Ah llakimamata charikurkani. Ah jawailla jawai/ Kunanka wawa, kunanka hijo, Chaki makika wiñarinkika. Ay kunanka wawa, ah kunanka Cuerpo aychaka wiñarinkika. /Ah Jawailla, jawai/ Ah mundo almata, piñarinkika, Ah mundo almata llakirinkika. Llukshikushpash, ah aburridulla, Ah yaikukushpash, ah aburridulla. /Ah jawailla, jawai/ Ah ima nishpatak, ah jaika nishpatak, Ah mundo almata piñarinkika. Ay ima shishpatak, ay jaika nishpatak Colirankika. /Ah Jawailla, jawui/ Ah kunanka hijo, ah kunanka wawa Imatataklla remediashunpish, Ah kunanka wawa, ah kunanka hijo Imatataklla rurakushunpish.	

/Ah jawailla/
 Ah tardi wawitu,
 ah tardi hijito,
 Ah kasarashami yuyakupanki.
 Ah tal vezlla wawa, ah tal vezlla hijo,
 Ah warmi japina yuyakupanki.

¡Ah, que gozo y tristeza!
 ¡Ah, hijito está de tarde! ¡Ah hijito
 está de tarde!
 ¡Ah, estás pensando casarte!
 ¡Ah tal vez hijo! ¡Ah tal vez hijo!
 ¡Ah estás pensando coger la mujer!

/Ay jawailla, Jaway/
 Ah kunanka wawa, ah kunaka hijo,
 Ah kunanlla wawa, ah kunanlla
 Ah patu pampalla, doña maría,
 kimsa ñañandik,
 Ah charinlla ninmi.

¡Ah, que gozo y tristeza!
 ¡Ah ahora hijo! ¡Ah ahora hijo!
 ¡Ah ahorita hijo! ¡Ah ahorita hijo!
 ¡Ah la llanura no más de pato!
 Dice que tiene a doña María con
 sus tres hermanas.

/Ah juawailla, jaway/
 Ah shimi llukshina tukukunchikka,
 Ah shimi llukshina rurakrinchikka.
 Ah jipachu ninki, ah ñawpachu ninki,
 ¡Ah a quien quieres hijito mío!
 ¡Ah, que gozo y tristeza!
 Ah padrinituta rugakunkapak,
 ah padrinitata rugakunkapak,
 Maijanta ninki, mai chaishukta ninki.
 Ah maijantak ninki, ah chaishuktak
 ninki.

¡Ah, que gozo y tristeza!
 ¡Ah nos toca sacar la voz!
 ¡Ah vamos a hacer que salga la voz!
 ¡Ah te adelantarás! ¡Ah te atrasarás!
 ¡Ah a quien quieres hijito mío!
 ¡Ah, que gozo y tristeza!
 ¡Ah para estar rogando al padrinito!
 ¡Ah para estar rogando a la madrinita!
 A quien quieres, prefieres a aquella.
 A quien quieres, prefieres
 a aquella.

/Ah jawailla, ah Jawai/
 Ah kanpak wawata japikrinkika,
 ah kanpak warmita japikrinkika.

¡Ah, que gozo y tristeza!
 ¡Ah vas a coger a tu hijo! ¡Ah vas
 hallar a tu mujer!

/Ah jawailla, jaway/
 Kanpak warmita ah japikrinkika,
 ah kanpak wawata, ah japikrinkika.

¡Ah, que gozo y tristeza!
 ¡Ah vas a coger a tu hijo!
 ¡Ah vas hallar a tu mujer!

/Ah jawailla, jaway/
 Ah alcalde Señor, ah rogakunkapak,
 ah regidor señor ah rogakunkapak.

¡Ah, que gozo y tristeza!
 ¡Ah para rogar al Señor Alcalde!
 ¡Ah para rogar al Señor regidor!

/Ah Jawailla, Jawai/
 Ah kanpak suedritu, ah japikushpaka,
 Ah kampak suedrita, ah japikushpaka.
 Ah mi papito mana ninkichu,
 ay mi mamita mana ninkichu.

¡Ah, que gozo y tristeza!
 ¡Ah hallando a tu suegrito!
 ¡Ah hallando a tu suegrita!
 ¡Ah no dirás que es tu papá!
 ¡Ah dirás que no es tu mamita!

/Ah Jawailla, jaway/

¡Ah, que gozo y tristeza!

Ishikillapish, kimsallapish, Chimborazoman, kariwairazuman uyarikta,
 yacharikta kapari, puntapi shayak Santiago.
 Santiago que estás al principio, al menos dos, al menos tres, griten hasta
 que se sepa, hasta que se oiga a Chimborazo, Carihuairazu.
 Ishikillapish, kimsallapish kapari, chimborazoman, kariwairazuman uya-
 rikta, puntapi shayay Santiago kapari.
 Santiago que estás al principio, al menos dos, al menos tres, griten hasta
 que se sepa, hasta que se oiga a Chimborazo, Carihuairazu.

Esta música expresa la tristeza del padre que cantó a su hijo que ha decidido
 contraer matrimonio. Cada verso hace referencia a la niñez, la adolescencia
 y la madurez del hijo, quien ahora extiende su familia. Concluye con el
 anuncio a Chimborazo y al Carihuairazu del nuevo estado de vida del hijo.

La minga es otro espacio importante de educación. Las comunidades
 indígenas de Ecuador y de Columbe se reúnen para arreglar el camino,
 construir la casa comunal, sembrar los terrenos comunitarios, limpiar las
 acequias, cuidar el páramo, arreglar la escuela... la jornada se combina
 con el manejo del azadón, el pico, la pala y con el intenso diálogo y los
 chistes. No hay opción a la tristeza, la comuna habla abiertamente, no hay
 ninguna cosa que se les oculte. En la minga se tocan temas que raras veces
 se analizan en la familia, este es el caso de los asuntos relacionados con la
 sexualidad. Esto contrasta con las opiniones que “en el mundo indígena,
 el tema sexual es un tabú”.

El 28 de agosto de 2005 se realizó la minga en la comunidad de San
 Rafael Bajo, participaron en esta actividad más de cincuenta comuneros. El
 trabajo del día estuvo destinado al arreglo del camino, la limpieza de la plaza

y la capilla local. Antes de las nueve de la mañana, el presidente de la comunidad tomó la lista de los asistentes. Las personas que llegaron a las nueve y media no fueron aceptadas. Inmediatamente se inició el trabajo, conforme avanzaba la jornada aparece el primer tema, la sexualidad y la infidelidad, “sabes que Juan está enfermo, creo que ha traicionando a la mujer, esta mañana se fue al médico”, sostiene una de las participantes. Esta noticia lleva por un momento a la reflexión y a la necesidad de vivir la fidelidad conyugal. “Esa guambra está linda voy a botar la piedra” manifiesta uno de los muchachos. Acto seguido tira la piedrecilla, la chica responde con furia, con esto el joven se siente alegre, disfruta por haber conseguido la respuesta favorable. Si la reacción hubiera sido contraria, el joven no tenía la opción de seguir molestando. Estas situaciones sirven de enseñanza.

Llegada la hora del almuerzo, los miembros se sientan en grupos, unos han traído papas, otros mashca, canguil y arroz. Concluido el almuerzo, empieza la segunda parte de la jornada, los temas analizados en la mañana se vuelven atractivos, pero llegada la tarde corren nuevamente la lista de los asistentes, el secretario de la comunidad coloca una raya, los miembros se sienten contentos de haber ganado la raya.

En tiempo de la hacienda, la minga era utilizada para agilizar las faenas agrícolas y para la limpieza de la plaza de los centros parroquiales. No todos los participantes iban de buena voluntad, sino obligados por el teniente político que arranchaba el sombrero, la bayeta. La minga que supone la gratuidad del trabajo, era la única manera de recuperar las pertenencias sustraídas.

Las prácticas tradicionales de educación indígena, no contradicen a los sistemas de educación actuales, sino que los complementa, dado que los aspectos que se analizan aluden a la cotidianidad de las comunidades indígenas y a los valores, raras veces asumidas por la educación formal.

Junto con la valoración de la educación en la casa y en la comunidad, hoy los indígenas ven la necesidad urgente de educar a sus hijos. En este sentido Manuel Curichumbi (2009) manifiesta, “Yo podía ser borracho, analfabeto, lo que sea, pero mis hijos tenían que ser preparados”. En efecto, en la zona de Columbe, la mayoría de los padres optan por la educación de sus hijos y en un porcentaje menor de las hijas. En Columbe, existen tres institutos superiores: el Instituto Superior Hualcopo Duchicela,

el Instituto Superior Agropecuario Shyri XII de Llinllin, Instituto Superior Manuel Naula de Pulucate, colegios, escuelas, y en ciertas comunidades jardín de infantes. La mayoría de estas instituciones educativas administrativamente dependen de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe y en un porcentaje menor de la Dirección de Educación Hispana.

Se puede sostener que de alguna manera en Columbe, la mayor parte de la población ha alcanzado niveles considerables de escolaridad. Todas las comunidades tienen escuelas, sin embargo, hoy en día, debido al fenómeno migratorio, varias escuelas están a punto de ser cerradas. En la comunidad de San Bartolo Rayo Loma, hay cuatro profesores para treinta niños, mientras que en Convalecencia existen cinco aulas vacías. A su vez, la escuela de la comunidad de Sindipampa fue cerrada recientemente por falta de alumnos.

Economía

Durante la época de la hacienda y hasta a mediados del siglo pasado la mayoría de los indígenas de América Latina y de Ecuador vivían de la actividad agropecuaria y escasamente de la artesanía y el comercio. Columbe no era la excepción, los ingresos económicos de la familia indígena provenía de la agricultura y de la ganadería, sólo los comuneros de Pulucate fueron hábiles artesanos, reconocidos en toda la provincia de Chimborazo.

De cierto modo, hoy, la actividad agropecuaria sigue siendo la fuente de los ingresos económicos de la zona. Se cultivan y se producen las papas, la cebada, el maíz, las habas, lentejas y la zanahoria que son comercializados en los mercados de Guamote, Colta y Riobamba. Pero en estos años, apenas permite cubrir los gastos básicos de la familia. Hay mucha competencia en el mercado, la venta de los productos no representa ni siquiera los gastos de inversión en el cultivo y la producción. En esta perspectiva, Carmen Yupanqui (2009) sostiene, “la agricultura y ganadería ya no sirven mucho. Sembramos, todo se pierde por las heladas y los animales que tenemos son baratos en el mercado, mejor resulta comprar las papas y otros productos traídas de otras partes”.

En efecto, existen productos como la papa, las habas, la cebolla y las arvejas de mejor calidad provenientes del Perú y de la parte sur de Colombia a menor precio. Los productos agrícolas peruanos y colombianos comenzaron a ingresar a los mercados locales, a finales de la década de los años noventa del siglo pasado, cuando el Ecuador firmó el acuerdo de apertura del mercado y el libre comercio con los demás países miembros de la Comunidad Andina de Naciones (CAN).

A las causas naturales, la incapacidad competitiva con los productos provenientes de los países vecinos y a los bajos precios en los mercados locales de Guamote, Colta y Riobamba se une el constante deterioro de los suelos. En efecto, durante la temporada de invierno las tierras fértiles son arrastradas por las aguas torrenciales a la llanura y a los ríos permitiendo el avance de la erosión de los suelos.

Por otro lado, aparece el problema del minifundio de la propiedad. Si bien es cierto que con la división de las haciendas, los huasipungueros obtuvieron de 15 a 10 hectáreas de terreno, con el tiempo estas propiedades son divididas por los herederos y sus descendientes. En la parte baja de Columbe, prácticamente existen lotes pequeños que son explotados permanentemente y a la muerte del titular son divididas entre los herederos. Junto con el minifundio, aparece la poca oferta de venta de tierras. Al respecto sostiene Agualsaca (2008):

Antes podíamos comprar fácilmente la tierra. Había cualquier cantidad de compañeros que querían vender y en poco precio. Ahora, por más que ofrezcamos dinero, nadie quiere vender. Bueno, cómo se va vender también si hay poca tierra y tener un lote es un lujo. Pero la culpa es nuestra, por miedo no compramos toda la parte baja del río y mejor entregamos a gente viva que ni siquiera trabajaron en la hacienda.

A diferencia de las comunidades de la parte baja de la parroquia, en las comunidades de Columbe Grande Lote 1 y 2, Columbe Grande Lote 3 y 4, Llinllin, Sasapug y Rodeo Pampa se mantiene la propiedad comunal, pero dado que los terrenos que están situados alrededor del centro comunal son lotes pequeños, exige con el tiempo el fraccionamiento de los terrenos comunitarios. En este sentido sostiene Julián Guaraca (2008), “ya los terrenos de aquí están retazados. Tenemos en el páramo tierras de

toda la comunidad. No hay suficiente trabajo, así que vamos a tener que dividir para sembrar algo”.

Por otro lado, a diferencia de los valles de las provincias de Cotopaxi y Pichincha donde existen la actividad agroindustrial, el cultivo de brócoli y de las flores para reemplazar los cultivos tradicionales, en Columbe no hay este tipo de iniciativas. Esto debido a la escasez de tierras, la ausencia de la atención e inversión de recursos económicos en el agro por parte del Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (MAGAP), y la falta de apuesta por la actividad agropecuaria por parte de los dirigentes y de los miembros comunitarios. En este sentido, Eulalia Guapi (2009) sostiene “la agricultura está descuidada, nadie hace nada. Con el cuento de que las cosas están baratas en el mercado, los dirigentes no se interesan por la tierra y la producción, sólo viven peleando por la política”.

No obstante, con el aporte de las ONGD y del PRODEPINE en la parte baja de Columbe, los dirigentes y ciertos moradores intentaron promover programas de agricultura alternativa para reemplazar los cultivos tradicionales. Así en las comunidades Cashapampa, San Martín Bajo, San José y Columbe Chico construyeron invernaderos destinándolos al cultivo del tomate, frutales y plantas medicinales. Pero tan pronto acabaron los recursos de la cooperación abandonaron estas iniciativas.

Por las situaciones antes expuestas, la actividad agropecuaria ha sido reemplazada por el comercio, especialmente por el comercio informal. En este sentido se ve que la economía campesina depende de otras fuentes (Kay, 2001; Korovkin, 2002). En efecto, desde los años ochenta, el comercio constituye la fuente fundamental de la economía de los indígenas de Columbe²⁸. Esta actividad se realiza principalmente en las ciudades de Quito, Milagro, Santo Domingo, Machala, Ambato, Cuenca y Guayaquil a las que los columbeños han migrado.

Varios son los productos que comercializan de manera informal: ropa, frutas, legumbres, artesanías, electrodomésticos, entre otros. Junto a las pequeñas iniciativas de comercialización está la situación de la migración

28 Los indígenas de Otavalo fueron los primeros en diversificar la producción agropecuaria dedicando a la artesanía y al comercio dentro y fuera del país.

internacional que genera el ingreso económico. Los columbeños que están en Colombia, Venezuela, Estados Unidos y España envían las remesas, aunque estos son invertidos en la compra de terrenos y la construcción de las viviendas preferentemente en Riobamba.

No todos los migrantes dedican al comercio y están situados en el área urbana, hay quienes emigran hacia las grandes haciendas de la zona de Mocha, Quero, Machachi y el Quinche de las provincias de Tungurahua y Pichincha respectivamente. En estas haciendas trabajan de jornaleros dedicados al cultivo y la producción de papas y de brócoli. Al mismo tiempo, otros se dedican a la explotación ganadera y otros ofertan su mano de obra en las empresas agroindustriales dedicadas a la producción de flores. Esto debido a que en estos últimos años ha aumentado la producción y “las exportaciones agrícolas no tradicionales, como hortalizas y flores” (Korovkin, 2002: 17) hacia los mercados de los Estados Unidos y Europa.

En este tipo de trabajo, muchos son los indígenas, no sólo de Columbe, sino de distintas partes del Ecuador y América Latina que laboran en condiciones precarias en las plantaciones agroindustriales de la producción de flores, hortalizas y en la recolección de frutilla. En esta perspectiva, Carmen Martínez (2000), analiza el caso de los indígenas mixtecos de Baja California que trabajan en condiciones precarias y ofrecen su mano de obra, no gozan de ninguna protección legal, ni reciben los beneficios laborales, lo cual concede mayores ventajas económicas a las empresas agro exportadoras.

En el caso de los indígenas de Columbe, que trabajan en las plantaciones, a cambio de su trabajo reciben la cantidad de cinco a diez dólares diarios, con esto no tienen la posibilidad de alcanzar ingresos económicos suficientes y carecen al mismo tiempo de la protección legal, la seguridad social y otras ventajas que otorga el código de trabajo. Los trabajadores no pueden reclamar a los dueños, porque muchos de ellos fueron contratados por los enganchadores locales, quienes por su trabajo reciben el pago superior en relación a otros trabajadores. Francisco Yuquilema (2009) de la comunidad de Miraflores Quishuar Pampa señala, “yo me encargo de llevar a la gente de mi comunidad a trabajar en Quero, Machachi y el Quinche, los hacendados ya me conocen, por eso me pagan cinco dólares más”. Además los enganchadores asumen el antiguo rol de *jipu* y en ciertos casos de mayordomos.

Por el fenómeno migratorio, los indígenas de Columbe y otras partes del Ecuador viven en el área urbana de las principales ciudades del Ecuador: Quito, Guayaquil, Cuenca, Machala y Ambato, en estos últimos años en Colombia, Venezuela, España y Estados Unidos. Unos piensan que esto acelera la aculturación, pero en el fondo se produce cierta comunización dentro de las áreas urbanas, es decir, la reproducción de las formas comunitarias fuera de la comuna. No es extraño ver a varias organizaciones indígenas en Quito, Guayaquil y hasta en Caracas con diversos fines, tienen su directiva, organizan las estrategias de convivencia comunitaria, siguiendo las prácticas tradicionales de la comunidad de origen.

La migración, de alguna manera, permite mejorar los ingresos económicos. Pero no todos corren con la misma suerte. Hay jóvenes que no encuentran oportunidades laborales ni en los lugares de migración, ni en las comunidades. Muchos hijos e hijas de los indígenas migrantes y de quienes quedan en las comunidades han visto en el sistema educativo la posibilidad de adquirir trabajo y consecuentemente acceder a la movilidad social, sin embargo, pocos han logrado un trabajo de acuerdo a la profesión y modestamente remunerado.

Durante las décadas de los años ochenta y noventa del siglo pasado, un número considerable de jóvenes de las comunidades de Columbe tenían la ilusión de estudiar y emplearse como profesores en el sistema de educación bilingüe, hoy en día, pocos acceden al empleo como profesores. “No hay trabajo, de gana he pasado años estudiando. ¿De qué me sirve tantos estudios? He presentado mi carpeta en todas partes, pero nadie se interesa en mí. De qué sirve tener títulos si nadie valora mi preparación profesional. Hoy estoy en la casa molestando nuevamente a mi madre” sostiene Patricio Chacha (2009) de Columbe Centro.

Religiosidad

La mayoría de las comunidades de Columbe al igual que los indígenas de Ecuador y América Latina profesan la fe cristiana heredada en un principio de la acción evangelizadora de la Iglesia católica romana y en las últimas décadas del siglo pasado de la tradición evangélica de las iglesias de

la reforma, que en el caso de Columbe aparecen representadas por la Unión Misionera Evangélica (UME) y las iglesias pentecostales, todas estas dirigidas por los pastores, diáconos y líderes indígenas. Hoy en día, ninguna de las iglesias locales se identifica directamente con la UME ni con los pentecostales, se definen como “indígenas evangélicos” (Andrade, 2004; Guamán, 2006).

Al igual que en varias regiones de América Latina, las primeras misiones que se instauraron en la zona de Columbe fueron la de los Franciscanos, religiosos que ya en 1560, se establecieron en la zona de Columbe (Yáñez, 1992) permaneciendo hasta 1670, año en que los religiosos dominicos tomaron el control de la administración religiosa. Cabe destacar que durante los primeros años de la colonización española, tanto en Ecuador como en otros países de América Latina, los franciscanos, los dominicos y los jesuitas fueron los órdenes religiosos que tenían el control de la administración religiosa, sólo más tarde las parroquias, las cuasi-parroquias empezaron a ser administradas por el clero secular, en cierta medida local. Sin embargo, a partir de 1770, Columbe empezó a ser atendida pastoralmente por el clero secular de la entonces Diócesis de Quito.

El trabajo pastoral de los párrocos de Columbe se centró en la atención sacramental y en la dirección de la escuela anexa al templo parroquial. De los sacerdotes seculares párrocos de la zona se recuerda los largos años de servicio parroquial del Padre Francisco Quirola, quien había tomado posición de la parroquia en noviembre de 1829 y permaneció hasta 1867 (Yáñez, 1992: 79-84).

En 1870 durante la plena época del fortalecimiento de las posturas ultraconservadores de la Iglesia se dio la reforma de la atención pastoral con la llegada de los Padres Redentoristas. En efecto, el primer obispo de la reciente creada diócesis de Bolívar²⁹, José Ignacio Ordóñez constató que la mayor parte de la población indígena estaba marginada de la atención pastoral de la Iglesia. Si bien es cierto que, en las misas dominicales, en los tiempos festivos las iglesias parroquiales permanecían llenas, no obs-

29 La diócesis de Riobamba fue creada en 1866 como parte del proyecto garciano, hasta 1957 era conocida como diócesis de Bolívar, cuya sede estaba en Riobamba, su extensión territorial comprendía las actuales provincias de Chimborazo y Bolívar.

tante la educación catequética, las visitas a los anejos, la atención a los enfermos había sido omitida por los párrocos de aquel tiempo.

Monseñor Ordóñez, sostenía la urgente necesidad de “civilizar a los indios” (Ortiz, 2007). Con este objetivo gestionó en Roma, la presencia de los religiosos del Sagrado Redentor³⁰ para Riobamba y Cuenca. Estos religiosos eran conocidos en el viejo continente por las misiones populares que realizaban en el medio rural. Acogiendo la petición de Ordóñez, el Superior General de la Congregación ordenó a los redentoristas de diversos países europeos, en su mayoría franceses trasladarse hacia Riobamba y Cuenca. En 1870 llegaron a Riobamba, muy pronto se dieron cuenta que su acción misionera debía orientarse preferentemente a las comunidades campesinas e indígenas que eran las más abandonadas, la lengua quichua estaba casi olvidada de parte de los sacerdotes y de los doctrineros. “Cerca de un siglo que los indios, no oían predicar en su propio idioma, dirá poco después el redentorista indígena Juan Gualberto Lobato” (Ortiz, 2007: 1).

Los religiosos redentoristas, una vez establecidos en Riobamba se trasladaron hacia los anejos de Flores, Licto, San Juan, Calpi, Guamote hacia Pulucate, San Martín Alto y Castug estos tres últimos anejos de Columbe. La actividad misionera consistía en las visitas domiciliarias, la predicación de la Palabra de Dios. Al respecto, Vicente Yautibug (2007), Catequista de la Comuna San Martín Bajo recuerda,

Contaban nuestros mayores que ellos se sorprendieron al ver la presencia de los nuevos padres. La sotana que llevaban era sencilla de color plomo oscuro, un sombrero grande y sandalias, no pedían limosnas, comían la comida del campo, participaban de las mingas, las fiestas, dormían en el suelo como nosotros, mostraban respeto y amistad (Yautibug, 2007).

Esta nueva táctica pastoral de los misioneros redentoristas entraron en contraste con la figura tradicional de los párrocos que en muchos casos vivían en los conventos parroquiales, eran considerados la figura de Dios

30 Congregación religiosa de origen italiana (Nápoles), fundada en 1732 por San Alfonso María de Liguorio.

en la tierra (*Taita Amitu*), formaban también parte del sistema de explotación hacendatario vigente (Carrasco, 1993).

Los redentoristas en contacto con los indígenas vieron que ¡cuán necesario era llegar al corazón del indio! a fin de comunicar el mensaje del Evangelio. ¿Cómo llegar al corazón del indio? el conocimiento de la lengua quichua fue la respuesta que encontraron, “tuvieron que dedicar serios esfuerzos a entender y asimilar un idioma tan distinto del materno y del griego y del latín, que poseían a fondo” (Ortiz, 2007: 1). El proyecto redentorista de aprender la lengua quichua fue favorecido por la incorporación de Juan Gualberto Lobato, indígena de Yaruquíes (1877) que más tarde fue ordenado sacerdote de la congregación (Andino, 1988). Él se constituyó en maestro de sus hermanos religiosos en Riobamba y Cuenca.

Los redentoristas que habían sido traídos por García Moreno y el Obispo Ordóñez para civilizar al indio, pronto se apartaron del proyecto civilizador. Si para García Moreno civilizar al indio implicaba que los indígenas abandonen las expresiones de su cultura, olviden la lengua y se incorporen al Estado-Nación, eran considerados bárbaros y borrachos. Para los misioneros redentoristas los indígenas tenían las costumbres valiosas, el pensamiento y las vivencias comunitarias que permitían resolver fácilmente sus problemas, su lengua era similar a los idiomas europeos (Ortiz, 2001), la borrachera era la expresión clara de una sociedad que lo excluía. Por tanto no necesitaban ser civilizados sino más bien que la Iglesia y la sociedad ecuatoriana los valoren. En este sentido “la ansiada modernización y la instauración del orden moral entre los indígenas debía empezar, ante todo desde el fortalecimiento de la lengua y de las costumbres indígenas” (Ortiz, 2007: 2).

Con este ideal, los misioneros empezaron a recoger las memorias de las misiones populares en *kichwa*, predicaban en esta lengua los ejercicios cuaresmales. Emocionados por la vivencia comunitaria profunda que tenían los indígenas, crearon la archicofradía de la Sagrada Familia, “los miembros de esta cofradía fueron los indígenas de los anejos donde se había realizado la misión” (Ortiz, 2007: 2). “Recuerdo como después de las misiones, nuestros padres formaban parte de la Sagrada Familia. Ellos se alegraban de haber conocido a la gente de otras partes: Flores, Licto, Calpi, San Andrés, hasta de Cuenca. Desde pequeño participé también”

señala Yautibug (2007). Con respecto a la archicofradía de la Sagrada Familia de Riobamba, encontramos el siguiente dato: “...la de Riobamba fue organizada por los Padres Maldonado y Bravo; la primera reunión, en Pascua de 1888, se congregó a 300 indígenas”³¹. La archicofradía de la Sagrada Familia tenía como meta permitir el conocimiento entre los distintos grupos de indígenas provenientes de los anejos libres, crear los lazos de amistad, adoctrinar en la fe cristiana. Los participantes podían ser los doctrineros de los anejos donde se había realizado las misiones y otros indígenas sin distinción alguna. Entre las actividades que se realizaban en la archicofradía consistía en platicar los problemas morales que atravesaban las familias indígenas, participar del retiro, confesar, escuchar la misa. Las familias recibían el compromiso de continuar la misión en sus respectivos anejos (Ortiz, 2007: 2).

Pero no sólo era la familia y el doctrinero los encargados de mantener viva la memoria de la misión y con ello el fortalecimiento comunitario sino sirvieron de instrumentos como los devocionarios *kichwas* publicados por los misioneros. El primer texto fue escrito por el Padre Lobato con el título de Cruz Ñan (1887), posteriormente en 1894 el devocionario “Ecuador Runacunapac Rezana Libro” del Padre Julio Paris. En la dedicatoria de esta obra escribe Paris: “Cuyashca runalla, chaica ña cambac maquipi churanimi. Cai mai munashca oración librota. Imatac cai libroca? Canhuan saquirina misioneromi”³². Más adelante sostiene: “Paimi misionpi imalla yachachishcacunata yuyachinga, alli causanata yachachinga, cancunapac yuyaicunatapish huaira ama apachun saquina”³³. Estas frases del misionero Paris demuestra como a más del anhelo de mantener vivo el recuerdo de la misión en los anejos indígenas, la preocupación era la de fortalecer el pensamiento y la identidad indígena. “Para que no lleve el viento” es el propósito con que Paris ha escrito su libro. “No dejar que el viento se lleve” es la frase que frecuentemente los ancianos de las comunas indígenas de Columbe repiten en el consejo que dan a sus

31 Memorias de 1900, citada por Ortiz (2007).

32 La traducción literal sería: Amado hombre (indígena), toma, te entrego en tus manos este libro de oración. ¿De qué se trata este libro? Este es el misionero que se debe quedar contigo.

33 Este texto mantendrá vivo en ti el recuerdo de la misión, te enseñará a vivir mejor, te ayudará a conservar el pensamiento de ustedes sin permitir que se les lleve el viento.

hijos. El viento no sólo lleva la semilla, la tierra fértil del páramo, significa el tiempo que puede borrar las huellas de la historia, la memoria colectiva de toda la experiencia vital del pasado. Será por tanto, el texto, según Paris, el misionero que ayudará mantener viva la luz del pasado en la cotidianidad de la vida, y permitirá la legitimación de la posición espacial y temporal de la comunidad.

La preocupación por escribir los libros en *kichwa*, la creación de cantos religiosos en la melodía indígena, de colocar las notas de los acordes musicales que tenían los misioneros redentoristas, me conducen a otra pregunta: ¿Cómo estos textos podían ser entendidos por la población indígena de ese tiempo mayoritariamente analfabeta? Algunos ancianos de los anejos libres conservan el devocionario *Ecuador Rumacunapac Rezana* libro y el *Jahua Pacha Ñan*³⁴ (1922). Esto hace suponer que ya a finales del siglo XIX e inicios de XX en algunas comunas había indígenas que sabían leer y escribir. En caso de Pulucate y San Martín, sostiene Yautibug (2007), “ya algunos mayores sabían seguir la letra, aprendieron a leer y colocar la firma en la escuela de la parroquia, a cambio cada niño al final del mes entregaba dos sures o una gallina al profesor, pero los mestizos hacían tener miedo a nuestros *taitas*, diciendo que no ponga a su hijo en la escuela, porque, han de volverse ociosos y el Gobierno va a llevar al ejército”.

La labor misionera de los redentoristas más allá de imponer “la civilización”, borrando la memoria histórica, la cultura y la lengua de los indígenas de Columbe a fin de permitir la incorporación al Estado-Nación, asemejándoles a la sociedad blanco-mestiza, tuvo el viraje a una modernización en el seno de su propia cultura, por medio del fortalecimiento del idioma y de la vivencia comunitaria. Claro está que con estas acciones no buscaban aislar al indio del resto de la sociedad. Su preocupación era también que a más de vitalizar su propia lengua y su cultura hablen el español. En este sentido, el canto “Sagrada María, *chariwankiyari*, como vuestros hijos *kanpak makipi...*” entrelazado entre el *kichwa* y el español (Bejarano, 1982) demuestra los intentos de enseñar el español por medio del canto.

34 Es el mismo texto *Ecuador Rumacunapac Rezana Libro* que en 1922 se publicó con el título de *Jahua Pacha Ñan* (camino del cielo) añadido con nuevos cantos.

Por otro lado, la archicofradía de la Sagrada Familia que con el transcurso de los años se institucionalizó sólidamente, permaneció hasta la década de los años ochenta del siglo pasado, llegó a constituirse en el germen del actual movimiento indígena de la provincia. Hijos y nietos de los doctri-neros indígenas y de las familias que participaban de esta archicofradía se convirtieron más tarde en los dirigentes de las organizaciones indígenas y autoridades de los gobiernos locales que se convirtieron en los interlocutores con la FEI, con el IERAC y, después con la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícola (CESA), el CEAS, el Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP) ... Un ejemplo de esto es el caso del Dr. Pedro Curichumbi, ex alcalde de Colta, nieto de Antonio Curichumbi, doctrinero indígena de Troje Putzu Rumi y formado por los padres redentoristas.

A partir de los años sesenta del siglo pasado, vino la reforma de la Iglesia Católica promovida por el Concilio Vaticano II (1962-1965). En el caso de América Latina, este concilio permitió que la Iglesia adherida a los preceptos teológicos de Trento³⁵, al pensamiento tomista³⁶, al viejo anhelo del poder unido al Estado, la práctica sacramental, la experiencia de fe basada en la fascinación por la vida eterna y el temor del castigo eterno diera paso hacia lo terrenal, a la cotidianidad de la vida, la preocupación por la problemática social, económica, política y cultural. Si antes del Concilio Vaticano II, la teología sacramental analizaba las dificultades del ser humano desde la perspectiva del pecado personal, se empezó a reflexionar en la perspectiva del pecado estructural que fomentan las iniquidades y la injusticia. La inserción de la Iglesia en la realidad cotidiana de los pueblos de América Latina quedó explicitada en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín (1968), posteriormente la III Conferencia de Puebla (1979) y la IV Conferencia de Santo Domingo (1992) han ratificado la necesidad de un compromiso real de la Iglesia con la problemática real de la mujer y del hombre contemporáneo. Con referencia a los pueblos indígenas, en repetidas ocasiones los obispos latino-

35 Concilio realizado entre 1540 a 1560 que intentó poner límites a la reforma planteada por las iglesias protestantes. El planteamiento teológico – pastoral de este concilio se le conoce como contrarreforma.

36 La argumentación teológica de la Iglesia católica más allá de los presupuestos bíblicos y patrísticos se fundamentaba en el planteamiento teórico de Aristóteles asumido por Tomás de Aquino.

mericanos han manifestado su opción preferencial a fin de permitir el fortalecimiento de su cultura, la promoción social, la reivindicación de sus derechos, el acompañamiento en la lucha por la tierra...

En el caso de Columbe y Chimborazo, las orientaciones conciliares y de las tres conferencias del episcopado latinoamericano influyeron en el compromiso pastoral de Monseñor Leonidas Proaño, Obispo de Riobamba, quien en un principio buscó frenar el avance de las propuestas de la izquierda en el medio indígena, pero que en contacto con la realidad de injusticia y de miseria en que vivían los indígenas de la provincia optó por trabajar en pos de la liberación. “¿Cómo alcanzar la liberación del indígena de Chimborazo?” Se preguntaba Proaño, la respuesta que encontró a este interrogante fue en la decisión firme de “iniciar la labor de concienciación, de evangelización y el cuestionamiento del quehacer político” (Proaño, 1982). Tomando como punto de partida la realidad social, política, económica, religiosa y cultural.

Al igual que Jesús de Nazaret, Proaño enfatizó en la necesidad de la edificación del Reino de Dios, acción que se concretizaría en la construcción de una Iglesia viva, con rostro y corazón indígena, comprometida con los desafíos del mundo contemporáneo y en la construcción de una sociedad nueva, justa y humana (Proaño, 1982). En sus exhortaciones a las comunidades cristianas, hablaba de la necesidad de caminar con dos pies: Iglesia viva y organización. Este sería la clave que permitiría alcanzar la plena liberación.

Tanto en Columbe y en el resto de las parroquias de Chimborazo, la Iglesia de Riobamba bajo la guía de su pastor, promovieron el trabajo pastoral orientado al fortalecimiento de los procesos organizativos de los indígenas iniciados ya en los años cuarenta del siglo pasado por la Federación Ecuatoriana de Indios. En este sentido, acompañaron a la fundación de las comunidades, promovieron la creación de las cooperativas y asociaciones indígenas a través del Centro de Estudios Acción Social, impulsaron cursos de capacitación en los temas agrícolas, socio organizativo y políticos, dieron los primeros pasos en la aplicación de la reforma agraria de 1964, alfabetizaron por medio de las Escuelas Radiofónicas Populares. Con respecto a esta última experiencia, Manuel Aguasaca (2008) recuerda, “cuando ya llegamos a tener tierras, vino las Radiofó-

nicas, levantaron la escuela en mi choza. Todas las tardes, después del trabajo, nos sentábamos a escuchar la radio, ahí nos enseñaban la letra, entonces aprendimos un poco a leer y escribir”.

Hasta estos días en Columbe se recuerda el trabajo del Padre Rubén Veloz, el acompañamiento del Padre Homero García desde la CIDOC en la formación de la Unión de Asociaciones de Agricultores de Columbe (UNASAC), el compromiso pastoral del Padre Benito Arcén, sacerdote español que estuvo a cargo de la cura pastoral por más de diez años y promovió la formación de organizaciones indígenas, la promoción social del Padre Estuardo Gallegos a través del Proyecto UNICEF-PROANDES. A esto se añade, el trabajo misionero y la instauración de los proyectos de desarrollo por parte de las Hermanas de la Providencia de nacionalidad francesa.

Sin embargo, ya desde mediados de la década de los años ochenta se redujo la influencia de la Iglesia católica sobre las comunidades, esto debido al surgimiento de nuevas experiencias de hacer iglesia provenientes de los nuevos movimientos religiosos, la mayoría de ellos evangélicos. En estos últimos años, apenas dos comunidades y el centro parroquial participan del trabajo pastoral de la Diócesis de Riobamba.

En contraste a la reducción de la influencia de la Diócesis de Riobamba, en la zona ha crecido significativamente la presencia de las iglesias evangélicas. La transformación religiosa en la provincia de Chimborazo tiene sus orígenes a inicios del siglo XX (Andrade, 2004; Guamán, 2003, 2006). En 1918 se fundó la primera estación de misión de la Unión Misionera Evangélica³⁷ en la comunidad Caliatá de la parroquia Flores. “Los primeros misioneros no predicaron nada, solamente acompañaron a las mingas, a las cosechas, compartieron la comida, curaban a los enfermos” recuerdan los antiguos moradores de este anejo. En 1940, los misioneros se trasladaron hacia Majipampa, Troje Grande, y posteriormente a Pulucate. En estas comunidades fundaron las escuelas, colocaron puestos de atención de salud, promovieron las obras de captación de agua, tradu-

37 Movimiento misionero conformado por laicos, fundada en Kansas City, cercana a las posiciones teológicas y eclesiológicas de la Iglesia metodista y bautista.

ieron la biblia a la lengua kichwa³⁸, instalaron la estación de la Radio Colta. Estas dos últimas acciones suscitaron el interés de las comunidades y crecieron el número de fieles.

Pero la aceptación de las nuevas doctrinas religiosas no fue fácil, muchos de los que propagaron la fe evangélica sufrieron las persecuciones de los mismos moradores de las comunidades, quienes se consideraban católicos. Por otro lado, los mismos sacerdotes de las parroquias motivaban a que no reciban a los evangélicos. Ser evangélico constituyó en aquel momento la posibilidad de liberarse de la explotación de los sacerdotes y sus aliados terratenientes y cantineros, significó también la oportunidad de escapar de “la vida mundana”, caracterizada por las borracheras, las peleas, hacia la vida moderna bendecida por Dios y traducida al mismo tiempo en la prosperidad económica y en el bienestar de la familia (Muratorio, 1981). Si ser católico significaba pasar las fiestas, endeudar a la familia, siendo evangélico no había la necesidad de ser prioste para llegar a tener el estatus dentro de la comunidad, sino formar parte de una familia de hermanas y hermanos. “Antes vivíamos hechos una lástima, chumados, peleados, endeudados, ahora, desde que somos creyentes, todo es distinto, educamos a los hijos, guardamos la plata, tenemos nuestra cosas, algunos casas en Quito y en Riobamba” (Guapi, 2009) son los testimonios con referencia a las ventajas de ser creyente.

Pero no sólo fueron las ventajas que traían la nueva profesión de fe sino el abandono de la Iglesia católica y la imposición de ciertos dirigentes que se convirtieron a la fe evangélica. Tanto los comuneros de San Antonio y de San Bernardo señalan que ellos se hicieron evangélicos, porque desde hace muchos años no venían los sacerdotes a celebrar misas, a administrar sacramentos, a animar a los catequistas. Al respecto el Pastor Manuel Yucailla (2005) de San Bernardo manifiesta, “yo era catequista, trabajé con el Padre Veloz, asistía a Santa Cruz, iba a la pastoral. Pero me dejaron solo, yo permanecí católico por muchos años. Al ver que nadie

venía a la comunidad, entonces los miembros decidieron por unanimidad adherirse a la Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo, pidieron a la directiva de esta organización que me nombraran pastor. Así hicieron, desde ahí vengo trabajando como pastor”. En caso de la comunidad de San Antonio, los miembros manifiestan:

Por la distancia será, nadie no ha venido a animarnos, antes íbamos a Columbe, ahí escuchábamos la misa, pero ya nos cansamos de ir, entonces escuchando la Radio Colta, la noticia de que en otras partes los mismos indígenas eran pastores y diáconos, nosotros nombramos al catequista de pastor y a los ayudantes de diáconos, así venimos caminando. No pertenecemos a la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Evangélicas. Somos autónomos.

De parte de los agentes de pastoral de la Diócesis de Riobamba se cree que los indígenas evangélicos crecen rápidamente porque, “reciben las ayudas económicas, reciben los útiles escolares por eso son evangélicos” tal como sostiene Isaías Lucio (2009), actual párroco de Columbe. Sin embargo, en contacto con las comunidades se puede ver que en términos religiosos, no necesitan de ayudas, sino de la decisión y la perseverancia. A esto hay que añadir, que los misioneros evangélicos extranjeros dieron desde un principio la capacidad de agencia a los indígenas, mientras que la Iglesia católica no lograba superarse de la ventriloquias pasadas, hasta tal punto que hoy en día siguen creyendo ser la voz de los que no tienen voz, continúan mirando al indígena como menor de edad, que dada las condiciones de pobreza, puede fácilmente ser engañado por una migaja de la llamada ayuda externa. Convencidos de la efectividad de las supuestas ayudas han entregado proyectos de desarrollo, líneas de crédito, entrega de árboles, útiles, pero sin conseguir que la feligresía retorne al redil de la Iglesia católica.

Con respecto a las iglesias evangélicas a primera vista se cree que todas forman parte de la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Evangélicas de Chimborazo (CONPOCIECH). En efecto, pocas son las iglesias que forman parte de esta organización y de la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador. Tanto en las comunidades como en las ciudades, las iglesias son autónomas y han logrado alcanzar el reconocimiento jurídico del Ministerio de Gobierno, Policía y Cul-

38 La primera biblia traducida al kichwa es obra de la misionera Julia Anderson, quien vivió en Chimborazo desde 1920 hasta 1960, publicó su obra en 1950 con el título de *Runaman Dios Chayamun*. Esta misionera, conocía a perfección la lengua kichwa, prueba de ello es que su obra es de fácil comprensión. Paralelamente en esos mismos años apareció la traducción del Nuevo Testamento del Padre Francisco Yáñez, titulada

tos. Sin embargo, en la zona de Columbe existen dos organizaciones evangélicas: la CONPOCIECH y la Misión Ríos de Agua Viva. Esta última está conformada por las iglesias de la zona de Pulucate, Palmira y Tixán, mientras que a la CONPOCIECH asisten los evangélicos de Sanguisel.

A diferencia de los años anteriores en que mucha gente se congregaba a las campañas de evangelización, asistían asiduamente a las conferencias. Estos últimos años es escasa la participación de los fieles en las comunidades del sector Pulucate, San Martín, mientras que en las comunidades de altura: Llinllin, Sasapud, San Bernardo la asistencia sigue siendo multitudinaria. No obstante, no hay muchas conversiones. Si en el pasado, las predicaciones hacían referencias al fin del mundo, al castigo eterno, hoy se enfatizan en los temas organizativos, políticos y en la vida familiar. Aunque la opción política (Andrade, 2005) ha permitido que muchos evangélicos rompieran con la organización.

En estos últimos años se van superando los ataques entre los católicos y evangélicos. Hay un proceso ecuménico interesante, expresada en la apertura al diálogo, la cooperación en las reflexiones bíblicas y pastorales entre animadores católicos y pastores evangélicos, la participación mutua en la celebración eucarística y en las campañas. Si antes los evangélicos afirmaban que los católicos no eran creyentes, hoy sostienen que son “hermanos católicos”. A su vez, los católicos consideran de “hermanos evangélicos”. Claro está que a nivel de cúpula clerical de la Iglesia católica local no aceptan a los evangélicos. En este sentido, el dirigente de la comuna San Bernardo expresa, “fuimos a pedir la firma del párroco de Columbe para que en la curia nos aprueben la entrega de los alimentos de proyecto TACMA (Trabajo comunitario para mejorar la alimentación), pero él sostuvo que esta ayuda es para los católicos y no para los evangélicos”. En la práctica, este proyecto es financiado por la Corporación Andina de Fomento que administra la Diócesis de Riobamba para niñas y niños de las comunidades indígenas sin distinción de credo. Además contradice a “la opción preferencial por los pobres y los indígena” (VI Sínodo de Riobamba, 1996) que constituye el lema del trabajo pastoral diocesano.

De acuerdo a lo descrito en los acápites anteriores se podría considerar que en las comunidades indígenas de Columbe, no existen muchos conflictos y que la vivencia comunitaria sigue siendo uno de los vectores

fundamentales de la interacción de sus miembros. No obstante, existen los litigios por los linderos de la tierra, las confrontaciones familiares, los robos de animales, líderes que en nombre de la comunidad obtienen beneficios personales del mundo de la cooperación y de los partidos políticos... que son escasamente resueltos por el cabildo, dando paso así a que los conflictos comunitarios se resuelva ante las autoridades de la justicia ordinaria, pese a que la Constitución Política del Estado ecuatoriano del año 2008, en el artículo 171 reconoce la legitimidad de la justicia indígena y la plena potestad jurisdiccional de la autoridad comunitaria para resolver los conflictos internos de la comunidad de acuerdo a las tradiciones ancestrales y tomando en cuenta la constitución y los derechos humanos reconocidos en los instrumentos internacionales. Pero esta normativa constitucional es desconocida en las comunidades.

Desde el 2008, año en que fue aprobada la legitimidad de la justicia indígena y la declaración del Ecuador como un “Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico” (Constitución 2008, Artículo 1), ni los organismos del Gobierno como el Ministerio de Justicia y Cultos, ni la CONAIE, ni el movimiento indígena de Chimborazo, ni la CONPOCIECH han procurado socializar estos principios.

En conclusión cabe señalar, por un lado, que la descripción densa de los aspectos históricos, culturales, económicos y religiosos obedece al propósito de conocer a los indígenas de Columbe y sus comunidades en sus diversos aspectos, antes de analizar la problemática organizacional. Por otro lado, en este capítulo se ha demostrado que los indígenas de Columbe han resistido a las antiguas formas de explotación y de exclusión del sistema hacendatario, han protagonizado las luchas de reivindicación promovidas por los mismos indígenas, tal como demuestra el levantamiento indígena de 1803 o respaldados por otros actores externos como fue el caso del acompañamiento de FEI y la Iglesia católica en las movilizaciones por la tenencia de la tierra, durante las décadas de los años cuarenta a setenta del siglo pasado. Entre los anhelos de reivindicación se destaca la preocupación por recuperar y fortalecer la identidad indígena, determinada por ciertos elementos religiosos y el rol de influencia que tienen los ancianos y ciertos dirigentes carismáticos sobre la vida comunitaria.

En relación al fortalecimiento de la identidad cultural se prioriza las celebraciones de las festividades de carnaval, la pascua, la fiesta de San Pedro y de los muertos que se convierten en espacios de fortalecimiento de la identidad indígena, los lazos comunitarios y de la recuperación de la memoria histórica. Si en el pasado, la cultura indígena fue menospreciada por los propios indígenas, hoy en día hay el interés por recuperar aquellos elementos que las comunidades consideran que son indígenas, ya sea en las relaciones cotidianas, las fiestas, la indumentaria, la religiosidad y la lengua. Sin embargo, existe el peligro que ciertas manifestaciones culturales se conviertan en folklore útil para el mercado y para el mundo de la cooperación que, en alguna medida, tienden a asociar al mundo indígena con lo pasado y con expresiones arcaicas y foráneas.

Si en el pasado los indígenas permanecían en las haciendas y en la propia comunidad, en el presente se ve caracterizada por nuevas realidades. Los indígenas se encuentran no sólo en los ambientes rurales, sino en los espacios urbanos. La economía no depende únicamente de la producción agropecuaria sino del comercio informal y las remesas de la migración. Se mantienen en parte las formas tradicionales de educación. La religiosidad es cada vez más diversa, pero no anula las expresiones propias de la religiosidad andina ligada a la Pachamama.

La religión constituye uno de los elementos determinantes de la cotidianidad de las comunidades. No importa si la experiencia de fe sea animada por el trabajo pastoral de la Iglesia católica o de la Iglesia evangélica, sino el ver en qué medida la fe aporta al fortalecimiento de la vivencia comunitaria. Se ha superado la intolerancia tanto de los católicos y evangélicos, permitiendo así la aceptación mutua, aunque se mantienen ciertas tendencias conservadoras de ambas partes que consideran que el mundo está separado entre los buenos y los malos, los creyentes y no creyentes... cabe destacar que en el aporte misionero, la Iglesia católica ha sido influyente en las luchas por la tierra, la ejecución de los programas de desarrollo, la educación y fortalecimiento cultural y organizativo, a su vez, por parte de las iglesias evangélicas han puesto en relieve la identidad cultural y la generación de agencia de los propios indígenas, dando paso así a la superación de las antiguas ventriloquias, al menos en el ámbito religioso.

Capítulo II

Movimiento indígena ecuatoriano: emergencia, fortalecimiento y decadencia

El presente capítulo, analiza la trayectoria histórica del movimiento indígena ecuatoriano, tomando como referente histórico los procesos de emergencia y decadencia organizativa de las comunidades indígenas de la parroquia Columbe en Chimborazo. ¿Qué es lo que está pasando en las comunidades indígenas de Columbe? ¿Cuál es la trayectoria organizativa de estas comunidades y del movimiento indígena ecuatoriano? ¿En qué medida la decadencia organizativa en Columbe explica la actual situación del movimiento indígena ecuatoriano, caracterizado por la crisis? Son los interrogantes que se responderán a lo largo de este análisis.

A manera de introducción, el análisis empieza describiendo las preocupaciones actuales del movimiento indígena y de las comunidades indígenas de Columbe. El periodo histórico que se estudia en este capítulo, corresponde a la década de los años cuarenta del siglo pasado, tiempo en el cual emergen los sindicatos, las asociaciones, cooperativas y organizaciones indígenas y campesinas bajo la tutela del Partido Comunista Ecuatoriano y reunidos en la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), al mismo tiempo se atiende a las décadas de los años sesenta, setenta, ochenta y noventa del siglo pasado, épocas en que se puede verificar el fortalecimiento organizativo y la efervescencia de la acción colectiva de este movimiento, conducido por la CONAIE, dentro de la esfera política nacional. Finalmente, se profundiza la crisis organizacional de estos últimos tiempos, tal como es percibida por las bases y los dirigentes indígenas, la misma que tendría su punto inicial ya a mediados de la década de los años noventa del siglo pasado.

Preocupaciones actuales de la organización indígena

Una de las grandes preocupaciones que tienen los actuales dirigentes indígenas es que los miembros de las comunidades y de las organizaciones no están dispuestos a participar de las mingas, de las reuniones y otras actividades comunitarias. Esto se debe, según Manuel Atupaña (2008), presidente de la comunidad Baldalupaxi y ex concejal del cantón Colta a que “la gente está cansada, tienen el total desinterés por la comunidad”, situación que en la lengua *kichwa* se afirma: “Runakunaka shaikushkashinami rikurinkuna, ña mana tantanakunata munankunachu”.

En efecto, el 13 de diciembre de 2005, el Municipio de Colta convocó a los dirigentes de las comunidades, de las organizaciones y a los representantes de las instituciones que trabajan en Columbe para participar en la elaboración del Plan de desarrollo cantonal y el presupuesto participativo para el año 2006. La reunión estaba prevista para las nueve de la mañana. Los organizadores de este evento habían preparado los materiales, el almuerzo, el horario del trabajo. Las radios Colta, Guamote, Sensación y Buen Sembrador, emisoras más sintonizadas en el sector, pasaron las invitaciones con dos semanas de anterioridad. Llegó el día de esta asamblea; sin embargo, los invitados tardaron en llegar. Por fin sólo a las once de la mañana se dio inicio. Apenas asistieron representantes de diez comunidades¹. El orden de trabajo se vio alterado, los funcionarios se cansaron de esperar, en consecuencia los resultados no fueron efectivos. A la tarde, entre los pocos asistentes manifestaron sus preocupaciones por la ausencia mayoritaria de las comunidades.

En la reunión de los dirigentes del cabildo realizada el 24 de enero de 2006, se puso en el centro del debate la problemática de la decadencia organizativa, al interior de las comunidades y la ausencia de los representantes de la mayoría de las comunidades a la asamblea parroquial convocada por el Gobierno Municipal de Colta. Uno de los dirigentes expresaba:

En los años anteriores no era difícil convocar a la gente. Llamábamos a las reuniones, dejando de lado sus quehaceres venían con gusto. En la minga,

¹ La parroquia Columbe cuenta con 65 comunidades indígenas.

todos daban la mano, participaban hombres y mujeres. Cuando las instituciones pedían la colaboración, no pensaban dos veces para colaborar. Pero en estos últimos años, la gente se ve cansada, no asisten a las reuniones, dejan de lado la vida comunitaria y organizativa (Caizaguano, 2006).

En los paros de marzo de 2006 organizados conjuntamente por la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo (COMICH) y la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Evangélicas de Chimborazo (CONPOCIECH), para rechazar las negociaciones del Tratado de Libre Comercio (TLC) del Gobierno nacional con su par de los Estados Unidos, pocas fueron las comunidades que acogieron la convocatoria de estas organizaciones. Participaron alrededor de cinco comunidades. Las bases rechazaron las exigencias de los dirigentes:

Las organizaciones y el cabildo han dicho que estamos haciendo paro contra el TLC, pero no entendemos. Muchos de nosotros hemos venido a la carretera, porque si no asistimos nos cobran quince dólares de multa, amenazan con quitar la luz o cortar el agua. Para nosotros es muy caro. Si no tuviéramos esta multa, ¡qué vamos a pasar sacrificándonos en este frío!

Eran las expresiones más comunes de los participantes. Los dirigentes, por su parte se lamentaban de la desobediencia de la gente, la pérdida de autoridad sobre la comunidad que ellos habían llegado a tener en relación a los antiguos dirigentes que gozaban del respaldo de todos los miembros de la comunidad.

Durante la jornada de movilización del 20 de enero del 2009, convocada por la Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CONAIE) para rechazar la ley minera, la respuesta de las bases fue mínima. Desde las tempranas horas de la mañana, los medios de comunicación anunciaron la paralización indígena en todo el país. Los dirigentes indígenas tanto provinciales y nacionales sostuvieron que con el correr de las horas, sería masiva la presencia de los manifestantes en las calles, plazas y en las carreteras. Sin embargo, en el flash informativo del canal RTU, dieron a conocer que “apenas alrededor de treinta personas se

congregan en la ciudad de Quito y van hacia la sede del congresillo”. En la provincia de Chimborazo, sólo los indígenas de la parroquia Flores paralizaron momentáneamente la transportación pública en la quebrada de Punín. Parcialmente, los miembros de la comunidad de Cotojuan, Colta interrumpieron el tráfico vehicular en la vía Nabag.

En contraste a la escasa aceptación de la convocatoria de la CONAIE, la preocupación central de los indígenas, durante la semana del 20 de enero, fueron las elecciones primarias de Alianza País que definirían los candidatos idóneos a cargos de representación pública de los gobiernos locales y a nivel nacional. En este sentido, optaron por asistir a las asambleas parroquiales, cantonales y provinciales convocadas por este movimiento, fuertemente afianzado en el actual contexto político del país.

La convocatoria de la CONAIE fue parcialmente aceptada en la zona norte de Pichincha, las comunidades del sur de Imbabura, Cotopaxi y la provincia del Azuay que expresaron su protesta contra la ley minera. En Cuenca se realizó la marcha por las principales calles de la ciudad, en Imbabura, Cotopaxi y Pichincha se cerraron las vías interprovinciales. Pero la situación hacía vislumbrar que la movilización convocada por la CONAIE había sido un fracaso, al no contar con el respaldo de las bases. No obstante, la alta dirigencia indígena calificó a las acciones del día como exitosas, por cuanto que expresaría el anuncio de una gran movilización, en caso de que la ley minera no sea archivada. En la entrevista realizada por CORAPE (Coordinadora de los Radios Populares del Ecuador), Lourdes Tibán, dirigente indígena de Cotopaxi y actual asambleísta agradeció a todos los participantes en la jornada de protesta que habría demostrado “la fuerza que tiene el movimiento indígena”. Sin embargo, reconoció la poca asistencia de las bases.

Tibán y los dirigentes de la CONAIE, atribuyeron como causa de la escasa movilización la injerencia del Gobierno en las organizaciones indígenas (CONAIE 2010b). Los comentarios de los medios de comunicación coincidieron con este criterio, así, el Diario Hoy en su edición del 22 de enero tituló “División indígena, debilitamiento del movimiento y la injerencia del Gobierno”².

2 Diario Hoy, edición del 22 de enero de 2009.

Al interior del movimiento indígena no todas las organizaciones estuvieron de acuerdo con las movilizaciones y las opiniones vertidas por la CONAIE, así los representantes de la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negros (FENOCIN) rechazaron las declaraciones exitosas de protesta emitidas por la CONAIE.

En las comunidades indígenas de Columbe, la movilización no atrajo el mínimo interés. Otras fueron las preocupaciones: elecciones primarias, el trabajo de la construcción de las viviendas financiadas por el Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda (MIDUVI), los quehaceres cotidianos de la casa. Los dirigentes fueron convocados a la asamblea cantonal de Alianza País para definir las candidaturas a la alcaldía, a la concejalía, a la prefectura y asambleístas.

En las movilizaciones de la segunda semana de septiembre de 2009, convocadas nuevamente por la CONAIE, pocas fueron las organizaciones de base que aceptaron participar, pese a que la convocatoria estuvo emitida días antes. Las jornadas de protesta se dieron con fuerza en la parte sur de Cotopaxi y en la Provincia de Morona Santiago. En esta última provincia, contó con la participación masiva de las comunidades y organizaciones lideradas por la Federación Shwar, que entre los repertorios de acción colectiva: cerraron las vías de acceso a la ciudad de Macas. Las acciones de protesta de los indígenas se entrelazaron con el paro de los profesores, hubo fuertes confrontaciones con la Policía. Estos reprimieron a los manifestantes, hubo intercambio de disparos y ataques que concluyeron con la trágica muerte del profesor Bosco Visuma.

En el caso de Chimborazo, la convocatoria a las movilizaciones realizadas por parte de la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo (COMICH) no tuvo acogida, pese a que el presidente de esta organización manifestaba a través de las emisoras locales que había “fuerte interés de los dirigentes y comunidades en paralizar a la provincia y al país”, a fin de exigir al Gobierno nacional la derogación de la ley de agua que estaría atentando contra la vida de los pueblos indígenas, dando paso a la privatización y al control del agua por parte de las grandes empresas transnacionales.

Durante el primer día de protesta sólo paralizaron parcialmente la Panamericana Sur, entre Calpi y Gatazo. Las bases indígenas condenaron

esta jornada de protesta, rechazaron participar en las movilizaciones. Entre las declaraciones emitidas por los dirigentes de las comunidades y otras organizaciones manifestaban que había poca comprensión de la ley, que no había artículos de la ley que permitan la privatización.

Este desinterés por la participación de las bases en las acciones colectivas no sólo preocupa a los dirigentes de las comunidades y organizaciones, sino también a actores aliados con el movimiento. Todos concuerdan, a decir del dirigente Manuel Atupaña (2009) “que la gente no quiere saber nada. En vano se hacen cursos, se planifican mingas y se consigue la ayuda”. Esta misma situación es percibida por los funcionarios de la Cruz Roja Ecuatoriana, las Islas de Paz, la Corporación Yachachic, la Fundación Mujer y Familia Andina, organizaciones no gubernamentales que trabajan en Columbe, quienes generalmente sostienen, que las instituciones vienen haciendo tanto esfuerzo con la finalidad de ayudar a la organización de las comunidades y al desarrollo campesino.

Las situaciones antes descritas, por un lado, hacen entrever que hay un contraste entre la fuerza organizativa que tuvo el movimiento indígena en el pasado, tal como sostienen los testimonios de los cabildos y miembros de las comunidades, con la actual situación en que las bases indígenas rechazan las iniciativas emanadas de la CONAIE y de la dirigencia indígena, consecuentemente no participan de la acción colectiva. Por otro lado, se contraponen a la amplia literatura académica que enfatiza en la emergencia significativa de los indígenas y sus organizaciones al interior de la escena política (Stavenhagen, 2004; Dávalos, 2005; Toledo, 2005; Massal, 2005; Sánchez-Parga, 2007), el impacto de sus propuestas de interculturalidad, plurinacionalidad y derechos territoriales, la incorporación de las demandas indígenas en las constituciones nacionales (Van Cott, 2003), la capacidad organizativa y el poder convocatorio que poseen (Ortiz, 1990; León, 1991; Ramón, 1993; Guerrero, 1997; Burbano de Lara, 2005a; Dávalos, 2005), la consolidación en cuanto tal del movimiento indígena (Zamosc, 1993) que convierte la emergencia significativa de las organizaciones indígenas.

Emergencia del movimiento indígena

La visibilización del movimiento indígena referente a los años noventa ha sido ampliamente analizada y debatida por la literatura académica (Zamosc, 1993; Santana 1995; Massal, 2005). Sin embargo, existen pocos trabajos que exploran la trayectoria histórica del movimiento indígena anterior a la década de los años noventa del siglo pasado (Prieto, 1978; Becker, 2006, 2007a; Becker y Tuttillo, 2009). En conexión a esta última perspectiva de análisis, en este trabajo se alude a la emergencia y consolidación del movimiento indígena en tres momentos: el primero corresponde a los años 1940-1960, periodo considerado de surgimiento organizativo dentro del régimen de hacienda. El segundo momento, que va de 1964 a 1980, es la época en que el Estado ecuatoriano emitió la primera Ley de la Reforma Agraria (1964) y la segunda Ley de Reforma Agraria (1973) que dinamizaron la fuerza organizativa de los indígenas entorno a los temas agrarios y del reconocimiento étnico a escala regional, y posteriormente a nivel nacional con la constitución de la CONAIE. El tercer momento corresponde a la década de los años noventa del siglo pasado, periodo en el cual el movimiento indígena se constituye en actor político participando en las elecciones a través del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, consiguiendo visibilizar la problemática indígena en el contexto nacional e internacional, y presentando la propuesta de la construcción de un Estado plurinacional.

Primer momento de la emergencia del movimiento indígena ecuatoriano

La historia del movimiento indígena ecuatoriano, se inicia en la década de los años veinte del siglo pasado. Una de las primeras experiencias organizativas indígenas se formó en Cayambe en enero de 1926, en la parroquia Juan Montalvo. Esta organización tenía el nombre de Sindicato de Trabajadores Campesinos de Juan Montalvo (Almeida, 1996b; Sánchez-Parga, 2007). En 1927, se organizó el sindicato de “El Inca” en Pesillo (Cayambe). Estos sindicatos tenían por objetivo defender las tierras de los

campesinos, terminar con el trabajo obligatorio no asalariado, reducir el número de tareas y horas de trabajo y poner fin a los abusos de los hacendados y capataces.

Ambas organizaciones sirvieron de referencia para el surgimiento de más sindicatos en otras partes del Ecuador. Los dirigentes de estas organizaciones crearon en 1945 la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). ¿Cómo se explica la emergencia y la consolidación de la FEI? Entorno al surgimiento y al fortalecimiento de las organizaciones, especialmente de los movimientos sociales, la literatura sociológica ha elaborado la “Teoría de las oportunidades políticas”³.

Según esta teoría, la acción colectiva y por ende su estructuración organizativa depende de las oportunidades políticas que se presentan dentro del escenario social y político. De entrada, para McAdam (1998) las oportunidades políticas son: la apertura o cierre relativos del sistema político institucionalizado; la estabilidad o inestabilidad de ese grupo amplio de alineamientos de la elite que típicamente subyacen a la política; la presencia o ausencia de elites aliadas; la capacidad y la propensión del Estado a la represión (McAdam, 1998: 94). Más adelante añade que también el contexto internacional forma parte de las oportunidades políticas, en la medida que influye en la marcha de un movimiento, en su emergencia y la movilización.

A su vez para Tarrow (2004), las oportunidades políticas constituyen: la apertura del acceso a la participación de nuevos actores; las pruebas de nuevas alianzas políticas en el seno del Gobierno; la aparición de los aliados influyentes; la aparición de divisiones entre los dirigentes; y una disminución en la capacidad o la voluntad del Estado de reprimir la disidencia (2004: 116) que permiten que la gente común y corriente se organice y se movilice.

3 Teoría que surgió en la década de los años setenta y de cierto modo se relaciona directamente con la “Teoría de los conflictos” propuesta por Tilly. Los máximos exponentes de esta corriente teórica son McAdam (1982), Tarrow (2004) y Tilly (1992). En estos últimos años, los teóricos de las oportunidades políticas, profundizando más en la dimensión política han creado la teoría de “la dinámica de la contienda política”, que explica no sólo la emergencia y la consolidación de los movimientos sociales sino cómo estos se enmarcan dentro de los procesos del desarrollo de la acción colectiva. En esta perspectiva, realizan una combinación entre las propuestas de la teoría de la movilización de recursos, las oportunidades políticas y el tema de la identidad propio de los nuevos movimientos sociales (McAdam, Tarrow y Tilly, 2005).

En el caso de Ecuador, durante las décadas de los años cuarenta, cincuenta y sesenta, aparecieron varias oportunidades políticas: la gloriosa de 1944⁴, que derrocó el poder oligárquico y de alguna manera instauró el poder popular, la estabilidad política y el establecimiento de acciones orientadas hacia la modernización y el desarrollo, y la promulgación de la Ley de Reforma Agraria y Colonización. Anterior a los años cuarenta el Gobierno militar emitió la Ley de Organización y de Régimen de Comunas (1937) y el Código de Trabajo. Estas oportunidades posibilitaron la formación de organizaciones, tanto a nivel de base (los sindicatos, cooperativas agrícolas), como en el ámbito nacional a través de la creación de la FEI.

La crisis política desatada durante los primeros años de la década de los años cuarenta, permitió que la clase política conformada por los partidos políticos: conservadores, ciertas fracciones liberales, los socialistas y los comunistas se agruparan en la Alianza Democrática Ecuatoriana (ADE). Entre los principios de la ADE estuvieron la apertura hacia la clase popular, especialmente a los sindicatos tanto urbanos como rurales, al trabajador, el indígena y la participación política de los analfabetos (Becker, 2007b). Esto permitió que la clase trabajadora, los indígenas crearan sus propias organizaciones, así nació la Confederación de Trabajadores del Ecuador (CTE) (Durán, 1996) y la Federación Ecuatoriana de Indios⁵.

Cabe destacar igualmente que Velasco Ibarra, una vez asumido el poder, en un principio permitió la incorporación de las masas a la acción política (de la Torre, 2008a). Así los indígenas congregados en la FEI vieron el retorno del gran ausente, como una oportunidad propicia para legitimarse en el escenario político nacional a través de sus organizaciones. Si antes los sindicatos permanecían en la clandestinidad, eran considerados sospechosos, por tanto, podían ser reprimidos en cualquier momento, con Velasco en el poder, apareció el momento oportuno de promover la acción colectiva sin limitaciones, aunque la situación cambió posteriormente⁶.

4 Movilización popular que logró la renuncia del presidente Carlos Arroyo del Río y posibilitó el retorno de Velasco Ibarra al poder.

5 La CTE creada en el mes de julio y la FEI en el mes de agosto de 1944 respectivamente (Durán, 1996; Pérez, 1996).

6 Pero cuando Velasco se alió con la derecha y se declaró dictador empezó a reprimir a las organi-

Los indígenas, en cierta forma, se sentían representados por Velasco. En este sentido, el dirigente Manuel Aguasaca de Columbe Alto, dice de Velasco “estaba de nuestra parte, abogaba por nosotros” (Aguasaca, 2008). Ya en la gloriosa de 1944, estos protagonizaron las marchas de protesta en las distintas partes del país, ofrecieron el respaldo mayoritario. Los indígenas de Cayambe, comandados por Dolores Cacuango, intentaron “el asalto al cuartel La Remonta de Cayambe” (Rodas, 2005: 102), y posteriormente salieron a la carretera Ibarra-Quito a darle la bienvenida al caudillo que venía a tomar cargo del Gobierno, después de la renuncia de Arroyo del Río (Prieto, 2006; Rodas, 2005; Yáñez, 2006).

Sin embargo, la apertura institucional del Estado y las flexibilidades del Gobierno de Velasco, por sí mismas no garantizaron la constitución de la FEI. La emergencia y la consolidación de la FEI se dio ante todo por “la aparición de los aliados influyentes” (Tarrow 2004: 116), en un primer momento, el Partido Socialista, constituido en 1926, que entre sus lineamientos de acción tenían el trabajo a favor del campesinado y sus organizaciones sindicales; en un segundo momento, el Partido Comunista Ecuatoriano.

Los socialistas y los comunistas orientaron sus acciones hacia la constitución de los sindicatos campesinos, el acompañamiento a las huelgas y movilizaciones, permitieron el conocimiento y la profundización de las leyes laborales, crearon los medios escritos como “La Tierra⁷ y el *Nucanchik Allpa*⁸ para difundir noticias relacionados con los indígenas, el agro, los con-

zaciones. En este sentido, el Diario La Tierra del 15 de agosto de 1946, denuncia la toma del pueblo de Panyatug por el poder dictatorial.

7 Diario La Tierra en su edición de 26 de agosto de 1946, presenta la noticia del levantamiento de los “Huasipungueros de la hacienda Tipin” en Palmira, Chimborazo. Los motivos de este levantamiento fueron: el retraso en los pagos de los salarios por parte del hacendado Luis Borja, y los abusos cometidos por el mayordomo José Riofrío. En la edición de 7 de septiembre del mismo año presentó la noticia de la protesta, el reclamo ante la autoridad de parte de Norberto Namiña, dirigente indígena de la comuna Shumid, Achupallas contra los atropellos del teniente político y los arrendatarios de la hacienda Zula apropiándose de los terrenos comunitarios. Mientras tanto, el 29 de septiembre de ese mismo año, presentó el reclamo de los moradores de la parroquia San Pablo de Lago, quienes demandaron a la Asamblea Constituyente de 1946 la devolución de sus tierras que han sido apropiadas por los latifundistas de la zona. Proclaman que ellos rechazan el colonialismo y defienden la vida.

8 Este periódico en su edición de 28 de junio de 1940, publicó la noticia del levantamiento de los

flictos de la tierra, las expropiaciones de las haciendas⁹, los atropellos cometidos por los hacendados, la presentación del Código de Trabajo de 1938.

En el caso particular del periódico *Nucanchik Allpa*, este publicó las principales demandas indígenas: tierra, salarios, la educación, más adelante la reforma agraria... Junto a estos venía la propuesta de lucha de la FEI. Además, traía en sus primeras páginas la exhortación de formar la organización y a comprender su valor. Así en la edición del 5 de octubre de 1946 sostiene que “para que cesen los maltratos de los patrones, que terminen los abusos contra las mujeres, que no usurpen de la tierra, que se pueda luchar con éxito por la liberación definitiva es necesario hallarse “organizado”¹⁰. Al explicar sobre la importancia que tiene la organización señala: “La organización significa aumento de fuerzas, mayor disciplina para las filas y objetivos claros para el combate”¹¹. De este modo el periódico “sirvió como una herramienta organizativa” y “demuestra como una población principalmente analfabeta usó la palabra escrita para organizarse y presentar sus puntos de vista y preocupaciones a un público más extenso” (Becker, 2006: 133). Con respeto al uso de este periódico recuerdan los ancianos de la comunidad Columbe Grande, Lote 1 y 2, “los compañeros del partido comunista leían a los huasipungueros sobre los derechos que ellos tenían. Con el papel en mano los mayores decían a los patrones que tenían que pagar lo justo”.

En el proceso de constitución y de consolidación organizativa, la FEI estableció igualmente alianzas con otras organizaciones clasistas. Así las acciones de la FEI fueron respaldadas por la CTE (Ibarra, 1979; Durán, 1996; Páez, 1996) y los cuestionamientos provenientes de la CEDOC¹² que impulsaron a promover la formación de más sindicatos de carácter clasista.

indígenas de los anejos de Chiquicaz, Guashi, Cunuguachay, Luisa, la Moya en rechazo de los cobros exagerados de los impuestos de los previos.

9 Este periódico en su edición del 30 noviembre de 1945, publicó la noticia de la expropiación de la hacienda San José de Intag en 500 000 por el Ministerio de Previsión Social a favor de la gente de Cotacachi.

10 *Nucanchik Allpa*, edición 5 de octubre de 1946, pág. 2.

11 *Nucanchik Allpa*, edición 5 de octubre de 1946, pág. 2.

12 Esta organización creada en 1938 como la Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos, intentaba en el campo detener el avance del comunismo, por tanto, llegó a constituirse en una organización opuesta a los planteamientos reivindicativos de la FEI en términos de la lucha de clase.

El fortalecimiento de la FEI y la efectividad de su lucha dependió también de “la influencia del contexto internacional favorable” (McAdam, 1998: 94). En efecto, en toda América Latina y liderada por México surgió la preocupación por los indígenas. En 1940, convocado por el presidente Lázaro Cárdenas de México se reunió el Congreso Indigenista en Pátzcuaro. En este congreso se creó el Instituto Indigenista Interamericano, organismo encargado de promocionar las políticas indigenistas, orientadas a la incorporación de los indígenas al Estado-Nación. En Ecuador, las conclusiones de este congreso tuvieron la acogida favorable del Gobierno y de ciertos sectores intelectuales que crearon el Instituto Indigenista Ecuatoriano, espacio desde el cual intentaron procesar las demandas indígenas. A su vez, en los años cincuenta influyeron enormemente las propuestas de desarrollo planteadas por el presidente Harry Truman de los Estados Unidos, la ONU y sus organismos; en los años sesenta la Alianza para el Progreso del presidente John Kennedy. Cabe destacar que tanto el indigenismo, como las propuestas de desarrollo y posteriormente de la Alianza para el Progreso de los gobiernos norteamericanos tenían por finalidad contrarrestar el avance del comunismo en el hemisferio.

Los planteamientos indigenistas del Congreso de Pátzcuaro, las propuestas de modernización y de desarrollo, y posteriormente de la Alianza para el Progreso, crearon un espacio favorable a la formación y consolidación de las organizaciones indígenas. Además, durante el Gobierno de Galo Plaza, el tema indígena y la modernización del agro formaron parte de las prioridades de la agenda gubernamental que luego fueron asumidas por Velasco y Ponce Enríquez. Claro está que la FEI, en cierto modo, mantuvo su acción colectiva al margen de las acciones gubernamentales.

En el ámbito internacional las luchas de la FEI y la causa indígena recibieron el respaldo de las organizaciones internacionales de carácter clasista: la Federación Sindical Mundial (FSM) y la Confederación de Trabajadores de América Latina (CTAL). Sus líderes principales, especialmente Tránsito Amaguaña, viajaron a Cali para asistir al II Congreso de la CTAL, posteriormente a Moscú (Miño, 2006). Más tarde la FEI presentó la causa de los indios en los foros internacionales. Así, el 31 de febrero de 1975, los representantes de la FEI asistieron a la Conferencia

Internacional de los Pueblos Indígenas realizada en Port Albert, Canadá, y expusieron la problemática de los indígenas ecuatorianos (FEI, 1976).

La FEI, al constituirse en una organización representativa de los indígenas ecuatorianos adoptó como sus objetivos fundamentales: realizar la emancipación económica, elevar el nivel cultural y moral (conservando lo bueno de las costumbres e instituciones indias), contribuir a la realización de la unidad nacional; y establecer vínculos de solidaridad con todos los indios americanos¹³ (FEI, 1946). Un año más tarde, afirmó que su misión era la defensa de los indios ecuatorianos, para lo cual organizaría a las masas indígenas en sindicatos, comunas y cooperativas, daría la orientación ideológica, divulgaría todas las leyes que favorecen a los indios, trabajaría por la culturización “del conglomerado aborígen”, protegería los valores culturales, autóctonos, en especial, del arte, ofrecería la capacitación técnica al indio, principalmente en todo aquello que concierne a la agricultura, elevaría el estándar económico y mejoramiento de las condiciones biológicas del indio, denunciaría los abusos y atropellos que se cometen contra los indígenas¹⁴. Con estos objetivos y acciones, la FEI, intentó “deslocalizar y desprivatizar los conflictos agrarios-indígenas”, llegó a constituirse “en una suerte de aparato indigenista no estatal”, “estableció un engarce organizativo con las comunidades huasipungueras de hacienda” (Guerrero, 1993: 101) e “impulsó el cumplimiento de las leyes laborales, por un lado y por otro, llevó los conflictos huasipungueros al centro del Estado y la escena política nacional” (1993: 104).

La FEI se estructuró a nivel de las bases en sindicatos, comunas, cooperativas, instituciones culturales y defensivas indígenas, así como tribus. A nivel operacional se organizó en comités cantonales, comités provinciales y el Consejo Central que funcionaba en Quito. A su vez en las provincias, creó las comisiones de defensa jurídica de los indígenas. Entre las acciones inmediatas organizó congresos, reuniones mensuales donde se analizaban la coyuntura política y social del Ecuador y de América Latina.

13 Documento electrónico disponible en <http://www.yachana.org/earchivo/fei/estatutos.php>.

14 Federación Ecuatoriana de Indios. 1946. *Misión de la Federación Ecuatoriana de Indios*. Nukan-chic Allpa Época IV, n. 18, edición del 5 de octubre. En Marc Becker, Documento electrónico disponible en <http://www.yachana.org/earchivo/fei/segundocongreso.php>.

Las acciones de la FEI fueron ampliamente conocidas por los indígenas de Columbe. Con el respaldo de esta organización, los indígenas huasipungueros de la hacienda Columbe Grande crearon las comunas de Columbe Grande Lote 1 y 2, Columbe Grande Lote 3 y 4, San Francisco y Columbe Alto,¹⁵ lucharon por la libertad y la tenencia de la tierra, acabaron con el sistema de explotación impuesto por el régimen de hacienda. Posteriormente, influyeron en la formación de nuevas comunidades y organizaciones de la provincia.

En cuanto a los congresos organizados por la FEI, estos se realizaban en la Universidad Central del Ecuador, contaba con la solidaridad de los estudiantes y los militantes de los partidos socialista y comunista respectivamente. Estos congresos se convirtieron en espacios donde se debatían ampliamente sobre la vida de las comunidades, la aplicación de las disposiciones constitucionales que benefician a los indios, el Código de Trabajo, la revisión de las Leyes de Organización de Comunas Campesinas, el Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas, la Ley del Régimen Político Administrativo, las demandas de la reforma agraria y los distintos conflictos de tierra...

El financiamiento de estos congresos se realizaba con el aporte de todos los miembros de las organizaciones afiliadas a la FEI, tal como demuestra la carta de invitación al II Congreso de Indios Ecuatorianos en la que se precisa:

El costo del viaje de ida y regreso de los delegados y gastos de permanencia durante los días que permanecerán en Quito (más o menos cinco días), pagaran los respectivos organismos. Para cubrir los gastos de organización y propaganda del congreso, arreglo de locales, exposiciones y más menesteres, pedimos que cada organización contribuya con lo que pueda antes del congreso¹⁶.

15 Cabe señalar que estas comunidades son filiales de la FEI hasta estos días.

16 Federación Ecuatoriana de Indios y el Comité Central Nacional de Defensa Indígena, Segundo Congreso de Indios Ecuatorianos del 8 al 10 de febrero de 1946. En Marc Becker, Documento electrónico disponible en <http://www.yachana.org/earchivo/fei/segundocongreso.php>.

Los congresos organizados por la FEI, contaban con el respaldo del Gobierno y ciertas autoridades. El 6 de diciembre de 1961, la FEI organizó el III Congreso de Federación Indígena al que invitaron al presidente Carlos Arosemena Monroy, a quien llegaron a considerar el aliado de la lucha indígena. Paralelamente a este congreso se realizó la marcha pacífica de los indígenas procedentes de las diversas provincias. Estas acciones tuvieron por objetivo solicitar al Gobierno nacional la reforma agraria y los estilos de vida moderna. La multitud gritaba y portaba mensajes que decían “Ya no queremos amos”, queremos ser consumidores”, “pan y justicia para el indio”, “la tierra para el que trabaja”, “tierra o muerte”, “reforma agraria es liberación”... el Presidente de la República encabezó la marcha, los dirigentes Miguel Lechón y Juan Jocha manifestaron: “necesitamos educación, atenciones médicas, huasipungos gratuitos, agua potable, luz eléctrica, televisión, teléfonos. Que haya automóviles para que el indio también pueda pasear (Barsky, 1980: 149), demandas a los que el Gobierno se comprometió en cumplirlas. Con esto los indígenas expresaron su anhelo no sólo de la liberación del sistema hacendatario, sino su legítimo derecho a participar en los procesos de desarrollo explicitados en la instauración de estilos de vida moderna.

Posteriormente, al VII Congreso Indígena de 1952, asistió el alcalde de la ciudad de Quito, quien ofreció el terreno donde se construya la casa dedicada a la defensa de la propiedad de la tierra¹⁷. La cercanía del Gobierno y de ciertas autoridades permitió que la FEI se legitime en el espacio público, su voz sea acogida, sus demandas sean procesadas por el Estado, y sus acciones sean respaldadas por otras organizaciones clasistas.

A más de los congresos nacionales de la FEI, a lo largo de las décadas de los años cuarenta, cincuenta y sesenta se realizaron congresos provinciales y regionales, reuniones parroquiales donde los indígenas compartían sus problemas y trazaban estrategias de solución, entraban en contacto con nuevos aliados. Un ejemplo de estos congresos micros constituye la “Conferencia Campesina”, organizada por la Federación de Trabajadores de Chimborazo, la misma que se realizó en Dalin Cochis, el 10 de octubre de 1958, conferencia a la que asistieron las comunas jurídicamen-

17 Diario El Sol, edición del 31 de agosto de 1952.

te constituidas con el objetivo de la defensa de la vida, el rechazo a la explotación patronal, el rechazo a los impuestos, el establecimiento de un consejo de tierras, el rechazo de diezmos y primicias y la defensa del trabajo¹⁸.

Con su compromiso por la reivindicación de los indígenas, la FEI se convirtió en un espacio significativo para establecer las alianzas entre los líderes de varias partes del Ecuador. En esta perspectiva, se expresa así Manuel Agualsaca: “por medio de los compañeros de Galte, nos pusimos en contacto con la FEI, la compañera Dolores Cacuango, la compañera Tránsito Amaguaña, Jesús Gualavisí y el Dr. Ricardo Paredes. Sabíamos que no estábamos solos, que la lucha era de todos los indígenas y pobres” (Agualsaca, 2008). La unidad de los cabecillas de distintas partes del Ecuador, permitió acumular más fuerzas de presión ante el Estado que finalmente se convirtió en el principal aliado de la reivindicación indígena.

La constitución de las organizaciones, sindicatos, cooperativas agrícolas y la FEI misma no fue aceptada fácilmente por los hacendados, el teniente político, el cura y los blanco-mestizos de los pueblos, porque alcanzaba el respaldo estatal a la causa indígena y la reducción de los poderes locales. Por otro lado, en el imaginario de estos, hablar de la FEI significaba hacer referencia al comunismo. Los comunistas y el comunismo en cuanto tal parecían ser una amenaza, según los criterios de los gamonales porque “inculcaban a los indios la idea de que la hacienda les pertenece, que nadie puede moverlos de allí, que en estas condiciones pueden trabajar o no, el trabajar tienen derecho de exigir el jornal que tuvieren voluntad” (Miño, 2006: 120). “A nosotros nos decían “esos *mapas*¹⁹ comunistas, esos *sachas*²⁰. Pero no éramos comunistas sino comunidad”, señala Agualsaca (2008). Tránsito Amaguaña, por su parte, recuerda: “la gente del pueblo, el teniente político decían que éramos “comunistas”; hasta el cura en la misa decía “primero que no sean comunistas, porque hay que acordarse de Dios, en Cristo hay que confesarse...” (Miño, 2006: 101). Frente a esta situación los militantes de la FEI construyeron los

18 Diario El Espectador, edición de 11 de octubre de 1958.

19 Literalmente esta palabra kichwa significa sucio, pero en el sentido semántico del testimonio, alude a los supuestos comunistas.

20 Esos salvajes, despeinados.

argumentos apologeticos en defensa de esta organización y publicaron los mismos en el periódico *Ñucanchic Allpa*. Al respecto, el comité ejecutivo de la FEI a través del manifiesto dirigido al pueblo ecuatoriano (1945) cuestiona en primera plana la afirmación por parte de los hacendados de que los indígenas están promoviendo la revolución bolchevique por parte de los hacendados y en segundo lugar, la actitud del Gobierno por reprimir la lucha indígena. Como respuesta sostienen: “el indio ecuatoriano no pretende transformar el orden establecido por la violencia revolucionaria, ni por la negativa actitud del abandono del trabajo agrícola”²¹.

Normalmente, la FEI actuó como un ente indigenista no gubernamental. Sin embargo, sus líderes apoyados por sus aliados mestizos de izquierda, buscaron siempre entrar en contacto con los gobiernos de turno y por ende el reconocimiento estatal. En 1944, respaldaron ampliamente el retorno de Velasco Ibarra, dialogaron con él y expresaron sus necesidades. Posteriormente, mantuvieron relaciones de cercanía con Galo Plaza y Carlos Julio Arosemena Monroy. La cercanía de la FEI y sus representantes con los gobiernos se explicita también en el testimonio de Dolores Cacuango: “yo me entrevisté con Isidro Ayora, Velasco Ibarra, Galo Plaza, Arosemena Monroy” (Yánez, 2006).

Entre los repertorios de la acción colectiva, la FEI utilizó las huelgas y manifestaciones pacíficas que se hicieron sentir en la ciudad de Quito y en otras partes del país. Una de estas huelgas fue la marcha de los indígenas del Ecuador, realizada el 6 de diciembre de 1961 por las calles de la capital (Barsky, 1980). A nivel regional se realizaron, las huelgas, tomas de haciendas²², manifestaciones populares frente a las oficinas provinciales de la Inspección de Trabajo, la presentación de denuncias a las autoridades seccionales por atropellos a los bienes comunales o a las personas²³, las demandas de la devolución de tierras que han sido apropiadas por los latifundistas²⁴.

21 FEI, Manifiesto que el comité de la Federación Indígena dirige al pueblo ecuatoriano (1945).

22 Diario La Tierra, “Indígenas de Pantayacu resultaron atacados y atacantes”, edición del 25 de enero de 1946.

23 Diario La Tierra, “Indígena de Chimborazo protesta ante la autoridad”, edición 7 de septiembre de 1946.

24 Diario La Tierra, “Reclamo del pueblo”, edición del 29 de septiembre de 1946.

En estos conflictos, muchos de los dirigentes indígenas o los huasipungueros que mantenían cierto contacto con la FEI fueron apresados, bajo la acusación de ser causantes de los disturbios o de robos que no cometían. Por esta circunstancia solicitaban el recurso de *habeas corpus* a las autoridades seccionales. Este fue el caso del indígena Matías Seis de la hacienda la Tola, puesto en la cárcel, acusado de robar la vaca, quien solicitó el *habeas corpus* al Municipio de Quito²⁵.

Entre los conflictos más fuertes que se dieron a los inicios de la década de los años sesenta, está el enfrentamiento entre el hacendado y los indígenas de Columbe Grande Lote 1 y 2 que ocurrió en el mes de febrero de 1961. En este conflicto participaron más de dos mil indígenas, encabezados por Manuel Agualsaca, reclamando el pago de los jornales atrasados por más de un año; el saldo de este revuelta fue dos indígenas y dos policías fallecidos (Barsky, 1980). Con respecto a este conflicto, Agualsaca recuerda:

El hacendado, llevó a los policías nos atacaron sorpresivamente. Pero pronto nos reunimos, tomamos los palos. Hombres y mujeres les arrinconamos a la policía. Ellos desparados se fueron a la quebrada, pero al ver que estábamos por ganar dispararon a Basilio y a Pedro. Ellos murieron por valientes. Fueron dos policías heridos, luego supimos que ellos también habían muerto en el hospital (Agualsaca, 2008).

La acción de la FEI y sus bases no sólo se quedó en organizar los congresos, marchas y huelgas sino que promovieron ciertas políticas públicas, antes que el Estado las emprendiera. En los años cuarenta, cuando era imposible soñar con escuelas en el área rural, la FEI y sus sindicatos construyeron las escuelas, dotaron de profesores indios capacitados por los militantes del Partido Comunista (Rodas, 1989; Becker, 2006). La prueba de esto, es el trabajo de Dolores Cacuangó, quien impulsó la creación de las escuelas bilingües en la zona de Pesillo. Para esto contó con la colaboración de Luisa Gómez de la Torre y otros camaradas quienes capacitaron a los profesores indígenas en pedagogía y otros conocimientos docen-

25 Diario el Sol, "Recurso de *habeas corpus* a favor del indígena que fue presentado ayer", edición del 28 de febrero de 1951.

tes (Rodas, 1989). Entre las ventajas de tener una escuela para Dolores es que ésta da la posibilidad de "abrir los ojos, de exigir un precio justo por los productos, a conocer los derechos y las obligaciones del Estado con los indios" (Yáñez, 2006). Tanto Dolores, como los otros líderes indígenas encontraron en la educación, la estrategia eficaz de la liberación, el respeto a la persona del indígena, a su forma de ser, a su idioma y a su cultura, "obligaba *al Estado* (la letra en cursiva es mía) a darles las mismas oportunidades de capacitación y de superación que brinda a los demás sectores sociales" (Rodas, 1989: 14).

Similar a las experiencias de las escuelas sindicales de Cayambe creadas por Dolores Cacuangó, aparecieron otras escuelas, principalmente en los anejos libres. En el caso de Chimborazo, los anejos de San Vicente de Luisa, Calshi, Pulucate y el Socorro tenían sus primeras escuelas. Durante los años cuarenta y cincuenta, la mayoría de los dirigentes indígenas vieron la necesidad de educar a sus hijos, por tanto, enviaban a estudiar en los centros parroquiales, en el mismo anejo u otros anejos cercanos. Así en Pichincha, los líderes indígenas de Cayambe enviaban a sus hijos a la escuela de Olmedo, más tarde a las escuelas sindicales de Moyurcu, Pesillo, la Chimba (Rodas, 1989). El propósito de enviar a sus hijos a la escuela era "para que conozcan la letra y así sean libres" (Anaguarqui, 2008), y al mismo tiempo, puedan "superarse y plegarse a la calidad de ciudadanos del país"²⁶. En efecto, el conocimiento de la letra permitiría a los indígenas conocer sus derechos que el Estado ecuatoriano garantizaba con sus leyes, entrar en contacto con el mundo y los blanco-mestizos, y romper con el régimen de hacienda. Tanto era el valor que dieron a la "letra" que cuando los indígenas de la zona de Palmira lograron comprar las haciendas pusieron los nombres de sus anejos como Letra Totorillas y Letra San Alfonso.

Hasta mediados del siglo XX, no fue fácil conseguir el establecimiento de la escuela en el campo. No sólo porque la creación fuera entorpecida por los mestizos de los pueblos (Burgos, 1977), sino porque el Estado no consideraba necesario la educación para los indígenas y campesinos,

26 Diario El Espectador, "La comunidad indígena de Nituluisa solicita creación de Escuela de artes y oficios", edición del 20 de agosto de 1958.

aunque esto contradecía los propósitos de integración propuestos por las políticas indigenistas y las órdenes gubernamentales de fines del siglo XIX que establecían la necesidad de la creación de escuelas especiales para indios (Martínez, 2009: 178). Pero los dirigentes indígenas insistían que el Estado al menos designe un profesor. Este es el caso de Pedro Celestino Paucar, representante de la comunidad de Luisa, quien conferenció con el gobernador de Chimborazo, solicitándole el apoyo para la creación de una escuela. Dio a conocer que en la mencionada comunidad hay centenares de niños analfabetos. Ante la respuesta negativa del gobernador (que puso como dificultad la falta de terreno y los recursos económicos para la construcción de aulas), ofreció terreno y edificación sin costo alguno para el Gobierno, pidiendo tan sólo el nombramiento de un profesor²⁷.

La FEI y sus bases organizativas, conforme a las ideas de modernización se iban instaurándose en el país, vieron la necesidad de entrar en contacto con otros países para promocionar la cultura indígena, ofrecerles la artesanía. Así un grupo de jóvenes otavaleños respaldados por los dirigentes de la FEI, solicitaron el viaje a Colombia²⁸, petición que fue aceptada por el entonces presidente Galo Plaza²⁹.

Demandas indígenas

Los indígenas reunidos en la FEI, cansados del poder “casi soberano” de los terratenientes, los arrendatarios de las haciendas de la Asistencia Social, el maltrato de los chicheros, el teniente político, el cura de la parroquia, el tratamiento desigual por parte de los blanco-mestizos apelaron “al soberano, al Estado y su ley” (Kaltmeier, 2007: 86).

La demanda principal que los indígenas presentaron al Estado a través de la FEI fue que el Gobierno y las instituciones estatales hagan cumplir

27 Diario el Sol, “Noticias de Riobamba”, edición del 4 de febrero de 1951.

28 Diario el Sol, “Grupo indígena de Otavalo se propone hacer gira por Colombia”, edición del 21 de febrero de 1951.

29 Diario el Sol, “Indios otavaleños en viaje de negocios”, edición del 25 de febrero de 1951. Cabe indicar que el mismo presidente Plaza había enviado en diciembre 1949 a Rosa Lema en calidad de embajadora cultural hacia los Estados Unidos (Prieto, 2008).

las leyes emitidas a favor de la clase indígena. En efecto, dos eran las leyes que el Estado había promulgado en relación a los indígenas: la Ley de Organización y Régimen de las Comunas, decretada el 30 de julio de 1937 y el Código de Trabajo de 1938.

La Ley de Organización y Régimen de las Comunas, prescribía que todo centro poblado que tenga un mínimo de cincuenta habitantes, puede adquirir personería jurídica, la misma que permitiría poseer la “representación legal y administrativa” (Hurtado y Herudek, 1974: 10), ante el Estado. Esta ley exigía que las comunas estén sujetas a la jurisdicción de la parroquia urbana o rural, dependan administrativamente del Ministerio de Bienestar Social, posean bienes en común. Propuso que “el órgano representativo de las comunas” sea “el cabildo”, elegido en las elecciones dentro de la comunidad, bajo “la supervisión del teniente político” (Ibarra, 2008: 23).

El Código de Trabajo (1938), por su parte, exigía la remuneración por el trabajo realizado —cualquiera que este sea—, prohibía el trabajo gratuito, la presencia de los niños menores a los catorce años en los espacios laborales... En relación a los “jornaleros, *huasipungueros*, destajeros y *yanaperos*”, reconocía la legitimidad de la tenencia del *huasipungo* y el derecho “a recibir el salario adicional”³⁰. A los *huasipungueros* exigía cuatro días de trabajo por semana³¹, y recomendaba que cada miembro de la familia mayor de doce años reciba el pago del jornal por separado³². A los *yanaperos* recomendó trabajar únicamente por el acceso al pastoreo del ganado en los campos de la hacienda; la utilización de las aguas de la finca para el riego de sus sembríos hechos en terrenos que no son de propiedad del patrono; y el aprovechamiento de la leña de fundo³³.

A su vez a los patronos, el Código de Trabajo, exigía permitirles a los peones, los *huasipungueros* y su familia el corte gratuitamente de los montes de la finca —a fin de acceder a la leña indispensable para su uso doméstico—, tomar el agua que necesite para su hogar de las vertientes y acueductos que existan en ella, los usos apropiados de la caza y la pesca de

30 Código de Trabajo, 1940, Artículo 250.

31 Código de Trabajo, 1940, Artículo 251.

32 Código de Trabajo, 1940, Artículo 252.

33 Código de Trabajo, 1940, Artículo 259.

acuerdo a las disposiciones legales sobre la materia; permitirles que en los pastos naturales de la finca mantengan gratuitamente hasta tres cabezas de ganado mayor y veinte de menor; y proporcionarles vivienda adecuada³⁴. Al mismo tiempo, prohibía privar a los huasipungueros de su huasipungo, ni disminuir la extensión de éste, ni el número de animales que sus peones hayan mantenido en la finca, ni ningún otro beneficio de que haya gozado antes de la vigencia de este código³⁵. Asimismo, impedía obligar a los huasipungueros y en general a sus peones, venderle los animales que posean, los productos de estos y los frutos del huasipungo; imponer a los peones que abonen con sus animales los terrenos de la heredad; constreñirles a efectuar cualquier trabajo suplementario no remunerado, como las llamadas faenas, piaras, etc.; y a servirse gratuitamente de los animales del peón³⁶.

El Código de Trabajo puso restricciones al “despido arbitrario” de los trabajadores por parte de los hacendados. En caso de “despedir del trabajo” exigía la entrega de “la indemnización correspondiente”³⁷. Determinó a los patrones, la obligación de “establecer escuelas elementales en beneficio de los hijos de los trabajadores, cuando se trate de centros permanentes de trabajo ubicados a más de dos kilómetros de distancia de las poblaciones y siempre que la población escolar sea por lo menos de veinte niños”³⁸. De este modo el Estado delegó la tarea educativa a los hacendados.

En la práctica, ninguno de estos preceptos establecidos por el Código de Trabajo se había cumplido. Las formas feudales de trabajo continuaban vigentes. Los peones, los huasipungueros, y los yanaperos no recibían el salario, no había el acceso gratuito al pastoreo, a la obtención de la leña y el agua. Del mismo modo, la Ley de Organización y de Régimen Comunal se mantenía oculta. Pocos fueron los anejos que se habían constituido en comunidades jurídicamente reconocidas por el Ministerio de Previsión Social. Si en algunos sitios, hubo intentos de organizarse en comunidades, estos eran impedidos por los hacendados y los mestizos de los pueblos.

34 Código de Trabajo, 1940, Artículo 253.

35 Código de Trabajo, 1940, Artículo 261.

36 Código de Trabajo, 1940, Artículo 265.

37 Código de Trabajo, 1940, Artículo 29.

38 Código de Trabajo, 1940, Artículo 39, numeral 5.

Con relación al cumplimiento de la ley, los indígenas unidos en la FEI solicitaron al Estado, el reconocimiento de su dignidad y de sus derechos, que las leyes sean aplicadas a todos los ecuatorianos, sin distinción alguna. En este sentido, Tránsito Amaguaña manifestaba, “que la ley sea justa para blancos, para ricos, para pobres. Que no pongan a un lado al indio. Que sea igualito el trabajo para todos, que tengamos amistad, que trabajemos cariñosamente para vivir así” (Miño, 2006: 180).

Ante los estereotipos de inferioridad atribuidos a los indígenas, por la sociedad blanco-mestiza, el tratamiento desigual en las relaciones interétnicas (Burgos, 1977), los indígenas reclamaron del Estado, el trato humano, las mejores condiciones de vida, el reconocimiento de la igualdad de todos los ecuatorianos: negros, blancos, indígenas y mestizos a fin de “vivir como hombres y como ciudadanos, superando el actual atraso y la monstruosa vida de paria”³⁹. Argumentaban que “somos distintos entre blancos, mestizos, negros e indígenas. Pero todos tenemos necesidad, los mismos problemas” (Agualsaca, 2008). Sostenían que “el trabajador mestizo y el trabajador indio, son hermanos e iguales en el sufrimiento de la explotación y en la terrible miseria común que, en ciudades y campos, nos hace sufrir el patrón anti-progresista y anti-cristiano”⁴⁰.

Junto con la petición de la aplicación de la Ley de Organización y de Régimen de Comunas y las prescripciones del Código de Trabajo, los indígenas demandaron al Estado, la necesidad de la tenencia de la tierra. “Nosotros necesitamos tierra” (Yáñez, 2006: 196) fue el eslogan que utilizaron continuamente para presionar al Estado, la inmediata parcelación de los latifundios estatales y particulares, la entrega gratuita de las tierras y del agua, porque, “sin la tierra, sostiene Manuel Agualsaca, no teníamos vida. La historia era incierta. El destino nuestro era trabajar sin reclamo, sólo para los patrones” (Agualsaca, 2008). En efecto, con la tierra empieza el proceso histórico de la comunidad indígena. El no tener tierra, implica no poseer historia, vivir al margen de la comunidad, el “maimanta waira apamushka”⁴¹ palabra utilizada en las confrontaciones verbales entre un comunero propio del lugar, frente a la persona proveniente de otra parte.

39 Manifiesto que el Comité de la Federación Indígena dirige al Pueblo Ecuatoriano (1945).

40 Manifiesto que el Comité de la Federación Indígena dirige al Pueblo Ecuatoriano (1945:1).

41 Sin horizonte traído por el viento.

Durante las décadas de los años cuarenta, cincuenta y sesenta del siglo pasado, la religión era otro de los aspectos que servía para la explotación de los indígenas. Ciertos curas de los pueblos, asumiendo la tradición proveniente de la colonia, con la cooperación de los mestizos influyentes de los pueblos⁴², los alcaldes, regidores⁴³ y el mismo hacendado imponían la “obligación” de ser prioste de la fiesta en honor a un santo⁴⁴, el pago de los diezmos y primicias, el cobro excesivo de los servicios religiosos, la obligación del servicio gratuito de las novias durante la semana o semanas que preceden al matrimonio en calidad de depositadas, la asistencia asidua a la doctrina. Ante estas situaciones, la FEI y sus bases pidieron al Estado, “la prohibición absoluta” de las entradas, cargos, priostazgos, capitanías, guiones, la abolición efectiva de los diezmos y primicias, la exigencia de la gratuidad de todos los servicios religiosos, la abolición de gobernadores, regidores y alcaldes, la supresión absoluta de los servicios que prestan al cura las novias en calidad de depositadas, la abolición de la doctrina y de la confesión impuesta por el cura o sus alcaldes⁴⁵.

En términos laborales, la FEI demandó al Estado la inmediata abolición de la práctica del concertaje, la reducción de la jornada diaria de trabajo a ocho horas de acuerdo a la ley, el estricto cumplimiento de la ley de salario mínimo, el abaratamiento de los instrumentos de labranza, la supresión de la prestación de servicios en calidad de domésticos de los blancos y de los mestizos⁴⁶, la promesa de los patrones de despedir a todo mayordomo, empleado o sirviente que maltrate a los trabajadores –aboliendo de este modo el uso del garrote, el acial–, la abolición de dar a los patrones servicias indígenas sin remuneración alguna, el pago de 20 cen-

42 A estos se les conocía como *apus*, o señores, dueños de la imagen de un santo o representantes de una determinada cofradía.

43 Estos eran indígenas líderes, elegidos por el párroco que ejercían la autoridad sobre la comunidad y exigían a los comuneros cumplir con los deberes de la Iglesia.

44 El asumir la “obligación”, implicaba el endeudamiento perenne del indígena a sus compadres, a sus familiares y al hacendado.

45 Programa de reivindicaciones para los Indios Ecuatorianos. Ñucanchik Allpa Epoca IV, No. 18 (5 de octubre de 1946).

46 Programa de reivindicaciones para los Indios Ecuatorianos. Ñucanchik Allpa Epoca IV, No. 18 (5 de octubre de 1946), pág. 2.

tavos diarios a las mujeres que trabajan en el ordeño y que prestan servicios desde las primeras horas de la mañana, las mismas que después de haber terminado sus faenas en el ordeño y las queseras, quedarían libres, sin que les puedan obligar a otros trabajos (Prieto, 1978; Miño, 2006). En caso de haber sirvientas dentro de las haciendas, éstas trabajarían de acuerdo a la lista designada por el sindicato y recibiría la remuneración mensual de tres sucres (Prieto, 1978).

Entre otros aspectos referentes al tema laboral, la FEI demandó al Estado que permita a todos los peones que tuvieran huasipungos trabajar cinco días a la semana y los que no tengan huasipungos trabajen como ganaderos y sólo cuando a bien tuvieran. Pedía que exijan a los hacendados la devolución del huasipungo a los peones que se les hubiere quitado, el pago de cuarenta centavos por el jornal diario. Solicitó que garantice al peón el usufructo del huasipungo, el acceso libre al pasto en el páramo y sitio para sus animales, la eliminación del sistema de faena y tarea para un mismo día (Prieto, 1978).

La FEI, dio a conocer a la opinión pública y al Estado que los boyeros, cuentayzgos o cuidadores de animales no serán responsables de la muerte de los animales entregados a su cuidado –a menos de ser consecuencia de actos maliciosos o de abandono por parte del peón–. Al mismo tiempo, pidió que fuera abolida, la costumbre de cobrar al peón por los abortos de los animales, la llamada reposición, por lo cual se entregaba al peón las carnes de los animales muertos para que le devuelvan uno vivo (Prieto, 1978).

Solicitó igualmente, que el Estado exija a los patrones adecuar los lugares para guardar las cosechas, abolir la costumbre de entregar las especies en los llanos al jornalero y luego hacerle responsable de las diferencias de peso –por el cual, el jornalero queda endeudado–, procurar por no emplear a los encargados del cuidado de los animales en otros trabajos, colocar a las mujeres en trabajos de menor rudeza que los hombres, realizar las cuentas respectivas a la remuneración de los trabajadores bajo la vigilancia del procurador y el abogado de los indígenas (Prieto, 1978; Miño, 2006).

En términos de organización social y de cierto modo político, la FEI solicitó que el Estado reconociera la constitución legítima de los sindica-

tos y la absoluta libertad de organización, de reunión y de reclamo⁴⁷, favoreciendo para ello la formación de cooperativas, ya sea en tierras particulares, ya sea en tierras baldías⁴⁸. Asimismo, demandó la creación del Departamento de Asuntos Indígenas, destinado a ayudar al mejoramiento de las condiciones de vida⁴⁹, la fundación de un Banco Agrícola orientado a la entrega de crédito, máquinas y herramientas para las colectividades indígenas, y al mismo tiempo, creara un Instituto Agropecuario⁵⁰ que capacite en el mejoramiento de la actividad agropecuaria.

Para la FEI, el cumplimiento estricto de la ley, la tenencia de la tierra, la inclusión de los indígenas dentro del Estado, los beneficios laborales otorgados por la ley y la superación de los niveles de desigualdad cultural sólo serían posibles a través de la educación. Por tanto, solicitó al Estado, la multiplicación de escuelas diurnas para niños, la fundación de escuelas dominicales y nocturnas para adultos de ambos sexos –organizándolas con los mismos fines que las diurnas–, el reconocimiento oficial de las escuelas sindicales (Rodas, 1989), la intensificación de la campaña de alfabetización en el área rural por parte de la Unión Nacional de Periodistas (UNP), la promoción de cursos informales para capacitar técnicamente a los indígenas en el trabajo de la agricultura y de la ganadería⁵¹.

Otra de las preocupaciones de la FEI, fue el arte indígena. Al respecto, exigió al Estado la promoción de las actividades orientadas al desarrollo de las artes manuales (tejidos, útiles de madera, de barro, escultura, pintura, etc.), el estímulo para el desarrollo de la música, canto y baile indígenas⁵². En cuanto a la salud y la vivienda, pidió que el Estado haga una campaña para mejorar las condiciones de vida de los indios, tanto en el aspecto de la vivienda como en la de sanidad y asistencia pública⁵³.

En relación a los indígenas de la amazonía, la FEI exigió al Estado a que se les garantice la cantidad de tierras necesarias para sus necesidades

47 Programa de reivindicaciones para los Indios Ecuatorianos. Nucanchik Allpa Época IV, No. 18 (5 de octubre de 1946): 3.

48 Programa de reivindicaciones para los Indios Ecuatorianos No. 9.

49 Programa de reivindicaciones para los Indios Ecuatorianos No. 5.

50 Programa de reivindicaciones para los Indios Ecuatorianos No. 13.

51 Programa de reivindicaciones para los Indios Ecuatorianos No. 10.

52 Programa de reivindicaciones para los Indios Ecuatorianos No. 11-12.

53 Programa de reivindicaciones para los Indios Ecuatorianos No. 8.

actuales y para su extensión futura, se les incorpore a la vida civilizada, creando pueblos estables y favoreciendo el desarrollo de su agricultura y ganadería⁵⁴.

Junto con las demandas anteriores, al iniciar la década de los años cincuenta la FEI y sus bases demandaron al Estado, la realización de una reforma agraria real y efectiva, la misma que permitiría terminar con las antiguas formas de producción y al mismo tiempo daría paso a la eliminación de todo vestigio de explotación que recaía sobre los indígenas. Esta demanda fue acogida por el Estado con el decreto de la Ley de Reforma Agraria y Colonización de 1964 –que de cierto modo, legitimó los procesos de transformación en el agro y en la sociedad– y la nueva Ley de Reforma Agraria de 1973.

Respuestas estatales

Si bien es cierto que durante los años cuarenta, el Estado estaba prácticamente ausente del contexto rural y no ejercía un control real y efectivo sobre los poderes locales. No obstante desde 1940 el Estado empezó a actuar favorablemente en pos de las reivindicaciones de los indígenas y campesinos, hasta tal punto que en los años cincuenta y sesenta empezó a intervenir directamente. La apertura estatal hacia los indígenas, no sólo dependió de las presiones de la FEI y sus bases, sino a la coyuntura política favorable a las reivindicaciones indígenas que se abrió en toda América Latina. En esta perspectiva, los gobiernos del Ecuador recibieron la influencia de las políticas indigenistas provenientes del Congreso de Pátzcuaro, México 1940, las propuestas de desarrollo planteadas por las Naciones Unidas y los Estados Unidos a lo largo de toda la década de los años cincuenta y la Alianza Para el Progreso del presidente Kennedy en los años sesenta y setenta.

El Congreso de Pátzcuaro, exigió a los gobiernos de la región priorizar en sus agendas gubernamentales a los indígenas a fin de permitir su incor-

54 Programa de reivindicaciones para los Indios Ecuatorianos No. 3-4, de los indios de comunas, parcialidades y anejos.

poración al Estado-Nación monocultural (Garcés, 1941; de la Cadena, 2004; Prieto, 2004). Para esto recomendó crear la escuela campesina, ofrecer la asistencia médica y alimentación, promover la educación del adulto, impulsar la educación artística y folklórica, la educación cívica, promover las construcciones escolares campesinas y vivienda indígena, revisar el régimen de trabajo y de propiedad agraria, valorar la historia prehispánica de una cultura americana⁵⁵. Entre los resultados de este congreso estuvo la creación del Instituto Indigenista Interamericano (III) y en el caso de Ecuador el Gobierno nacional creó el Instituto Indigenista Ecuatoriano (IIE), institución en la cual participaba ampliamente la elite urbana y su funcionamiento dependía del patrocinio del Ministerio de Previsión Social (Becker, 2007a).

En la década de los años cincuenta, durante el periodo presidencial de Galo Plaza, surgió el interés por promover la modernización y desarrollo del país (Salgado, 2008) como consecuencia de la influencia de las propuestas de desarrollo planteadas por el presidente de los Estados Unidos Harry Truman y las Naciones Unidas. Con respecto a las poblaciones indígenas, Plaza solicitó el apoyo de la ONU para la planificación y la realización de programas y el respectivo financiamiento⁵⁶. En 1952 se mantuvieron reuniones permanentes entre el Gobierno y los funcionarios de los distintos organismos de la ONU (OIT, FAO, UNESCO) a fin de estudiar los problemas indígenas y encontrar las soluciones inmediatas⁵⁷. Una de las estrategias para promover el desarrollo y la modernización, principalmente del campo y de los indígenas, que diseñó la ONU fue la Misión Andina, organismo del desarrollo de la comunidad, con apoyo técnico y financiero internacional.

Galo Plaza estableció igualmente vínculos con organismos no gubernamentales de cooperación de los Estados Unidos a fin de posibilitar el desarrollo, la modernización y la civilización de las poblaciones indígenas. Así trajo al Instituto Lingüístico de Verano (Wycliffe Bible Translators)

55 Diario El Comercio, "Congreso indigenista de Pátzcuaro, México", edición del 12 de febrero de 1940.

56 Diario El Sol, edición del 15 de agosto de 1952.

57 Diario El Sol, "Misión conjunta de la ONU para el estudio de problemas indígenas vino al Ecuador", edición del 30 de septiembre de 1952.

para operar entre hablantes de cayapa, colorado, auca, secoya y quichua del Oriente (Iturralde, 1996: 25), y el Cuerpo de Paz.

El Estado ecuatoriano recibió a partir de 1961 la influencia de la "Alianza para el Progreso", otra entidad de intervención fomentada por los Estados Unidos, como parte de sus estrategias de seguridad hemisférica⁵⁸. A través de este programa se promovió el apoyo técnico y financiero para las iniciativas de desarrollo en el campo, la realización de la reforma agraria y en cierta medida el fortalecimiento de las organizaciones campesinas.

Cabe indicar también que el Estado, influenciado por las exhortaciones del Congreso de Pátzcuaro, durante los años cuarenta convirtió al Ministerio de Previsión Social y de Trabajo en el centro de acción gubernamental en pos de las causas indígenas. Este organismo del Gobierno llegó a jugar un papel decisivo en la zona de contacto de los márgenes y en la lucha contra el poder de la hacienda. Una de sus misiones fundamentales consistía en hacer cumplir los preceptos contenidos en el *corpus* legal de la Ley de Organización y Régimen de Comunas, el Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas, el Código de Trabajo de 1938, la Ley de Régimen Político Administrativo, entre otras⁵⁹.

Las acciones de este ministerio permitieron a los indígenas salir del "control político de la hacienda, les dio la posibilidad de un ejercicio de derechos políticos a nivel local (la comuna) y abrió la vía del desarrollo hacia la ciudadanía" (Kaltmeier, 2007: 85). Así, si en el periodo 1926 a 1945, el Estado delegó el control de sus predios a arrendatarios, miembros de la clase terrateniente y actuó reprimiendo e intermediando los

58 La concreción de este proyecto tuvo lugar en la Conferencia de Punta del Este (Uruguay), celebrada del 5 al 17 de agosto de 1961, como Consejo Interamericano Económico y Social de la Organización de Estados Americanos. Los Estados Unidos se comprometieron a colaborar a este esfuerzo con una amplia ayuda técnica y financiera, proveyendo "la mayor parte del mínimo de 20 000 millones de dólares, principalmente en fondos públicos, que la América Latina requerirá en los próximos diez años como ayuda externa", y concretamente, 1 000 millones "durante los doce meses iniciados el 13 de marzo de 1961, cuando se anunció la Alianza para el Progreso, como contribución inmediata al progreso social y económico de la América Latina", siendo estos préstamos "a largo plazo, pagaderos a cincuenta años, a interés muy bajo o sin interés". José Luis Rubio. Documento electrónico disponible en <http://www.cepc.ec>.

59 Diario La Tierra, edición del 27 de diciembre de 1945. El contenido de la noticia es el siguiente: "Vuelve a exigir a los hacendados construir sendas casas para los trabajadores del campo caso de no cumplirse, el Ministerio de Previsión Social los construirá debiendo cobrarse con un 20% de recargo".

conflictos con los campesinos, desde 1945 a 1948 asumió la dirección directa de las haciendas, cedió a la presión campesina, y proporcionó una salida legal a las reivindicaciones indígenas (Prieto, 1980).

En 1945, el Estado creó la Ley de Régimen Político Administrativo que permitió la creación de la Junta de Cuestiones Indígenas y el Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Trabajo y Previsión Social. Más tarde en 1947 se emitió el decreto que creó la Junta de Cuestiones Indígenas, organismo del Ministerio de Previsión Social encargado de los asuntos relativos a la protección de las comunidades, las controversias y los aspectos laborales (Ibarra, 2008).

El Ministerio de Previsión Social, constituyó para los indígenas el espacio jurídico-estatal donde se podía inscribir a las organizaciones, las comunidades, los sindicatos y las cooperativas⁶⁰. Precisamente este organismo gubernamental reconocía el carácter jurídico de las organizaciones y comunidades. De este modo, no fue suficiente formar las diversas experiencias organizativas, ante todo las organizaciones y comunidades requerían ser reconocidas jurídicamente por el Estado. Al respecto Cayetano Chimbolema (2008) antiguo dirigente de la comuna Santo Tomás, señala, “teníamos el anejo, pero no pudimos ser atendidos por el Gobierno. Nos exigía que seamos jurídicos”. Tener la personería jurídica era la condición imprescindible en los procesos de negociación con el Estado⁶¹. En las relaciones entre los anejos, aquellos que tenían el reconocimiento jurídico se enorgullecían frente a los otros que aún no habían obtenido tal condición, “nosotros somos comuna jurídica. Nadie no nos puede decir nada” (Agualsaca, 2008).

Ante las demandas de la educación promovida por la FEI, el Estado organizó las campañas de alfabetización en todo el país, especialmente en los pueblos alejados: Pujilí, Shell, San Andrés de Píllaro⁶², Zaruma, Tarquí,⁶³ Portoviejo, entre otros. Para la campaña de alfabetización de

60 La Ley de Organización y del Régimen de Comunas, recomendaba que el reconocimiento jurídico sea otorgada por el Ministerio de Previsión Social. Esto permitía a las comunas y organizaciones tener la representación legal y administrativa (Hurtado y Herudek, 1974).

61 Condición que hasta nuestros días sigue vigente.

62 Diario La Tierra, “Campaña de alfabetización en Shell, San Andrés de Píllaro”, edición del 4 de enero de 1946.

63 Diario La Tierra, “Campaña de alfabetización en Zaruma y Tarquí”, edición del 11 de enero de 1946.

1944, el entonces presidente Velasco firmó el convenio con la Unión Nacional de Periodistas (UNP). Los miembros de esta organización trabajaron por más de veinte años, alfabetizando tanto a los sectores indígenas como a campesinos en la sierra, la costa y en la amazonía. El trabajo de la UNP fue visto como un aporte a favor de la “incorporación de los habitantes del campo a la vida culta y civilizada”⁶⁴.

La UNP a nivel local entró en contacto con los líderes de los anejos y de los sindicatos campesinos. Con la colaboración de estos actores estableció los centros apropiados de alfabetización, reunió a más beneficiarios que por saber leer y escribir se convertían automáticamente en ciudadanos ecuatorianos. La campaña de alfabetización, después de un tiempo considerable de impartir las nociones elementales de gramática y de aritmética, concluía con la entrega de diplomas de ciudadanía a los alumnos y los diplomas de patriotismo a los profesores⁶⁵. Estas acciones eran evaluadas por expertos externos. Un ejemplo de esto constituye la visita del Dr. Frank Laubach, un héroe de las campañas de alfabetización en todo el mundo a través de su propuesta de “que cada uno enseñe a otro”⁶⁶, quien recorrió varias partes del Ecuador visitando los centros de alfabetización y evaluando los rendimientos de la campaña.

En 1958, la UNP realizó la evaluación de los veinte años de labores. Entre los resultados de su trabajo, señaló que posee 3 484 centros, 150 289 nuevos ciudadanos –de estos 90 000 serían indígenas–, que ha creado el Instituto de Investigaciones para la Educación de los adultos. Además, informó que funciona a nivel nacional y que parte del trabajo han sido los cursos de lectura, escritura elemental, elementos de cálculo, higiene, historia y geografías patrias, normas de moral y cívica, la mejora profesional y la enseñanza en castellano. Asimismo dio a conocer que entre los estímulos ha entregado a los profesores, el diploma de patriotismo y la cantidad de 1 000 sucres –al profesor con más alumnos–, los diplomas de ciudadanía a los adultos, ropa y refrigerios a los estudiantes, la distribución de 170 000 cartillas, más los 40 000 de la donación de la

64 Diario El Espectador, “La UNP y su campaña alfabetizadora”, edición del 23 de julio de 1958.

65 Diario La Tierra, “Exhibición de documentos de la campaña de alfabetización”, edición del 28 de agosto de 1946.

66 Diario El Sol, edición del 1 de agosto de 1952.

Revista Selecciones. Igualmente informó que la UNESCO, el Ministerio de Educación, la Casa de la Cultura y la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Central del Ecuador han sido las instituciones vinculadas con la alfabetización⁶⁷.

En el ámbito educativo, el Estado promovió también la creación del Servicio Ambulante Rural de Extensión Cultural (SAREC) del Ministerio de Educación, tomando como base la experiencia mexicana, destinada al impulso de la educación indígena que recibió el apoyo del presidente Galo Plaza. SAREC trabajó en beneficio de la cultura campesina e indígena y buscó elevar el nivel de vida, la economía rural, el orden higiénico y sanitario a través de construcciones de lavanderías públicas, baños y letrinas, promovió la música, películas y cantos populares, organizó en cada lugar el comité de niños y adultos para combatir la basura⁶⁸, impulsó “la alfabetización de adultos, la educación agropecuaria, bibliotecas ambulantes, rotación de cultivos” (Ortiz, 2006: 120-121). Más tarde, impulsó la campaña de arborización⁶⁹ y de reforestación en los sectores rurales a través de la cooperación interinstitucional⁷⁰ de los organismos de Gobierno y de las instituciones locales. Durante los años cincuenta muchas comunidades de diversas partes del país, recibieron la visita de los miembros de SAREC. En las comunidades de Galte-Chimborazo, por ejemplo, se recuerda todavía la llegada del carro que venía con parlante trayendo libros y películas.

Durante la década de los años cincuenta el Estado creó varias escuelas campesinas, construyó las aulas escolares con el financiamiento de la ONU a través de la Misión Andina⁷¹, designó más profesores para el área rural. Las escuelas que tenían un solo profesor llegaron a tener tres, o seis profesores —dependiendo del número de alumnos—. La mayor parte de las escuelas creadas en el área rural fueron bautizadas con los nombres de los héroes indígenas y con nombres de personajes que tenían cierta relación

67 Diario El Espectador, “La UNP y su campaña alfabetizadora”, edición del 23 de julio de 1958.

68 Diario El Sol, “El trabajo de SAREC”, edición del 4 de marzo de 1951.

69 Diario El Sol, “Campaña de arborización SAREC”, edición del 1 de agosto de 1952.

70 Diario El Sol, “Se iniciará la campaña de reforestación en la provincia”, edición del 16 de octubre de 1958.

71 Diario El Sol, “Misión Andina entrega nuevos locales escolares”, edición del 27 de agosto de 1958.

con la causa indígena⁷². A nivel superior en 1950 se creó el Normal San Pablo. Después de un año de funcionamiento destacaron que la institución ha alcanzado resultados exitosos en cuanto que ha permitido a los indígenas tener la formación técnica agropecuaria, higiene, pequeñas industrias, quehaceres domésticos⁷³.

A las demandas de salubridad, de vivienda, de promoción de las cooperativas agropecuarias, del mejoramiento de las condiciones de vida presentadas por la FEI y sus organizaciones, el Estado respondió con las acciones promovidas por la Misión Andina. Este organismo de las Naciones Unidas utilizó en su trabajo el enfoque del desarrollo de la comunidad⁷⁴, que en términos generales “apelaba a las fuerzas potenciales de las comunidades más deprimidas de los países pobres, particularmente rurales, para tratar de revertir situaciones de extrema pobreza” (Barsky et al., 1982: 19).

La Misión Andina, inició sus labores en 1956. En 1963 se convirtió en Misión Andina del Ecuador, adscrita al Ministerio de Previsión Social y Trabajo. Durante los años cincuenta trabajó con más de setenta comunidades situadas en la sierra. Su radio de acción se centró en las poblaciones indígenas de extrema pobreza en las que promovió la capacitación profesional en el fomento agropecuario y artesanal, la construcción de casas de salud, el mejoramiento de la vivienda⁷⁵, la apertura de los caminos vecinales, las construcciones de puentes, escuelas y abastos de agua (Barsky et al., 1982: 21-25).

72 Diario El Sol, “La escuela Eloy Alfaro en Ntiluisa”, edición del 7 de mayo de 1958. La nota periodística destaca que la escuela tiene este nombre “porque Alfaro es el redentor de los indios”.

73 Diario El Sol, “Normal San Pablo cumplió segundo año de haber fundado”, edición del 4 de marzo de 1951.

74 Este enfoque fue propuesto por E.L. Brayne en 1929 y puesto a prueba en Punjab, la India.

75 Con respecto a la construcción de las casas la Misión Andina sostenía que el objetivo era resolver en parte el problema angustioso de la vivienda indígena; procurando hacer desaparecer aquellas chozas en que habitan en forma por demás indigente y falta de higiene que directamente en menoscabo de su salud y con el afán de poderles sacar de su ignorancia habitual y enseñarles a adquirir ciertas necesidades de bienestar hogareño. Las casas que construyó la Misión Andina eran “pequeñas pero cómodas y modernas, con el piso entablado y fabricados en tal forma que permitan tener aldaño sus criaderos de animales domésticos. El valor de 5 000 sucres pagaderos a largo plazo” (Diario El Espectador, “Proyecto de construcciones para indígenas. Rióbamba”, edición del 18 de junio de 1958).

La educación constituía en una de las dimensiones importantes de la Misión Andina. De ahí que esta organización no se limitó solamente a la construcción de aulas escolares sino que promovió la capacitación permanente de los profesores. Como estímulo al profesorado por la asistencia al curso entregaba diez sucres. Los cursos de capacitación docente se desarrollaban en algunos de los caseríos donde la Misión estaba interviniendo⁷⁶.

El trabajo de la Misión Andina era supervisado permanentemente por el Gobierno y por los funcionarios de las Naciones Unidas, especialmente de la OIT, pero también por parte de los funcionarios del Instituto Indigenista Interamericano⁷⁷. Estos funcionarios visitaban los caseríos y las comunidades beneficiarias de la Misión⁷⁸.

En términos socio-organizativo, la Misión Andina dirigió sus acciones hacia la creación y fortalecimiento de las organizaciones campesinas, a través de cursos de formación de líderes. La presencia de técnicos y otros profesionales de la Misión –viviendo en las comunidades– permitió que los campesinos tomaran mayor noción de los derechos otorgados por la Ley de Comunas de 1937. Esto permitió romper con los tenientes políticos y a valorar a los cabildos (Barsky et al., 1982: 21-25). A nivel exógeno de la comunidad dotó “a los individuos de instrumentos necesarios para interactuar con la sociedad dominante con el fortalecimiento de sus niveles de participación” (Ortiz, 2006: 117).

Desde la Misión Andina se fortaleció “la formación de cuadros de dirigentes que canalizaron la acción organizativa a través de las propias comunidades y no de la influencia de terceros” (Barsky et al., 1982: 24). De este modo se dio paso a que la FEI, en cierta medida, pierda capacidad de influencia sobre las organizaciones de base. Estas con el tiempo, ya no ne-

76 Diario El Espectador, “Misión Andina organiza curso de profesores para capacitación en educación en comunidades”, edición del 28 de mayo de 1958. La nota periodística señala que este curso se dicta en la comunidad de Nituluisa.

77 Diario El Espectador, “Indigenista viene a Riobamba”, edición del 20 de agosto de 1958. Se trata de la visita de Juan Comas, miembro del Instituto Indigenista Interamericano y profesor de la Universidad de México a Riobamba.

78 Diario El Espectador, “Visitantes de la OIT visitaron Riobamba y caseríos de la Misión Andina”, edición del 9 de abril de 1958. La noticia se refiere a la visita de David Luscombe y otros técnicos de la OIT a los caseríos de Tapi, Licán, Conduana, Gaushi, Pulingui, Luisa, Batzacón, la Moya, Gatazo Chico, El Hospital, San Juan, la Calera, San Francisco y Capilla Loma.

cesitaban de la intermediación de la FEI, o de otras organizaciones clasistas de mayor alcance, sino que entraron a negociar directamente con el Estado y con otros organismos de cooperación.

Pero la intervención del Estado no sólo estaba determinada por los proyectos de desarrollo que ejecutó a través de la Misión Andina sino que, en ciertos conflictos entre indígenas y los hacendados, el Estado y sus autoridades intervenían directamente. En los conflictos de febrero de 1961 ocurridos en Columbe, Velasco Ibarra, acogiendo la denuncia de la muerte de dos indígenas, acudió inmediatamente a la gobernación de Chimborazo para resolver este conflicto. En la reunión que mantuvo con los hacendados de la zona Columbe-Guamote, y el gobernador de la provincia manifestó “yo no me debo a la oligarquía. Yo no me debo a nada, sino tan sólo a la patria, ¡ordeno la liberación de los indígenas presos! ¡Paguen los salarios a los trabajadores! (Barsky, 1980: 146).

Pero la intervención significativa del Estado en el área rural fue la Reforma Agraria de 1964⁷⁹. Con esta reforma el Estado respondió en parte a las demandas de la tenencia de la tierra que la FEI y sus organizaciones venían presentando desde hace veinte años. Buscaba también “acabar con los sectores dominantes más tradicionales con miras a reestructurar las relaciones de producción en el campo; dotar de formación y organización a los habitantes del campo” a fin de impulsar “los procesos reformistas que evitasen la subversión armada, fomentar cambios en la organización del agro” (Ortiz, 2006: 121).

Pero en términos generales, el Gobierno nacional proponía, “modificar la estructura de las relaciones entre hombres que intervienen en el proceso productivo agrícola, levantar un nuevo Ecuador armonioso, justo y dinámico”, donde desaparezca la estructura colonial de la tenencia de la tierra que “ha perpetuado formas de producción y modalidades de relación social que hoy son absolutamente anacrónicas y opuestas a los ideales de la sociedad del Estado moderno” (Gobierno nacional, 1964: 6), que “produce una extrema desigualdad en la distribución del ingreso, los salarios son bajos, falta completamente todo incentivo al cambio tecnológico

79 La ley promulgada el 23 de julio de 1964, por el Gobierno de la Junta Militar.

y, por lo mismo, a la elevación de la productividad⁸⁰. Con esta reforma se buscaba también lograr por una parte, la democratización en la distribución de los ingresos, y por otra parte, promover la movilidad social que brinde iguales oportunidades a todos los ecuatorianos dentro de los parámetros democráticos en el que no haya ninguna “incidencia de ideología extraña y atentatoria”⁸¹. La aplicación de esta reforma –según los criterios del gobierno– evitaría el surgimiento del conflicto armado en el país similar al caso cubano o a la revolución de 1952 de Bolivia. Además, las acciones colectivas desatadas por la FEI se inspiraban en los principios revolucionarios del Partido Comunista. Con esta situación el Gobierno temía que en cualquier momento emergieran las confrontaciones armadas y el caos social.

La reforma agraria propuso la abolición de modalidades defectuosas de tenencia y trabajo como el *huasipungo*, el *yanapa* o ayuda, el arriendo u otras similares, la eliminación de sistemas absentistas de explotación como el arrendamiento y la aparcería; reconoció los derechos de los trabajadores a ser propietarios de la tierra, a recibir los salarios justos, la participación en las utilidades de la empresa agrícola, y su incorporación al Seguro Social⁸². Por medio de esta reforma, el Estado se comprometió a “promover la formación de cooperativas y otras organizaciones, que estimulen la mejor utilización de la tierra y de su producción y que facilite la acción crediticia, y la asistencia técnica del Estado”⁸³.

Para poder ejecutar la reforma agraria, el Gobierno creó el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), asignándoles cincuenta millones de sucres. Dio potestad a que promueva la expropiación de las propiedades de la asistencia social a favor de los campesinos e indígenas. Facultó a que todas las tierras que no estén explotadas por más de tres años sean entregadas por el IERAC a los interesados⁸⁴ y las tierras aptas para la explotación agropecuaria que hubieran mantenido inexploradas pasarían a ser propiedad del IERAC⁸⁵. Así, el IERAC se convirtió en

80 La ley promulgada el 23 de julio de 1964, por el Gobierno de la Junta Militar, pág. 7.

81 Esto en sintonía con los propósitos de la Alianza para el Progreso que buscaba evitar el auge del comunismo en el continente.

82 La ley promulgada el 23 de julio de 1964, por el Gobierno de la Junta Militar, Artículo 5.

83 La ley promulgada el 23 de julio de 1964, por el Gobierno de la Junta Militar, Artículo 6.

84 La ley promulgada el 23 de julio de 1964, por el Gobierno de la Junta Militar, Artículo 28.

85 La ley promulgada el 23 de julio de 1964, por el Gobierno de la Junta Militar, Artículo 38.

el organismo gubernamental encargado de adjudicar gratuitamente las tierras a grupos indígenas de asentamiento tradicional en cada zona,⁸⁶ de proporcionar la asistencia técnica para la formación de cooperativas agropecuarias,⁸⁷ reglamentar el uso de las tierras destinadas a reservas indígenas y de los terrenos comunales, brindar la asesoría técnica para el aprovechamiento adecuado de los terrenos comunales⁸⁸. Además, el Estado delegó al IERAC resolver el problema de la vivienda campesina en las áreas donde se pongan en práctica programas de reforma agraria y colonización⁸⁹, de entregarles el crédito agropecuario en las zonas de colonización y reforma agraria, a través de los bancos del Sistema de Crédito de Fomento, dando prioridad a los campesinos de escasos recursos⁹⁰.

En términos laborales, la Ley de Reforma Agraria exigió a los patrones entregar la liquidación inmediata a los *huasipungueros*, y a los *yanaperos* por conceptos de fondos de reserva y vacaciones no gozadas, que el trabajador que tenga más de diez años pase a ser dueño del huasipungo y reciba la liquidación por cada año⁹¹. Además, señaló la imposibilidad de privar al peón de su huasipungo⁹².

En el plano educativo, la Ley de Reforma Agraria propuso que en los programas de estudios para las escuelas y colegios rurales, el Ministerio de Educación incorporará obligatoriamente la capacitación elemental para las labores agropecuarias y organizará anualmente cursillos de administración rural y de promoción del cooperativismo⁹³.

La Ley de Reforma Agraria, suscitó la esperanza de promover un cambio real. “Ahora tenemos la ley, la tierra es nuestra” (Agualsaca, 2009), manifestaban los dirigentes indígenas. En efecto, con esta ley los antiguos *huasipungueros* y los *yanaperos* llegaron a ser propietarios de la tierra legal y legítimamente, “tuvieron la libertad, podían disponer de su tiempo, establecer los contratos de trabajo libremente, podían optar por la migración

86 La ley promulgada el 23 de julio de 1964, por el Gobierno de la Junta Militar, Artículo 50.

87 La ley promulgada el 23 de julio de 1964, por el Gobierno de la Junta Militar, Artículo 55.

88 La ley promulgada el 23 de julio de 1964, por el Gobierno de la Junta Militar, Artículo 63.

89 La ley promulgada el 23 de julio de 1964, por el Gobierno de la Junta Militar, Artículo 110.

90 La ley promulgada el 23 de julio de 1964, por el Gobierno de la Junta Militar, Artículo 112.

91 La ley promulgada el 23 de julio de 1964, por el Gobierno de la Junta Militar, Artículos 67-69.

92 La ley promulgada el 23 de julio de 1964, por el Gobierno de la Junta Militar, Artículo 78.

93 La ley promulgada el 23 de julio de 1964, por el Gobierno de la Junta Militar, Artículo 107.

hacia la costa o a las ciudades grandes del país, organizarse en comunidades, asociaciones y a tener opciones al reclamo” (Costales y Peñaherrera, 1988). En contraste, se dio paso al minifundio, los terrenos recibidos eran de ladera, pedregosos y en pésimas condiciones. La tierra buena de los valles continuaba en las manos de los hacendados o en ciertos casos terminaron siendo repartidas entre los dirigentes. A esto se unió la ausencia de la debida preparación técnica y de recursos para hacer producir el campo.

Finalmente, cabe recordar que la reforma agraria recibió el financiamiento y la asesoría técnica de la Alianza para el Progreso. Esta entidad de desarrollo del Gobierno norteamericano, financió por más de 15 años, la entrega de los estímulos para impulsar el desarrollo campesino. Estos consistía en la entrega de herramientas, semillas, alimentos, ropa... a cambio de la participación en las mingas y en las reuniones comunitarias, tal como demuestra el siguiente testimonio: “este canal de riego construimos a través de las mingas. Pero la gente salía más por recibir los alimentos, ropa de Alianza para el Progreso” (Miñercaja, 2009). María León (2009), por su parte afirma “se recibían bastantes cosas: arroz de trigo, botellas de aceite, pollo enlatado, harina. Por esto íbamos a la minga de agua”. La entrega de estos estímulos se realizaba a través del Ministerio de Agricultura y en otros casos, por medio de Cáritas de la Iglesia católica.

Pero la Ley de Reforma Agraria de 1964, que permitía la transformación del agro ecuatoriano y con ello la mejora de la situación de los campesinos e indígenas, no cumplió con los objetivos establecidos. Ciertas haciendas de la serranía se mantuvieron estables. En caso de Columbe, la hacienda Llinllin continuaba en las manos de sus dueños, que habían promovido la modernización de dicho predio, introduciendo el uso de la maquinaria agrícola y el ordeño mecanizado. En relación a las haciendas intervenidas por el IERAC, las mejores tierras continuaban en las manos de los antiguos dueños, sólo se había entregado a los campesinos e indígenas las tierras de baja calidad, pedregosas, poco aptas para la actividad agropecuaria (Chiriboga, 1984).

Ante la poca efectividad de la Ley de Reforma Agraria de 1964, el Gobierno nacional emitió la nueva Ley de Reforma Agraria en 1973. Esta ley establecía la necesidad de la intervención radical del IERAC en las haciendas, “en los latifundios improductivos” (Sánchez-Parga, 2007: 367)

a través de la expropiación en unos casos y en otros por medio de la compra directa a fin de vender posteriormente a los indígenas.

En el caso de las comunidades indígenas de Columbe, las respuestas favorables del Estado hacia las demandas indígenas se plasmaron en la toma de conciencia de los derechos otorgados a los trabajadores de las haciendas por el código de trabajo y más tarde por la Ley de Reforma Agraria de 1964 y 1973 respectivamente. A esto se añade la eliminación de las haciendas, la compra de las tierras a través de las líneas de crédito del IERAC y la emergencia de las comunidades, tal como se señalará en los acápites posteriores. Los proyectos de desarrollo, especialmente la construcción de las escuelas en San Martí y en San Bernardo por parte de Misión Andina posibilitó que los niños indígenas ingresen a la escuela. Asimismo los cursos de capacitación impartidas por la Misión Andina motivaron a que los dirigentes indígenas fortalezcan la organización comunitaria. La recepción de las raciones alimenticias entregadas por la Alianza para el progreso incentivó el trabajo comunitario.

Segundo momento de la emergencia del movimiento indígena

Con la emisión de la primera Ley de la Reforma Agraria por parte de la Junta Militar (1964), dentro del contexto internacional caracterizado por la fase crepuscular de la guerra fría y el colapso del modelo cepalino, aparecieron nuevas oportunidades políticas que permitieron el segundo momento de la emergencia del movimiento indígena ecuatoriano. Si el primer momento de la aparición de las experiencias organizativas en el contexto indígena con el aporte de la FEI, éstas se dieron específicamente en términos locales y escasamente a escala nacional, este segundo momento se caracteriza por la emergencia y consolidación del movimiento a nivel regional y nacional, proceso que se sitúa entre el periodo correspondiente a las décadas de 1960 a 1990.

Durante este periodo la FEI continuó activa, aunque ya “a finales de los años sesenta era una organización claramente en declive” (Becker y Tutillo, 2009) porque, por un lado, había cumplido con su principal objetivo que era la reforma agraria, y por otro lado, por el debilitamiento del aliado influ-

yente, el Partido Comunista que tenía como su principal competidor al IERAC, y que posteriormente fue condenado a la clandestinidad por la Junta Militar (Becker y Tutillo, 2009: 215-228). Esta situación condujo a las organizaciones indígenas a buscar nuevos aliados y nuevos caminos.

En el caso de Columbe, la reforma agraria de 1964 permitió la formación de quince comunidades y cuatro asociaciones agrícolas en San Bernardo, Sasapug, Rodeo Pamba y Baldalupaxi, que adquirieron la capacidad organizativa y de gestión ante las autoridades estatales, apoyaron a otros huasipungueros de las haciendas de Llinllin y Miraflores a tomar posesión de la tierra y fundar nuevas comunidades. Pero ninguna de las haciendas se entregó gratuitamente, las ocupaciones de tierras fueron solamente para exigir a los dueños la venta inmediata de los predios. Las tierras de hacienda fueron adquiridas por medio de préstamos al IERAC, tal como confirma el siguiente testimonio: “Nada nos han dado gratuitamente, nosotros compramos las tierras con nuestro propio esfuerzo. El IERAC nos entregó el préstamo a veinte años plazo. Esta deuda hemos ido, pagando poco a poco. Sólo en el año noventa pagamos el total de la deuda” (Caizaguano, 2009). Otra fuente de financiamiento que permitió la compra de la haciendas fue el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA). Al respecto Nicolás Tambo (2009), dirigente de la comunidad Mancheno San Virgilio y ex presidente de la junta parroquial de Columbe sostiene: “si no hubiese sido por FODERUMA no podíamos comprar las tierras. Esta institución nos entregó el crédito”.

La reforma agraria de 1964 no logró propiciar la entrega gratuita de las tierras de las haciendas, tal como demuestra el caso de Columbe, la mayor parte de los hacendados se resistían a entregarla. En algunos lugares de la sierra ecuatoriana donde fueron aplicadas las exigencias de esta ley, las tierras que pasaron a las manos de los indígenas fueron las peores: áridas, laderas, pedregosas, pajonales (Chiriboga, 1984).

De este modo la forma de distribución de la tierra fue inequitativa. Esta situación creó conflictos permanentes en las diferentes provincias que a su vez propiciaron la emergencia de nuevas organizaciones.

La segunda reforma agraria de 1973 posibilitó la creación de más comunidades y el nacimiento de la Unión de Asociaciones de Agricultores de Columbe (UNASAC), primera Organización de Segundo Grado (OSG) en

la provincia de Chimborazo que impulsó el trabajo organizativo en pos de la libertad, la tenencia de tierra, la producción y la comercialización, no sólo en la parroquia Columbe sino en otras parroquias. Al respecto, el dirigente Francisco Coro, fundador de esta organización, sostiene:

Nuestra solidaridad en la lucha por la tierra y la libertad no se quedó a nivel de las comunidades que participaban en UNASAC sino que se extendió a otras comunidades de Columbe, a las comunidades de San Juan y otras parroquias. Compañeros de otras zonas venían donde nosotros a conocer la experiencia de organización que teníamos y solicitaban nuestro respaldo y colaboración. Íbamos a apoyar la afectación de tierras en Chunchi, Alausí y Tixán (Coro, 2005).

UNASAC, aglutinó a 16 comunidades del sector y las asociaciones agrícolas de la zona de Chacaza (Guamote), promovió la afectación, la compra y la legalización de las tierras. Una vez resuelto el problema de la tierra, impulsó la consolidación comunitaria capacitando a los dirigentes, promoviendo cursos de formación –en los temas de salud, de educación, producción agropecuaria, el manejo de la maquinaria agrícola–, gestionando los proyectos de desarrollo ante el Estado ecuatoriano y las instituciones de la provincia, entre ellas la prefectura y el Consejo Municipal de Colta. Las acciones colectivas de esta organización fueron respaldadas por la Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas (CEDOC) y por los partidos de izquierda, especialmente el Frente Amplio de Izquierda.

A nivel nacional, en 1965 las organizaciones indígenas, campesinas y negras, crearon la Federación de Trabajadores Agropecuarios (FETAD), que posteriormente tomó el nombre de Federación Ecuatoriana de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negros (FENOCIN), y que actualmente se conoce como la Confederación Nacional de Organizaciones Indígenas y Negras. El objetivo de esta organización fue la de coordinar las diversas manifestaciones sociales de los sectores indígenas y campesinos del país, presionar a la oligarquía ecuatoriana, al Estado y de orientar en forma adecuada sus demandas reivindicativas⁹⁴.

94 www.fenocin.org.

En 1970, los indígenas de Cotacachi formaron la Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi (UNOCAR) con el propósito de luchar contra la discriminación racial. Para poder alcanzar este objetivo promovieron los cursos de formación en los temas de concienciación en los derechos y en las nociones de igualdad en relación con los mestizos, combinando los contenidos socio-políticos y la valoración de la cultura indígena (Chiriboga, 1989), más tarde gestionaron los proyectos de desarrollo de la cooperación internacional.

La lucha por la tenencia de la tierra se organizó en todas las provincias de la sierra ecuatoriana con la aparición de nuevos aliados influyentes como la Iglesia católica, así como en parte las iglesias evangélicas y la cooperación internacional y que ocuparon los espacios dejados por los antiguos aliados –los partidos comunista y socialista–. Esto permitió que en 1972, los dirigentes indígenas provenientes de las provincias de Azuay, Cañar, Chimborazo, Tungurahua e Imbabura reunidos en el Instituto de Formación de Líderes Campesinos, Tepeyac⁹⁵ formaran la organización nacional *Ecuador Runakunapac Rikcharimui* (ECUARUNARI), hoy Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador, aunque en realidad no representa a todos los pueblos kichwas sino a los pueblos indígenas de la sierra. El objetivo propuesto por esta organización fue la “tenencia y la legalización de tierras, la educación, la libertad de organización, la participación en la toma de decisiones políticas” (CONAIE, 1999: 63). Uno de los motivos que condujeron a la constitución de la ECUARUNARI fue la de no contar con un espacio organizativo propio que procese las demandas de los indígenas ante el Estado. Si bien es cierto que, la FEI se había convertido en una organización clasista en favor de los indígenas, en la práctica, los indígenas obedecían a las resoluciones asumidas por quienes les asesoraban, en este caso los militantes mestizos del Partido Comunista. Al respecto Valeria Anaguarqui, dirigente indígena de San Juan, señala:

95 Granja experimental de la Diócesis de Riobamba al servicio de las comunidades indígenas situada en la parroquia Juan de Velasco (Pangor) y que estuvo en funcionamiento hasta 1982.

Sabíamos la posibilidad de contar con el apoyo de la Federación Ecuatoriana de Indios. No podemos negar el apoyo que nos brindaron, pero lo que no nos gustó es que ellos tenían todo planificado, decían “compañeros esto vamos hacer” en contra de nuestra voluntad, que más nos tocaba sino el obedecer. A la larga esto no nos gustó, por eso decidimos crear nuestra propia organización, que sea dirigida por nosotros mismos (Anaguarqui, 2005).

En la emergencia de esta organización de carácter nacional fue clave la cooperación de la Iglesia católica, específicamente de la opción pastoral de Monseñor Leonidas Proaño, Obispo de Riobamba (Ferró, 2010), no obstante, resulta significativo la cierta apertura institucional del Estado, paradójicamente, durante el Gobierno de la dictadura militar del General Guillermo Rodríguez Lara que toleró y apoyó el surgimiento de la organización indígena. Al respecto señala la Hermana Genoveva Rodríguez (2009), misionera Laurita, sobrina del general Rodríguez Lara, quien estuvo al frente de la reunión de los líderes indígenas en Tepeyac:

Aunque no abiertamente, Guillermo estuvo de acuerdo con la necesidad de apoyar el nacimiento de una organización indígena, distinta a la FEI, que haga contrapeso a ésta, que sea promovida por la Iglesia, que trabaje por las comunidades, luche por los derechos de los indígenas. Entonces, la ECUARUNARI era la respuesta. Me acuerdo que para la reunión que tuvimos en Tepeyac, él me entregó el cheque, dinero que invertimos en ese encuentro.

En efecto, en la historia del Ecuador hay momentos en que existe la simpatía de los militares hacia los indígenas y el procesamiento de las demandas indígenas, tal como explica, por un lado, la emisión de la Ley de Organización y de Régimen de Comunas (1937) y el Código de Trabajo de 1938 durante la dictadura militar del General Alberto Enríquez Gallo, y por otro lado, la promulgación de las leyes de la reforma agraria de 1964 y 1973 ambas ocurridas durante la dictadura militar, estas dos últimas emitidas con el objetivo de evitar el posible surgimiento de una nueva revolución al estilo de Cuba y detener el avance del comunismo en el país. En este sentido, no es extraña la cooperación económica de Rodríguez Lara a la

emergencia de una organización indígena, distinta a la FEI, que de alguna manera, representaba al comunismo en el ambiente rural ecuatoriano.

Los indígenas de la región amazónica por su parte, en 1980 crearon la Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE). Pero anterior a esta fecha en 1960 fue creada la Federación de los Centros Shuar. Esta organización estuvo fundamentalmente ligada al impacto de la colonización que amenazaba a los territorios ocupados por el pueblo indígena shuar (Chiriboga, 1989: 94-95). La década de los años setenta representó para la Federación un tiempo de negociación con el Estado, lo que permitió lograr convenios orientados a garantizar las actividades en la zona de asentamientos indígenas. Esto supuso para la Federación consolidar un aparato de gestión complejo, la formación de cuadros profesionales y una delimitación más sutil de las relaciones con el Estado.

A diferencia de los indígenas de la sierra, los objetivos que propuso la CONFENIAE, fueron: “el reconocimiento de sus territorios, la legalización de los territorios comunitarios, la protección del medio ambiente, las áreas de reserva en contra de las amenazas de las empresas petroleras, agroindustriales y madereras..., el derecho a la tierra y a la cultura de los pueblos”⁹⁶.

En el caso de los indígenas evangélicos, en 1980 crearon la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE), con el propósito de armonizar el desarrollo integral de las organizaciones, comunidades y pueblos indígenas evangélicos del Ecuador⁹⁷. Entre los planes de desarrollo integral que propusieron fue la búsqueda del fortalecimiento de las iglesias evangélicas indígenas en el Ecuador, la exigencia del cumplimiento de la ley de la libertad de cultos, la creación de una identidad indígena bajo las orientaciones de Cristo y al mismo tiempo canalizar las demandas de los indígenas evangélicos ante el Estado. En la medida en que esta organización se fue consolidando se convirtió en la máxima organización de representación de los indígenas evangélicos.

En 1980 la CONFENIAE y la ECUARUNARI, deciden constituir el Consejo de Coordinación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

96 www.unii.net/confeniae/espanol

97 Feine.nativeweb.org

(CONACNIE), el mismo que en 1986 se convirtió en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), organización de carácter nacional que representa a la mayoría de las organizaciones indígenas del país.

El nacimiento de la CONAIE coincide con un contexto político poco favorable para las organizaciones indígenas. Desde 1984 a 1988 el Ecuador estuvo gobernado por León Febres Cordero, Presidente elegido de las filas del Partido Social Cristiano, que se mostró opuesto a los movimientos sociales, reprimió al movimiento guerrillero Alfaro Vive Carajo. En el contexto latinoamericano, la mayoría de los países de la región sufrieron los impactos de la crisis económica, que llevó a considerar a los años ochenta como la “década perdida”. No obstante, para los pueblos indígenas del Ecuador fue una década ganada (García y Tibán, 2006; Macas, 2000), porque precisamente en esta época se fortalecieron las organizaciones indígenas a nivel provincial y se creó la CONAIE.

La CONAIE fue creada con el propósito de “constituirse en una organización autónoma, independiente de los partidos políticos, de las instituciones estatales, extranjeras o religiosas”. “Responder a la necesidad histórica de luchar por los derechos de los pueblos indígenas de construir un Estado plurinacional”⁹⁸. Con estos objetivos, busco establecer la separación de los antiguos aliados y la influencia que estos ejercían en la toma de decisiones. Sin embargo, buscaron “la certificación” (McAdam, Tarrow, Tilly, 2005) de nuevos aliados, provenientes de la cooperación internacional y las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) que a lo largo y ancho de América Latina promovieron la lucha por los derechos y el desarrollo de los pueblos indígenas.

Durante la década de 1980, el movimiento indígena ecuatoriano representado por la CONAIE centró la acción colectiva entorno a las demandas étnicas. Su plataforma de lucha se orientó hacia la exigencia del reconocimiento de la diversidad étnica y la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) que promueva la educación en las lenguas y culturas indígenas dirigida por las organizaciones indígenas. La DINEIB fue creada en 1988. El movimiento indígena, “por

98 conaie.nativeweb.org

acuerdo con el presidente de turno Rodrigo Borja, logró que el nombramiento del director nacional de la DINEIB se haga a partir de una terna presentada por las organizaciones indígenas” (García y Tibán, 2006: 6).

La creación de la DINEIB permitió el afianzamiento del movimiento indígena a nivel nacional y la posibilidad de la instauración de un sistema educativo que tome en cuenta los valores culturales indígenas y la valoración de la lengua *kichwa*. Al mismo tiempo, dio paso al fortalecimiento de los procesos de cuestionamiento de la estructura del Estado monocultural, a fin de construir un Estado plurinacional.

Tercer momento de la emergencia y consolidación del movimiento indígena

Si, por un lado, en el primer momento de la emergencia del movimiento indígena ecuatoriano los indígenas priorizaron el surgimiento y consolidación de las organizaciones a nivel de las bases, por otro lado, en el segundo momento se crearon y se fortalecieron las organizaciones regionales, hasta la constitución de CONAIE. En esta tercera etapa, se consolidó el movimiento indígena representado por la CONAIE a nivel nacional y su participación en el escenario político del país fue reconocida en todo el continente. El periodo de este tercer momento corresponde a la década de los años noventa del siglo pasado, hasta los primeros años del tercer milenio.

Llegados a los años noventa y con un escenario político favorable a las reivindicaciones sociales propiciado, por un lado, por el Gobierno socialdemócrata de Rodrigo Borja, a través de la creación de la DINEIB, la firma en 1989 del Convenio 169 de la OIT –sobre los derechos indígenas–, la influencia de la comunidad internacional (Brysk, 2007: 10-28) el movimiento indígena diseñó el proyecto político orientado a la creación y consolidación de un Estado plurinacional y de una sociedad intercultural, la lucha por la defensa de tierras, territorios indígenas y los recursos naturales, fortalecer y desarrollar la educación intercultural bilingüe, luchar contra el colonialismo y neocolonialismo, fortalecer la identidad y las formas de organización social propias, construir una sociedad intercul-

tural, promover la participación mediante el establecimiento de una democracia participativa, promover el ejercicio y respeto de los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas, lograr la igualdad y la justicia en la sociedad, fortalecer las relaciones internacionales entre las nacionalidades indígenas del continente Abya Yala (de la Cruz, 2007).

Las propuestas de la CONAIE fueron ampliamente respaldadas por las organizaciones de base, las filiales provinciales y regionales, así como por la comunidad internacional. El nivel de intensificación de la acción colectiva indígena coincidió con la serie de debates sobre la reivindicación de los pueblos indígenas a lo largo y ancho de América Latina con ocasión de la celebración de los 500 de resistencia indígena⁹⁹. Por otro lado, en 1993 la ONU proclamó el año internacional de las poblaciones indígenas del mundo, en la Conferencia Mundial sobre los Derechos Humanos (Viena) en la que se creó el foro permanente para los pueblos indígenas. En 1994 la Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo, estableciendo un foro permanente para los pueblos indígenas (Mazaquiza, 2006; Brysk, 2000)¹⁰⁰, además se sugirió la creación de fondos económicos destinados a impulsar el desarrollo social y económico de los pueblos indígenas con el aporte de los organismos multilaterales como el Banco Interamericano de Desarrollo, el Banco Mundial (Bebbington, 2004). En el caso del Banco Interamericano de Desarrollo creó el Fondo Indígena Regional para el desarrollo y la generación de políticas sobre los pueblos indígenas (Radcliffe, 2007).

Las oportunidades políticas presentadas por la comunidad internacional no sólo se dieron en el plano institucional sino también en el espacio propiamente indígena. Durante los años noventa emergieron con fuerza los movimientos indígenas en Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Guate-

99 Según las consideraciones de los pueblos indígenas. En Ecuador se les denominó como “500 años del encuentro de las dos culturas”, la Iglesia católica consideró como “500 años de evangelización” y desde las posiciones deconstructivistas se les llamó “500 años de conquista y colonialismo”.

100 Recientemente las Naciones Unidas, en conexión a este proceso nombró al Relator Especial sobre los derechos humanos y libertades fundamentales de los pueblos indígenas y desde enero de 2005 a 2015 proclamó el segundo decenio de los pueblos indígenas.

mala, Guayanas, Perú y Venezuela (Martí i Puig, 2007: 127), logrando incorporar en caso de Colombia, Bolivia –más tarde Venezuela y Ecuador– las demandas indígenas a las constituciones nacionales. Adicionalmente estos movimientos indígenas contaron con la cooperación técnica y económica de las ONGD preocupadas por el desarrollo y los derechos humanos, como la red Oxfam, Amnistía Internacional, Rainforest Action Network, Anti-Slavery Society, Cultural Survival, Human Rights Watch, Inter-American Foundation (Brysk, 2000) y la GTZ, entre otros.

A nivel local la demostración del respaldo rotundo de las bases se explicitó en el primer levantamiento indígena de 1990, acción colectiva promovida con el propósito de exigir al Gobierno de Rodrigo Borja, la declaratoria del Estado plurinacional, el reconocimiento de territorios indígenas y la educación intercultural bilingüe. Rechazaron el alto costo de la vida y la subida de los precios de los alimentos.

A lo largo y ancho de todo el país los indígenas utilizaron como “repertorios de acción colectiva” (Tilly, 1978; 1993) el cierre de las carreteras, tomaron los espacios públicos, las plazas de los pueblos y cantones, históricamente negados a su uso (León, 1991; Guerrero, 1997; Burbano de Lara, 2005a). El impacto de la movilización colectiva suscitó la unidad de todos los sectores indígenas a nivel nacional (Maldonado, 1992; Ortiz, 2006; Guerrero, 1993; 1998).

En Columbe, “las comunidades respaldaron la movilización decretada por la CONAIE, salieron a tapar las carreteras, tomaron el centro parroquial, se unieron católicos y evangélicos” (Coro, 2005), “los indígenas recibieron el respaldo de los mestizos y de las autoridades locales” (Atupaña, 2005), quienes ofrecieron víveres, hospedaje durante los días del levantamiento. Recordando sobre la importancia de esta acción colectiva de junio de 1990, el dirigente Silverio Cocha (2005) de *Jatun Ayllu*, sostiene: “hace tiempo que los indígenas habíamos empezado a separarnos por razones organizativas, religiosas, políticas, pero cuando llegó el levantamiento todos nos sentimos indios, explotados, marginados y necesitados de la liberación”.

El levantamiento de 1990 posibilitó la emergencia de los indígenas como actores políticos en el escenario político nacional, pero al mismo tiempo despertó el orgullo por la identidad indígena, menospreciada por

la sociedad ecuatoriana, debido al racismo instaurado por la conquista y la colonización. “nos daba vergüenza de llamarnos indios, porque esto significaba menor de edad, inferior frente al blanco y al mestizo” sostiene Pedro Curichumbi (2005) ex alcalde de Colta. Pero cuando hicieron el levantamiento “hasta los chicos que antes no usaban el poncho empezaron a ponerse el poncho, el sombrero y hablaron el *kichwa*” señala Manuel Atupaña (2005).

Fortalecidos por los éxitos alcanzados en el levantamiento de 1990, en octubre de 1992, en coordinación con otras organizaciones sociales, el movimiento indígena “recordó, los quinientos años de invasión, genocidio, etnocidio y exclusión social de las nacionalidades y pueblos indígenas” (de la Cruz, 2007). La Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza, por su parte organizó la marcha hacia la ciudad de Quito que permitió la entrega de los títulos sobre tierras comunales, y el compromiso de frenar la colonización por parte del Gobierno nacional. En esos mismos días, la comunidad indígena de Sarayaku, recibió la atención de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos que acogieron sus demandas contra la empresa argentina Compañía General de Combustibles (Assies, 2007).

En junio de 1994, la CONAIE convocó a las bases y sus filiales a la “Movilización por la Vida”, a fin de rechazar las políticas de privatización del sector agropecuario emitido por el presidente Sixto Durán Ballén. Los repertorios de acción colectiva desatada por la CONAIE con el cierre de las carreteras, las marchas por las principales calles de las ciudades, la toma de los espacios públicos... concluyeron con el diálogo del Gobierno con los representantes indígenas y con las reformas a la ley agraria, en lo referente al compromiso de detener la privatización y la eliminación de las propiedades comunales, pero continuaba manteniendo los intereses de las cámaras agrarias.

Las movilizaciones protagonizadas por el movimiento indígena gozaron del respaldo de la sociedad ecuatoriana y de los organismos de cooperación, pero pronto en el seno de la CONAIE vieron la necesidad de contribuir al fortalecimiento de la acción política del movimiento indígena, lo que implicó la configuración de un proyecto político y un conjunto de estrategias que hagan efectivo el Estado plurinacional. Entre ellas se destaca la necesidad de la participación política electoral.

En esta perspectiva en 1996 los dirigentes indígenas resolvieron mantener una total independencia con los partidos políticos y decidieron formar una nueva fuerza política alternativa, creando el “Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País”, brazo político de la CONAIE que permitiría el crecimiento real de poder del movimiento indígena. Desde el momento de su constitución este movimiento político ha permitido a los candidatos indígenas y no indígenas, miembros del movimiento indígena a acceder a los espacios de representación política en calidad de diputados, prefectos, consejeros, concejales y miembros de las juntas parroquiales a nivel nacional. En el caso de Guamote, Colta y Columbe la creación de Pachakutic fue respalda por las bases que vieron en este movimiento político la oportunidad de conquistar el poder, tradicionalmente en manos de los blanco-mestizos. En efecto fueron los cantones que por primera vez colocaron a las autoridades indígenas en los cargos de representación pública.

En febrero de 1997, la CONAIE conjuntamente con los sectores sociales organizados y la clase política tradicional promovió la movilización indígena y popular, en contra del Gobierno de Abdalá Bucaram por su política económica y social nefasta para el país y contra los intentos de fracturar al movimiento indígena por medio de la creación del Ministerio de Asuntos Étnicos. La consecuencia de esta movilización fue la destitución del Gobierno de Bucaram.

Durante el Gobierno interino de Fabián Alarcón (1997) se convocó la Asamblea Constituyente que aprobó una nueva constitución al año siguiente. Para esta asamblea fueron elegidos cuatro asambleístas indígenas que cumplieron un papel importante en la aprobación del carácter pluricultural y pluriétnico del Estado ecuatoriano, los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afroecuatorianos, el pluralismo jurídico y la creación de las circunscripciones territoriales indígenas (García y Tibán, 2006: 8-9). En las elecciones de 1998 fueron elegidos seis diputados del Movimiento Pachakutic, entre ellos Nina Pacari que fue designada segunda vicepresidenta del Congreso para el período 1998-2000.

Durante los primeros días del Gobierno de Jamil Mahuad, el movimiento indígena logró negociar la creación del Consejo de Desarrollo de

las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), con calidad de cartera de Estado adscrita a la Presidencia y la Dirección de Salud Indígena, anexa al Ministerio de Salud Pública. En estos espacios las organizaciones indígenas mantuvieron el derecho de designar a los representantes indígenas, similar a lo que ya funcionaba en la DINEIB.

La intervención de los diputados electos por Pachakutic, principalmente la de Miguel Llucó, consiguió que el Estado ecuatoriano ratificase el Convenio 169 de la OIT. Por otro lado, durante este tiempo se puso en ejecución el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE) con el financiamiento de cincuenta millones de dólares, proveniente del Banco Mundial como parte de la deuda externa ecuatoriana. Este proyecto duró cuatro años, tiempo en el que se promovió la delimitación de territorios indígenas y negros, el fortalecimiento de las organizaciones, se entregó el crédito para proyectos productivos y becas para la formación de estudiantes universitarios (García y Tibán, 2006: 8-10).

Las comunidades indígenas de Columbe, al igual que los demás pueblos indígenas del Ecuador fueron beneficiarias de los proyectos implementados por PRODEPINE. Entre los requisitos solicitados por esta institución estaba el que los interesados formasen parte de una Organización de Segundo Grado (OSG) (Bretón, 2001a). Esto permitió la emergencia de varias OSG en toda la parroquia; así en el año 2000 se registraron siete OSG: UNASAC, Unión de Comunidades y Organizaciones Indígenas de Columbe (UCOIC), Organización para el Desarrollo Integral del Pueblo de Columbe, Corporación de Comunidades Indígenas de Desarrollo de Columbe, Asociación de las Comunas de San Martín, Asociación de Arte y Cultura de Columbe¹⁰¹, cada una disputando el control financiero y creando redes clientelares con las bases. Esta situación permitió el fraccionamiento de UNASAC y UCOIC, organizaciones consolidadas en décadas anteriores. En los momentos actuales, la mayoría de las OSG se han disuelto.

En marzo de 1999, la CONAIE convocó al levantamiento indígena y popular en contra del Gobierno de Jamil Mahuad y en rechazo a la crisis

101 Organizaciones registradas por la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo, 2000.

económica, política y social provocada por el feriado bancario, el congelamiento de los depósitos de los ecuatorianos en la banca privada nacional y en oposición a las leyes de privatización y más impuestos para los pobres, pero este levantamiento no se llevó a cabo. Nuevamente en el mes julio de ese mismo año convocó a la movilización denominada “por la vida”, rechazando el hambre, el alza de los precios de los combustibles, las facturaciones y leyes privatizadoras, exigiendo un nuevo modelo económico al Gobierno de Jamil Mahuad. Éste, amenazado por el advenimiento de la ola de protestas y la reactivación de la dinámica de la movilización protagonizado por el movimiento indígena, instaló las mesas de diálogo, firmó el acuerdo comprometiéndose cuanto antes bajar los precios de los combustibles, aliviar la crisis económica. Sin embargo, Mahuad no cumplió con su promesa, así las políticas neoliberales de privatización continuaron, dando paso a la pérdida de soberanía monetaria y territorial, y mayor empobrecimiento del país.

Ante esta situación, del 11 al 16 de enero del 2000, la CONAIE conjuntamente con otros sectores sociales, agrupados en la Coordinadora de los Movimientos Sociales instalaron el Parlamento Nacional de los Pueblos del Ecuador y se convocó un levantamiento indígena. El 21 de enero del 2000, con la presencia de más de 15 000 indígenas de las diferentes provincias del país, se tomaron el Congreso Nacional, la Corte Suprema de Justicia y varias instituciones públicas a nivel nacional. A las 9 de la mañana se proclamó el gobierno de salvación nacional (Triunvirato), conformado por: Lucio Gutiérrez, en representación de los coroneles insurrectos, el presidente de la Corte Suprema, Carlos Solórzano y Antonio Vargas, presidente de la CONAIE. Alrededor de las 16h00 el presidente Mahuad renunció a su cargo. Inmediatamente el triunvirato se instaló en el Palacio de Gobierno y tomó posesión del mando, pero traicionado por el alto mando militar y la derecha, se diluyó a las 5h00 del día 22 de enero.

Al año siguiente, el 21 de enero, la CONAIE convocó a la movilización nacional en rechazo de las políticas de ajuste económico del Gobierno de Gustavo Noboa. El 27 del mismo mes se dio inicio al levantamiento que concluyó el 7 de febrero con la firma de un acuerdo en el que el Gobierno se comprometió a revisar las medidas económicas y congeló los precios de los combustibles y las tarifas del transporte público.

Fortalecido por el respaldo mayoritario de los ecuatorianos, por la efectividad de los resultados alcanzados por el movimiento, en las elecciones de noviembre de 2002 la CONAIE y su brazo político Pachakutik en alianza con el coronel Lucio Gutiérrez ganaron las elecciones. Durante el paso por el Ejecutivo, los dirigentes históricos de la CONAIE Luis Macas y Nina Pacari fueron designados ministros del Estado. Macas fue ministro de Agricultura y Pacari por su parte fue ministra de Relaciones Internacionales, cargos de alta responsabilidad reservados en el pasado a los representantes de las cámaras de agricultura y ganadería y a la clase política tradicional. No obstante, la alianza duró seis meses. Gutiérrez una vez asumido el poder dejó de lado las ofertas de cambios estructurales, asumiendo las políticas neoliberales, aliándose con los partidos de la derecha y declarándose ser el mejor amigo de los Estados Unidos.

Luego del rompimiento de la alianza, el movimiento indígena se enfrentó a un conjunto de “acciones de intimidación selectiva y de resquebrajamiento” (Barrera, 2004), por parte del Gobierno de Gutiérrez, los mismos que confluyeron en los ataques físicos a los dirigentes y sus familiares, el fraccionamiento de las organizaciones indígenas, por cuanto que algunos dirigentes opuestos a las decisiones de la CONAIE y el Pachakutik fueron designados ministros de Estado o con cargos importantes en el Gobierno. Este fue el caso de Antonio Vargas, ex presidente de la CONAIE, quien asumió el cargo de ministro de Bienestar Social.

Con la ruptura de la alianza con Gutiérrez y la poca capacidad de hacer frente a las políticas de ajuste neoliberal, el movimiento sufrió el desprestigio que provocó el clima de desconfianza. Sin embargo, el movimiento continuó asumiendo los retos orientados a la reivindicación de las nacionalidades indígenas, así en agosto de 2005, logró a través de los diputados de Pachakutik la creación de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas “AMAWTAY WASI”.

En marzo de 2006, la CONAIE convocó nuevamente a un levantamiento indígena en todo el país, para exigir la suspensión definitiva de las negociaciones del Tratado de Libre Comercio (TLC) que el Ecuador estaba negociando con los Estados Unidos, así como, la declaratoria de caducidad del contrato con la empresa Occidental (Oxy), la convocatoria urgente a una Asamblea Nacional Constituyente, la anulación del convenio de la Base

de Manta y el no involucramiento en el Plan Colombia. Consecuencia de la movilización, el movimiento indígena logró la suspensión de las negociaciones del TLC y la declaración de la caducidad de la Oxy.

En términos generales, el movimiento indígena, pese a poseer a “una estructura organizativa de alta densidad sustentada en las comunidades de base, a la formación de una elite y una intelectualidad indígena y a la producción de un discurso que convirtió a lo étnico en factor de movilización política” (Burbano de Lara, 2005a: 261), en estos últimos años se va debilitando, las bases organizativas no aceptan fácilmente la convocatoria a la movilización emitida por la CONAIE.

Si bien es cierto que la agenda del movimiento indígena sigue siendo buena parte los conflictos agrarios, el alto costo de la vida, no obstante, desde 2007 el tema medio ambiental, la lucha contra las empresas extractoras de los minerales, la defensa del agua y de la biodiversidad son los nuevos desafíos a los que se busca responder.

A nivel internacional, el movimiento indígena y la CONAIE mantienen lazos de amistad y cooperación con la Federación de Organizaciones Autóctonas de Guyana Francesa (FOAG), el Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONVIVE), la Organización Indígena de Surinam (OIS), la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC), la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, las Organizaciones Indígenas de Bolivia. En este marco de integración busca desarrollar e impulsar los mecanismos necesarios para la interacción de los pueblos y organizaciones indígenas, para defender las reivindicaciones territoriales, la autodeterminación de los pueblos indígenas y el respeto a los derechos humanos de sus integrantes, coordinar con las organizaciones miembros ante las diversas instancias intergubernamentales y organizaciones no gubernamentales, promover la revalorización y reivindicación cultural de sus miembros (de la Cruz, 2007).

Con respecto al tercer momento de la emergencia y consolidación del movimiento indígena ecuatoriano, la literatura académica resalta la fuerza organizativa y el poder de convocatoria desplegada por el movimiento indígena, que han permitido según Burbano de Lara (2005a), la movilización exitosa de los levantamientos de 1990 y 1994 que concluyeron con las negociaciones y acuerdos con el Gobierno nacional. Al mismo tiempo,

po, señala como logros la participación del movimiento, a través de Pachakutik, en la Asamblea constituyente de 1997, la movilización en contra de Jamil Mahuad (2000), el levantamiento de 2001 y la llegada al poder en alianza con Lucio Gutiérrez. En conexión con este planteamiento, Guerrero (1997) considera que la mayor conquista indígena importante en virtud de su organización y su capacidad de movilización ha sido el haber roto las formas ventrílocuas de representación y las fronteras étnicas.

A su vez, Ortiz (1990) y León (1991), sostienen que la fuerza organizativa del movimiento indígena, puesta en manifiesto en el levantamiento indígena de 1990, constituyó una demostración de las condiciones de afirmación de la igualdad y de la diferencia de los indígenas en relación a los demás miembros de la sociedad ecuatoriana. Así, los indígenas, considerados como inferiores dentro de la sociedad estamental construida por la colonia y retomada por la república, con el levantamiento manifestaron ser iguales a todos los ecuatorianos, rechazaron la exclusión y la discriminación. Paradójicamente, afirmaron también ser diferentes. Pero esta diferencia no estaba ya establecida en las categorías de superior e inferior sino en las vivencias culturales múltiples que poseen las nacionalidades indígenas.

Dávalos (2005) coincide con los planteamientos anteriores, pero agrega que otro de los aspectos que presentan los movimientos indígenas es el cuestionamiento a la aplicación de las políticas de ajuste estructural. Para este autor, en contraste a los propósitos de modernización, de privatización y el consecuente fraccionamiento social implantadas por el neoliberalismo, los pueblos indígenas proponen construir una estrategia de desarrollo autónomo democrático, equitativo y sostenible, asimismo cree que la presencia de los movimientos indígenas otorga una nueva dimensión a la participación y lucha social, al tiempo que incorpora temas nuevos en la agenda política, abriendo el campo de las posibilidades sociales a la dialéctica de la emancipación entre las lógicas de identidad y las de redistribución.

En conclusión se señala que el movimiento indígena ecuatoriano, por su capacidad de movilización, por su sólida base organizativa, por su aparición en el escenario político en calidad de actor político significativo, por el cuestionamiento al orden establecido, por sus propuestas de lucha anti neoliberales, su rechazo al imperialismo, el neocolonialismo y la globalización, su propuesta de políticas de desarrollo que conjugan el ele-

mento cultural, por ello se constituiría en un caso paradigmático, en el movimiento “más fuerte de toda América Latina” (Sánchez-Parga, 2007). Adicionalmente, los principales dirigentes nacionales sostienen que pese al error del movimiento indígena por su alianza con el ex presidente Lucio Gutiérrez, se mantiene en pie de lucha y ha incorporado a su agenda los temas del agua, la minería, el medio ambiente, la justicia indígena, la territorialidad y la concretización de la declaratoria del Estado plurinacional contemplado en la Carta Magna de 2008. En esta perspectiva, Humberto Cholango, ex presidente de ECUARUNARI considera:

Los medios de comunicación, los académicos dicen que el movimiento indígena está a punto de morir. Pero no se dan cuenta que gracias a nosotros se ha conseguido bajar los precios de los combustibles, las tarifas de agua y de luz, el rechazo al tratado de libre comercio, la expulsión de los militares norteamericanos. No estamos perdidos, seguimos firmes en nuestra lucha. Tan solo que el gobierno suba los precios de los combustibles y verá como el pueblo indígena se moviliza (Cholango, 2010).

No obstante, queda por analizar hasta qué punto el movimiento indígena se mantiene fuerte y cuál es el nivel de impacto que posee a nivel de las bases hoy en día. Al respecto habría que establecer el contraste entre los pronunciamientos de la dirigencia indígena con la percepción de las bases, algo que se analizará más adelante.

Importancia de la organización

En los tres momentos de la emergencia y consolidación del movimiento indígena ecuatoriano se destaca la importancia de la organización. ¿A qué se debe esta importancia? Según “la teoría de la movilización de recursos”¹⁰², la organización se convierte en “el elemento fundamental” de la acción colectiva, en cuanto que permite la movilización y la consecución de las metas, la consolidación del movimiento, la profesionalización de

102 Teoría sociológica de la escuela norteamericana, surgida en la década de los años sesenta del siglo

sus cuadros, la estabilidad de sus miembros asociados y la eficacia estratégica de sus acciones colectivas (McCarthy y Zald, 1999).

En el caso de los indígenas del Ecuador, precisamente la organización sindical, comunal y cooperativo, permitió en el primer momento que los *huasipungueros*, los arrimados y los *yanaperos* empiezen a movilizarse, reclamen sus derechos, cuestionen el orden establecido, exijan el aumento de los salarios, soliciten la parcelación de los latifundios del Estado y de los particulares y la entrega gratuita de las tierras, la abolición práctica del trabajo forzado y gratuito¹⁰³. Más tarde con las OSG y la CONAIE se impulsó la consecución de los recursos provenientes de la cooperación –tanto estatal como internacional, así como de las ONG–, la movilización indígena exitosa –expresada en los levantamientos de 1990, 1994, 1996, 2000, 2001–, la visibilización de los problemas indígenas, el reconocimiento de la diferencia étnica, la participación política, la declaratoria del carácter plurinacional del Estado.

La organización facilitó “la profesionalización” (McCarthy y Zald, 1999)¹⁰⁴ de los dirigentes y de todos los miembros. En efecto, al interior de la organización los indígenas y sus líderes llegaron a tomar conciencia de la situación de injusticia en las que vivían, a conocer la realidad social, política y económica del país, a adquirir los conocimientos elementales de gramática y de aritmética, a “despertar de su sueño de siglos” (Proaño, 1984). A esto se añade el conocimiento de las leyes. En este aspecto, Manuel Agualsaca (2009), manifiesta: “En la organización llegamos a saber los derechos que teníamos, nos capacitábamos en las leyes. Aunque no sabíamos leer. Con la ley podíamos pelear con el hacendado y las autoridades”. Adicionalmente, la capacitación en temas de desarrollo y de participación política.

La organización, se convirtió en un medio de seguridad de la lucha indígena. “Organizados nos sentíamos seguros, perdimos el recelo, podíamos

pasado que, en términos generales, explica las ventajas de la organización (Olson, 1992; McCarthy y Zald 1999).

103 *Ñucanchic Allpa*, edición del 28 de junio de 1940. Véase también Prieto (1978) y Rodas (2005).

104 Utilizo la noción de profesionalización no en el sentido que tiene para los autores en cuanto al establecimiento de una elite dirigenial, sino a la formación política de los dirigentes y miembros de las organizaciones.

luchar” sostiene Agualsaca. Convencida del valor de la organización, en cuanto espacio de unidad, instrumento de presión y de estrategia de negociación con el Estado, y utilizando la metáfora del costal y del poncho, Dolores Cacuango decía: “Nosotros somos como el grano de quinua, si estamos solos, el viento nos lleva lejos, pero si estamos unidos en un costal, nada hace el viento, bamboleará, pero no nos hará caer”. Además, añade “A natural solo, patrón patea y ultraja. Es como hebra de poncho que fácilmente se rompe. A natural unidos como a pocho tejido, patrón no podrá doblegar” (Kowii, 2007: 14-15). En el segundo y tercer momento, la organización sirvió de estrategia eficaz para alcanzar la acción colectiva –manifestada en la fuerza organizativa y la paralización de todo el país–, el establecimiento de las mesas de diálogo con los gobiernos de turno... conscientes del valor de la organización, los dirigentes indígenas enfatizaron en la necesidad de fortalecer la unidad del movimiento bajo los principios de *ama shuwa, ama killa, ama llulla, shuk makilla, shuk yuyailla, shuk shunkulla*¹⁰⁵.

Por medio de la organización, los indígenas buscaron conseguir nuevos miembros que se sumen a la movilización, mantener la moral y el nivel de compromiso de los participantes, adquirir una mayor presencia en los medios de comunicación, movilizar el apoyo de los grupos externos, limitar las opciones del control social ejercidas por los oponentes del movimiento, influir y orientar decisiones de las autoridades políticas y el “deseo de lograr prestigio, respeto, amistad y otros objetivos sociales y psicológicos” (Olson, 1992: 70). Así, en el primer momento, los sindicatos establecidos en la zona de Cayambe, sirvieron de referencia para que en otras partes del Ecuador se crearan otros sindicatos y aumentara el número de participantes en la lucha.

Los *huasipungueros* que llegaban a tener noticias de la existencia de los sindicatos agrícolas y en los anejos libres, la creación de las comunidades, pronto se adhirieron a estas experiencias. Solicitaron la presencia de los líderes de estas organizaciones tanto en la hacienda como en los anejos. Con esto esperaban que, compartan con la comunidad las ventajas que proporcionaba la organización. De esta experiencia recuerda Agualsaca:

105 No seas ladrón, no seas ocioso, no seas mentiroso. Una sola mano, un solo pensamiento, un solo corazón.

Por unos amigos de Palmira llegamos a saber que en Galte, Ambrosio Lasso había organizado un sindicato para luchar por los huasipungos. y solicitamos que venga a la hacienda Columbe Grande. Atendiendo a nuestra invitación, llegó y habló de la necesidad de organizarnos. Así llegamos a formar nuestro sindicato de trabajadores (Agualsaca, 2008).

Con la conexión entre los sindicatos y la solicitud de testimonios de dirigentes, los indígenas buscaban suscitar la unidad de fuerzas para presionar del Estado por la tenencia de la tierra y la libertad que los poderes locales y la administración privada de la hacienda habían negado por generaciones. Al mismo tiempo, exigir el respeto a la diferencia, el cumplimiento de las leyes estatales garantizando los pagos justos y al trato digno.

Amparados en la organización, en varias partes del Ecuador los indígenas empezaron los conflictos frontales con los hacendados y las autoridades estatales. La unidad entre las comunidades, las organizaciones, los sindicatos permitieron restar las fuerzas de los poderes locales tradicionales (Casagrande y Piper, 1969). Las propuestas de transformación social, las diversas demandas indígenas entorno a la tenencia de la tierra y el pago justo de los salarios fueron acogidos por la clase media ecuatoriana, representada por el Partido Socialista y más tarde por el Partido Comunista. A propósito, Tránsito Amaguaña señala que “no podíamos seguir sufriendo, sin comer, sin vestirse bien, me afilié al Partido Comunista por pobreza, por maltrato, porque había que cambiar las cosas” (Miño, 2006: 101).

Con el apoyo del Partido Comunista, y del Partido Socialista, las voces, las demandas, los problemas cotidianos, la urgente necesidad de las reivindicaciones indígenas fueron socializadas y visibilizadas en los medios escritos, especialmente en el periódico La Tierra¹⁰⁶, el periódico *Nucanchic Allpa*¹⁰⁷, posteriormente en la década de los años cincuenta, a través del “Sol”¹⁰⁸, diario independiente publicado por la Casa de la Cultura Ecuatoriana.

106 Periódico que en un principio surgió como independiente, pero posteriormente se convirtió en el órgano oficial del Partido Socialista Ecuatoriano.

107 En los primeros años de publicación aparecía como órgano de sindicatos, comunidades e indios en general. Pero más tarde llegó a ser el Boletín Oficial de la FEI.

108 Este periódico empezó a ser difundido desde el mes de febrero de 1951.

En el segundo y tercer momento, la organización sirvió de base para presionar al Estado por el reconocimiento de la ciudadanía indígena en la diferencia –más allá de la asimilación étnica blanco-mestiza–, la educación intercultural bilingüe, el derecho a la participación política, la declaración del Estado plurinacional, las demandas de interculturalidad. Los indígenas, amparados en la fuerza organizativa visibilizaron sus problemas y demandas en el contexto internacional, logrando así la declaratoria de sus derechos por parte de la ONU y la OIT, el financiamiento de las iniciativas de desarrollo por parte del Banco Mundial, a través del PRODEPINE y el Fondo Indígena.

Durante estos últimos sesenta años, la organización sigue siendo una necesidad y un desafío permanente que tienen los dirigentes y las bases indígenas. Las organizaciones tal como conocemos hoy, en un primer momento emergieron como herramienta de reivindicación y en estos últimos años, algunas se han constituido en estrategias que permiten a los indígenas, acceder a los derechos reconocidos por el Estado y la comunidad internacional¹⁰⁹, lograr la ejecución de las políticas públicas en el campo, obtener los recursos provenientes de los organismos de cooperación. La organización es en definitiva la condición que permite obtener “la certificación” (McAdam, Tarrow, Tilly, 2005: 161) de la acción colectiva del movimiento indígena por parte del Estado y los otros actores influyentes como la Iglesia, ONGD, la comunidad internacional, entre otros. Aunque, hoy en día aparece debilitada por las causas que se expondrá más adelante.

Decadencia del movimiento indígena ecuatoriano

En contraste con la literatura académica que resalta la fuerza organizativa del movimiento indígena (Sánchez-Parga, 2007) y la versión apologética de los dirigentes (Iza, 2005), en las bases del movimiento aparecen percepciones y situaciones que de alguna manera explican el deterioro de este movimiento, mientras que al mismo tiempo aparecen reflexiones que aluden a ese deterioro en estos últimos años (León, 2005; Sánchez-Parga, 2007).

109 Por medio del Convenio 169 de la OIT.

Crisis del movimiento a nivel de las bases

En la versión actual de los dirigentes de los años sesenta, encontramos expresiones como esta: “la gente ya no es como antes: decididos, organizados y colaboradores. Si asisten a las mingas, las reuniones comunitarias acuden por temor a las multas, a los cortes de los servicios del agua y de la luz” (Guaraca, 2009). Por su parte los miembros comunitarios manifiestan: “los dirigentes nos exigen mucho, aparentemente trabajamos en beneficio de la comunidad, pero no hay ningún resultado. Da fastidio ir a las mingas y a las reuniones. No hay ninguna novedad, se habla de lo mismo. Otras veces sólo los dirigentes opinan no dejan hablar a la gente”.

Es cierto, que en las comunidades de Columbe se han levantado obras de infraestructura: casas comunales, centros de acopio, escuelas, colegios, sistema de agua entubado, el servicio de la luz y los caminos vecinales, obras que sirven a toda la comunidad. Sin embargo, en estos últimos años no han aparecido nuevas obras y servicios que proporcionen beneficios comunitarios. Por medio de las mingas se arreglan los caminos, el sistema de agua. Pero no hay un trabajo alternativo, propuestas innovadoras que susciten el interés de los miembros de la comunidad. Esta situación explica el desinterés, el fastidio que la gente siente hacia las exigencias presentadas por sus dirigentes.

La carencia de beneficios inmediatos y tangibles, así como la ausencia de propuestas y servicios han provocado el debilitamiento de la organización comunitaria. En contraste, durante estos últimos años ha crecido el número de comunidades, fenómeno que obedece a las exigencias de la cooperación al desarrollo de las ONGD y el Gobierno Municipal de Colta. Este último, instauró desde el año 2001 la práctica del presupuesto participativo, según la cual cada comunidad tiene derecho a recibir 12 000 dólares americanos al año para invertir en obras comunitarias. Esto provocó el crecimiento acelerado de las comunidades, así, si en 2001, Colta tenía alrededor de 115 comunidades, en la actualidad posee 125 comunidades que disputan el presupuesto municipal. Ha crecido también el número de las OSG. Hoy en día, paralelo a las juntas parroquiales, aparecen las organizaciones parroquiales de todas las comunidades que forman parte de la circunscripción parroquial, así en Cotopaxi y en Chimbo-

razo están presentes la unión de las comunidades de una determinada parroquia y las federaciones de los cabildos. Espacios organizativos en las que se toman las decisiones políticas y organizativas en nombre de las comunidades filiales.

Muchos de los acuerdos establecidos en las asambleas parroquiales son opuestos al ritmo cotidiano de las comunidades, tal como demuestra la convocatoria del presidente de San Bartolo (2009), a los miembros de la comunidad: “para el día de mañana todos estuvieron convocados a la reunión de la comunidad, pero esto se suspende porque la federación de los cabildos de la parroquia exigen que vayamos a Riobamba a respaldar al prefecto de la provincia”. En otros casos la organización parroquial decide respaldar simultáneamente al gobierno de turno y a los partidos de oposición al régimen. El 16 de enero de 2010, las comunidades indígenas de Calpi, Licto, Columbe asistieron a Ambato a respaldar al Gobierno de Rafael Correa, y el 21 de enero del mismo año viajaron a Guayaquil a la marcha de apoyo al ex presidente Lucio Gutiérrez y al Partido Sociedad Patriótica, opuesto al régimen del presidente Correa.

En contraste con las prácticas de la cultura política indígena, donde se destaca la opinión de todos los miembros de las comunidades, antes de tomar las decisiones, las bases pocas veces son consultadas. Los dirigentes de las OSG y de las organizaciones provinciales, como es el caso de COMICH, influyen en las decisiones de los dirigentes comunitarios, aunque estas resoluciones vayan en contra de los intereses de las bases. “Ellos son los que llegan a los acuerdos, a nosotros no nos comunican nada. Los dirigentes, sin consultar con la gente se comprometen a salir a las marchas, a las movilizaciones” son las opiniones vertidas por los moradores de la comunidad de Troje (2009).

En la percepción de las bases, la comunidad no ofrece ningún beneficio, “la minga, las reuniones son pasatiempos” (Guanolema, 2009). “De que sirve vivir en la comunidad si no hay ningún apoyo. Más bien nos da miedo de las colaboraciones, de las multas” son las expresiones de las ancianas de las comunidades de la Merced, San Martín Alto, Secao, San Isidro. Adicionalmente en estas comunidades muchos de los adultos mayores son obligados todavía a asistir a las mingas, las reuniones y a participar en los paros bajo la amenaza de ser privados del servicio de la luz

y del agua. En el mes de agosto de 2009, Pedro Yantalema de la comuna *Chawpi* San Antonio, acudió al despacho del alcalde de Colta a solicitar que “haga justicia” contra los atropellos de los dirigentes de la comunidad. En el diálogo con el alcalde expuso:

Señor Alcalde, tengo 85 años, ya no tengo fuerzas para trabajar, mis hijos viven en Guayaquil, vivo solo, recibo el bono que da el Gobierno, de eso vivo, pero la directiva no entiende esto, me exigen que salga a la minga. En caso de no salir me cobran la multa de veinte dólares. A más de esto debo dar la colaboración. Ya no tengo dinero para pagar. Me quitaron las gallinas de mi casa. Haga justicia, por favor (Yantalema, 2009).

Situaciones similares ocurren en otras comunidades, donde la prepotencia y el autoritarismo de los dirigentes no permiten distinguir la edad y las limitaciones de las personas. Así los jóvenes que apenas han contraído matrimonio están en la obligación de contribuir económicamente con la comunidad, asistir a las mingas y a las reuniones, sin recibir recompensa alguna. En las comunidades indígenas las personas empiezan a ser miembros legítimos, una vez que han contraído el matrimonio, aunque tenga los 16 años, las responsabilidades con la comunidad dura toda la vida.

Otro de los aspectos que influyen en el deterioro de la organización comunal está la multiplicación de las organizaciones. En cada comuna se encuentran las organizaciones de mujeres, de jóvenes, de agricultores, las juntas de agua... que disputan el control de los miembros. Al respecto, el dirigente Jorge Herrera del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi señala:

Hoy la comunidad no tiene importancia. El cabildo ha perdido la autoridad que antes tenía. Esto es porque con el apoyo de los proyectos de desarrollo hay muchas organizaciones. Las mujeres están organizadas, tienen su caja de ahorro, los jóvenes tienen sus cuyes, los niños poseen sus huertos. De estos niños, unos son patrocinados por el Plan Internacional y otros por la Visión Mundial. Lo mismo sucede con las compañeras: unas tienen cuyes con FEPP, otras cajas comunitarias con PRODECO (Herrera, 2009).

En el caso de las comunidades indígenas de Columbe, hoy en día, hay varias organizaciones con sus respectivos representantes al interior de la misma comunidad. Así está la organización de mujeres, de jóvenes, de niñas y niños, la asociación de productores de quinua, o de cualquier otra organización, que a su vez mantiene vínculos con otras organizaciones de segundo grado o con las instituciones de cooperación. Esta multiplicación de las iniciativas organizativas es vista por Carrasco (1993) y por Korovkin (2002) como la expresión clara de los procesos de democratización en el medio rural que vitalizan las dinámicas organizativas.

La emergencia de la mayoría de las iniciativas de organización al interior de la misma comunidad, está asociada con el aparato del desarrollo, por cuanto que una de las exigencias de las ONGD es que los beneficiarios estén organizados y formen parte de una organización de cualquier fin, como por ejemplo del banco de mujeres, la asociación de agricultores...

Para profundizar en lo expuesto anteriormente nos atenemos a la situación organizativa de la comunidad San Francisco de la parroquia Columbe, que a más de la organización comunitaria, presidida por el cabildo se puede encontrar con la organización de mujeres, la asociación de jóvenes, la asociación de artesanos, la asociación de agricultores, la junta de agua potable, el comité de riego, la asociación de los afiliados al seguro social campesino, la directiva de la tienda comunitaria, la directiva de los padres de familia de la escuela y la directiva de los padres de familia del colegio.

La Organización de Mujeres está conformada por cuarenta socias, tiene bajo su responsabilidad el manejo de la caja comunitaria que otorga préstamos de hasta 300 dólares americanos a cada beneficiaria y a un interés del 5% anual. La organización fue creada en el año 2003 por la Cruz Roja Ecuatoriana en el marco del proyecto de cajas comunitarias Columbe y Gatazo que contó con la cooperación económica del Gobierno de las Islas Baleares, España. Está conducida por la directiva: la presidenta, secretaria, tesorera y coordinadora, quienes se encargan del manejo económico y de promover los proyectos como los huertos familiares, las pequeñas granjas de pollos y cuyes, la crianza de ovinos y llamas. Actualmente, cuentan con la cooperación técnica y económica de Centro Ecuatoriano de Investigaciones Sociales (CEDIS) y del Gobierno municipal de Colta.

La Asociación de Jóvenes está constituida por treinta miembros, entre mujeres y hombres. El objetivo de esta organización es fomentar la visión empresarial a los jóvenes a fin de incorporar a las actividades productivas. En el pasado, mensualmente tenían los cursos de capacitación en temas de liderazgo, manejo de conflictos por parte de la Corporación *Yachachik*, una ONGD nacional. Pero en estos momentos no cuenta con el respaldo de ninguna otra. En opinión del presidente de la comuna (2009), “la organización no funciona, los participantes han perdido el gusto por las reuniones, el trabajo comunitario” y a esto se une la ausencia de apoyo por parte del cabildo y los padres de familia. San Francisco es la comunidad que posee este tipo de organización juvenil, en otras comunidades no existe. Las ONGD, las iglesias y organizaciones indígenas han dejado de lado las iniciativas de trabajo con los jóvenes.

La Asociación de Artesanos, por su parte está formada por diez socios, cuenta con la directiva central que coordinan las acciones con otros dirigentes de artesanos del cantón Colta. Esta organización está dedicada preferentemente a la confección de anacos, bayetas, ponchos, indumentarias propias del lugar. Sus miembros, sostienen que el trabajo no es rentable, que apenas obtienen pequeñas ganancias. En el pasado recibían el respaldo económico y técnico del Gobierno municipal y cooperantes extranjeros, hoy en día, han dejado de recibir este apoyo, lo cual contribuye al debilitamiento de la organización en cuanto tal. Cabe mencionar que los socios se han desintegrado, apenas la directiva central dedica esporádicamente al trabajo en el taller artesanal. La organización posee un centro artesanal equipado con dos máquinas de tejido de suéteres, cuatro máquinas de cocer, cinco telares artesanales. Este equipamiento fue entregado por el Gobierno municipal de Colta en el año 2005.

La Asociación de Agricultores es otra de las organizaciones que existen en la comunidad San Francisco. Esta fue creada por Islas de Paz, ONGD de origen belga que promovió la capacitación técnica de los agricultores. Actualmente, cuenta con cincuenta socios. Una vez que concluyó la intervención de Islas de Paz, establecieron la alianza estratégica con la Fundación Escuelas Radiofónicas, con la cual se dedican al cultivo orgánico y comercialización de la quinua y chochos. En opinión de los socios, esto “ha permitido mejorar la economía familiar”, porque los socios pue-

den vender los productos a la misma fundación que paga precios justos en relación a los precios del mercado que son bajos, tal como demuestra el siguiente testimonio, “en los mercados de Cajabamba, Guamote y Riobamba, a duras penas se puede vender a 40 a 50 dólares, en Radiofónicas podemos vender en 80 a 90 dólares” (Roldán, 2010). Pero no todos pueden comercializar sus productos con esa fundación, los beneficiarios deben ser miembros de una organización de productores, pagar por la membresía, además, deben demostrar que han cultivado y producido orgánicamente.

La Junta de Agua Potable es otra de las organizaciones influyentes en la dinámica comunitaria de San Francisco. La junta mantiene vínculos estrechos con la directiva comunal. El presidente del Cabildo exige que los representantes de la junta ofrezcan el respaldo a la hora de presionar a los miembros comunitarios al pago de las multas. Así, cuando una persona no participa en las mingas y en las reuniones, la junta puede privarles del servicio del agua. Además, de ofrecer el suministro de agua, la junta está encargada de cobrarles los costos de servicio, convocar a las mingas, buscar el apoyo financiero de las ONGD y del Gobierno municipal.

Dentro de la comunidad de San Francisco se encuentra también la Asociación de los Afiliados al Seguro Social Campesino. Esta organización tiene alrededor de 35 socios. Hay una directiva encargada de cobrar los aportes al seguro, de velar por los enfermos, y de solicitar la visita domiciliaria del médico y la enfermera que trabajan en el subcentro de Llinllin Centro Cívico. En la mayoría de las comunidades, los centros médicos del seguro social se encuentran distantes. En caso de Columbe, hay dos centros médicos para 65 comunidades, en la parroquia la Matriz de Guamote un centro médico en la comuna Pull Chico para 74 comunidades, la mayor parte de los habitantes de estas comunidades no gozan de los escasos servicios del seguro social campesino.

La Organización de la Tienda Comunitaria es otro de los espacios organizativos que se encuentra en San Francisco. Fue creada en 1985 con el aporte económico del Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA), pero con el correr de los años se quedó sin fondos, hasta que vino la intervención de la Fundación Mujer y Familia Andina que restableció nuevamente. Posee alrededor de 33 socios que semanalmente se turnan

para vender y adquirir los productos de primera necesidad en los mercados de Guamote y Riobamba. “No es mucho lo que se gana, pero seguimos manteniendo este servicio por cariño y por no olvidar la ayuda que recibimos de las instituciones” señalan los miembros.

Finalmente, en la comunidad San Francisco está la directiva de los padres de familia tanto de la escuela como del colegio. Estos se encargan de mantener los vínculos entre la comunidad y los establecimientos educativos, contribuir al trabajo en la construcción y el mantenimiento de la infraestructura educativa, colaborar con los profesores en la realización de campeonatos y fiestas cívicas.

A las experiencias organizativas descritas anteriormente, hay que añadir que en otras comunidades existen fundaciones. Así en la comunidad San Miguel de Pumachaca, Palmira se encuentra la Fundación Hijos de Chimborazo, encargada de coordinar la vida espiritual de la comunidad, especialmente de quienes profesan la fe católica y de entregar las líneas de crédito, asistencia técnica en agricultura y pecuaria. En la comuna San Bernardo, Columbe se encuentra la Fundación *Inti Yachana Wasi*, que ofrece el servicio de guardería, tareas dirigidas y alimentación complementaria a las niñas y niños del sector Sanguisel, Llinllin y Sasapug, con el financiamiento de KLN del Ecuador. En los cantones de Riobamba, Alausí, Colta y Guamote trabaja la Fundación la Minga del Pastor José Manuel Guamán con niños y con los proyectos orientados al mejoramiento agrícola y de especies menores. Esta institución de cooperación recibe los aportes del Ministerio de Inclusión Económica y Social (MIES) y Mundo Cooperante de España.

La presencia masiva de organizaciones al interior de las comunidades, lejos de permitir la democratización tal como sugerirían Carrasco y Korovkin ha restado la fuerza política del cabildo. Hoy en día, el cabildo sigue funcionando en las comunidades, aunque su poder es mínimo. Si en el pasado, toda la autoridad comunal estaba en las manos del cabildo, éste resolvía los conflictos familiares, administraba la justicia, organizaba la minga, convocaba a las reuniones, garantizaban el reparto equitativo de las tierras a los herederos, gestionaba los proyectos de desarrollo y la creación de los establecimientos educativos y de salud, controlaba y administraba los servicios de agua entubada y del riego, hoy solo vela por asuntos pun-

tuales como es la organización de la minga –de los arreglos del camino y el sistema de agua entubada– y la convocatoria a reuniones esporádicas.

La decadencia de la autoridad del Cabildo se agrava por un lado, con la aparición de las juntas parroquiales (Sánchez-Parga, 2007). Estos organismos gubernamentales de alcance parroquial, concentran para sí la mayor autoridad, se interrelacionan con el Gobierno central y provincial, toman las decisiones por las comunidades, hasta tal punto que los cabildos simplemente ejecutan los planes diseñados por la autoridad parroquial. Por otro lado, también la influencia de las OSG parroquiales condiciona el ejercicio de poder del cabildo. Las comunidades y los cabildos, de alguna manera, están en la obligación de formar parte de estas organizaciones. Esto permite acceder a los recursos de cooperación, tal como revela el testimonio del presidente de la comuna *Llama Huasi* (2009) del cantón Saquisilí, Cotopaxi:

Al principio no queríamos formar parte de ninguna organización de segundo grado. Nuestro objetivo fue constituirnos en comuna libre. Pero vinieron los dirigentes de *Jatarishun* y nos dijeron “si ustedes no se afilian a esta organización no tendrán los proyectos que la organización está gestionando, lo que es más, el alcalde sólo hará las obras en las comunas que estén unidas a la organización”. Entonces que nos tocó sino afiliarnos a fuerza.

A cambio de las gestiones que realiza el Cabildo no perciben remuneración alguna. Esto, porque a decir de Albó y Carter, “los cargos comunales son concebidos ante todo como un servicio” (1988: 478) por tanto, todas las acciones ejecutadas por el Cabildo se reducen a un voluntariado. “servimos plata y persona” son las expresiones más comunes manifestados por los dirigentes comunales. Esto resta fuerzas, imposibilita el trabajo a profundidad y de largo alcance, de este modo ejercer la autoridad comunitaria se convierte en una carga. En este sentido, el presidente del Cabildo de Santa Marta Guamote (2009) sostiene: “cómo quisiera que ya se acabara el año, estoy contando los meses y los días para dejar este cargo, ya no aguanto más”.

En los momentos actuales, ciertos organismos de Gobierno entran en contacto directo con la autoridad comunal, antes de emprender la ejecu-

ción de las políticas públicas. En caso de Columbe y de otras parroquias de Chimborazo, el Ministerio de Desarrollo Urbano y de Vivienda, regional Chimborazo planifica con los cabildos la concretización de los planes de construcción de viviendas y la dotación de los servicios de agua potable. Esto permite, de alguna manera, la recuperación de la potestad de la autoridad comunal, pero paradójicamente debilita a las OSG.

El cabildo se elige cada año. Las elecciones se realizan habitualmente en los meses de diciembre y enero. Todos los moradores de la comunidad pueden ser elegidos. De hecho, la comunidad exige que todos los miembros alguna vez sean electos. Los cabildos son designados en asambleas, sin necesidad de campañas y mucho menos de gastos económicos (Zhingri, 2002). En las elecciones de la directiva de Sasapug, realizada a los quince días del mes de diciembre de 2009, los miembros designaron candidato a la presidencia, al presidente saliente, pero éste agradeció enfatizando en la necesidad de elegir a otra persona. En ciertas comunidades pueden reelegir al cabildo del año que concluye, pero lo común es que todos los miembros asuman responsabilidades de gobierno comunitario. No obstante, existen comunidades en que una misma persona ha sido electo presidente por un lapso de cuatro a cinco años. Pero esto resulta perjudicial para la misma comuna, tal como manifiesta Manuel Chicaiza de Miraflores (2009), “en mi comunidad ha sido elegido cinco veces el mismo presidente. En los primeros años trabajó con gusto, pero los años siguientes no ha hecho nada, más bien se ha aliado con el actual prefecto, así exige demasiado a la gente”. En efecto, aparecen dirigentes que no ceden su cargo, por cuanto que las responsabilidades al frente de la comunidad se convierten en el paso inicial a la vida política en el ámbito parroquial y cantonal, o a su vez coloca en ventaja ante los organismos de cooperación.

Dado que todos los miembros alguna vez en su vida debe servir a la comunidad y como el cargo en el Cabildo resulta una obligación, no hay candidatos a las elecciones comunitarias. En ocasiones se elige contra la voluntad de los nominados en la asamblea. Así, en la elección del presidente de la Silveria (2010), San Andrés, Guano, la comunidad eligió presidente a un miembro que todos los años había expresado su rechazo a la elección, éste manifestó “gracias compañeros por haberme elegido presi-

dente de ustedes, acepto con gusto el cargo, como premio de hoy en adelante no tendrán mingas, ni reuniones por un año”.

En efecto, aparecen comunidades en que el Cabildo no asume la responsabilidad de representar a sus comunidades antes las OSG y las instituciones tanto de cooperación como del Gobierno, no convocan a las reuniones. Esto detiene la marcha de la comunidad y la continuidad de las obras, influye en la decadencia de las iniciativas de desarrollo y de la organización en cuanto tal, sin que los demás puedan reclamarles. “no estamos pagando al Cabildo, entonces no podemos exigir que trabajen”, señalan los moradores de la comuna San Rafael Bajo (2009).

Por otro lado, la autoridad del Cabildo se encuentra en discrepancia con los poderes de *factum*. Contrario a la designación de la autoridad comunitaria a través de las elecciones, aparecen personas que tradicionalmente controlan a los miembros. En este sentido, manifiesta el presidente del Cabildo de Lupaxi (2010), “me eligieron presidente del Cabildo, pero la gente no me obedece, más hacen caso a Manuel Balla”. Ciertamente, las decisiones comunitarias pasan por la autorización de esta persona. En sus manos tiene la potestad de dirigir a los miembros, de orientar la vivencia comunitaria, de resolver los conflictos familiares. En muchos casos, la influencia de estas personas determinan los compromisos comunitarios. Así en la comunidad de Sanguisel, Colta, los miembros del Cabildo expresaron su desacuerdo con los técnicos del Municipio de Colta, decidieron rechazar la presencia de estos, por no cumplir con la construcción de la cancha deportiva. Ante esta situación, los técnicos optaron por dialogar con Francisco Sisema, conocido por el poder de influencia que tiene en la comunidad. Éste obligó al Cabildo a disculparse y a solicitar nuevamente la presencia de los técnicos.

El poder de injerencia que poseen estos cabecillas, en ocasiones sirve para promover los beneficios comunitarios y en otros casos conduce a concluir los compromisos comunitarios con ciertas instituciones de cooperación. En este sentido, el Cabildo de Santa Ana (2009), Licto, señala: “teníamos ya los compromisos asumidos con la Fundación Esquel, la comunidad iba recibir las capacitaciones y la ayuda económica para promover el mejoramiento de la actividad agrícola, pero vino el antiguo diri-

gente, habló con cada uno de los moradores, hasta tal punto que logró desanimar a todos. Así se perdió esta ayuda”.

Asimismo la emergencia de varias organizaciones multiplica las actividades comunales y resta tiempo para los trabajos de la familia. En este sentido, los moradores de la comuna Cochaloma (2009) manifiestan: “estamos cansados de trabajar bastante. No nos queda tiempo para nuestros trabajos particulares. Hoy nos dicen la minga de agua, mañana de mujeres, otro día de los telares. Así nos tienen de aquí para allá”.

Lo descrito anteriormente, de alguna manera, alude a cierta actitud pasiva de los miembros comunitarios que fácilmente aceptan las determinaciones de sus líderes. En la práctica, existen personas y grupos que expresan su malestar y oposición con los dirigentes. Pero inmediatamente son reprimidos bajo la amenaza de excluir de la comunidad o de la organización. “Taita Lorenzo no estuvo de acuerdo con las multas impuestas por el Cabildo. Cuestionó también las cuentas de la tienda comunitaria que no estuvo clara. Entonces, la directiva expulsó de la reunión, no le permitieron seguir siendo socio de la tienda comunitaria”, señala Eulalia Guapi (2009).

El debilitamiento de la organización comunal está relacionado también con el fenómeno migratorio. Hoy en día las comunidades de Columbe están quedándose vacías. Muchas familias han abandonado sus tierras y se han establecido en las ciudades de Riobamba, Ambato, Quito, Guayaquil, Naranjito, Cuenca y Machachi. La explicación de esta opción estaría determinada por las escasas posibilidades de vida que ofrece la comunidad. “nosotros buscamos mejorar las condiciones de vida, la tierra no produce como antes, nuestros hijos merecen una vida mejor que en el campo no podemos ofrecer” señala Francisco Yuquilema (2009) de la comuna *Chishwarpampa*.

El fenómeno migratorio es considerado malo, por parte de quienes trabajan en el campo de la cooperación, “porque atenta a la pureza de la cultura, provocando la aculturación” (Valdivieso, 2009). No obstante, los indígenas de Columbe han trasladado hacia las ciudades las prácticas de vivencia comunitaria de su comuna de origen. Así, tanto en Cuenca como en Machachi mantienen su organización comunal, se reúnen en las iglesias donde la meditación de la Palabra de Dios es realizada en énfasis

a la práctica de la solidaridad, de reciprocidad y la vivencia comunitaria. Hay iniciativas de trabajo cooperativo en lo que se refiere al comercio y a la capacidad de ahorro.

En estos últimos años, los indígenas migrantes han logrado gestionar la creación de los establecimientos educativos bilingües en las grandes ciudades y al mismo tiempo han alcanzado el reconocimiento de las prácticas tradicionales de autoridad por parte del Estado. Este es el caso de la creación de la fiscalía indígena de la ciudad de Guayaquil en el 2007, como organismo indígena y estatal encargado de resolver los conflictos indígenas en la mencionada ciudad.

Frente a la desvinculación entre el lugar de origen y la actual residencia del migrante, en estos últimos años existen iniciativas de parte del trabajo pastoral de la Iglesia católica y evangélica, los gobiernos locales fortalecen los vínculos de unidad con las comunidades de procedencia de los migrantes. Así se organizan campañas de evangelización, talleres de capacitación y encuentros dirigidos por el pastor, las autoridades de los lugares de origen. Por parte del Gobierno municipal de Colta se ha establecido los lazos de cooperación con los coltenses migrantes en Guayaquil, Cuenca y Quito en el tema educativo, a través del pago a los profesores contratados de kichwa y computación que trabajan en los centros de estudio indígenas.

Percepciones de la crisis en las Organizaciones de Segundo Grado

A nivel de las OSG se percibe también el “cansancio organizativo”. Las comunidades y organizaciones que participan de estas organizaciones de segundo grado ven con desagrado las acciones ejecutadas por estas instancias y sus directivos. Al respecto Rosa Currillo (2010) de la organización de mujeres de Guantug señala: “como organización de mujeres venimos formando por más de diez años parte de la red de organizaciones de mujeres del cantón Guamote. Esta red nos exige cuotas, a cambio no nos dan nada, por eso nos retiramos”. La red de mujeres del cantón Guamote fue creada a mediados de la década de los años noventa. Al principio estuvo conformada por 51 organizaciones de mujeres de las 51 comunidades del cantón. Actualmente participan 26 comunidades. Esta organización sur-

gió con el apoyo del proyecto Mujer y Familia Andina (ALA) de la Comunidad Europea y el Ministerio de Agricultura y Ganadería que aplicó en sus políticas de intervención el enfoque de género. La red de mujeres adquirió el terreno en el centro cantonal de Guamote, construyó el centro de comercialización, el almacenamiento de gas. Una vez concluida el proyecto ALA sufrió la decadencia. “Hoy apenas queda la casa del proyecto ALA. Ya no están los cilindros de gas, apenas a nuestra comunidad nos dieron ocho tanques, pero después de tanta exigencia. El resto se repartieron entre los dirigentes” (Currillo, 2010).

Algunas OSG gestionan los proyectos de desarrollo a las ONGD y a los organismos de Gobierno, a la hora de designar las obras de intervención seleccionan a las comunidades que más participan en la organización. En el marco de la planificación anual de las comunidades de Columbe, el presidente de la UCOIC manifiesta, “el proyecto que hemos conseguido para este año será sólo para las comunidades que participan activamente en la organización, el resto tendrá que esperar”. De este modo se reproducen las prácticas clientelares, fuertemente cuestionadas por el movimiento indígena.

Según el discurso oficial del movimiento indígena dentro de los procesos de toma de decisión, la condición fundamental es la consulta a las bases, pero ciertas prácticas contradicen este principio. En las movilizaciones del mes de septiembre de 2009, previo al cierre de las carreteras y las marchas, los dirigentes de COMICH, convocaron a las ONGD que cooperan con las comunidades. Entre las exigencias a estos pidieron que “movilicen a la gente” de las comunidades donde intervienen. Caso contrario tendrían problemas con la organización provincial. Acogiendo a la exigencia de la dirigencia indígena, CEDIS obligó a las comunidades de Calpi a cerrar las carreteras desde las tempranas horas de la mañana hasta el día siguiente.

Si en las organizaciones comunitarias existe el caudillismo, el liderazgo de *factum* de larga duración, esto ocurre también en las OSG. Existen dirigentes que por muchos años están de alguna manera al frente de la organización. Por un lado, esto es considerado como beneficioso por parte de los nuevos dirigentes, en cuanto que los antiguos aportan con sus experiencias, pero por otro lado, los fracasos de la organización son atribuidos a la intervención de los ex dirigentes: “nuestra organización vino

para abajo, porque el antiguo dirigente no quiere dar paso a los nuevos. Él se siente dueño, ordena todo” son las expresiones de los miembros de UCOIC. Aparecen dirigentes que han hecho carrera política en las organizaciones. Muchos han empezado su experiencia de dirigente como secretarios de la comuna, luego presidentes, delegados comunitarios a las OSG, posteriormente elegidos como miembros del directorio de la OSG hasta ser designados y electos a los cargos de representación pública.

Si en las comunidades y organizaciones de base no se ha superado el caudillismo de ciertos dirigentes, en las OSG igualmente aparecen los dirigentes que por años continúan al frente de la organización, sin dar paso a nuevos líderes. Un ejemplo de esta situación son los dirigentes de UNASAC que no admiten elecciones y consecuentemente han convertido a la organización en un patrimonio familiar, tal como atestigua, Manuel Inguillay (2009) de la comunidad Cochaloma:

UNASAC fue una de las primeras organizaciones de segundo grado bien puestas en la provincia, pero que pasa. El presidente no quiere dar paso. Con él iniciamos la organización y hasta el día de hoy el mismo sigue al frente. Nunca convoca a las elecciones y hay congresos como los años anteriores. Claro esos congresos ratificaban al mismo presidente, pero había congresos, ahora ya no. Ahora sabemos que en la casa de la organización organizan eventos, pero son sus hijos que están al frente.

La situación de UNASAC es similar a los problemas que atraviesa la UCOIC. En esta organización uno de los principales gestores de la creación de esta OSG se autodefine como el representante legal y aparece en tiempos de la campaña electoral –para respaldar a un determinado candidato– y cuando llegan las ofertas de intervención en el campo de desarrollo, según el siguiente testimonio de Sebastián Guaraca (2009) de Gahujón, “muchos viven creídos que la UCOIC es una de las grandes organizaciones de Columbe. ¡Están equivocados, no hay nada! Demuéstrame cuántas comunidades pertenecen a esta organización. Sólo uno de los compañeros aparece diciendo que él es el presidente cuando llegan los políticos y las ONGD”.

Crisis del movimiento indígena en el contexto macro

Si esto ocurre en las bases del movimiento indígena, da la impresión que también es la situación del movimiento a escala nacional. No es extraño que en estos últimos años, aparezcan reflexiones académicas que aluden a la crisis del movimiento tanto en el contexto latinoamericano (Toledo, 2005), como en el ámbito nacional (Sánchez-Parga, 2007). Pero al mismo tiempo es necesario sostener que todo movimiento social está inserto en la dinámica de la intensificación de la movilización y una vez cumplido con los objetivos para los cuales fueron creados tienden a la desmovilización.

Para comprender este proceso que atraviesa todo movimiento social, Tarrow (2004), plantea el concepto de “ciclos de acción colectiva”, que a su modo de entender es “una fase de intensificación de los conflictos y la confrontación en el sistema social, que incluye una rápida difusión de la acción colectiva de los sectores más movilizados a los menos movilizados, un ritmo de innovación en las formas de confrontación” (...) “una combinación de participación organizada y no organizada y unas secuencias de interacción intensificada entre disidentes y autoridades” (Tarrow, 2004: 203). En contraste con la intensificación de la movilización, señala que hay un ciclo de desmovilización que se expresan en el “agotamiento, y fraccionamiento, pero paradójicamente, también en la institucionalización y violencia y represión y facilitación” (Tarrow, 2004: 213).

A mi modo de entender, en el caso de las organizaciones y comunidades de Columbe y el movimiento indígena ecuatoriano existe un cierto agotamiento, por cuanto que las organizaciones no cumplen con las expectativas de la gente y las dinámicas de funcionamiento de estas organizaciones están al margen de las decisiones de las bases. En este sentido, María Guaraca (2009) sostiene, “al menos antes valía la pena ser parte de la organización. Recibíamos tierras, ayudas, agua potable y letrinas. Ahora nada. Ni conocemos qué organizaciones habrán, sólo sé que andan diciendo que dan beneficios a los indios”. Simultáneamente se puede observar el fraccionamiento de las organizaciones a nivel de base, las OSG y en las organizaciones nacionales: CONAIE, FEINE, FENOCIN, tal como se explicará más adelante.

Inicialmente la literatura académica destaca que la crisis de los movimientos indígenas no sólo se presenta en caso del Ecuador sino en el contexto latinoamericano. En esta perspectiva, Toledo (2005) estableciendo los contrastes entre el primer ciclo de la movilización correspondiente a la emergencia exitosa del movimiento indígena dentro de los escenarios políticos de América Latina con la aparición de un nuevo ciclo en el que los movimientos indígenas incorporan las demandas de los derechos territoriales señala que estos están atravesando situaciones de “insuficiencia”, en cuanto que sus peticiones son escasamente acogidos por las legislaciones nacionales, hasta tal punto que los sistemas jurídicos de los Estados continúan respondiendo a los intereses del mercado y las elites nacionales. En caso de ser acogidos responden de modo más especial adaptándose a discursos de descentralización, elaboradas de acuerdo a los discursos políticamente correctos de multiculturalidad neoliberal, cooptando dirigencias, aplazando cambios, apostando al cansancio y marginalización de los movimientos. A estos se añade la existencia del vacío de las formulaciones políticas especializadas hacia los indígenas que dejó en el colapso intelectual y descrédito al indigenismo estatal, siendo remplazada por los neoindigenismos diseñados desde el Banco Interamericano de Desarrollo y el Banco Mundial. Adicionalmente, aparece una nueva generación de tecnócratas especializados en los asuntos indígenas que apelan a una interculturalidad para ejercer su mayor derecho de administrar poblaciones (Toledo, 2005: 74). Considera también que “las políticas neoliberales ven la incomodidad que ocasionan los derechos indígenas a las incursiones de las corporaciones transnacionales en los territorios nativos y proyectan sus tesis y *lobbies* a través de la red transnacional de centros privados de políticas públicas que apuntan al libre comercio” (Toledo, 2005: 75). Las insuficiencias de los pueblos indígenas estarían asimismo determinadas por el alejamiento de sus antiguos aliados, específicamente los movimientos ecologistas, al respecto señala, “hoy (los ecologistas) no vacilan en dejar de lado, o incluso atropellar, a sus difíciles y circunstanciales aliados indígenas” (Toledo, 2005: 74).

En caso del Ecuador, la actual Constitución (2008), recoge de alguna manera, las demandas indígenas incorporando el reconocimiento del carácter plurinacional del Estado, la posibilidad de establecer las circuns-

cripciones territoriales indígenas, la continuidad de las instituciones como la DINEIB, la Dirección de la Salud Indígena, CODENPE, la justicia y las fiscalías indígenas. Pero en la práctica no existen las directrices claras que determinen cómo estos reconocimientos se traducirían en políticas públicas.

Similar a la situación de otros Estados latinoamericanos, el Estado ecuatoriano durante el periodo 1950-1980 tomó en sus manos las políticas indigenistas a fin de procesar las demandas indígenas. No obstante, en el decenio 1990-2000, se quedó en cierto modo, al margen dando paso a las organizaciones multilaterales –Banco Mundial–, y las ONGD que asumieran el procesamiento de las demandas indígenas.

Entre las demandas de los movimientos indígenas de América Latina está la interculturalidad, el pluriculturalismo y el multiculturalismo. No obstante esto ha sido cuestionado, así Milka Castro (2004) considera que los temas de interculturalidad, pluriculturalismo y de multiculturalismo, aunque, conceptos que expresan las principales demandas de los movimientos indígenas, capaces de generar nuevas relaciones interétnicas, provienen de la globalización, responden al proyecto de la creación de la hegemonía cultural de los grandes países y constituyen en la nueva estrategia de colonización. En esta misma perspectiva, Tubino (2004), distingue dos tipos de interculturalidad: por un lado, la interculturalidad crítica que consiste en un discurso y una praxis que cuestiona la modernización “occidentalizadora” representada en el neoliberalismo global y promueve la revalorización de las identidades indígenas, la erradicación de la pobreza y la promoción de los Estados plurinacionales o multiculturales; por otro lado, distingue la interculturalidad funcional que sería un discurso y una praxis que invisibiliza la pobreza en nombre de un supuesto diálogo intercultural que legitima las relaciones de poder existentes (Tubino, 2004: 85). En conexión con Tubino, Stavenhagen (2005) en su trabajo “La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina”, sostiene que los indígenas corren el riesgo de perder las conquistas políticas, la incorporación de sus derechos en las constituciones nacionales, alcanzados si su discurso y su proyecto de lucha se insertase únicamente en temas de interculturalidad y multiculturalismo.

Las demandas de interculturalidad, pluriculturalismo –en caso de Ecuador y Bolivia la plurinacionalidad–, multiculturalismo entendida este último como “la política del reconocimiento de igual valor de las diferencias culturales” (Taylor, 2001: 95; Kymlicka, 1996; 2007), forman parte de la agenda del movimiento indígena ecuatoriano. La plurinacionalidad y la interculturalidad fueron dos de los temas ampliamente debatidos por las organizaciones indígenas y los académicos (Ramón, 2008; Walsh, 2008) previo a la asamblea constituyente de 2008 como durante el desarrollo de la misma.

Para CONAIE, el Estado plurinacional es entendido, como un modelo de organización política para la descolonización de las naciones y pueblos y para hacer realidad el principio de un país con unidad en la diversidad, una propuesta destinada a recuperar y fortalecer el Estado para el pleno ejercicio de la soberanía popular y la superación del modelo económico neoliberal que lo ha privatizado, debilitado y utilizado para el beneficio de ínfimas minorías. Sería también una estrategia de democratizar el Estado y recuperar el control social y comunitario sobre sus instituciones y políticas (CONAIE, 2007). El Estado plurinacional reconocería y posibilitaría el ejercicio pleno de los derechos colectivos e individuales que promueva la organización, el desarrollo equitativo del conjunto de la sociedad ecuatoriana y no solamente de ciertas regiones o sectores, valoraría el aporte de los indígenas al patrimonio de la diversidad cultural, política y civilizatoria del Ecuador y buscaría compensar el olvido, el empobrecimiento y la discriminación de siglos de las civilizaciones indígenas (CONAIE, 2007). Promovería también la equidad social y política, la justicia económica, la interculturalidad de toda la sociedad, y el derecho de las nacionalidades y pueblos al control territorial y a su gobierno comunitario dentro del Estado unitario, en igualdad de condiciones con los demás sectores de la sociedad (Walsh, 2008). En definitiva, posibilitaría la transformación sustancial del poder real del Estado y la sociedad, del poder político, económico y cultural, al mismo tiempo “una democratización, un reconocimiento del control que la sociedad debe ejercer sobre los bienes y las políticas públicas” (CONAIE, 2007), reconocer un territorio no sólo para reproducirse físicamente sino para reproducir una forma de vida, un modo de vivir en el mundo, una civilización.

Finalmente, garantizaría la existencia de gobiernos comunitarios para el manejo y protección de la biodiversidad y sus recursos naturales, y de las instituciones locales que gestionan asuntos de vital importancia como la educación y la salud (CONAIE, 2007). Sin embargo, no presentan un plan concreto que relacione sus planteamientos con los cambios sociales necesarios.

Pero la propuesta de la plurinacionalidad de la CONAIE es cuestionada aún por los mismos indígenas que no están vinculados con esta organización. Este es el caso de los indígenas que forman parte de la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), quienes, en su propuesta a la Asamblea Nacional Constituyente (2008), manifestaron que la propuesta de la plurinacionalidad no es viable, porque “rompe con la estructura unitaria de la nación, acrecienta el racismo y la exclusión, la creación de ciudadanos de primera categoría y de segunda categoría”. Señalaron también que “en los acuerdos con los organismos internacionales no se habla de plurinacionalidad sino de pueblos”. Además en criterios de la FENOCIN, “la propuesta del nacionalismo fue tomada de algunos partidos de izquierda y de la Rusia de Stalin” (FENOCIN, 2008: 9), lo cual demuestra que no es propiamente una propuesta indígena.

Con respecto al tema de la interculturalidad, para la CONAIE este es el principio que “respete la diversidad de pueblos y nacionalidades indígenas y de más sectores sociales ecuatorianas, 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 un nuevo Estado plurinacional en un marco de igualdad de derechos, respeto mutuo, paz y armonía entre las nacionalidades” (CONAIE, 1997). La FENOCIN, por su parte en su propuesta a la Asamblea Constituyente del Ecuador, considera que “la interculturalidad no es tolerarse mutuamente, sino construir puentes de relación e instituciones que garanticen la diversidad, pero también la interrelación creativa” (FENOCIN, 2008: 17), esto supone –según esta organización– que, los campesinos, los indígenas y negros sean reconocidos como auténticos ciudadanos (2008: 2-3), el reconocimiento y la búsqueda de la superación de prejuicios, del racismo, las desigualdades, las asimetrías, bajo condiciones de respeto, igualdad y

desarrollo de espacios comunes (2008: 16), un proceso dinámico, sostenido y permanente de relación, comunicación y aprendizaje mutuo (2008:16), de tal modo que la interculturalidad debe fundarse en el desarrollo de la democracia, en cuanto que desarrolla las diversidades y se asienta en la concepción de la ciudadanía universal y rechaza las divisiones corporativistas de la sociedad y la política (2008:17). A criterios de esta organización, la interculturalidad, sólo es posible en la medida que “sea asumida por toda la sociedad, reconociendo para esto los valores, derechos y modos de vida de todos, forjando un espacio nacional común” (FENOCIN, 2008: 17). Dado estos puntos de vista diversos, en el transcurso de la Asamblea Constituyente, ambas organizaciones no se pusieron de acuerdo. No obstante, los temas relacionados a plurinacionalidad e interculturalidad fueron incorporados a la constitución.

Tanto los temas de plurinacionalidad, multiculturalismo e interculturalidad son desconocidos por las OSG y por las organizaciones de base. Son nociones escasamente manejadas por la dirigencia indígena a nivel de las bases y poco debatidas por las organizaciones. Esto constituye un reflejo de la desconexión existente entre la alta dirigencia indígena y las bases. En efecto, en las entrevistas realizadas a los dirigentes del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC), la mayoría de los entrevistados reconocen que existe un divorcio entre los dirigentes y las bases comunitarias, por cuanto que los temas de la organización a nivel general no concuerdan con los intereses de las bases, situación que a la larga, produce la desconfianza.

Según la opinión de los dirigentes del MICC, otra de las causas de la crisis del movimiento sería la concentración de las acciones del movimiento indígena en los temas políticos, especialmente en la búsqueda de la participación política y el acceso a los cargos públicos. Al respecto, Leonidas Iza (2009), ex presidente de la CONAIE sostiene: “el MICC está fuertemente consolidado, tiene su fuerza política, es reconocido en toda la provincia de Cotopaxi. A los congresos que organizan vienen muchos participantes con la intención de ser designados candidatos, pero como no hay espacio para muchos, entonces regresan frustrados, esto debilita a la organización”. Por su parte Lourdes Tibán (2009), señala: “la agenda del movimiento indígena se agota en la política, por eso estamos empezando a tener problemas”.

Si bien es cierto que en Cotopaxi y en algunos municipios y prefecturas del país –como son los casos de Cotopaxi y Chimborazo–, el movimiento indígena y el Pachakutik han logrado colocar a sus candidatos en cargos de representación, sin embargo, el tema político ha restado fuerzas a la organización. La prueba clara de esta situación fue los desaciertos cometidos en la alianza con el ex presidente Lucio Gutiérrez que le llevó al poder. Al respecto Jorge León (2005), reflexionando en los desaciertos de la alianza en su trabajo sobre “Pueblos indígenas y su participación gubernamental en Ecuador 2002-2003”, considera que esta alianza provocó el fraccionamiento organizativo. Según León, si bien es cierto que “las organizaciones indígenas y el Partido Pachakutik, pusieron el acento en una democracia deliberativa y consultiva, con menos énfasis en la democracia representativa y en incrementar por lo mismo, la práctica democrática que considera mayor participación y control de las decisiones” (León, 2005: 29) no lograron influir significativamente en los cambios estructurales que el país esperaba.

Por su parte, Felipe Burbano de Lara (2003) en concordancia con los planteamientos de León, sostiene que los ecuatorianos vieron en la CONAIE y en el Pachakutik la posibilidad de la renovación del Estado construido sobre esquemas excluyentes y racistas, además el discurso anti-neoliberal manejado por los indígenas provocaron simpatías y adhesiones a su proyecto político (Burbano de Lara, 2003: 9), sin embargo, no pudieron detener la puesta en marcha del recetario de los organismos económicos multilaterales por parte del Gobierno de Gutiérrez. A su vez, León Zamosc (2004) en su trabajo sobre “El movimiento indígena ecuatoriano: de la política de la influencia a la política del poder” considera que la CONAIE y el movimiento indígena se convirtieron en entes capaces de coordinar las acciones contestatarias contra la aplicación de las políticas neoliberales, pero abandonaron su proyecto étnico, sus luchas no fueron radicales, tal como se decía, sino que fueron luchas defensivas focalizadas a impedir el empeoramiento de la situación de los sectores más empobrecidos (Zamosc, 2004) lo cual se convirtió en amenaza para el movimiento.

A raíz de la ruptura de la alianza con Lucio Gutiérrez, los intentos de unidad del movimiento indígena logrados en los levantamientos de los

años anteriores empezaron a quedarse en el olvido. Se radicalizó la ruptura entre la CONAIE y la FEINE, aun dentro de las mismas filas de la CONAIE y Pachakutik hubo desacuerdo entre quienes asumían las decisiones de la organización, entre aquellos que optaron por quedarse en el Gobierno. La FENIE por su parte se unió directamente con el Gobierno, respaldó las acciones gubernamentales. La mayoría de las bases indígenas empezaron a sentirse traicionados por los dirigentes de la CONAIE y Pachakutik, por lo cual respaldaron al Gobierno. Durante la jornada de las movilizaciones abril de 2005, protagonizados por el movimiento social autodefinido de los forajidos, estuvo ausente la presencia de las organizaciones indígenas. Las bases siguieron creyendo en Gutiérrez, la prueba de ello es el triunfo electoral que los hermanos Gutiérrez han alcanzado en las provincias de mayor concentración indígena en las elecciones presidenciales de 2006 y 2008.

Generalmente, el movimiento indígena se ha distinguido por su lucha frontal contra el sistema neoliberal, sin embargo, no posee aún las políticas que conduzcan a crear las alternativas al sistema permanentemente cuestionado. Existen posiciones interesantes en el orden crítico, pero en el momento preciso, no se sabe con exactitud la particularidad de la propuesta, ni los marcos de funcionamiento.

Ahondando en la crisis del movimiento indígena, José Sánchez-Parga (2007) en su trabajo sobre “El movimiento indígena ecuatoriano” señala que en estos últimos años aparece el debilitamiento de las organizaciones indígenas. Entre las principales causas señaladas por este autor está la “descomunalización” de la comunidad andina, la individualización de los indígenas en divergencia con las formas comunitarias de acción, la inserción del movimiento en los espacios estatales, las decisiones tomadas por los dirigentes desde la ciudad, la conversión de las organizaciones indígenas en agentes de negociación de los proyectos de desarrollo con el Gobierno y las organizaciones no gubernamentales, la absorción de las juntas parroquiales de la autoridad que antes tenían los cabildos, la deslegitimación de las protestas, rupturas y confrontaciones entre las organizaciones, la captación clientelar, la posibilidad de organización en los espacios donde existen el financiamiento económico y el distanciamiento de los dirigentes de las bases.

A esto hay que añadir que otro de los factores que provoca el cansancio organizativo del movimiento indígena es la ausencia de propuestas frente a los temas como la migración, la urbanización de las poblaciones indígenas. En este sentido “hay un estancamiento en el discurso de la dirigencia” (Macas, 2000: 10) La mayor parte de las comunidades están quedándose vacías, los problemas actuales no están relacionados directamente con el agro y con la tenencia de la tierra. Aparecen nuevos desafíos como la cultura, la organización, la educación, la vivienda... dentro de los contextos urbanos, la concretización de la declaración del Estado plurinacional, los derechos indígenas y las autonomías territoriales.

El tema económico es otro de los aspectos que provocan malestar, según la percepción de las bases, al menos de la zona de Columbe es que “no se sabe de dónde viene la plata y cómo esto se invierte”. En efecto, la rendición de cuentas es una de las prácticas poco explicitadas por el movimiento indígena. De acuerdo a la versión de los dirigentes del MICC, las fuentes de financiamiento de las acciones del movimiento indígena provienen de los aportes del 10% de los sueldos que recibirían las autoridades electas por el Pachakutik. Pero existen ciertos celos a la hora de referirse a la cuestión económica.

No se puede negar que en estos últimos años el movimiento ha asumido en su agenda de lucha el tema del agua, la minería, el cuidado del medio ambiente. Pero ha dejado de lado, la preocupación por la propia estructura funcional, y la relación con las bases. Por parte de la dirigencia indígena, aún mantiene la imagen triunfalista del pasado y se da por supuesto que existe el alto porcentaje de respaldo de las bases indígenas a la CONAIE, sin tomar en cuenta, por un lado, que en las elecciones presidenciales del año 2006, el candidato presidencial del movimiento indígena, Luis Macas, apenas obtuvo el 2% de los votos y por otro lado, las peticiones de una auto evaluación del movimiento solicitada por los líderes legendarios y ciertas organizaciones de base.

Justo en la época de la consolidación del movimiento y del alto respaldo popular, Luis Macas (2000) en su artículo titulado “Movimiento Indígena: una evaluación necesaria”, exhortaba a la CONAIE a realizar la revisión profunda de la marcha del movimiento, argumentando que existen dificultades al interior del movimiento indígena relacionado con la

crisis de valores “hablamos de *Shuk shungulla, shuk maquilla, shuk yuyai-lla*, que son valores que ahora ya no existen para nada” (Macas, 2000: 3).
Agrega que esta crisis

...no nos permite actuar a partir de lo que somos y creemos, sino a partir de lo que nos han hecho creer que somos, y por eso somos presas fáciles de esta época (...) Los pueblos, si de aquí a 10 años, por poner un plazo, no nos detenemos a pensar y reflexionar sobre nosotros, vamos a desaparecer en el río de la homogeneidad (Macas, 2000: 6).

Macas considera también que existen “intencionalidades individuales” (Macas, 2000: 7) al interior del movimiento indígena, al mismo tiempo que no se ha superado el “indigenismo puro, que privilegia el asunto interno de la organización con componentes étnicos, dejando de lado todo el Estado-Nación y toda la población en ella contenida” (2000: 8). Por otro lado, considera que en los eventos organizados por el movimiento indígena “no se ha preparado con objetivos claros y factibles”, “no hay un proyecto claro”, “cada quien hace cosas dispersas” (2000: 9). Otra de las causas de la crisis que describe con énfasis es que el movimiento indígena se mueve dentro de los discursos de la derecha. Al respecto Macas señala:

Nos movemos en el discurso de la derecha, actuamos y desarrollamos nuestras posturas de acuerdo a como la derecha concibe y piensa este país, de ahí que cuando ellos ponen la dolarización, actuamos en respuesta de eso, o ponen las privatizaciones nosotros rechazamos eso, claro presentamos propuestas, pero eso hace que nuestro accionar esté en cierta medida determinado por lo que ellos hacen (2000: 9).

Otra de las dificultades que atraviesa el movimiento es la ausencia de la renovación de los dirigentes indígenas. Así como en las bases y en las OSG existen dirigentes que por años controlan la marcha de la organización, aún estando fuera de la dirigencia, esto ocurre también en el movimiento indígena a escala nacional. Al respecto el dirigente Leonidas Iza (2009) señala: “no estoy en la dirigencia, hoy están otros compañeros llevando adelante la marcha del movimiento, pero siempre estoy y estamos preocupados como van caminando. No podemos descuidar”. La voz de

los líderes históricos: Luis Macas, Nina Pacari siguen siendo decisivos en la marcha del movimiento.

En ciertas instancias organizativas como en la ECUARUNARI existen esfuerzos por renovar a los dirigentes, preparar para nuevos retos políticos, sociales y económicos a través de la Escuela de liderazgo Dolores Cacuango. No obstante, estos espacios son destinados a las personas vinculadas directamente con la organización y mantienen vínculos de amistad con los dirigentes. En este sentido no se superan las visiones gremiales que históricamente pretenden detener la marcha del movimiento.

En las comunidades y en las organizaciones aparecen jóvenes indígenas que expresan su simpatía con el movimiento, ofrecen la disponibilidad de cooperar con la organización. Sin embargo, no son admitidos por los dirigentes. “No queremos que los jóvenes vengan a decir lo que tenemos que hacer, ellos no conocen el proceso, no valoran suficientemente la cultura, son aculturados, vienen con la mentalidad domesticada y dominante, son infiltrados del Gobierno”, son las expresiones del actual presidente de ECUARUNARI. Seguramente, existe cierto temor a ser desplazados por nuevos dirigentes, que los espacios organizativos sean ocupados por el nuevo cuadro de líderes.

Por la ausencia de la renovación de los dirigentes ciertas OSG han desaparecido, sin que los ideales, los fines y proyectos con los cuales fueron creados se prolonguen en la historia y sea continuados por nuevas generaciones. En el caso de la CONAIE, cada cuatro años se elige a una nueva directiva, pero no se logra vislumbrar cuál va ser el futuro de la organización. Los líderes legendarios no están contentos con las gestiones de los nuevos dirigentes, culpan a estos que “desconocen la marcha del movimiento indígena, manejan escasamente los temas políticos y no han superado el regionalismo” (Pacari, 2005: 47). En este sentido se considera que la actual dirigencia de la CONAIE encabezado por Marlon Santi, concentra su fuerza de lucha en temas medioambientales directamente vinculados con los indígenas y organizaciones amazónicas.

En conclusión, tanto en las comunidades indígenas de Columbe como en otras partes del Ecuador, el movimiento indígena históricamente logró emerger en un contexto social, político y económico caracterizado por la exclusión y la opresión, logró consolidarse en términos organizativos, visi-

bilizó la causa indígena en el ámbito nacional e internacional, permitió que los indígenas llegaran a tener tierras, logró que sus demandas fueran incorporados en la Constitución de 1998 y en la vigente Constitución (2008) permitió que los espacios de participación política, reservados a los blanco-mestizos fueran asumidos por los indígenas en la esfera nacional, pero sobre todo local, permanece en el espacio público a través de su lucha por el agua, el medio ambiente y la minería. No obstante, atraviesa por una situación de crisis caracterizada por la pérdida de credibilidad, la desvinculación de la dirigencia de las bases y la escasa capacidad de movilización.

La crisis del movimiento indígena se agrava por los conflictos internos entre los dirigentes que quiere presidir la CONAIE, la ECUARUNARI u otra organización sin contar con el respaldo de las bases. A esto se une también el caudillismo de ciertos dirigentes que se aferran por estar siempre al frente de la organización. Si bien es cierto, los dirigentes aparentemente son nuevos tanto en la CONAIE y la ECUARUNARI, sin embargo, internamente son elegidos por los dirigentes históricos, tal como demuestra el testimonio de uno de los informantes cercanos al consejo de gobierno de la ECUARUNARI que ha pedido que su nombre se mantenga en reserva:

Compañero, el triunfo del actual presidente de la ECUARUNARI estuvo ya dado antes de la elección. Así lo determinaron los miembros de la Fundación *Kawsay* que, dicho sea de paso controlan la economía de la organización. Ahí están los dirigentes históricos. La gente que viajamos de Chimborazo el día de la elección, por supuesto gente que nada teníamos ver con la COMICH u otra organización, fuimos a respaldar y a ratificar públicamente esa elección previa. Hay mucho compadrazgo y manipulaciones que recién nos estamos dando cuenta. No hay opción al reclamo, alguien que quiera cuestionar al presidente o a la gente que maneja *Kawsay* está fregado porque te persiguen y te ven mal.

En las comunidades de Columbe, reconocen la importancia que antes tuvieron las organizaciones indígenas, especialmente la FEI, porque por medio de la acción colectiva desatada por las organizaciones permitieron

tener tierras, a acceder a los recursos económicos provenientes del Estado y de la cooperación internacional... , pero consideran que las organizaciones actuales, incluidos la CONAIE no responden a sus expectativas. En este sentido los moradores de la comunidad San Jorge (2009) manifiesta: “aquí no sabemos nada de lo que hace la CONAIE, ni la COMICH. Antes nos sacaban a los paros, pero qué hemos conseguido con esos paros. Ahora escuchamos por la radio que se pasan peleando entre los dirigentes”.

Por parte de algunos dirigentes de la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo (COMICH) y la CONAIE, piensan que todos los indígenas automáticamente forma parte de estas organizaciones. El 19 de abril de 2008, el dirigente de la comunidad Santa Ana acudió a las oficinas de COMICH a solicitar la afiliación de su comunidad a esta organización provincial. Fue acogido por el secretario y éste al escuchar que venía de una comunidad de Columbe señaló, “usted ha sido de Columbe, sabe que su comunidad pertenece a la Unión de Comunidades y Organizaciones Indígenas de Columbe, por tanto, ustedes automáticamente son afiliados desde hace años a la COMICH y la CONAIE”. Asimismo, durante el mes de diciembre de 2009, un joven profesional indígena solicitó afiliarse a COMICH para poder entrar a trabajar en una ONGD, los dirigentes le preguntaron a qué comunidad pertenecía, al escuchar que viene de Pompeya de la parroquia Licto, manifestaron “usted es COMICH y es Pachakutik desde siempre, no necesita afiliarse compañero. Dígame que pertenece a nuestra organización y punto”.

La confianza excesiva en la creencia de la afiliación automática de todos los indígenas a la CONAIE ha llevado a que los dirigentes nacionales y provinciales del movimiento indígena se desvinculen de las bases. A esto se une también el agotamiento de la agenda del movimiento en la política. Al parecer el problema serio está en que la CONAIE se está convirtiendo en un organismo gremial de la dirigencia al margen de las bases. Habrá que ver cuáles son las acciones que esta organización nacional está ejecutando a fin de recuperar el respaldo de las bases.

Asimismo, se ha demostrado que la crisis del movimiento indígena está en las bases comunitarias y en las OSG que se expresa en el cansancio organizativo, en el rechazo a las iniciativas de organización, la fragmentación de las organizaciones existentes, provocadas por el autoritaris-

mo de los dirigentes, la ausencia de novedades en la agenda de la dirigencia comunitaria, las nuevas ofertas de cooperación que exigen la creación de otra organización al interior de una misma comunidad, la falta de definición política, la ausencia de la rendición de cuentas, las exigencias de participación comunitaria por imposición y amenaza sin tomar en cuenta la edad de los miembros comunitarios y la elección del Cabildo sin criterios claros.

Capítulo III

Movimiento indígena ecuatoriano y los proyectos de desarrollo

Si durante el periodo de 1940 a 1960 los indígenas de América Latina, de Ecuador, y particularmente de Columbe, Chimborazo se preocuparon por la libertad y la tenencia de la tierra (Prieto, 1978; Rodas, 2005), el reconocimiento de la ciudadanía por parte del Estado (Becker, 2007b), la visibilización de la problemática indígena, la necesidad de la educación intercultural bilingüe (Moya, 2007) y el acceso a los recursos del Estado, en las últimas décadas del siglo pasado y principios del nuevo milenio han centrado su atención en la participación política y en el tema del desarrollo.

En efecto, el acceso a los beneficios de los programas de desarrollo, sin importar si son del modelo hegemónico desarrollista o de propuestas alternativas, constituye en el punto central de la agenda de las comunidades, de las organizaciones y dirigentes indígenas. Generalmente esta demanda ha sido acogida y procesada por las agencias de cooperación tanto del Gobierno como de las Organizaciones no Gubernamentales de Desarrollo (ONGD) que en los contextos indígenas, tienen en cierta medida el propósito de combatir la pobreza, de promover el fortalecimiento organizativo y el rescate de la identidad cultural.

Si bien es cierto, que el tema del desarrollo aparece como desafío permanente del movimiento indígena, sin embargo, existen pocos estudios que aluden a la vinculación del movimiento con el aparato del desarrollo (Bretón, 2001a, 2001b, 2003; Korovkin, 2002). La mayoría de los análisis se concentran en el tema político y organizativo (Burbano de

Lara, 2003; Foweraker, Landman and Harvey, 2003; Bustamante, 2004; Dávalos, 2005; León, 2005).

En el presente capítulo se aborda la relación del movimiento indígena ecuatoriano con las instituciones, tanto gubernamentales como no gubernamentales de cooperación al desarrollo, tomando como foco de estudio las comunidades y organizaciones indígenas de Columbe. Las preguntas a las que se responderá a lo largo del capítulo son: ¿Cuáles son las agencias de cooperación que han intervenido en la zona de Columbe? ¿Cuáles son las propuestas de desarrollo que éstas han realizado? ¿En qué medida las instituciones de cooperación han contribuido al fortalecimiento organizativo y cultural de las comunidades? De entrada se señalará a los diversos organismos de cooperación que han intervenido en Columbe, seguidamente se analizará las diversas propuestas de desarrollo que han presentado los organismos de cooperación y las demandas de las comunidades indígenas enfatizando en los discursos de etnicidad y de la pobreza. A manera de conclusión, se describirán los aportes de las ONGD en la perspectiva organizativa y cultural, al mismo tiempo se señalarán los desafíos del desarrollo.

Los primeros organismos de cooperación en Columbe

Columbe, es una de las parroquias de la provincia de Chimborazo que desde la década de los años setenta del siglo pasado ha recibido el aporte técnico y financiero de varios organismos de cooperación que han enfatizado sus acciones en la búsqueda del desarrollo. Hablar de este tema ya no es extraño, forma parte del lenguaje cotidiano de sus habitantes. Cuando los indígenas se reúnen en asambleas comunitarias, la cuestión que surge de inmediato es precisamente el desarrollo. Si en las comunidades aparece de pronto una persona foránea con lentes pilotando su carro, las primeras preguntas que plantean son: “¿De qué institución es usted?” “¿Qué proyecto nos viene a ofrecer?” Normalmente las personas interrogadas se quedan sorprendidas, sin poder formular la respuesta, pero en otros casos, afirman ser “funcionarios de las instituciones del Gobierno”, “del Municipio de Colta” o de alguna organización no gubernamental

que vienen a mantener el diálogo con los dirigentes a fin de promover los programas de intervención orientadas al bienestar de la comunidad.

La preocupación por el desarrollo no es nueva en América Latina, en Ecuador y en la zona de Columbe. Cuando los indígenas se liberaron del antiguo régimen de hacienda, entre las décadas de los años sesenta y ochenta del siglo pasado, propusieron como objetivo fundamental el desarrollo, en consonancia con el proyecto mundial propuesto por el presidente Harry Truman (1949) de los Estados Unidos, impulsado por la ONU y sus organismos y aceptado por los gobiernos latinoamericanos y que tuvo su punto de apogeo en los años sesenta con la Alianza para el Progreso del presidente John Kennedy. En el caso del Ecuador, el presidente Galo Plaza (1948-1952) fue el principal promotor de los proyectos de desarrollo en el área rural, especialmente en las zonas habitadas por los indígenas (Salgado, 2008).

Si para los gobiernos de la región hablar del desarrollo significaba mejorar las condiciones de vida de la población indígena a fin de incorporarlos al Estado-Nación, de acuerdo a los planteamientos indigenistas del Congreso de Pátzcuaro (1949), los indígenas y sus dirigentes entendieron por desarrollo, en términos concretos, la posibilidad de “contar con una casa comunal, la tienda comunitaria, la construcción del sistema de agua entubada, la electrificación, la creación de escuelas y colegios, la implementación de centros de artesanías y costura, la activación de la producción agropecuaria” (Atupaña, 2009) entre otros, sin ello que implique dejar su cultura. Objetivos que se concretizarían con el aporte técnico y financiero del Gobierno nacional, de las ONGD y el trabajo mancomunado de las mismas comunidades y organizaciones indígenas.

Conducidos por los ideales del fomento de desarrollo, los dirigentes indígenas presentaron sus peticiones a varias instituciones de cooperación. La primera agencia a la que solicitaron fue la Misión Andina, organismo de las Naciones Unidas inspirada en “las consignas del Congreso de Pátzcuaro, México, pero en un perfil más pragmático y tecnocrático” (Bretón, 2009: 73) que utilizó en su trabajo el enfoque del desarrollo de la comunidad. En efecto, en las comunidades de San Bernardo y San Martín Bajo, aún se conservan las aulas escolares, los tanques de agua, las lavanderías comunitarias construidos por la misión a inicios de la década de los años sesenta del siglo pasa-

do.

En la memoria colectiva de las ancianas y ancianos de las comunidades de Pulucate, San Bartolo Grande, Sindipamba está el recuerdo sobre el trabajo comunitario, la siembra de los árboles, la construcción de casas, escuelas, la realización de los talleres de capacitación para el mejoramiento de la producción de especies menores. Pero también está la evocación a los fracasos de las iniciativas de desarrollo de la Misión Andina. Al respecto, Sebastián Curichumbi, miembro de la comunidad San Bartolo Ukshapampa sostiene:

Con la Misión Andina hicimos muchos trabajos: la construcción del puente, la escuela en San Martín Bajo, la siembra de pinos y eucaliptos. Pero la tarea no fue fácil, muchos dudaron del éxito que podría tener las obras iniciadas por la misión. Había bastante temor. La gente del pueblo al menos nos decía, “no cojan nada de lo que les está ofreciendo la Misión Andina, no manden a sus hijos a las escuelas”. Además decían “no reciban los árboles, porque todos los bosques sembrados por la misión serán del Gobierno”, “no manden a sus hijos a la escuela porque en el momento menos esperado el Gobierno le llevara al ejército y pondrá al frente de la guerra”. Creídos de los comentarios de la gente del pueblo los moradores de Pulucate cortaron los árboles (Curichumbi, 2009).

Posterior a la intervención de la Misión Andina, trabajó durante la década de los años setenta del siglo pasado, el Cuerpo de Paz, organismo de cooperación de los Estados Unidos. Los voluntarios provenientes de esta ONGD trabajaron en las comunidades de Troje Grande, San Bernardo, Sanguisel y Pulucate, promoviendo programas de asistencia de salud, construcción de casas comunales, la dotación de agua entubada, instalación de talleres de artesanía, edificación de puentes. En las comunidades aún se recuerda de la presencia de “los jóvenes gringos que trabajaron en la escuela y en la construcción del puente” (Curichumbi, 2009).

La presencia de los voluntarios fue vista con desagrado por parte de las demás comunidades. Se creía que estos jóvenes eran miembros de la CIA, enviados por el Gobierno norteamericano que venían a investigar las costumbres de las comunidades y desmovilizar las fuerzas organizativas orientadas a la destrucción del sistema hacendatario. Al respecto, Manuel

Chicaiza (2005), antiguo dirigente de Calancha sostiene: “llegamos a saber que en Troje estaban trabajando los gringos. Se decía que éstos estaban engañando a la gente por medio de la entrega de ayudas, convirtiendo al evangelismo”.

Similar a las acciones de la cooperación del Cuerpo de Paz realizaron los misioneros de la Unión Misionera Evangélica que establecieron los puestos de misión en el Troje y en Pulucate. Junto a la tarea de la evangelización, la enseñanza bíblica, la traducción de la biblia a la lengua *kichwa*, construyeron los centros de formación artesanal, erigieron escuelas donde impartían la enseñanza del español y las primeras lecciones de aritmética. De estas escuelas salieron los primeros maestros indígenas que, entrados a la década de los años ochenta del siglo pasado se convirtieron en los primeros profesores bilingües de la provincia y pastores de la iglesia evangélica.

La labor de los misioneros norteamericanos congregados en la Unión Misionera Evangélica se tradujo también en obras de infraestructura: construcción de lavanderías comunitarias, pozos, tanques, sistemas de agua entubada y posteriormente en la creación de la estación de Radio Colta. Esta emisora, al igual que las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador de la Diócesis de Riobamba, tuvo en sus inicios los programas de alfabetización, a éstos añadió la evangelización, la animación y formación a los líderes y misioneros *kichwas*, por medio de cursos, transmisión de convocatorias, mensajes y campañas de evangelización. Pronto Radio Colta formó parte de los hogares chimboracenses, seducía a más simpatizantes con la causa evangélica. Al respecto, los indígenas de las diversas comunidades terminaban manifestando “yo también quiero aceptar a Jesucristo, tal como dice esa caja” (Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades, Iglesias Indígenas de Chimborazo –CONPOCIECH–, 2003: 5), refiriéndose a los radios diseñados dentro de una caja de madera.

La cooperación y las acciones de los miembros del Cuerpo de Paz como de los misioneros de la Unión Misionera Evangélica, más tarde de la Alianza Misionera Evangélica se inspiraron en el enfoque del desarrollo comunitario –similar a las políticas de intervención de la Misión Andina Ecuador–, y respondían a acciones similares impulsadas por las agencias de cooperación norteamericana y las misiones evangélicas en toda América Latina.

Durante los años ochenta, el apogeo de los ideales del desarrollo llegó a Columbe a través del Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA) (Carrasco, 1993), proyecto de desarrollo del Gobierno ecuatoriano en respuesta a las políticas económicas diseñados por el Banco Mundial, que tenía interés en incrementar la productividad de los pobres en América Latina, mediante la modernización y monetarización de la sociedad rural y su integración a la economía nacional.

FODERUMA entregó créditos por más de cinco mil trescientos millones de dólares para doscientos diez proyectos en el área rural. A esto hay que añadir la cooperación de las “entidades internacionales como el BID, (...) el PNUD, el Programa de las Naciones Unidas para las Poblaciones, la OMS, la FAO, la OEA, USAID, el Cuerpo de Paz que financiaron proyectos de desarrollo por un promedio de doscientos millones de dólares anuales, entre finales de los años setenta y principios de los años ochenta, sin contar con los apoyos adicionales procedentes de Japón, Alemania Federal, el Reino Unido, Francia e Israel” (Sylva, 1991: 44).

FODERUMA “se creó con el propósito de servir a los grupos marginales, cuyos ingresos anuales no superaban los siete mil quinientos sucres, precios de 1977” (Sylva, 1991: 27) y fue administrado por el Banco Central del Ecuador. Entre estos grupos marginales se encontraban las poblaciones indígenas de toda la geografía nacional que vieron en esta institución la posibilidad de encontrar el aporte económico y técnico que permitirían a mediano y largo plazo alcanzar el desarrollo.

En el proceso de intervención sobre el medio rural, FODERUMA aplicó el enfoque de “Desarrollo Rural Integral” (DRI), que a más de enfatizar en el desarrollo agropecuario, la implementación de obras de infraestructura –dotación de agua potable, construcción de escuelas, casas comunales, centros de salud, centros artesanales, centros de acopio, queserías comunarias–, sostenía la necesidad de promover y de apoyar a las organizaciones campesinas, mediante “la propuesta de población participante” (Sylva, 1991: 44), entendida como el proceso a través del cual se promueve el desarrollo de habilidades en la población, de modo que puedan ejercer su capacidad de conducción, por medio de transferencias graduales. En este sentido, “los proyectos de desarrollo rural debían ser capa-

citantes como un elemento central, para que los campesinos aprendieran a conducir unidades productivas, organizaciones clasistas o territoriales mediante la promoción de formas organizativas propias” (1991: 44).

Conocedores del trabajo que había instaurado FODERUMA, los dirigentes de las comunidades, reunidos en la Unión de Asociaciones de Agricultores de Columbe (UNASAC), organización de segundo grado, creada en 1973, gestionaron la cooperación de este organismo gubernamental. Con el apoyo técnico y económico de esta institución se crearon bancos comunitarios, tiendas, chancheras, queserías, criaderos de cuyes, se construyeron casas comunales, se promovió la explotación del ganado bovino, se compraron y legalizaron las tierras. En el centro parroquial, se organizaron cursos de capacitación para líderes, promotores de salud y educación.

Analizando el alcance de la intervención de FODERUMA, Ignacio Caizaguano (2009), dirigente de Rodeopampa Alto y ex concejal de Colta sostiene “se compraron las tierras, se impulsó la crianza y explotación del ganado vacuno con los créditos entregados por esta institución que poco a poco hemos pagado. En cuanto a la organización, hubo el interés de la gente, porque eso era la condición para poder acceder a los recursos”.

Además del FODERUMA, el Gobierno ecuatoriano intervino en la zona de Columbe a través del Instituto Ecuatoriano de Obras Sanitarias (IEOS), que promovió la construcción del sistema de agua entubada y de letrinización. En la mayoría de las comunidades quedan de recuerdo las paredes de bloques en ruina construidas por el IEOS. Similares acciones se realizaron en otras partes del Ecuador. En conexión al IEOS, durante las décadas de los años setenta y ochenta del siglo pasado, intervino el Centro de Estudios y Acción Social (CEAS) de la Diócesis de Riobamba, organismo de cooperación fundado por Monseñor Leonidas Proaño¹. Pero a diferencia del IEOS, CEAS fomentó la formación y la promoción socio-organizativa de las comunidades indígenas. Al respecto, Mariano Sefla (2009), morador de la comunidad Gahujón señala: “el IEOS nos

1 Entre los principales objetivos por los que fue creado este organismo de cooperación fue la de promover la formación de las cooperativas agrícolas, de caja de créditos a lo largo y ancho de la provincia de Chimborazo.

entregó el agua entubada, construyó algunas letrinas, baños de la escuela y la casa comunal, luego se fueron. Los de CEAS en cambio exigieron cursos, pidieron mingas, dijeron que debemos saber de la ley de aguas, la ley de reforma agraria y de la ley de comunas. Así que lo primero que hacíamos fue asistir a los cursos”. Realizando la evaluación de estas acciones sostiene: “esto nos ha servido, hasta hoy vemos la importancia de la organización y de trabajar juntos”, concluye.

A finales de la década de los años ochenta e inicios de los años noventa, desde el trabajo de pastoral de la Iglesia de Riobamba se fundó el Movimiento Pastoral Indígena Monseñor Proaño, organización del carácter religiosa formada por treinta comunidades. Además de los objetivos propios de evangelización, los agentes de la pastoral incorporaron las propuestas de desarrollo por medio de la formación de grupos de mujeres –en el centro parroquial se creó la organización de mujeres Pan de To-dos–, la creación de tiendas comunitarias y la entrega de becas para los estudiantes.

Este enfoque de la Iglesia católica obedecía a las nuevas orientaciones pastorales de carácter social emanadas del Concilio Vaticano II, particularmente del documento conciliar *Gaudium et Spes* que señala: “los gozos y las angustias del mundo de hoy, son también los gozos y las angustias de los discípulos de Cristo” (GS n. 1), por tanto “la misión de la Iglesia se inserta en la cotidianidad” de mujeres y hombres e “intenta responder a la problemática actual en todas sus dimensiones” (GS 2-3).

En caso particular de América Latina la inserción de la Iglesia en el mundo y en el compromiso social fue legitimada por la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrado en la ciudad colombiana de Medellín (1968). En esta conferencia se habló del “pecado estructural”, de la “injusticia social”, situaciones que –según los obispos latinoamericanos, reunidos en esta conferencia–, pueden ser superadas por la solidaridad, la cooperación de la comunidad internacional y la promoción del desarrollo.

En los primeros años de la década de los años noventa, apareció otra propuesta de desarrollo a través del Proyecto UNICEF-PROANDES, que buscaba mejorar la calidad de vida de los habitantes del sector, apoyando al fortalecimiento organizativo, construyendo las obras de mejora-

miento del sistema de agua entubada, la dotación de nuevas letrinas, la creación de guarderías infantiles, la formación de promotores de salud, de educación, y técnicos veterinarios. En el centro parroquial de Columbe reconstruyeron el convento parroquial, convirtiéndole en centro de formación indígena, dotando de salones de clases, taller de carpintería, dormitorios y cocina comunitaria.

Motivados por el apoyo de UNICEF-PROANDES, algunos miembros del movimiento pastoral indígena Monseñor Proaño, en 1990 crearon la Unión de Comunidades y Organizaciones Indígenas de Columbe (UCOIC) que posteriormente llegó a constituirse en el ente organizativo de segundo grado encargado de promocionar y de vigilar la ejecución de los proyectos de desarrollo en las comunidades. Llegaron a ser parte de esta nueva OSG, las organizaciones y dirigentes que para la década de los años noventa estaban separados de UNASAC, tal como recuerda el dirigente Manuel Atupaña (2008): “Muchos líderes que formábamos parte de UNASAC tuvimos que separarnos, porque la organización había perdido los objetivos fundacionales, sólo unos pocos dirigentes controlaban los proyectos y se perdió la mecánica. En buena hora llegó UNICEF-PROANDES, así que creamos el UCOIC”.

UNICEF-PROANDES enfatizó en la necesidad de la participación activa de los beneficiarios. De este modo permitió la formación de cuadros y de nuevos líderes que seguidamente se convirtieron en educadores, promotores de educación, de salud y del desarrollo en toda la parroquia. De esta experiencia recuerda Patricio Morales (2006) “ciertamente con esta institución llegamos a ser los primeros educadores. Los técnicos del proyecto seleccionaron a un grupo de jóvenes, luego nos capacitaron, nos comprometieron a trabajar en el proyecto. Así nos hemos ido preparando y seguimos trabajando hasta hoy”. Varios de los promotores que surgieron del trabajo con UNICEF-PROANDES llegaron a ser las primeras autoridades electas a cargos de representación pública en el Gobierno municipal de Colta, tales como son los casos de Manuel Atupaña y José Caizaguano que fueron elegidos concejales de Colta.

Al finalizar la década de los años noventa, apareció la nueva oferta de desarrollo promovida por el Gobierno y el Banco Mundial con los recursos económicos provenientes de la renegociación de la deuda externa

ecuatoriana, a través del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE) (Bretón, 2001b). En criterio de los dirigentes indígenas, este proyecto fue la respuesta que dio el Gobierno nacional a las demandas de desarrollo con identidad planteadas por el movimiento indígena. En esta perspectiva, Lourdes Tibán, dirigente indígena y actual asambleísta nacional del Movimiento *Pachakutik*, manifiesta “El PRODEPINE y el PRODECO² son los logros significativos del movimiento indígena en materia de desarrollo, por cuanto que fueron los mismos indígenas los encargados de ejecutar los programas” (Tibán, 2009).

Esta institución gubernamental de desarrollo enfatizó en el discurso de fortalecimiento del capital humano como condición básica para la concreción de los proyectos de desarrollo. Consideró que este capital humano estaba constituido por las Organizaciones de Segundo Grado (OSG), por cuanto estas entidades están conformadas por varias organizaciones de base, y conocen de cerca las necesidades de la población. Entre los requisitos solicitados por esta institución fue que los interesados formen parte de una OSG (Bretón, 2001b). Esto permitió en caso de Columbe, la emergencia de varias organizaciones de segundo grado en toda la parroquia; así en el año 2000 se registraron siete OSG: UNASAC, UCOIC, Organización para el Desarrollo Integral del Pueblo de Columbe, Corporación de Comunidades Indígenas de Desarrollo de Columbe, Asociación de las Comunas de San Martín, Asociación de Arte y Cultura de Columbe³ y Corporación para el Desarrollo de Columbe, cada una disputando el control financiero y creando redes clientelares con las bases.

El surgimiento de nuevas OSG permitió el fraccionamiento de UNASAC y UCOIC, organizaciones consolidadas en décadas anteriores. Motivadas por la ayuda económica proporcionada por las ONGD y el Gobierno, varias comunidades que en el pasado aglutinaban tres o cuatro sectores fueron reemplazadas por la creación de nuevas comunidades que en algunos casos están conformadas por quince o veinte familias que demandan más proyectos.

2 Proyecto de Desarrollo Rural de Cotopaxi financiado por la Unión Europea y el Consejo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas de Ecuador, ejecutado en el periodo 2002 – 2007.

3 Organizaciones registradas por la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo, 2000.

Con los recursos provenientes de PRODEPINE se construyeron los invernaderos comunitarios, los canales de agua, los molinos de grano, centros de acopio, se organizaron las giras de observaciones a otras comunidades y provincias que se consideraban pilotos en la aplicación de las iniciativas de desarrollo promovidas por el PRODEPINE. Se celebraron congresos sobre la cuestión política, la organización y el desarrollo. Pero las acciones promovidas por esta agencia gubernamental de desarrollo, muy pronto decayeron. Este es el caso de los invernaderos que aparentemente fueron construidos en propiedades comunitarias, pero que en la práctica quedaron bajo la administración privada, por cuanto que los terrenos en muchos de los casos pertenecían a los dirigentes de las organizaciones. Según el testimonio de Carlos Guacho, gestor de la intervención de PRODEPINE en la zona de Columbe, “esta institución trajo más miseria a las comunidades, todos terminaron peleándose, compitiendo cada quien por quedarse con el invernadero, el centro de artesanías, el vivero, los criaderos de los cuyes y de chanchos” (Guacho, 2009).

Esta afirmación coincide con la valoración que se hace del PRODEPINE en las comunidades de Toacaso, Cotopaxi. Al respecto, Ángel Llamuca (2009) dirigente de las comunidades del sector durante el tiempo en que se ejecutó PRODEPINE, sostiene: “hubo divisiones en las comunidades a causa de los proyectos, se realizaron cursos de mejoramiento agropecuario, tal como se había hecho con el DIR Cotopaxi, luego vino PRODECO con las mismas tácticas de PRODEPINE”.

Las ONGD que operan actualmente en Columbe

A partir de 2000, las comunas de Columbe recibieron la intervención de Islas de Paz, Cruz Roja Ecuatoriana, Corporación Yachachic, Fundación Brethren y Unida, Fundación Mujer y Familia Andina, Compasión Internacional, Fundación ERPE, organizaciones no gubernamentales preocupadas por “erradicar la pobreza del sector”; criterios que son compartidos por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), que

desde 2002 viene trabajando con las organizaciones de mujeres del sector Cintaguzo, Pulucate Alto y Lupaxi Convalecencia⁴. Los objetivos perseguidos por las ONG antes mencionadas son también las metas que en estos últimos años el Gobierno municipal de Colta se ha propuesto alcanzar.

Las Islas de Paz, organización no gubernamental con sede en Bélgica⁵ intervino en las comunidades de Columbe Grande Lote 3 y 4 y en Llinllin promoviendo los programas orientados al mejoramiento de la producción agropecuaria, la formación de técnicos indígenas, expertos en la promoción de la salud, veterinaria y asesoría agronómica. Al respecto Tránsito Atupaña (2006), lideresa de la comunidad las Juntas manifiesta, “con esta organización recibimos la capacitación, nos preparamos a ser técnicos en las distintas ramas de la actividad agropecuaria”.

La Fundación Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador⁶ es otra de las ONG que opera en Columbe, al igual que las Islas de Paz se preocupa por el mejoramiento de la agricultura, pero desde la perspectiva de la agroecología. En este sentido, durante estos últimos años esta institución se ha involucrado en promover la siembra y la producción de alimentos orgánicos, al mismo tiempo que la producción y comercialización de la quinua.

La Cruz Roja Ecuatoriana, por su parte, ha promovido la creación de las cajas comunitarias de crédito en las comunidades de Columbe y Gatazo. Esta iniciativa es gestionada por las mujeres. Similar actividad viene realizando la Fundación Mujer y Familia Andina en las comunidades de Gahujón y San Rafael Bajo. Asimismo, el Centro de Desarrollo e Investigaciones Sociales (CEDIS) es otra de las ONGD interesada en la formación política de las mujeres y promueve la creación de las organizaciones de mujeres a través de los cursos de capacitación en temas de género y la entrega de cuatro ejemplares de ovinos de raza. Del trabajo con CEDIS, Juana Guamán (2009) de Pulucate Centro manifiesta: “desde hace dos años las mujeres nos venimos capacitando en temas de género, los dere-

chos que tenemos como mujeres y los proyectos productivos que podemos sacar adelante, esto con la ayuda de CEDIS que nos entregó los borregos de la mejor raza”. Si bien, el propósito principal de esta ONGD es la formación política, no obstante sus acciones son orientadas a promover programas de desarrollo económico, en este caso, por medio de la entrega de tres a cuatro borregos a cada organización de mujeres que a la larga producen conflictos entre las socias.

La Corporación Yachachik, por su parte, ha orientado sus metas de trabajo hacia el bienestar de los niños, construyendo aulas y entregando libros. Estableciendo el balance de la intervención de esta fundación, Marcia Lema (2009), manifiesta “Yachachik nos ha entregado los libros, ha construido algunas escuelas, cocinas y comedores. Las comunidades están satisfechas con las obras realizadas por la institución”.

Compasión Internacional, es otra de las agencias de cooperación que trabaja en las comunidades de Pulucate Colegio, Cochaloma, Sanguisel Alto y la Merced. Las acciones de esta ONG están dirigidas preferencialmente a las niñas y niños. El directorio de esta organización se encarga de buscar el padrino o la madrina de los niños en los Estados Unidos. Una vez conseguido permiten a los niños entrar en contacto con sus padrinos por medio del envío de cartas y fotografías. La respuesta de los padrinos llega a través de la entrega de dinero a Compasión Internacional, que a su vez invierte en la compra de cobijas, camas, útiles escolares y proporciona el servicio de refuerzo educativo y la alimentación complementaria en los establecimientos construidos para este fin. El plan padrino es una estrategia utilizada también por la Visión Mundial y otras ONGD que trabajan con los niños en África y América Latina y que es fuertemente cuestionada por cuanto que utilizan a los niños como *marketing* comercial (Orduna, 2005: 9-13).

En los centros de atención a los niños de Compasión Internacional se “ofrece tareas dirigidas, almuerzo y refrigerio, instrucción religiosa, lecciones de matemáticas, lenguaje y comunicación” (Naula, 2009). Los maestros son de las mismas comunidades, a quienes se les ofrece la capacitación profesional al iniciar el nuevo año escolar. Fortalecidos con el apoyo financiero de esta organización, los niños pasan la mayor parte del tiempo en sus comunidades aprendiendo y compartiendo sus vivencias.

4 PNUD (2007). Proyecto de recuperación de las variedades agrícolas. Ecuador.

5 Foro de actores belgas de la cooperación en el Ecuador. “Islas de Paz”. Documento electrónico disponible en www.ilesdepaix.org

6 Emisora fundada en 1962 por Monseñor Leonidas Proaño. Los trabajos de esta emisora se centraron en la campaña de alfabetización, posteriormente se dedicó a animar los procesos organizativos de los indígenas de Chimborazo.

Evaluando las acciones ejecutadas por Compasión Internacional, María Lema (2009) sostiene “sí, nuestros niños van a Compasión, ahí pasan el resto de la tarde recibiendo las clases, haciendo los deberes. Pero como priorizan las tareas educativas, entonces se olvidan de las tareas de la casa y del cuidado de los animales”. En términos semejantes Manuela Balla (2009), profesora de Rodeopampa señala:

Con Compasión los niños reciben las ayudas del extranjero, están en la capacidad de adquirir los útiles escolares y otros materiales de apoyo. Pero esto resulta cuestionante. Antes no recibían ninguna ayuda, no obstante, los padres de familia compraban inmediatamente los útiles, colaboraban con las necesidades de la escuela, pero cuando llegó Compasión Internacional todo cambió: los útiles sólo llegan en dos meses o en otros casos después de tres meses, por cuanto que la cooperación de Compasión llega tarde.

En efecto, los útiles adquiridos por Compasión Internacional llegan tarde, por tanto, los atrasos cortan con la dinámica de las clases. Sin embargo, los padres de familia ven con satisfacción las acciones emprendidas por esta organización, tal como demuestra el siguiente testimonio, “para nosotros es una gran ayuda el trabajo que realiza la compasión. Los profesores no son extraños, algunos son de aquí mismo. No hay necesidad de ir a la ciudad para que los niños aprendan a tiempo completo, porque aquí mismo hay clases y refrigerios” (Guamán, 2009). Aunque ciertos dirigentes y comunidades no están de acuerdo con esta ONG, por cuanto que estaría tomando el nombre de otras comunidades y de otros niños para justificar los aportes que reciben de los patrocinadores extranjeros.

El discurso y la praxis del desarrollo de las ONG

En los discursos utilizados por las ONGD que operan en el medio rural, aluden inmediatamente a la lucha contra la pobreza. Esto no es la excepción en Columbe: uno de los funcionarios de Compasión Internacional manifiesta, “la razón de nuestra presencia en las comunidades es que que-

remos resolver la pobreza, mejorando las condiciones de vida, ofreciendo el apoyo a las niñas y niños, proporcionándoles la entrega de alimentos y los útiles escolares”. Por su parte, la Diócesis de Riobamba, dentro de los principios inspiradores de la acción pastoral, señala: “nuestro trabajo es con los pobres, desde los pobres, para los pobres. Hemos optado por los pobres, pero preferencialmente por los indígenas, porque ellos son los más pobres entre los pobres” (VI Sínodo de Riobamba, 1996). El propósito de “erradicar la pobreza” obedece de alguna manera a los Objetivos del Milenio de las Naciones Unidas, y ha servido de eslogan para atraer la atención de los donantes y ha motivado la presencia de varias organizaciones de cooperación, como en el caso de Columbe.

¿Cómo se explica la presencia excesiva de ONGD en Columbe y en las áreas de mayor concentración poblacional de indígenas? Bretón (2001a), en su obra “Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos”, sostiene que “la pobreza es el elemento primordial que induce a los agentes externos de desarrollo (identificados en este trabajo mayoritariamente con las ONGD) para concentrar sus inversiones sobre el medio rural andino en unas áreas y no en otras”.

Junto a los discursos construidos en relación a la pobreza está el elemento étnico como otro de los justificativos de la intervención de las agencias de cooperación. En efecto, “las regiones priorizadas, sobre las que se concentran el grueso de sus actuaciones, son aquellas habitadas por contingentes más numerosos de la población indígena” (Bretón, 2001a: 150). En este sentido, los funcionarios de la Fundación Mujer y Familia Andina sostienen: “nosotros trabajamos con los indígenas, porque ellos son pobres. Además, en el medio indígena existe mucho machismo. La meta es eliminar este problema, levantar el autoestima de las mujeres”. Cuando los dirigentes de la comunidad Moraspungo, acudieron a las oficinas de la Fundación la Minga a solicitar la atención a los niños, uno de los funcionarios manifestó, “la ayuda que ofrecemos es sólo para los indígenas, ustedes son mestizos. Nosotros no trabajamos con los *mishus*. “pero somos gente pobre” argumentaron los dirigentes”. La respuesta que dio el funcionario fue “no importa, aquí sólo se atiende a los indígenas”.

Los argumentos de la pobreza y la etnicidad constituyen las justificaciones efectivas que utilizan también los dirigentes indígenas a la hora de

solicitar la intervención de las ONGD y de los organismos de Gobierno. En la petición de ayuda para el proyecto de bovinos presentada por los dirigentes de la Asociación Santa Lucía a la Municipalidad de Colta manifiestan, “nuestra comunidad posee ochenta familias, todos somos pobres e indígenas, no contamos con los recursos económicos suficientes para alcanzar el desarrollo”. En el discurso de agradecimiento pronunciado por el dirigente de la comunidad Convalecencia, el día de la inauguración del sistema de agua entubada, expresa, “gracias señores ingenieros por haber acordado de la gente pobre e indígena. Nosotros no tenemos el dinero. Como indígenas que somos no hemos podido salir adelante. Ahora con su ayuda sí vamos a salir de la pobreza”.

En el imaginario de los dirigentes de las comunidades, de las organizaciones y, de alguna manera, de los agentes de cooperación ser pobre significa ser indígena y estas definiciones étnica y económica constituyen conjuntamente la condición fundamental que garantiza la obtención de los recursos económicos. Pero en muchos casos, la pobreza y la condición étnica no necesariamente están asociadas, sino que en el caso de la pobreza en ciertos casos es una categoría definida artificialmente.

En la reunión realizada en la comunidad de San Bernardo, los dirigentes y los miembros preparan la recepción de los voluntarios de Cuerpo de Paz, entre los acuerdos manifiestan “a los gringos tenemos que decir que somos gente indígena y pobres, así podemos pedir la ayuda y ellos nos han de dar nomás”. En el mes de abril de 2008, los moradores de Rodeo Pampa Alto recibieron a los encuestadores del MIDUVI. En la noche anterior a la visita, durante la reunión de preparación, los dirigentes exhortaron a los comuneros: “que ocultaran las cocinas, las refrigeradoras, las cosas buenas de la casa. Dirán que son indígenas y pobres que no han recibido ninguna ayuda. Los que tengan casas buenas sólo muestren la choza de paja, sino no tendremos el proyecto de viviendas”.

Junto a los argumentos de la pobreza y de la condición étnica, la referencia a la dimensión comunitaria de los beneficiarios, la creación de las organizaciones y en otros casos el fortalecimiento organizativo han sido otros de los objetivos de la intervención de las ONG en medio de las poblaciones indígenas. “Con nuestra ayuda buscamos que los indígenas vivan más unidos, no pierdan su vivencia comunitaria, porque ellos están

bien unidos. Hemos creado organizaciones de mujeres, de jóvenes, esto ha sido nuestra ayuda” concluye Hugo Ávalos (2009) refiriéndose a la evaluación del proyecto PRODECO.

La dimensión organizativa ha sido considerada por el aparato del desarrollo como una estrategia eficaz que permite la intervención y al mismo tiempo la conclusión efectiva de los programas, por cuanto que –según Esman y Uphff– “para lograr cambios a gran escala en el sector rural no bastan políticas económicas favorables, inversiones en infraestructura, tecnología apropiada y servicios públicos convenientes, si no existe una buena organización local” (Esman y Uphff, 1984). A su vez se ha considerado que:

La creación de organizaciones campesinas facilita la difusión de información técnica, reduce costos administrativos para la distribución del crédito; permite manejar más racional y eficientemente ciertos recursos de uso común –como el agua de riego– realizar tareas que requieran del esfuerzo colectivo e influir en la opinión pública sobre ciertos aspectos de la vida y del trabajo en ese medio (Sylva, 1991:53).

Por otra parte, según Jorge Gajardo “las organizaciones son (...) generadoras potenciales de los procesos autogestionarios a través de los cuales los campesinos e *indígenas* (la cursiva es mía) se convierten en verdaderos actores del desarrollo, aprenden a tomar decisiones autónomas en función de sus necesidades y de sus propias fuerzas” (Gajardo, 1988).

Por otro lado, las comunidades y las organizaciones –según los organismos de cooperación– se convierten en “los principales y directos actores de la gestión y de las actividades del proyecto” (...) “no sólo como simples beneficiarios, sino como co-gestores y como co-responsables” (PRODECO, 2007: 28). Mientras que estas entidades de cooperación se convertirían en “actores indirectos y organismos de tutela” (2007: 30). En la práctica, estas afirmaciones quedan en el plano discursivo, en cuanto que los dirigentes y las organizaciones asumen a cabalidad las directrices técnicas de las ONGD, sin que sus decisiones sean tomadas en cuenta. En caso de PRODECO, los dirigentes y miembros del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC) sostienen que este proyecto

fue de ellos, sin embargo, en el momento de la ejecución se cumplieron los objetivos de intervención, sin tomar en cuenta las dimensiones políticas y organizativas. La función de veeduría que tenía el MICC se cumplió parcialmente.

En los procesos de ejecución de los programas de desarrollo, según las instituciones de cooperación, la comunidad y la organización tienen el rol de “buscar una solución conjunta”, aportar “la mano de obra no calificada y materiales del medio”, los “representantes, dirigentes y diversos grupos de interés participan en la asistencia técnica, los eventos de capacitación y experiencias de formación”, se “convierten en garantes de las obras de infraestructura y de servicios” (PRODECO, 2007: 58-59). Pero a esto hay que añadir que, antes de firmar un determinado acuerdo de cooperación las ONGD y las instituciones del Gobierno exigen la condición jurídica de la comunidad y de las organizaciones.

Sin el reconocimiento jurídico otorgado por el Gobierno, los dirigentes y sus comunidades no pueden solicitar los proyectos. Por tanto, alcanzar la juridicidad de la comunidad y de cualquier otra organización se ha convertido en una obsesión permanente. “Desde un principio nosotros somos comunidad jurídica, somos reconocidos por el Gobierno. Nadie nos puede molestar. Con esto podemos pedir cara a cara a cualquier institución” señala Pedro Chacaguasay (2009), presidente de la comunidad Igleiapampa. En contraste, Carlos Alcocer (2009) de Cintaguzo sostiene:

Los dirigentes de nuestra comunidad fueron a las oficinas de Cruz Roja a pedir la ayuda, entonces habían preguntado: “¿ustedes son comunidad jurídica?” ellos habían respondido que no, entonces dijeron “no podemos ayudar, si quieren que les echemos una mano, primero vayan a organizarse, realicen los trámites correspondientes al Ministerio de Bienestar Social que, ellos certifiquen que son comunidad jurídica, caso contrario no podemos trabajar con ustedes.

Al exigir la condición jurídica de la comunidad y de la organización, los organismos de cooperación buscan garantizar la inversión de recursos y en casos de fracasar los proyectos, por ejemplo la entrega de líneas de crédito, recuperar el dinero otorgado como préstamo. Al no gozar del recono-

cimiento jurídico, las organizaciones no pueden acceder a los recursos gubernamentales y no gubernamentales. En Columbe y en otras partes del Ecuador, existen organizaciones que más allá del reconocimiento jurídico estatal han logrado organizarse, pero no pueden recibir los aportes económicos de las ONGD y de los gobiernos locales por no poseer el acuerdo ministerial que legitima la condición jurídica.

El afán de alcanzar la condición jurídica y por ende los proyectos de desarrollo, ha permitido la multiplicación del número de comunidades y organizaciones. En el caso del cantón Colta, para el año 2001 se registraron 115 comunidades, mientras que en el 2009 existen alrededor de 225 comunidades. Otra de las explicaciones de este aumento de las comunidades es la práctica del presupuesto participativo⁷ que viene ejecutando el Gobierno municipal de Colta, desde 2001. Esto consistía en “la asignación presupuestaria, convocatoria, concertación, temática territorial, definición de prioridades, elaboración de proyectos, y ejecución y rendición de cuentas”⁸. Con referencia a este presupuesto participativo el Gobierno municipal convocaba a todas las comunidades, asignándolas a cada una la cantidad de 12 000 dólares anuales. En esta distribución no tomaron en cuenta el número de habitantes. Así las doscientas familias de Gatazo recibían el mismo rubro que las siete familias de Ocpote Villa María.

Otro de los propósitos, tanto de los beneficiarios como de las agencias de cooperación ha sido la búsqueda del mejoramiento agropecuario. Casi todos los proyectos de desarrollo ejecutados por las ONGD tienen entre los parámetros de la intervención la producción agrícola y pecuaria. Durante los años setenta y ochenta se sostenía que el rendimiento de la tierra, los resultados óptimos de la ganadería y la crianza de las especies ga-

7 Estrategia de gobernabilidad utilizada por ciertos gobiernos locales de América Latina como mecanismo de participación social que permite a la ciudadanía conocer el presupuesto municipal, decidir sobre la manera cómo se invierten los recursos económicos y establecer estrategias de control social. Es una experiencia que surgió en la ciudad de Porto Alegre (1988). En Ecuador esta práctica ha sido utilizada por los municipios de Cotacachi, Guamote, Colta y por los gobiernos provinciales de Cotopaxi y Chimborazo. En caso de Colta fue institucionalizado con la Ordenanza municipal, emitida el 14 de agosto de 2003. Actualmente la Constitución Política del Estado ecuatoriano (2008), Art. 100, numeral 3 recomienda “elaborar los presupuestos participativos de los gobiernos” en sus distintos niveles con la finalidad de fortalecer la democracia y la rendición de cuentas y el control social.

8 Ordenanza del 14 de agosto de 2003, Art. 2.

naderos menores dependerían del uso adecuado de los pastos, el manejo fitosanitario en base a la utilización de insumos químicos. Al respecto uno de los técnicos del Ministerio de Agricultura y Ganadería (2009) sostiene:

En aquellos tiempos predicábamos sobre las bondades del uso de los productos químicos. Si querían mejorar la producción agrícola, la crianza del ganado bovino, ovino o porcino y las especies menores, la recomendación era sencilla usen los productos químicos, siguiendo las recomendaciones de los ingenieros agrónomos y de los veterinarios.

De este tipo de iniciativa recuerdan los dirigentes y los miembros de las comunidades del sector Miraflores, “sí llegamos a tener buenas papas, se mejoró los pastos gracias al uso de los abonos químicos. Recordamos que sembrar las papas con 18-46-0⁹ era mejor, porque se podía cosechar de tres o cuatro quintales, más de cincuenta quintales” (Valente, 2009). Pero las bondades del suelo extraídas a través del uso de los fertilizantes químicos, pronto trajeron complicaciones, “con el correr de los años ya no llegamos a tener los mismos resultados, por más abonos y curaciones poca fue la producción de las papas. Crecían las matas, pero fueron frágiles a la helada y a la sequía” (Cepeda, 2009).

En efecto, la mayor parte de los suelos de Columbe ya no son aptos para el cultivo y la producción de la papa ni de las verduras. En el recuerdo de los ancianos está que “antes cosechaban bastante papa y hoy ya no”. Los suelos sólo producen cebada y centeno. Con el aporte de las Islas de Paz, las comunidades de Llinllin introdujeron nuevas variedades de papa, pero no lograron producir lo suficiente.

En contraste a la producción agropecuaria en base a la utilización de los fertilizantes e insumos fitosanitarios químicos, en los momentos actuales, existe la preferencia masiva por el uso de los abonos orgánicos y los insecticidas caseros. Con la cooperación de las Escuelas Radiofónicas Populares, las comunidades del sector están dedicadas a la explotación de la lumbricultura y al cultivo de los productos orgánicos. En este sentido, la agricultura orgánica es parte del lenguaje que manejan las fundaciones

9 Composición química del fertilizante: 18% de nitrógeno, 46% de fósforo y 0 de potasio.

que intervienen en la zona. Al respecto, uno de los moradores de la comunidad Gahuijón (2009) manifiesta: “hoy no podemos sembrar cualquier producto ni cuidar como quiera. Las instituciones han pedido que los productos sean orgánicos, sólo así comprarían. Por eso en la comunidad muchos de nosotros estamos sembrando la quinua, las papas con el abono de los animales, procesados por las lombrices”. En esta misma perspectiva, la Fundación *Chuquirahua*, sostiene que su objetivo es “impulsar la producción orgánica y fomentar el consumo de los alimentos sanos”¹⁰. A este propósito agrega la voluntad de la institución por recuperar los productos tradicionales de la oca, la mashua, coincidiendo así con el programa de la recuperación de los productos andinos impulsado por el PNUD en las comunidades de Pulucate Alto, Convalencia y Santo Tomás.

En conexión a la búsqueda del desarrollo enfocado a la valoración de lo natural y de lo orgánico, aparece el propósito de alcanzar el desarrollo con identidad o etnodesarrollo que manifiestan tanto los organismos de cooperación como las organizaciones indígenas en Ecuador y en América Latina. Según Guillermo Bonfil Batalla, el etnodesarrollo es el “proceso de transformación social sustentado por la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potencialidades de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones” (Bonfil, 1982: 133), a través del control cultural que remite al campo de lo político. Este control cultural es entendido como “la capacidad social de decisión sobre los recursos culturales, es decir, sobre todos aquellos componentes de una cultura que deben ponerse en juego para identificar las necesidades, los problemas y los problemas de la propia sociedad, e intentar satisfacerlas, resolverlas y cumplirlas” (Bonfil 1982: 134).

Pero en el caso de las comunidades de Columbe esto es definido por los promotores de desarrollo, que en muchos de los casos conocen escasamente sobre la comunidad indígena y sus aspiraciones. En el fondo, más allá de buscar la transformación social, las comunidades buscan tener más obras de infraestructura y los responsables de la ejecución pretenden

10 Fundación *Chukirawa*. 2009. “Objetivos de apoyo”. Documento electrónico disponible en www.chuquirahua.org.ec.

alcanzar justificativos que a futuro, garantizarán la obtención de recursos. Al respecto, Pedro Yuquilema (2009), supervisor de la zona Colta de la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe, sostiene, que “tanto del Municipio como de las ONGD sólo se han entregado obras muertas. Ahí están las casas comunales, los centros artesanales, los coliseos que nadie usa, mientras que la pobreza y la miseria continúan”.

Otro de los enfoques atractivos que ha sido utilizado por las ONGD es el enfoque de la equidad de género. Esto respondería a los problemas de machismo y de exclusión social de las mujeres por parte de los hombres y por otro lado, por cuanto que “las mujeres representan un alto porcentaje de la población de las familias indígenas y campesinas” (...) y porque “son las protagonistas más dinámicas del proceso organizativo comunitario” (PRODECO, 2007: 29).

En el imaginario de los agentes de cooperación, los varones indígenas aparecen como machistas e irresponsables, a su vez, las esposas, serían más responsables y trabajadoras. Al respecto, una de las funcionarias de FUNDAMYF, sostiene “a nosotras nos interesa trabajar con las compañeras, porque ellas son más responsables, no beben, ellas participan de las mingas, no migran, permanece en la casa y en la comunidad. Como consecuencia, conocen realmente las necesidades, saben lo que se debe hacer”. Con estas consideraciones coinciden también los funcionarios de la Cruz Roja Ecuatoriana y la Fundación Minga.

La migración por su parte es otro de los fenómenos que las ONGD intentan detener. En este sentido, una de las funcionarias de Acción Rural (2009) manifiesta:

Nuestro trabajo en la zona va enfocado a frenar la migración del campo a la ciudad. Los indígenas no tienen porqué abandonar sus tierras, su casa, su familia y su comunidad. Ellos tienen que permanecer aquí. A causa de la migración se van perdiendo los valores comunitarios, las sanas costumbres, y las personas que migran asimilan otras costumbres, llegan a aculturarse, ya no saludan, no respetan. Esto no puede ser así. Con nuestro trabajo estamos permitiendo que se generen recursos, aquí mismo.

La migración es estigmatizada de “mala, porque rompe con los valores de

la cultura, la vivencia comunitaria” (Valdivieso, 2003). Pero con estas consideraciones los funcionarios de las ONGD no se dan cuenta que el mayor ingreso económico de las comunidades depende de las remesas enviados por los migrantes. Paradójicamente, “la agricultura y la ganadería ya no constituyen fuentes de ingresos económicos del medio rural” (Kay, 2001). Además, ¿qué pueden hacer con una cosecha al año? La migración a más de permitir el flujo de dinero, ha posibilitado que muchos jóvenes entren a los colegios y las universidades, “la gente tenga trabajo en calidad de albañiles, comerciantes, tengan contacto con el mundo externo” (Sinailuisa, 2009). Por la migración se han abierto nuevos horizontes y de cierto modo, rompe las fronteras étnicas, aunque provoca nuevos problemas como la ruptura del núcleo familiar y comunitario.

En el discurso de los organismos de cooperación está el objetivo del fortalecimiento de las organizaciones comunitarias, parroquiales y cantonales. En caso de PRODEPINE se estableció el convenio de cooperación con las Organizaciones de Segundo Grado. A partir de 2002, las ONGD cambiaron las estrategias de intervención, y ya no negociaron con las OSG del sector, tal como antes había hecho el PRODEPINE. Por este motivo, las OSG perdieron protagonismo, dejando de lado el antiguo rol de la “creciente capacidad de centralizar los recursos provenientes tanto del Estado como de las ONG” (Ramón y Bebbington, 1992). Las explicaciones de esta decisión estarían, según Nicolás Tambo (2009) ex presidente de la Junta Parroquial de Columbe, en que “las OSG se han politizado y patrocinan sólo a los dirigentes, los trámites de los proyectos demoran, los beneficiarios directos son las personas y organizaciones afines a las OSG”. Esto trajo como consecuencia el fraccionamiento, el debilitamiento de las organizaciones, la desaparición de UCOIC y la emergencia de nuevas organizaciones en un número de dos a cuatro en una misma comunidad.

Analizando las peticiones de ayuda presentadas por las ONGD a las instituciones financieras, se puede constatar cómo estas presentan un discurso divergente a la realidad propia de las comunidades¹¹, cuando estig-

11 En el diseño del “Proyecto de Promoción de Prácticas Clave en la Parroquia de Columbe”, realizado por la Cruz Roja, alteran el número de comunidades de 64 (número real) a 80, e involucran a actores que desconocen del asunto, como es el caso de los agentes de pastoral que trabajan en esta zona. Documento electrónico disponible en: <http://www.proyectos-locales/htm>

matizan a los habitantes como “pobres, explotados por más de 500 años, sin tierras, con un alto porcentaje de desnutrición infantil y marginados”¹², que “no saben alimentar a sus hijos, porque se alimentan de carbohidratos vendiendo los alimentos de contenido proteico en la ciudad a cambio de harinas y fideos [...] los indiecitos no saben cómo vivir...” (En opinión de un funcionario de las Islas de Paz). Estas afirmaciones demuestran cómo está implícita la idea de ver a los otros en condiciones de inferioridad y de miseria, realidades a las que estas agencias de cooperación sienten la necesidad de transformar utilizando el poder redentor que tiene el desarrollo.

Ante la mirada compasiva de los cooperantes y gestores de la salvación secular de “los pobres”, los indígenas siguen siendo considerados incapaces de promover su propio proceso de desarrollo, menesterosos de la tutela del más fuerte; así el antiguo rol de protección que tenía el patrón de la hacienda y el tinterillo del pueblo han sido desplazados a las ONGD que operan en la zona. En la actualidad, los discursos construidos en torno al “enfoque de género, la apuesta por la descentralización, el empoderamiento de las base, se ha convertido en la señal de identidad más remarcable de esta suerte de desarrollo alternativo” (Bretón, 2001b: 78) que legitima la presencia de las ONGD en el mundo rural.

Las diversas estigmatizaciones provenientes del mundo de cooperación no permiten a las ONGD ver la totalidad de las dimensiones existenciales de las comunidades indígenas, ni entender la vivencia cultural, la cosmovisión... y por ende, esto lleva a dar respuestas parciales de corto plazo que responden específicamente a los temas económicos, a un rechazo del conocimiento de la cultura y de la idiosincrasia de los destinatarios de las llamadas ayudas. ¿Cómo se puede esperar que las ONGD aprendan y escuchen a los indígenas a quienes consideran ignorantes y pobres? Exigir que estos organismos se atrevan a acercarse al mundo indígena profundo sería visto por ellos una ofensa, por cuanto que aparentemente ellos saben con exactitud las recetas que conducirán al paraíso terrenal, donde habrá prosperidad económica, los niños indígenas se alimentarán del mismo

12 Análisis de la realidad presentado por las Islas de Paz (2007). Documento electrónico disponible en: http://www.mmrree.gov.ec/ineci/ongs/ongs_belgica.asp

pan que comen los niños de la ciudad –renunciando para esto a la *mashca* y otros alimentos del arte culinario indígena–, las mujeres tendrán su caja de ahorro y por fin dejarán de malgastar los pocos ingresos económicos, los jóvenes estarán adiestrados para entrar al mundo del mercado y así evitar la pobreza y la miseria... Aunque, a un tiempo, no muy lejano, cuando se agoten los rubros designados a dar funcionalidad a la aplicación de las recetas, se apoderen otra vez las tinieblas de la pobreza y los intentos de acabar con ella se conviertan solamente en una ilusión que exija a los comuneros a buscar otras fuentes de ayuda, y atraer a una nueva legión de técnicos y técnicas que con la mente iluminada por el espíritu del desarrollo, concienciarán a los pobres a emprender el camino y el esfuerzo políticamente correctos, tal como se demostrará más adelante.

Impacto de la intervención de las ONGD en la organización indígena

El trabajo de las instituciones de cooperación, empezando desde la Misión Andina, en términos organizacionales ha permitido el fortalecimiento organizativo de las comunidades (Sylva, 1991; Martínez, 2002), la formación de cuadros de dirigentes y de técnicos en la actividad agropecuaria, la salud y la educación popular. Asimismo paralelo a la ejecución de los proyectos de desarrollo se crearon las cooperativas, asociaciones, Organizaciones de Segundo Grado (OSG), microempresas de producción, se multiplicaron el número de comunidades a lo largo y ancho del país, lo que permitió el fortalecimiento del capital social.

La mayoría de los actuales líderes indígenas que conducen la marcha del movimiento indígena fueron formados como técnicos y promotores por el aparato del desarrollo, tales como los casos de Luis Macas, líder histórico que trabajó en la Misión Andina y de Mariano Curicama, actual Prefecto de Chimborazo, que fue técnico comunitario y chofer de FODERUMA en Guamote. Según el testimonio de los dirigentes de base “con el apoyo de las ONGD aprendieron a leer y escribir, a realizar las actas de las sesiones, a llevar el orden de las reuniones, a manejar la contabilidad y a saber llegar a las oficinas” (Guamán, 2009).

En la opinión de los técnicos y la directores de las ONGD que apos-

taron por el desarrollo y la cooperación, “estas eran las estrategias para apoyar el surgimiento de las organizaciones, mejorar las condiciones de la vida en el campo, permitir la liberación de las masas oprimidas por la injusticia y la miseria” (Barriga, 2010), “promover el cambio que los indígenas esperaban en medio de una realidad caracterizada por la extrema pobreza” (Ávalos, 2009), permitir “que los indígenas alcancen niveles de vida más humana y digna” (Chacón, 2005), “romper con las formas tradicionales de dominación autoritaria” (Casagrande y Piper, 1969).

Si bien es cierto que el Estado ecuatoriano impulsó el desarrollo del área rural, especialmente de las zonas indígenas a través de la Misión Andina, el Servicio Ambulante Rural de Extensión Cultural (SAREC) del Ministerio de Educación, el FODERUMA, más tarde el PRODEPINE, sin embargo, en opinión de los promotores de la cooperación “las ONGD fueron las únicas oportunidades que tuvieron los indígenas. Sin la cooperación económica y técnica de las instituciones de cooperación sería imposible hablar del desarrollo”, manifiesta Abraham Salazar (2009), presidente del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi.

A pesar de las percepciones positivas sobre la intervención de las ONGD, las bases indígenas no están de acuerdo con los resultados alcanzados por la intervención de las instituciones del desarrollo. No niegan las oportunidades que tuvieron en cuanto a la ejecución de obras de infraestructura, dotación de sistemas de agua, el aporte al fortalecimiento organizativo, pero paradójicamente se afirma que provocaron el debilitamiento de las organizaciones de base, la fragmentación de comunidades, cooperativas y asociaciones, rompieron con las formas tradicionales de vida, en cuanto que los técnicos impusieron sus criterios y prácticas (Sylva, 1991).

Claro está que en ciertos casos, la organización constituyó para los pueblos indígenas una estrategia de alcanzar la reivindicación, la posibilidad de lograr los recursos de la cooperación, el mecanismo de exigir los derechos y el respeto de la sociedad blanco-mestiza, llegar a ser los protagonistas dentro del escenario político nacional, tener la educación en su propia lengua de acuerdo a los parámetros culturales andinos... sin embargo, a la larga, provocó el desinterés de la población por la organización. En caso de las comunidades indígenas de Columbe, a esta problemática la denominan como el “cansancio organizativo”. En efecto, cuan-

do el presidente del Cabildo o las otras directivas de las demás organizaciones comunitarias convocan a la minga y a la reunión los miembros comunitarios se niegan asistir. “Para qué vamos a ir a las reuniones si siempre dicen lo mismo”, es el criterio común de la población.

¿Cuáles son las causas del cansancio organizativo? ¿Por qué aparece este desinterés por la organización? Dado que la condición para acceder a los recursos de la cooperación tanto de las instituciones del Gobierno como de las ONGD fue crear la organización, en la mayoría de los casos “los campesinos *e indígenas* (la letra cursiva es mía) fueron prácticamente forzados a organizarse” (Sylva, 1991: 52). De alguna manera, se crearon visiones utópicas de la organización como éstas: “con la organización se resuelve todo”. “Basta que la gente esté organizada para concretar los proyectos” (Valdivieso, 2003), “los indígenas son bien organizados, deciden juntos qué proyectos tener y los logros a alcanzar” (Ávalos, 2009). Además, tomando las visiones esencialistas de la cultura sostienen: “la cultura indígena es comunitaria, todo es para la comunidad, ninguno tiene más de la cuenta, los indígenas viven la solidaridad y la reciprocidad” (Valdivieso, 2003).

No obstante, estas visiones organizativas y de la cultura, no coinciden con la situación real de las bases. La comunidad indígena entendida desde la experiencia profunda de unidad nunca ha existido. La comuna se reunía a fin de llegar a tener tierras, el acceso a los recursos, pero una vez alcanzado estos objetivos se desintegraba. Durante la década de los años ochenta, la comunidad Baldalupaxi mantuvo la propiedad comunal, adquirida a través de la compra de la hacienda la Providencia. Ningún comunero era el propietario de un lote de terreno, la propiedad individual apenas correspondía al antiguo *huasipungu*, el resto se mantuvo como propiedad colectiva. “Todos los comuneros tenían la obligación de trabajar y en recompensa tenían el derecho de recibir frutos y los recursos económicos obtenidos por la venta de la cosecha se repartían por igual” (Coro, 2005). Pero pronto esta experiencia fracasó: entre los miembros de la directiva accedían a más recursos, tenían derecho a tener el mayor número de animales en el predio... lo que es más reprodujo las antiguas formas de explotación hacendaria. Como consecuencia, terminaron repartiendo los terrenos, entraron en un proceso conflictual dado que los mejores terrenos y las

casas de hacienda quedaron en las manos de los dirigentes.

Situaciones similares han ocurrido en la provincia y en otras partes del Ecuador, como es el caso de las comunidades de Toacazo, donde por un tiempo funcionó el sistema de cooperativas agrícolas, pero con el tiempo sufrieron el declive, hasta tal punto que no se han podido superar los conflictos (Sylva, 1991; Martínez, 2002). El trabajo comunitario y la tenencia colectiva de la tierra en ciertos casos han sido las condiciones impuestas por los donantes o por las instituciones que otorgan el crédito, a su vez, por los mismos dirigentes indígenas a fin de atraer la simpatía de las instituciones de cooperación, pero luego de un corto tiempo de funcionamiento desaparecen. Uno de los ejemplos de esta situación se puede ver con el caso del predio comunitario de la comunidad de Banderas¹³. Los moradores adquirieron la hacienda Tunshi San Javier de los Padres Jesuitas, a través del crédito que recibieron de la Diócesis de Riobamba. Trabajaron juntos por diez años, mientras mantenían la deuda, una vez concluido el pago repartieron inmediatamente los terrenos.

Por otro lado, a pesar de las “buenas intenciones” de las ONGD en el campo del desarrollo rural, varias de las iniciativas de desarrollo no son comprendidas por los beneficiarios. Las planificaciones y métodos evaluativos responden a las aspiraciones de los actores cooperantes, los proyectos no tienen el estudio previo sobre la realidad de la zona, los lineamientos de acción son diseñados por los técnicos y se priorizan hacia las áreas del desarrollo agropecuario, sin tener en cuenta los cambios sociales y económicos que se han dado en estos últimos tiempos, en que la economía campesina no depende directamente de la agricultura y de la ganadería sino del comercio y de la migración (Kay, 2001).

Claro está que algunas ONGD tratan de mitigar este problema contratando al personal de las comunidades. Lo raro es que estos técnicos en su mayoría no han concluido al menos el bachillerato y no ocupan altos cargos de responsabilidad. No es que las comunas carezcan de personas con estudios secundarios y superiores. En estos años han aumentado el número de bachilleres técnicos y existe la presencia de un número consi-

13 Comunidad indígena, perteneciente a la parroquia de Licto, Chimborazo.

derable de profesionales indígenas que han egresado de las universidades¹⁴. Las razones de esta práctica no se han determinado todavía, probablemente puede ser que estas entidades teman ser cuestionadas. No se puede desconocer que “se ha ido fortaleciendo la tendencia a delegar mayores responsabilidades en los campesinos y sus dirigentes, habitualmente esto no pasa de ser un discurso de las instituciones que no corresponde a la realidad” (Sylva, 1991: 62).

Al desconocimiento de los planes de desarrollo de las ONGD se une también la ausencia de la rendición de cuentas en cuanto a los alcances y costos de la operación. Con exactitud, los beneficiarios no conocen las fuentes de dónde provienen el financiamiento y el monto designado para cada obra. Quizás los dirigentes conocen estas fuentes, pero su interés fundamental es contar con las obras que beneficien a sus representados, aunque en algunos casos los recursos de cooperación de los agentes externos terminan dando ventajas personales a los responsables directos de la gestión, lo cual lleva a la pérdida de credibilidad frente a las comunidades.

Más allá de los planes de desarrollo extraños al mundo andino, se constata que otro de los factores influyentes en el cansancio organizativo es el resultado insuficiente de los proyectos. En el inicio existe mucha expectativa, pero las promesas de días mejores no se cumplen. La posibilidad de alcanzar el anhelado desarrollo se agota. La tienda comunitaria, la chanchera, la crianza de los cuyes, el molino, los créditos, no son tan rentables como se creía. En caso de alcanzar la producción suficiente para cubrir las demandas comunitarias, en el mercado se encuentran con el obstáculo de sobreproducción y de precios bajos. A la hora de emprender los proyectos agropecuarios no hay un estudio del mercado. Las comunidades mejoran de algún modo la alimentación pero no pueden comercializar sus productos. La consecuencia de esta situación es el abandono inmediato de estas iniciativas del desarrollo.

Frente a los resultados ineficientes, desalentadores y poco significativos, los técnicos y los directores de los programas de desarrollo de las ONGD explican que esto se debe a que son proyectos pilotos, experimentales que

14 En relación a otras parroquias, Columbe cuenta con muchos indígenas profesionales que ofrecen sus servicios en las escuelas y colegios del mismo sector y de otras partes de la provincia.

“no pretenden generar recursos, ingresos, excedentes... sino prioritariamente desarrollar una experiencia de solidaridad, de rescate de formas culturales tradicionales, desarrollo de la conciencia...” (Sylva, 1991: 211).

Muchas iniciativas de desarrollo en Columbe y en otras partes del Ecuador se han frustrado. La prueba de esta situación es la desaparición de la organización de mujeres “El Pan de Todos” del centro parroquial de Columbe. Esta organización estaba conformada por todas las mujeres mestizas y algunas mujeres indígenas del lugar. Entre los objetivos que perseguían estaban: “combatir la pobreza, detener la migración, crear fuentes de trabajo, levantar la autoestima de las mujeres” (Valdivieso, 2003). Con el apoyo económico de UNICEF-PROANDES, y en parte con los fondos provenientes desde Europa, gestionados por la Iglesia católica, construyeron el molino, el centro de acopio, la tienda comunitaria, la panadería, establecieron los intercambios comerciales con *Maquita Cushunchic* (MCCH) del Fondo *Populorum Progressio* (FEPP). Después de tres años de funcionamiento, la organización y las iniciativas de desarrollo fracasaron. Entre las razones que explican la decadencia de esta organización está la desconfianza de los esposos en la gestión de las mujeres y las desventajas de trabajar en comunidad, tal como demuestra el siguiente testimonio:

No contábamos con el apoyo de los maridos, a cada rato querían interponerse, desconfiaban de nuestras capacidades. Faltó más confianza de parte nuestra. Cuando eran buenas las ventas nos animábamos, pero cuando había pérdidas simplemente algunas compañeras se retiraban, no querían volver más, vieron que era mejor trabajar solas. Sí teníamos ganancias, pero como eran para muchas no resultaba nada. No se daban cuenta de cuánto se ganaba (Guamán, 2007).

No sólo se desintegró la organización, sino que también abandonaron las instalaciones del molino, se cerró la tienda comunitaria y la panadería. Parte de la maquinaria del molino y el centro de acopio fueron ocupados por los esposos de las mujeres dirigentes de la organización, sin que las demás socias tuvieran opción al reclamo.

Aunque existen las propuestas de desarrollo de las ONGD para resol-

ver las necesidades de las comunidades, las soluciones se dan parcialmente. Este es el caso de la Cruz Roja Ecuatoriana que lleva a ejecución el proyecto de “Cajas de Ahorro y Crédito, y fortalecimiento para la gestión comunitaria en las comunidades campesinas de Columbe y Gatazo” financiado por el Gobierno de las Islas Baleares (España). Este proyecto tiene dos etapas. La primera etapa funcionó entre enero de 2005 a diciembre de 2006, con un monto de 789 466,44 euros y la segunda etapa entró en operación en enero de 2007 y concluyó a finales de 2008. El monto total correspondiente a la segunda etapa fue de 977 831, 25 euros. Con este proyecto, la Cruz Roja Ecuatoriana, en términos generales, busca “la disminución de las vulnerabilidades de las poblaciones de Columbe y Gatazo, con especial atención a las mujeres, mediante capacitación y acompañamiento técnico, para lograr una mejor integración de las comunidades en la economía local, mejorando así sus niveles de vida”. A nivel específico, propone “apoyar el desarrollo de la eficiencia agropecuaria, artesanal y de servicios mediante la implantación de un sistema financiero alternativo para mujeres de las comunidades, junto con el fortalecimiento cultural y de salud comunitario”.¹⁵ La condición necesaria para que las mujeres puedan solicitar el préstamo que otorga la Cruz Roja es que estén organizadas dentro de las respectivas comunidades a las que pertenecen. De este modo se garantiza que en caso de que la beneficiaria del crédito no pueda pagar, el pago sea realizado por la organización. Las mujeres organizadas, pueden solicitar el préstamo de 400 dólares para las actividades agrícola y para la ganadería, el comercio y el fortalecimiento de las microempresas tienen el monto máximo de 300 dólares. Estos préstamos tienen el interés de 6 por ciento anual y 6 por ciento adicional para el fortalecimiento del fondo del proyecto. A cambio las mujeres tienen los servicios gratuitos de salud comunitaria, reciben las semillas mejoradas¹⁶, la capacitación y formación de líderes, los cursos de nutrición y la atención infantil. Realizando una breve evaluación de este proyecto, la diri-

15 Cruz Roja Ecuatoriana (2007). “Cajas Comunitarias de mujeres de Columbe y Gatazo”. Documento electrónico disponible en: <http://www.manacormanacor.com/pdf-solidaritat/>

16 Diario *Los Andes*. “Cruz Roja entregó semillas a las familias de las comunidades de Columbe”. 11.12.06.

gente de la comuna San Martín, sostiene:

No niego que hay la posibilidad de tener rápido los préstamos de la Cruz Roja. Basta avisar a la presidenta, ella va a la oficina y tramita rápido. En otros bancos y cooperativas toca buscar a los garantes, volver al día siguiente. Pero estoy un poco molesta. Lllaman a cada rato a los talleres, hay cursos casi con frecuencia. No queda el tiempo para la familia, el trabajo de los terrenos, el cuidado de los animales. Además ¿qué son 300 o 400 dólares? Casi se sale perdiendo (Dirigente de San Martín, 2007).

Este testimonio, revela que, si bien es cierto que las mujeres pueden acceder fácilmente a las líneas de crédito con tal de pertenecer a la organización de mujeres de su comunidad, no obstante el trabajo con las cajas comunitarias de crédito no resuelve sus problemas, sino que más bien promueve la multiplicación de las labores: el hogar, el cultivo de la tierra, el cuidado de los animales, las mingas y las reuniones comunitarias. Todo el peso de las responsabilidades cae sobre ellas.

La mayoría de los proyectos diseñados para erradicar la pobreza tienen su radio de acción mientras está en ejecución el proyecto y existe el respectivo financiamiento. Una vez agotada la bonanza económica del mercado de la solidaridad, las cuyeras, las artesanías, los centros de capacitación pasarán a la historia sin haber dejado huellas. Quizás los beneficiarios olvidarán a la institución que les ayudó y buscarán nuevas fuentes de financiamiento para los mismos proyectos. En el caso de la comuna Cashapamba, los moradores construyeron un invernadero con el apoyo del proyecto PRODEPINE; pero este proyecto fracasó por la desorganización de la comuna y la escasez de recursos financieros. En pocos meses presentaron el mismo proyecto al Consejo Provincial y a la Pastoral Social de la Diócesis de Riobamba, ambas instituciones aprobaron el apoyo financiero sin antes realizar la inspección del lugar. Luego de funcionar por dos años fracasó nuevamente.

En la mayoría de los planes de desarrollo, las ONGD solicitan a las comunidades como contraparte la mano de obra, habitualmente a través de mingas y la participación en los eventos organizados por estas instituciones. Existe la respuesta, pero en el fondo las bases pueden no estar totalmente de acuerdo con los compromisos de sus representantes, aun-

que terminen trabajando en la minga bajo la represión de la multa, o el temor de ser privados de los servicios de agua y luz. Al respecto, Julián Guaraca sostiene:

Sentimos cansados con tanto trabajo y reuniones, no se consigue nada. Más se va a la minga y a las reuniones, porque si no, dicen que van a cortar el agua y la luz. Los dirigentes en ocasiones no respetan ni la edad de las personas mayores, hay ancianos hombres y mujeres de setenta y cinco y ochenta años que son exigidos a trabajar y a pagar las multas (Guaraca, 2006).

No es extraño ver que en algunas comunidades, como al interior de una misma comunidad, operan dos o tres ONGD, en ciertos casos con el mismo grupo y el mismo programa. Este es el caso de la organización de mujeres de la comunidad Gahujón Alto, que recibe el apoyo financiero de la Fundación Familia y Mujer Andina y de la Cruz Roja Ecuatoriana para el mismo programa de cajas comunitarias. Existen casos de comunas que trabajan al mismo tiempo con las Islas de Paz, la Cruz Roja Ecuatoriana y el Municipio de Colta. Esto demanda multiplicar el tiempo de trabajo y de las reuniones. Con esto, las labores agrícolas y domésticas quedan al margen, lo cual trae dificultades para la economía familiar.

Por otro lado, dada la intervención de los ONGD que entre los requisitos exigen que los beneficiarios estén organizados se ha incrementado el número de organizaciones. Así al interior de una misma comunidad están las organizaciones de mujeres, de jóvenes, el grupo de la tienda comunitaria, las juntas de agua potable y de riego, la asociación de productores de papa, la cooperativa de ahorro y crédito, la asociación de los productores de la llama, comité de padres de familia de la escuela, del colegio y del jardín de infantes...que debilita al conjunto de la organización comunal. En este sentido, pocos miembros prefieren asumir las acciones planificadas en la comunidad, la opción principal es el compromiso con su organización particular. Aunque esta una vez agotada los recursos de la cooperación se disuelve. En la mayoría de las opiniones, la comunidad no ofrece mayores beneficios, exige mingas y reuniones, pero sin resultados a corto y largo plazo, en cambio la organización pareciera que permite tener recursos técnicos y económicos temporales.

Se cree que en las comunas todo funciona a perfección. En los análisis que se hacen de las comunidades hay un cierto “romanticismo étnico” del que nos habla Andrade (2004), pero la vida cotidiana de las comunas reproduce aún el sistema hacendatario de los años cincuenta, con la diferencia de que los antiguos mayordomos y mayoresales han sido desplazados por los dirigentes que, en algunos casos, son descendientes de los mayoresales que tenían el control sobre los huasipungueros. ¿Se puede hablar de desarrollo bajo estas condiciones? Se cree que las iniciativas de desarrollo están orientadas a mejorar las condiciones de vida, pero en el caso de Columbe han provocado conflictos y divisiones entre los miembros de las comunas, las asociaciones y el deterioro de las OSG.

En la actualidad, las sedes de las organizaciones UNASAC, Asociación Arte y Cultura de Columbe y algunas casas comunales están en ruinas, llevan al recuerdo de un pasado organizativo glorioso y al mismo tiempo son pruebas de un desarrollo fracasado y excluyente. El portero de la hacienda San José, convertido en la central de UNASAC, sostiene: “De veces en cuando (*sic.*), vengo a abrir las puertas de esta casa para no olvidar las luchas que teníamos antes, la gente que había antes. Hoy la casa está vacía; no sé si volveremos a estar unidos nuevamente” (Chacaguasay, 2006).

El propósito de este trabajo no es presentar un manifiesto contrario a las opciones y operaciones de las ONGD y de los organismos de Gobierno que trabajan en Columbe; lo que se intenta es señalar cómo ciertos proyectos de desarrollo no funcionan y cómo esto ha conducido a la fragmentación y debilitamiento crecientes de las organizaciones del sector. Al mismo tiempo propone la necesidad de suscitar la reflexión en pos del fortalecimiento de las organizaciones. A futuro, no se sabe con exactitud cuáles serán las pautas orientativas a seguir en el trabajo del desarrollo. Probablemente las ONGD deberían dejar la zona por un tiempo, permitiendo que los indígenas y sus organizaciones lleven adelante sus planes de desarrollo, su lengua, su cultura, su destino (Almeida, 1992: 304). Claro está que el mundo contemporáneo, caracterizado por la globalización, exige la apertura necesaria a otras culturas y propuestas, pero el valorar su propio modo de ser y de actuar permitirá embarcarse con optimismo hacia el futuro. Sólo ellos son capaces de descubrir sus propias necesida-

des y aspiraciones profundas. La cooperación de los agentes externos sólo puede ser un estímulo en la ejecución de metas propiamente diseñados por los indígenas.

Existen en las comunidades casos de compañeros que no participan de la vida comunitaria, y están al margen de las ONGD; sin embargo, han alcanzado a mejorar sus condiciones de vida, tienen sus terrenos y negocios, están orgullosos de haber enfrentado la crisis económica de los últimos años con su propio esfuerzo. Me refiero a los indígenas de Cacha, de las comunidades de San Andrés, San Isidro y Pungalá, que no han recibido la intervención masiva de las ONGD, mantienen su fuerza organizativa, y, en cierto modo, han resuelto los problemas de la pobreza. A esto se une el testimonio del cantante indígena Ángel Guaraca, quien durante la entrevista transmitida por la Radio Andina de la ciudad de Riobamba, el 28 de julio de 2007, sostenía:

El éxito como cantautor debo a mi propio esfuerzo, a la confianza en las capacidades propias de mi comunidad. No he recibido un centavo de los políticos ni de ayudas extranjeras. Pienso que las ayudas económicas empobrecen más a la gente. Creo que los indígenas no podemos seguir mendigándoles a nadie. Cuando escucho que otros compañeros trabajan con los proyectos me da vergüenza. Cuántas veces me han propuesto que entre a un proyecto o que sea político, pero he rechazado inmediatamente.

Los ejemplos antes citados permiten ver que sí es posible proponer un plan de desarrollo propio de las comunidades. La práctica cotidiana nos ha mostrado que los trabajos más efectivos son aquellos que han costado sacrificios a las mismas comunidades.

Pienso que es menester colocar en el debate los planes de desarrollo orientados a la economía. Los problemas de las comunidades indígenas no sólo tienen que ver con la cuestión económica. No se puede esperar la superación de los conflictos comunitarios solamente desde el desarrollo económico, ante todo tiene que ver con lo político enfatizando en los temas de igualdad e inclusión (Chiriboga, 2007: 39-40), la capacidad de agencia de las propias comunidades.

No se puede negar la importancia de los planes de desarrollo, ni la

cooperación técnica y económica de las instituciones gubernamentales y no gubernamentales de desarrollo, pero es necesario debatir sobre los discursos y las prácticas que conllevan los programas. La misma noción de desarrollo habría que “desmitificar” (de Souza, 2007; Palenzuela, 2009; Esteva, 2009; Gudynas, 2009; Escobar, 2009; Tortosa 2009), en la medida en que se requiere enfatizar no como una propuesta civilizatoria neocolonial planteada desde los países del Norte, sino en función de una visión “local, territorial, humano y endógeno” (de Souza José, 2007: 30), es decir, realizando los programas de desarrollo “desde y con la gente, tomando en cuenta su complejidad, diversidad y diferencias” (2007: 32).

El proceso de desmitificación del desarrollo pasa necesariamente por el tema ético que “busca superar el paternalismo, el clientelismo –tal como sostiene de Souza (2007)– tomando en cuenta la existencia, la interacción y la justicia. Ir más allá del desarrollo, a fin de “encontrarse con la buena vida, curando el planeta y al tejido social del daño que le causó la empresa desarrollista (Esteva, 2009: 445).

Habría que problematizar también la noción de la “ayuda”, tal como sugieren los aportes de Jorge Orduna, por cuanto que “la *nomenclatura* de la ayuda niega sistemáticamente a tomar en consideración” las cuestiones económicas, las relaciones políticas, las estructuras de dominación, “concentrándose en lo evidente, palpable e inmediato, es decir, en completo acuerdo con la cultura mediática neoliberal” (2005: 29). En este sentido, será importante recuperar la noción semántica de la cooperación, en la medida en que hay dos actores que se involucran mutuamente en la ejecución y en la obtención de un fin concreto, del que ambos alcanzan beneficios, no por lástima, sino en virtud de los derechos.

En estos últimos años, el movimiento indígena ha enfatizado sus acciones en la participación política, pero no ha dejado de lado, la petición de los proyectos de desarrollo y la inclusión en la ejecución de los mismos. Sin embargo, no ha problematizado sobre los alcances de la ejecución de los programas, los resultados de la intervención y la sostenibilidad. En la ejecución de los proyectos de desarrollo no está claro el rol que desempeña el movimiento, lo cual, falta aún por estudiar.

Por otro lado, las deficiencias detectadas en el campo del desarrollo, en

cuanto al nivel de impacto en las comunidades y la sostenibilidad plantea la necesidad de entender el desarrollo no sólo en términos económicos, sino desde la perspectiva cultural y la relación con la naturaleza. Además, requiere potencializar la capacidad de agencia de las mismas comunidades. Pienso que el movimiento indígena debe priorizar en su agenda de lucha la cuestión del desarrollo y el mundo de la cooperación y al mismo tiempo cuestionarse qué tipo de desarrollo requieren propiamente los indígenas.

Capítulo IV

Movimiento indígena ecuatoriano en la escena política

La participación política constituye actualmente el punto clave dentro de los procesos reivindicativos del movimiento indígena ecuatoriano. Si durante las décadas de los años cuarenta, cincuenta y sesenta del siglo pasado el interés de la acción colectiva desarrollada por el movimiento buscó el acceso a la tierra y la libertad de las poblaciones indígenas y entrada la década de los años ochenta colocó en el centro de la lucha la búsqueda del reconocimiento étnico, durante la década de los años noventa concentró sus acciones en el propósito de alcanzar la participación política, definiéndose como un actor político (Van Cott, 2003; Frei-denber, 2004; Sánchez, 2004; Stavenhagen, 2005; García, 2006).

Esta opción por la política del movimiento indígena ecuatoriano, particularmente desde la participación en el escenario político partidista¹, representativo e institucional coincide con procesos similares del resto de los movimientos indígenas a lo largo y ancho de América Latina (Alcántara, 2004). En México, el movimiento zapatista (1994) no sólo emergió como un movimiento armado, sino como actor político que buscaba la inserción de los pueblos indígenas en la escena política, reservada en el pasado a los blanco-mestizos (Máiz, 2007), aunque se retiró de los canales formales de participación política. En Bolivia, los indígenas aymaras militantes del Movimiento Katarista (1992), en alianza con el Movimiento

1 Aunque tanto el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo-País y el Movimiento *Amauta Yuyay*, resisten ser reconocidos como partidos políticos y se definen en calidad de movimientos políticos.

Nacionalista Revolucionario, pusieron por primera vez en la historia un vicepresidente indígena. Posteriormente, durante esta década emergieron el movimiento político Pachakuti de Felipe Quishpe, y el Movimiento al Socialismo (MAS) de Evo Morales (Ruiz, 2003; Van Cott, 2007). En Colombia las organizaciones indígenas lograron el reconocimiento del derecho a la autonomía territorial y dos escaños en el parlamento nacional, dentro del marco de la reforma constitucional de 1991 (Assies, 2000; Van Cott, 2004). En Guatemala, ciertos líderes indígenas utilizando la normativa electoral llegaron a participar en los procesos electorales locales y lograron, entre otros, el poder político en la ciudad de Quetzaltenango, consiguieron el nombramiento de embajadores a líderes mayas y de ministros como fue el caso de Ángel Racanjoc, Viceministro de Cultura (Ruiz, 2003). En el Perú, a través de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, la Unión Nacional de Comunidades Aymaras y la Confederación Permanente de Pueblos Indígenas se plantea la necesidad de la participación de los indígenas en la vida política (Ruiz, 2003). Casos similares se dieron en Chile y en la Argentina.

A tenor de esta realidad, el presente capítulo explora la participación política del movimiento indígena ecuatoriano, tomando como punto de partida las experiencias de participación política electoral de las comunidades y organizaciones indígenas de Columbe, Chimborazo. El propósito de este estudio es: por un lado, analizar el nivel de interés por la acción política expresada por las bases en los inicios de la opción indígena por la praxis política y por otro lado, examinar la actual percepción de las comunidades entorno a los temas políticos. Dado que en la zona de Columbe, la participación política ha sido explicitada por la presencia dos movimientos políticos, el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo-País (MUPP-NP) y *Amauta Yuyay*, este estudio compara el alcance de las dinámicas políticas generadas por estas organizaciones y examina la capacidad de procesamiento de las demandas indígenas en los gobiernos locales dirigidos por estos dos movimientos.

Pasos previos de la participación política

Hasta los años ochenta del siglo pasado, la búsqueda de la participación política fue una estrategia difícil de asumir por las organizaciones y comunidades indígenas y por el mismo movimiento indígena, pese a que en la región, la mayoría de los países habían pasado de los regímenes dictatoriales hacia la democracia (Ruiz, 2003). Por un lado, los espacios de representación política estuvieron aún reservados a los blanco-mestizos que sabían leer y escribir, mientras que los indígenas, población mayoritariamente analfabeta, no podía presentar sus candidatos y participar en la competencia electoral. Por otro lado, el centro de enfoque de la demanda indígena seguía siendo en parte la tenencia de la tierra, pero fundamentalmente el reconocimiento de la igualdad ciudadana, tomando en cuenta la diferencia étnica.

Sin embargo, los vientos de la renovación del sistema político traído por la transición a la democracia, desató las primeras reformas del Estado —en el caso de Perú y Ecuador el derecho al voto de los analfabetos, según las reformas constitucionales de 1979—, la aparición de nuevos grupos organizados de la sociedad civil, especialmente indígenas, como la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) en 1984 —a nivel regional— y la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 1986. Los indígenas, “aprovechando los espacios que ofrecía la democracia, comenzaron a plantear nuevas reivindicaciones y hacer más atractivo el proceso democrático en la región” (Ruiz, 2003).

A nivel de las comunidades indígenas de Columbe y del resto del Ecuador, seguían manteniendo su propia praxis política comunal y organizacional. Amparados en la Ley del Régimen de Organización y de Comunas (1937), éstas fueron dirigidas por el Cabildo, legítimamente elegido por los miembros comunitarios, reconocido en primera instancia por el teniente político de la parroquia y seguidamente por los directores provinciales del Ministerio de Agricultura y Ganadería. Anterior a la ley de comunas y la disolución de la hacienda, hubo comunidades libres pero en conexión con la hacienda y el centro poblado, que de alguna manera, eran gobernadas por los alcaldes y los regidores.

El Cabildo estuvo conformado por un presidente, un vicepresidente, un secretario, un síndico y dos vocales. Duraba en sus funciones un año, periodo en el cual ejecutaba los diversos trabajos orientados al desarrollo, velaba por la seguridad y el cumplimiento de las normas de convivencia comunitaria. Además, conforme fueron apareciendo las organizaciones de alcance parroquial y regional, como fue el caso de la Unión de Asociaciones de Agricultores de Columbe (UNASAC), la Federación de Trabajadores Libres de Chimborazo, la Unión de Comunidades y Organizaciones Indígenas de Columbe (UCOIC), el Movimiento Pastoral Monseñor Proaño, la ECUARUNARI, entre otros, tenían las responsabilidades de asistir a las reuniones, los cursos de capacitación promovidas por estas organizaciones, tal como revela el testimonio de Manuel Guapi (2009), antiguo dirigente de la comuna Sanguisel:

La responsabilidad de ser presidente del Cabildo fue dura. Teníamos que organizar a la comunidad, convocar a las reuniones, dirigir la minga, arreglar los problemas conyugales y solucionar los conflictos de los linderos. Sobre esto, teníamos que asistir a las reuniones, las capacitaciones en Columbe, en Riobamba, a veces en Quito a los que nos llevaban las grandes organizaciones.

La responsabilidad del Cabildo fue aún más dura, cuando tenían que enfrentar a la oposición de los hacendados, los antiguos tintirillos, los indígenas que permanecían fieles a los amos de las haciendas y de los pueblos, la falta del respaldo comunitario y la carencia de los recursos económicos. Situaciones que no detuvieron el compromiso radical de los dirigentes por alcanzar los objetivos reivindicativos de las comunidades.

En el proceso de elección de los cabildos no tomaban en cuenta el prestigio económico y la influencia de las personas a ser electas, sino el talento, el liderazgo, la capacidad de lograr consensos y el respeto, de acuerdo a los principios de liderazgo indígena de “integridad, entrega, servicio y sacrificio” (Guamán, 2008: 1-2). Aunque, en los actuales momentos estos principios se han relativizado, por cuanto que, quienes son elegidos y asumen los cargos de representación comunal, organizacional y

pública son designados por el movimiento político, algún organismo de cooperación, o entre los amigos cercanos sin contar con la opinión de las bases. En este sentido, los moradores de Santa Ana (2009) sostienen, “el presidente de nuestra comunidad no tenía el respaldo de todos. Como él es profesor, tiene carros, vínculos con los políticos, trabaja años con los de Compasión Internacional, entonces, los técnicos de esta organización vivieron y nos dijeron que si quieren que los proyectos continúen deberíamos aceptar que él sea el presidente. No hubo otra alternativa, él sigue de presidente sino nuestros *wawas* no van a recibir las ayudas”.

La emergencia de las OSG, propició un nuevo espacio de participación política, pero al margen del sistema político partidista. Los miembros de los cabildos que asistían a la convocatoria de las OSG tenían la oportunidad de ser electos a cargos de representación, más allá de las fronteras comunitarias. Así muchos de los dirigentes que a mediados de la década de los años noventa se candidatizaron a los cargos de representación pública, hicieron su escuela de formación política en estas organizaciones, las mismas que en las elecciones les ofrecieron su respaldo en las urnas. De esta experiencia recuerda José Ignacio Caizaguano (2008):

Yo empecé muy joven a liderar a mi comunidad. En repetidas ocasiones fui elegido presidente, pero antes era secretario. Cuando en calidad de presidente asistí a las reuniones de la parroquia, la organización me eligió de coordinador, después de presidente. Cuando en los noventa surgió Pachakutik, me designaron de candidato a la concejalía de Colta. Así llegué a ser concejal.

Hoy en día, el Cabildo sigue funcionando en las comunidades, aunque su rol ha cambiado. Si en el pasado toda la autoridad comunal estaba en las manos del Cabildo, con el surgimiento de varias iniciativas de organización –junta de agua potable, junta de riego, grupo de mujeres, asociación de jóvenes, grupo de los afiliados al seguro social campesino, caja comunitaria– se atomiza este poder, dando paso a pequeños liderazgos que responden a intereses particulares, mientras que el Cabildo vela por asuntos puntuales como es la organización de la minga –de los arreglos del camino y el sistema de agua entubada– y la convocatoria a reuniones

esporádicas.

La decadencia de la autoridad del Cabildo se agrava, según Sánchez-Parga (2007) con la aparición de las juntas parroquiales. Estos organismos gubernamentales de alcance parroquial, concentran para sí mayor autoridad, se interrelacionan con el Gobierno central y provincial, toman las decisiones por las comunidades, hasta tal punto que los cabildos simplemente ejecutan los planes diseñados por la autoridad parroquial. Por otro lado, la influencia de las OSG parroquiales condiciona el ejercicio de poder del Cabildo. Las comunidades y los cabildos, de alguna manera, están en la obligación de formar parte de estas organizaciones, si pretenden acceder a los recursos, tal como revela el testimonio del presidente de la comuna *Llama Huasi* (2009) del cantón Saquisilí:

Al principio no queríamos formar parte de ninguna organización de segundo grado. Nuestro objetivo fue constituirnos en comuna libre. Pero vinieron los dirigentes de *Jatarishun* y nos dijeron “si ustedes no se afilian a esta organización no tendrán los proyectos que la organización está gestionando, lo que es más, el alcalde sólo hará las obras en las comunas que estén unidas a la organización”. Entonces que nos tocó sino afiliarnos a fuerza.

A cambio de las gestiones que realizan los cabildos, los miembros de esta institución política comunal, no perciben el pago. Todo se reduce a un voluntariado. “Servimos plata y persona” son las expresiones más comunes manifestadas por los dirigentes comunales. Esto resta fuerzas, imposibilita el trabajo en profundidad y de largo alcance de la directiva. No obstante, anualmente se sigue eligiendo al Cabildo.

En los momentos actuales, ciertos organismos de Gobierno entran en contacto directo con la autoridad comunal, antes de emprender la ejecución de las políticas públicas. En caso de Columbe, el Ministerio de Desarrollo Urbano y de Vivienda, regional Chimborazo, planifica con los cabildos de las comunidades la concretización de los planes de construcción de viviendas y la dotación de los servicios de agua potable. Esto permite, de alguna manera, la recuperación de la potestad de los cabildos sobre sus comunidades.

Experiencia inicial de participación política

Posterior a la Asamblea Constituyente de 1979, con la que el Ecuador retornó a la democracia, se abrió un nuevo escenario político en el país. La población indígena, en su mayoría analfabeta, que en décadas anteriores no podía ejercer el derecho al voto, ahora, según la nueva normativa constitucional, podía acceder al derecho de depositar el voto en las urnas. Con el transcurso de los años, aparecieron los primeros candidatos indígenas a cargos de representación pública. Estos candidatos se afiliaron a los partidos de izquierda: Frente Amplio de Izquierda (FADI), Movimiento Popular Democrático (MPD) e Izquierda Democrática (ID).

Lo curioso de estas candidaturas es que los indígenas nominados a las distintas dignidades, ocupaban en la mayoría de los casos la condición de suplentes, mientras que los candidatos principales seguían siendo los blanco-mestizos. En esta perspectiva, señala el dirigente Manuel Atupaña (2009):

Encontramos el respaldo de Frente Amplio de Izquierda, este partido ofreció apoyar a las candidaturas indígenas. Pero ellos querían que nosotros fuéramos sólo suplentes. Dijimos que nos dejen participar como principales, entonces ellos rechazaron, manifestaron que no estábamos todavía en la capacidad de desempeñar las funciones de autoridad. Esto nos molestó mucho, pero no teníamos espacio, había que buscar alguna alternativa. Por tanto, aceptamos que nuestros dirigentes fueran designados candidatos suplentes.

Los dirigentes indígenas incorporados en calidad de candidatos suplentes, fue sólo un mecanismo que los partidos de izquierda utilizaron para atraer el respaldo electoral de las comunidades. Aunque, es obligado señalar que los antiguos partidos: socialista y comunista tuvieron el mérito de promover la organización indígena, de apoyarla en circunstancias muy difíciles en el país.

Las experiencias de candidaturas suplentes, con el transcurso del tiempo sirvieron de base para la futura participación política indígena, inde-

pendiente de la influencia de sus aliados de izquierda y desvinculada de la filiación partidista. Este proceso de desvinculación de los indígenas de los partidos de izquierda fue un fenómeno generalizado en la región. Así por ejemplo, en Bolivia los indígenas empezaron a establecer diferencias con los partidos políticos más antiguos del país como Movimiento de Izquierda Republicana (MIR) y el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) (Ruiz, 2003) que en el pasado fueron en cierto modo, proclives a la causa indígena.

Sin embargo, en el caso de los indígenas de Columbe, estos no rompieron definitivamente la alianza con los partidos de izquierda ya que mantuvieron los vínculos de cooperación política con Izquierda Democrática. Este partido, a diferencia de FADI y MPD designó a diputado por la provincia de Chimborazo, al médico indígena de Pulucate, Dr. Manuel Naula. Éste en las elecciones de 1986 fue elegido diputado con el respaldo mayoritario de la población, tanto del área urbana como rural.

El triunfo electoral del Dr. Naula, marcó un referente importante para la participación política de otros dirigentes indígenas, que con el transcurso del tiempo fueron rompiendo con la tutela de los partidos políticos de izquierda, e intentaron buscar nuevos mecanismos de alcanzar la posibilidad de intervención electoral con la que llegarían a ocupar los cargos de representación. La elección del diputado Naula cambió los imaginarios indígenas, de acuerdo al siguiente testimonio:

Dr. Naula demostró que los indios sí somos capaces de candidatizarnos, ganar una elección y llegar a ser diputados. Hasta eso teníamos miedo. La gente de los pueblos decían que “los indígenas nunca podrían llegar a ser candidatos, peor ser autoridades”, que sólo sabíamos medianamente “cuidar a los animales y trabajar la tierra”. Él hizo ver que sí somos capaces de llegar a ser autoridades (Curichumbi, 2010).

El triunfo del Dr. Naula es atribuido a la fuerza organizativa que poseían las comunidades en el transcurso de los años ochenta del siglo pasado. De hecho el voto fue decidido por las comunidades y las organizaciones filiales a la Asociación de Indígenas Evangélicos de Chimborazo, actual Con-

federación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Evangélicas de Chimborazo (CONPOCIECH) y respaldado por las organizaciones y comunidades afines a la Iglesia católica.

Este proceso sirvió de base para romper con ciertos recelos y la desconfianza que separaba a los indígenas en católicos y evangélicos. Al respecto sostiene el Pastor Basilio Malán (2009), “ya no importaba ser católico o evangélico, era la oportunidad de llevar al poder a un hermano indígena, demostrar al pueblo ecuatoriano que también los indios somos gente capaz”. Por su parte Manuel Atupaña (2009), por aquel tiempo catequista cercano al trabajo pastoral de Monseñor Proaño, señala, “nosotros también respaldamos la candidatura del Dr. Naula. La pastoral indígena de Columbe estuvo de acuerdo en brindar el apoyo, vimos que era hora de romper la división entre indígenas católicos y evangélicos y unirnos en la misma causa”.

Cabe destacar que el apoyo de las iglesias, tanto católicas como evangélicas, a las candidaturas indígenas ha sido el elemento clave en el respaldo electoral en Colta y en los otros cantones de la provincia de Chimborazo, donde la influencia religiosa ha sido fuerte. Aunque en caso de la provincia de Imbabura y parte norte de Pichincha no es significativa, porque en estas dos provincias, las organizaciones indígenas estuvieron vinculadas mayoritariamente a los partidos de izquierda y a las organizaciones sindicales filiales a la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI).

A finales de los años ochenta, aparecieron más candidaturas de los indígenas a cargos de representación local, pero a designaciones de menor estatus, como es el caso de las concejalías cantonales. Durante las elecciones de 1988 se presentaron de candidatos a concejales los dirigentes de la zona de los Pulucates afiliados a ID, MPD y particularmente al Partido Roldosista Ecuatoriano, pero no lograron ganar las elecciones. Así los cargos de representación local a esa fecha seguían siendo espacios reservados a los blanco-mestizos.

No obstante, durante los años ochenta del siglo pasado, emergieron varias OSG que fueron paulatinamente capitalizando el respaldo electoral, especialmente de sus bases. Al interior de estas organizaciones, los dirigentes y las bases fueron discutiendo y analizando las posibilidades de participar en las elecciones con candidaturas indígenas. Pero, dado que el

sistema de participación impuesto por el Tribunal Electoral exigía la filiación partidista, no podían presentar las candidaturas independientemente, sino bajo el amparo de los partidos políticos antes mencionados.

Emergencia del movimiento indígena como actor político

El capital político logrado por las OSG preparó el terreno para el contexto social y político de los años noventa, periodo en el cual el movimiento indígena ecuatoriano, a través de la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) emergió como actor político significativo (Dávalos, 2001; Yashar, 2005; Van Cott, 2004, Martí i Puig, 2007).

Pero antes de aparecerse en la escena política/electoral, protagonizó el levantamiento indígena de 1990 y 1994. El primer levantamiento tuvo por objetivo: “i) la revitalización de la demanda reivindicativa relacionada con los derechos particulares de los pueblos y nacionalidades indígenas (...), ii) la formulación de una propuesta política para el país expresada en la construcción de un Estado plurinacional” (Pacari, 2005). Y el segundo levantamiento, buscó colocar en el centro de debate nacional los temas agrarios no resueltos por las reformas agrarias de 1964 y 1973 respectivamente.

A decir de la participación de los movimientos sociales, como es el caso del movimiento indígena ecuatoriano, esto se pone de manifiesto “cuando los ciudadanos corrientes unen sus fuerzas para enfrentarse a las elites, a las autoridades y a sus antagonistas sociales” (Tarrow, 2004: 24). En el Ecuador, pese a que el Gobierno socialdemócrata presidido por Rodrigo Borja había firmado el Convenio 169 de la OIT, comprometiéndose a reconocer los derechos indígenas, en la práctica no dio el cumplimiento a las demandas de reivindicación de los pueblos indígenas. Por otro lado, el Gobierno de Sixto Durán Ballén en el mes de mayo de 1994 envió al Congreso Nacional la Ley Agraria con el propósito de impulsar la modernización y privatización en el agro ecuatoriano. Entre los artículos de esta ley propuesta por el Ejecutivo con el respaldo del Partido Social Cristiano y el Conservador, permitía la parcelación y venta de las tierras comunales (Artículo 22); las comunidades podían disolverse para formar

otro tipo de organizaciones. En el artículo 30 eliminaba las posibilidades de afectación de tierras. De acuerdo a este artículo, quien necesite tierras sólo podía comprarlas a los precios del mercado, las demandas de tierras serán tratadas por los jueces de lo civil y de lo penal. La ley constituía así una amenaza para los indígenas, por cuanto que supondría la destrucción de la estructura comunal, la imposibilidad de acceder a la tierra, el control sobre el libre acceso a los recursos naturales y la mercantilización de las tierras comunitarias.

Tanto en el primer levantamiento como en el segundo, las organizaciones indígenas integradas en la CONAIE rechazaron las acciones y presiones gubernamentales e inmediatamente emprendieron acciones colectivas. Como repertorios de acción, cerraron las carreteras, tomaron los centros parroquiales y cantonales, realizaron las marchas, pidieron instaurar las mesas del diálogo con el Gobierno. El primer levantamiento fue definido por la CONAIE como el “gran levantamiento indígena del *Inti Raymi*” y el segundo de “Movilización por la vida”. En ambos levantamientos lograron obtener el respaldo mayoritario de la sociedad ecuatoriana, al mismo tiempo que hicieron escuchar su voz de protesta a los gobiernos que, después de las presiones políticas y sociales, aceptaron dialogar con la dirigencia indígena.

Con la instauración de las mesas de diálogo y negociación entre el Gobierno y los indígenas, se rompió por primera vez la barrera de exclusión que históricamente estaba consolidado. Hasta el levantamiento indígena de 1990, la particularidad étnica de los indígenas no contaba suficientemente para el Estado-Nación construido sobre esquemas monoculturales. La condición de ciudadano que los indígenas podían adquirir estuvo determinada por la asimilación cultural mestiza, tal como señalaban las políticas indigenistas, desde los años cuarenta del siglo pasado. Con el levantamiento indígena y una vez concluido el diálogo con el Gobierno de Borja, los indígenas podían ser ciudadanos ecuatorianos sin tener que renunciar a su identidad cultural y a su diferencia étnica.

Los resultados de las mesas de diálogo con el Gobierno de Durán Ballén, concluyeron con el rechazo de la ley agraria del Gobierno y con la aceptación de ciertas propuestas planteadas por la CONAIE que se plasmaron en la Ley Agraria Integral que, entre otros aspectos, señalaba la

necesidad de garantizar la tenencia colectiva de la tierra, el fortalecimiento de la organización comunal, el derecho a la afectación de los predios particulares que no cumplan con el fin productivo.

Las bases indígenas respaldaron significativamente a la CONAIE en los dos levantamientos. En Columbe, los dirigentes y los miembros comunitarios cerraron las carreteras, tomaron el centro parroquial. Durante quince días impidieron el ingreso de los productos agropecuarios a los mercados de Guamote, Colta y Riobamba. Cabe destacar que en estos dos levantamientos, precisamente la mayor fuerza de protesta indígena provino de las comunidades de Columbe que, en ese entonces tenían la fuerza de movilización en comparación a otras comunidades y organizaciones de la provincia de Chimborazo. Con respecto a la participación de las bases indígenas de Columbe en los dos levantamientos, el dirigente Francisco Coro (2005), recuerda:

En los dos levantamientos, los indígenas de Columbe fuimos los primeros protagonistas. Apenas la CONAIE y el Movimiento Indígena de Chimborazo convocaron al levantamiento, nosotros salimos a cerrar las carreteras. Cada comunidad tenía la responsabilidad de cerrar un tramo. Así, si en una parte el ejército retiraba los escombros, otros tapaban nuevamente. Nos llenó de orgullo al ver cómo mucha gente participó, aportó con su fuerza, sin importar el frío ni las malas noches. En otras parroquias no se levantó la gente. Estuvieron con miedo, sólo después de cuatro días de haber empezado la movilización, entonces se unieron, bloqueando las carreteras, saliendo a marchar en las calles.

La participación masiva de los indígenas de Columbe en los dos levantamientos y en los posteriores de 1997 y 2000 se atribuye al poder de convocatoria que tenían las OSG de la zona, dado que éstas representaban a varias comunidades y organizaciones, asimismo, porque, los proyectos de intervención se ejecutaban en convenio con éstas. En efecto, el dirigente Manuel Atupaña (2009) sostiene, “la gente respondió al llamado de las organizaciones de segundo grado, porque tenían autoridad, respondían a las necesidades reales de la gente. En ese tiempo estuvimos ejecutando las obras de mejoramiento de agua entubada y construyendo las casas comu-

nales con UNICEF-PROANDES”.

En efecto, la intervención de este organismo de cooperación fortaleció las organizaciones comunitarias y las OSG como UCOIC y el Movimiento Pastoral Monseñor Proaño, que en virtud de los proyectos de desarrollo, acumularon el respaldo mayoritario de las bases. Además, al interior de estas OSG se socializaron las propuestas de movilización planteadas por la CONAIE. Al respecto, señala el dirigente Francisco Coro (2005), “ninguna comunidad salió a la protesta por el azar, todos llegamos a un consenso al interior de la organización, sólo así participamos en los levantamientos”. Esta opinión coincide con el testimonio del dirigente Silverio Cocha (2005), “en Guamote, las comunidades decidieron participar en los levantamientos, una vez que el *Jatun Ayllu*, en cuanto organización cantonal asumió este compromiso. Caso contrario las comunidades no se hubiesen unido al paro”.

En efecto, los primeros años de la década de los años noventa fue el tiempo en que muchos organismos de cooperación y las ONGD negociaron directamente con las OSG a fin de promover la ejecución de los proyectos de desarrollo. En este sentido, las OSG servían de contrapartes locales, sobre todo por su capacidad de movilización y el poder de convocatoria que tenían sobre las bases. Estas organizaciones poseían, como dice Sarah Radcliffe (2007), el capital social capaz de efectivizar las políticas de intervención en el medio rural indígena. Al respecto, los moradores de San Jorge (2009) señalan, “las instituciones de ayuda no sólo querían coordinar con los dirigentes de cada comunidad sino con todas las organizaciones. Así la organización se fortaleció y nosotros encontramos motivos de pertenecer a la organización. Gracias al apoyo de las instituciones nació y se amplió la organización de segundo grado”.

Con la intervención de los organismos de cooperación al desarrollo, no sólo se habían recibido la capacitación en las técnicas de manejo agropecuario y la ejecución de las obras de infraestructura, sino que los dirigentes indígenas, los promotores de salud y educación, los técnicos agropecuarios... habían recibido la formación política que influyó en los preparativos y la realización de la movilización y posteriormente en la participación política (Freidenberg, 2004). En efecto, el dirigente Silverio Cocha (2005) manifiesta, “trabajando con las ONGD nos preparamos

también para ser dirigentes y más tarde autoridades. No sólo se hablaba de las chancheras, los galpones de cuyes y la panadería. Se analizaba temas de coyuntura política, los problemas que afectan a las comunidades, así nos fuimos despertando”.

Al analizar el desarrollo de los levantamientos indígenas se sostiene generalmente que “la participación de las bases fue un acto voluntario” (Cocha, 2005), sin embargo, muchos de los entrevistados indígenas de Columbe rechazan esta versión. Al respecto los moradores de San Rafael Bajo (2005) manifiestan:

Así como hoy la CONAIE y otras organizaciones nos están convocando a la movilización, en los levantamientos de 90, 94 y 2000 fuimos obligados a salir a la panamericana. Como estábamos recibiendo las ayudas de UNICEF por medio de la organización, los dirigentes dijeron que se nos iba a quitar las ayudas, si no salíamos al levantamiento. Por esta razón pasamos las malas noches y el frío. Se dice que se ha conseguido muchas cosas, pero para decir la verdad, no vemos mayor cosa.

Generalmente, los líderes indígenas se han amparado en las ventajas otorgadas por la ONGD en beneficio de los miembros comunitarios y han justificado las exigencias de participación, asimismo en la amenaza de la privación de los servicios de luz y del agua. En este sentido, María Guzmán (2009) de la comuna Miraflores sostiene:

Aquí no hay como desobedecer a las decisiones de los dirigentes. Ellos nos dicen “la organización nos ha convocado a salir a la panamericana, a la marcha de respaldo a Riobamba y a Quito. Nos toca ir. Si exigimos explicaciones sobre las razones de participar, pocas veces dan. En los levantamientos indígenas de los años anteriores nos hemos ido sin presentar ninguna queja. Esto es así, porque a los compañeros que no van, llega la gente y corta la luz y el agua. Recuerdo como dos de los moradores de la comunidad no se fueron al levantamiento, ni mandaron a la mujer o a los hijos, entonces les quitaron el agua y la luz. Uno de ellos había estado yendo a vender alverjas, a este le quitaron y mandaron pegando.

Sin embargo, sin desconocer las precepciones de las bases, lo importante

de los dos levantamientos mencionados en los acápite anteriores fue que posibilitaron la emergencia del movimiento indígena en la escena política, claro está dentro de un contexto extra-institucional, lo cual a futuro planteaba el desafío de promover la participación política en el ámbito institucional. Así “en el IV Congreso de la CONAIE (diciembre de 1993), el movimiento indígena decide irrumpir en el espacio institucional como un mecanismo complementario a la lucha extra-institucional” (Pacari, 2005: 46), participando en los procesos electorales. Esta decisión permitió que en 1995, el movimiento indígena promoviera la constitución del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País y participe en las elecciones de 1996.

Pero antes de ver la emergencia de MUPP-NP es necesario analizar las oportunidades políticas que aparecieron en el transcurso de la década de los años noventa del siglo pasado, los cuales permitieron el paso del movimiento indígena definido como un actor social a actor político, politizando la etnicidad. Para Deborah Yashar (2005), hay tres variables que explican este paso: los cambios en los regímenes ciudadanos; la existencia de un marco político que permite el asociacionismo; y la posibilidad de establecer redes supracomunitarias.

En efecto, en América Latina, dentro del contexto de la reflexión de los quinientos años de resistencia indígena y la respuesta de los Estados a la demanda indígena, en cuanto al reconocimiento de los derechos indígenas, la diversidad étnica, trajeron como consecuencia los cambios en los regímenes ciudadanos. Ser indígena no implicaba una identidad que alude al pasado, por tanto, imposibilitado de ser reconocido en su condición ciudadano, sino miembro de un Estado, sujeto de derechos manteniendo su especificidad indígena. En esta perspectiva se dieron las reformas constitucionales en Colombia (1991), México (1992), Paraguay (1992), Chile (1993), Perú 1993, Bolivia y Argentina (1994) y Ecuador (1996-1998). En caso de México, Ecuador y Paraguay “las constituciones tendieron a reconocer el carácter multicultural de los Estados y la existencia de los pueblos indígenas como entidades singulares con atributos culturales y lingüísticos propios y con derechos específicos (comunidades, pueblos, entidades territoriales y nacionalidades), lejos ya de la tradicional concepción como sub-ciudadanos carentes de derechos”

(Ruiz, 2003: 23).

Siguiendo la perspectiva analítica propuesta por Yashar (2005), en caso de Ecuador, el Congreso Nacional (1995) aprobó la reforma constitucional mediante el cual “pueden también presentarse como candidatos los ciudadanos no afiliados, ni auspiciados por los partidos políticos², lo que permitió el asociacionismo y la conformación del movimiento político con miras a la participación electoral. Cabe destacar que el movimiento indígena, al mismo tiempo se apoyó en las redes supracomunitarias, explicitadas en las OSG lo que le permitió posicionarse en la escena política a través de Pachakutik.

Apartándonos en cierto modo de los planteamientos de Yashar, la emergencia de la participación política indígena en el continente y en Ecuador, se explica también, a partir de las oportunidades políticas que fueron apareciendo en la escena política. Si en el pasado, los sistemas políticos estuvieron cerrados a la participación indígena, en el contexto de los años noventa se dió paso a la apertura institucional de “acceso a la participación de nuevos actores” (Tarrow, 2004). Así, en el caso de la constitución colombiana de 1991 se reservó dos escaños en el Senado para las representaciones indígenas. En el Ecuador, con la enmienda constitucional de 1995, los independientes y los movimientos políticos podían participar en la contienda electoral. Este escenario fue aprovechado por el movimiento indígena para la creación del MUPP-NP.

Pero no fue suficiente la apertura del sistema electoral, para alcanzar la participación política, pero también fueron necesarias “las pruebas de nuevas alianzas políticas en el seno del Gobierno” (Tarrow, 2004). En Bolivia, el Movimiento Tupak Katari estableció la alianza electoral con el MNR, representado por Gonzalo Sánchez de Lozada que llevó a colocar a Víctor Hugo Cárdenas en la Vicepresidencia de la República. Pero más explícitamente, la mayoría de los gobiernos de la región promovieron la progresiva transformación de las instituciones y políticas indigenistas. “La antigua tradición indigenista, caracterizada por el integracionismo y paternalismo, cedió paso, de forma paulatina, a nuevas políticas basadas en la participación, la concertación de intereses y fomento de las formas de desarrollo de los pueblos indígenas dentro del proceso del desarrollo

2 Inciso segundo del Artículo 55 de la Constitución Política reformada en 1995.

nacional” (Ruiz, 2003: 18) con la participación indígena.

En varios de los países de la región se crearon dependencias gubernamentales orientadas específicamente a atender a las demandas indígenas. Así en Bolivia se creó la Secretaría de Asuntos Étnicos, que posteriormente se transformó en Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO), hoy Ministerio de Asuntos Campesinos, Pueblos Indígenas y Originarios (MACPIO). En Chile la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), en Guatemala el Fondo de Desarrollo Indígena (FODIGUA), en el Perú la Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas (STAI) y en Ecuador el Consejo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CODENPE) con rango ministerial (Ruiz, 2003: 18). Instituciones gubernamentales financiadas en la mayoría de los casos con fondos económicos provenientes del Banco Interamericano de Desarrollo y el Banco Mundial dentro de los convenios establecidos en el marco del decenio de los pueblos indígenas (1994-2004) declarado por las Naciones Unidas.

En el paso del movimiento indígena de actor social a actor político se puede ver también “la aparición de los aliados influyentes” (Tarrow, 2004). En caso del MUPP-NP muchos de los antiguos militantes de los partidos de izquierda, sindicalistas, ecologistas y las ONGD unidos en la Coordinadora de los Movimientos Sociales (CMS), junto con las organizaciones indígenas presididas por la CONAIE, conformaron, este movimiento político. Para los años noventa había disminuido la intervención de los antiguos aliados como fue el caso de los partidos de izquierda y la Iglesia católica.

Durante la década de 1990 se abrió un escenario favorable para la participación política indígena en Columbe y Colta. En los primeros años de los noventa aparecieron las candidaturas indígenas a la dignidad de presidente del Consejo Cantonal de Colta, dejando de lado así a las candidaturas sólo a concejales, o en muchos de los casos a concejales suplentes, tal como ocurría en los años ochenta.

En este nuevo escenario político, de alguna manera, hubo la apertura por parte de la Izquierda Democrática hacia las candidaturas indígenas. Así en 1992, este partido político patrocinó la candidatura del dirigente indígena Tomás Gómez a la presidencia del Consejo Cantonal de Colta.

Esto fue un caso paradigmático, por cuanto que fue la primera vez que apareció un indígena como candidato a la presidencia del Consejo. En las elecciones seccionales de 1992 ganó las elecciones y consecuentemente se convirtió en el primer indígena ocupando el sillón del palacio municipal, que en los años anteriores sólo podía ser ocupado por los presidentes del Consejo blanco-mestizos. Gómez inauguró la llegada en los años posteriores de presidentes y alcaldes que, a partir de 1992, han sido en su mayoría indígenas, dado que en estos últimos años el triunfo electoral, tanto de los alcaldes como de los concejales en el cantón es determinado por el voto indígena.

Sin embargo, al decir de Manuel Atupaña (2009) “no se sentían en su casa, por tanto, apareció la necesidad de construir la propia casa”. La idea de construir la propia casa llegó con la conformación del MUPP-NP, proceso en el que los indígenas de Columbe y de Colta fueron uno de los primeros protagonistas. Al respecto, los comuneros de San Martín Bajo consideran “Cuando apareció Pachakutik, ya no nos sentimos extraños, era el partido político de los indígenas, los candidatos eran nuestros propios líderes que venían luchando desde hace años”.

Posteriormente en 1996, apareció el movimiento político *Amauta Jatari*, brazo político de los indígenas evangélicos reunidos en la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE), que al igual que Pachakutik recibió el respaldo de las comunidades de Columbe vinculadas con la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Evangélicas de Chimborazo (CONPOCIECH).

Pachakutik y Amauta Yuyai: la disputa por el poder

El Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País y el Movimiento *Amauta Yuyai*, son los dos movimientos políticos ampliamente consolidados en las comunidades de Columbe y en todo el cantón Colta. Cuentan con el respaldo popular de todas las comunidades y organizaciones de la zona. Prácticamente, desde la segunda mitad de la década de los años noventa hasta la fecha, ningún partido político ha logrado tener la influencia que poseen Pachakutik y *Amauta Yuyay*. Si bien es cierto que

los partidos políticos como el PRE, el MPD, el PRIAN, ID, y últimamente Alianza País han participado en la contienda electoral, los resultados electorales son mínimos, tal como demuestran los porcentajes de la

Organización política	Porcentaje de votos
PSP/MIAY	32,76%
MUPP-NP	23,82%
PRE	10,04%
PRIAN	9,88%
ID	8,65%
DP-UDC/MIP	8,57%
PSC	4,08%
MPD	2,20%

*Fuente: Consejo Nacional Electoral, elecciones del domingo 17 de octubre de 2004

elección a la alcaldía de Colta en la jornada electoral de 2004.

Organización política	Candidato	Votos porcentaje
PSP/VC	Julio Guaminga	11,46%
PRIAN	Nerquis Parra	1,24%
MUPP-NP	Hermel Tayupanda	43,73%
MPAIS	Pedro Valente	19,54%
MIAY	Pedro Curichumbi	24,04%

*Fuente: Consejo Nacional Electoral, 2009

En la elección de 2004 ganó la alcaldía *Amauta Yuyay*, mientras que el

mayor número de concejales fueron electos de las filas de Pachakutik. Durante las elecciones de 2009, los resultados electorales ubicaron nuevamente a MUPP-NP y *Amauta Yuyay* en los porcentajes altos en relación a otros partidos políticos, tal como demuestra los resultados electorales de la elección de alcaldes.

En la votación para los concejales, MUPP-NP logró el 32,33% y el *Amauta Yuyay* obtuvo el 28,81% de todos los votos. Los datos escritos en los acápi-tes anteriores demuestran que MUPP-NP y *Amauta Yuyay* son los dos movimientos políticos ampliamente consolidados en el cantón Colta y cuentan con el respaldo electoral de las comunidades indígenas de Columbe.

Al igual que el Partido Pachakutik de Felipe Quishpe, el Movimiento Katarista y en parte, el Movimiento al Socialismo del Presidente de Bolivia Evo Morales, MUPP-NP y el Movimiento Independiente *Amauta Yuyay* se definen como movimientos políticos étnicos (Van Cott, 2007), así su lucha política estaría orientada a alcanzar la justicia, la dignidad de los pueblos indígenas. Además, la definición de movimiento político étnico permitiría marcar la diferencia con los partidos políticos tradicionales y presentar una propuesta política distinta. En la mirada de los militantes tanto de Pachakutik como de *Amauta Yuyay* “los partidos políticos tradicionales en su mayoría son representantes de los intereses de los empresarios, de los sectores poderosos del país” (Lluco, 1996), por tanto “no les interesa la situación de los pueblos indígenas, peor de los indígenas evangélicos que son doblemente excluidos por ser indígenas y evangélicos” (Guamán, 2009).

Pachakutik y *Amauta* no sólo se definen distintos a los partidos políticos sino como movimientos políticos independientes que rechazan la intervención de los partidos tradicionales y las nuevas fuerzas políticas provenientes de la derecha. Sin embargo, en la práctica han establecido alianzas políticas con fines electorales con otros partidos políticos.

En el inicio mismo de la actividad política, Pachakutik, estableció la alianza con el candidato independiente, Freddy Ehlers. En las elecciones presidenciales de 2002, entró en alianza con el Partido Sociedad Patriótica de Lucio Gutiérrez, coronel del ejército ecuatoriano que protagonizó el golpe de Estado de 2000. Esta alianza ganó las elecciones presidenciales,

acto que permitió al movimiento indígena formar parte del Gobierno o en las palabras de los actores indígenas “ser el Gobierno” (Sánchez, 2007). Por primera vez en la historia, los indígenas llegaron a tomar el Poder Ejecutivo, nunca antes sospechada. En el ejercicio del Gobierno, los líderes legendarios Luis Macas y Nina Pacari asumieron los ministerios de Agricultura y Ganadería, y de Relaciones Exteriores respectivamente.

Pero esta alianza duró seis meses, ya que se dio la ruptura entre el presidente Gutiérrez y la CONAIE (Burbano, 2005b). Entre las razones que explican esta situación, está en que Lucio Gutiérrez, una vez electo presidente dio el viraje en su discurso, de una posesión contestataria a la influencia estadounidense y al neoliberalismo a una posición proclive a la política norteamericana y la aplicación de las políticas neoliberales en el país. Ya en la visita que realizó al presidente George W. Bush, expresó que Ecuador es el mejor amigo de los Estados Unidos. Conforme transcurrió el tiempo, la política gubernamental de Gutiérrez respondía a los intereses de la oligarquía nacional. Sin el respaldo del movimiento indígena, éste buscó el respaldo de los partidos políticos tradicionales –PSC y PRE– lo que provocó el rechazo de los sectores populares. A su vez para Pachakutik, resultó incómodo mantener la posición crítica al Gobierno, siendo Gobierno. En este sentido fue difícil el cumplimiento de las ofertas de campaña que incluía el rechazo a la intervención de los Estados Unidos y a la aplicación de las políticas emanadas del consenso de Washington (León, 2005).

Amauta Yuyay por su parte, en contraste con la CONAIE y Pachakutik, estableció la alianza con Sociedad Patriótica, llegando así a formar parte del Gobierno. Los principales militantes ocuparon los cargos en los ámbitos gubernamentales competentes a la población indígena. En caso de Chimborazo, las alcaldías de Guamote, Colta y Alausí dirigidos por los alcaldes electos de *Amauta* se beneficiaron de la campaña de la entrega de picos y palas del ex presidente Lucio Gutiérrez.

Durante las elecciones de 2004, en alianza con Sociedad Patriótica fueron electos alcaldes y concejales los candidatos de *Amauta* en los cantones de Colta, Guamote y Alausí. En las elecciones presidenciales de 2006, en la primera vuelta, *Amauta* entró en alianza con el candidato León Roldós de la Red Ética y en parte con PSC (Guamán, 2009), pero en la segunda vuelta respaldaron a Álvaro Noboa.

En las elecciones de 2009, “*Amauta* se alió con el Movimiento Súmate del ex prefecto de Chimborazo, que fue cuestionado en su gestión” (Guamán, 2009: 3). Desde una perspectiva crítica de estas alianzas, Julián Guamán considera “Los indígenas evangélicos hemos caminado desde la izquierda, pasando por el populismo clientelar y caudillista, hasta la derecha política e ideológica” (2009).

En cuanto a la composición de los militantes, Pachakutik integra a varios sectores sociales excluidos del *modus operandi* del sistema político ecuatoriano, a saber “los indígenas, los sindicatos progresistas (los trabajadores públicos del sector petrolero y eléctrico), los movimientos sociales (ecologistas, mujeres, jóvenes), grupos religiosos (simpatizantes de la teología de la liberación, miembros de las comunidades eclesiales de base) grupos ideológicos e intelectuales y empresarios” (Freidenberg y Alcántara, 2001: 237), “trabajadores y usuarios del Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social (...), los llamados intelectuales comprometidos, vinculados a las ONG y universidades provenientes de la militancia de izquierda” (Sánchez, 2004: 148). Aunque, en estos últimos años, con la aparición de Alianza País, muchos de estos militantes han optado por separarse de Pachakutik, se han afiliado a este movimiento político y han sido elegidos a cargos de representación pública, tales como son los casos del asambleísta Virgilio Hernández y el actual alcalde de Quito Augusto Barrera.

A nivel cantonal MUPP-NP está conformada mayoritariamente por los ex dirigentes de las comunidades y de OSG, pastores de ciertas iglesias evangélicas, maestras y maestros que trabajan en la Dirección Intercultural Bilingüe de Chimborazo, profesionales (ingenieros, médicos indígenas). Los primeros militantes y candidatos de este movimiento político fueron ex dirigentes indígenas que habían luchado contra el sistema de hacienda y habían gestionado los proyectos de desarrollo, por tanto, reconocidos por las comunidades. En estos últimos años, hay presencia mayoritaria de militantes jóvenes, que en cierto modo, desconocen el proyecto político del movimiento. En este sentido, señala Manuel Atupaña (2009), ex militante de Pachakutik y ex concejal de Colta:

Al inicio estuvimos al frente del movimiento, todos los ex dirigentes de

las comunidades. La selección de los candidatos la realizaban las bases en las asambleas parroquiales. Hoy la situación no es así, cualquiera que asoma por ahí, inmediatamente es designado candidato. Hay jóvenes que no les interesa conocer la trayectoria del movimiento, lo que les interesa es ser nombrado candidato. Esto no parece justo, no responde a los ideales del movimiento. Por eso muchos de nosotros nos hemos separado del movimiento.

A su vez, *Amauta Yuyay* está conformado por los militantes jóvenes, pastores, intelectuales provenientes de las iglesias evangélicas que en el caso de Chimborazo están representadas por la CONPOCIECH y a nivel nacional por la FEINE. La mayor parte de los indígenas evangélicos de base se sienten representados por este movimiento político, además se consideran miembros activos. “Nosotros como evangélicos somos *amauta*, tenemos la obligación de apoyar a este movimiento” son las expresiones de los comuneros de Pulucate. En efecto, desde la fundación de *Amauta Yuyay* toda “la estructura organizativa evangélica (...) se puso al servicio de la actividad política; la FEINE con sus 17 organizaciones provinciales, las asociaciones locales que agrupan las iglesias, las iglesias locales (más de 600 en Chimborazo), los consejos de pastores (más de 300 pastores), las iglesias migrantes, los seminarios bíblicos y las emisoras de radio se han convertido en instrumentos de la acción política” (Andrade, 2005: 54).

Con respecto a los miembros y simpatizantes de estos dos movimientos políticos se sostiene que “Pachakutik es el partido de los indígenas católicos y *Amauta* de los indígenas evangélicos” de acuerdo a las opiniones de Lorenzo Curichumbi (2010). Sin embargo, muchos de los indígenas y dirigentes principales que profesan la fe evangélica forman parte de Pachakutik. Estos son los casos de Gerónimo Yantalema, líder evangélico, coordinador del Centro Teológico de Riobamba y actual asambleísta por Chimborazo, Julián Guamán, ex presidente del Consejo de Participación Ciudadana y el Pastor Rosendo Guamán de la Comunidad Pulucate Centro, actual miembro de la Junta Parroquial de Columbe. A su vez, muchos de los indígenas católicos de Colta y Guamate respaldaron a los candidatos de *Amauta Yuyay* en las elecciones de abril de 2009.

Por otro lado, Pachakutik no mantiene relaciones de cooperación formal con la Iglesia católica. En los orígenes de este movimiento político, ciertos agentes de pastoral de la línea progresista de la Iglesia, se vincularon con Pachakutik, pero en estos últimos años no existe relación con esta institución religiosa. Esto se debe en parte a la tendencia hacia las posturas de derecha adoptadas por la Iglesia ecuatoriana, en la que la preocupación pastoral se enfatiza en los aspectos religiosos y en la defensa de los intereses de los partidos de derecha, dejando de lado la opción social y organizativa. A esto se agrega que los actuales miembros de Pachakutik, no se identifican como católicos sino como personas comprometidas con la causa de la reivindicación de los pueblos indígenas. Al respecto, Hermel Tayupanda (2009), alcalde de Colta sostiene: “no nos interesa ser católicos ni evangélicos. Ya no somos católicos o evangélicos. Lo que sí nos importa es que somos indígenas y en su mayoría pobres. Es por eso que necesitamos unir fuerzas para acabar con la pobreza y la miseria que afecta a todos”.

Sin embargo, los militantes de *Amauta Yuyay* siguen definiendo a este movimiento como la fuerza política propiamente de los indígenas evangélicos. “*Amauta* es de los evangélicos, es decir, de los creyentes no hay vuelta que dar. En su orientación política se inspira en los principios cristianos” sostiene Lorenzo Curichumbi (2010). Además, señalan que “como movimiento se deben a la CONPOCIECH y a la FEINE” (Valente, 2010). No obstante, no todas las organizaciones evangélicas están de acuerdo con *Amauta*, además José Guacho (2010) militante de este movimiento político, considera que “*Amauta* anda por su lado, rinde cuentas a un grupo selecto que se relaciona con la FEINE, los candidatos son puestos por este grupo sin la intervención de CONPOCIECH”. A esto se une la fragmentación interna que ha sufrido en estos últimos años. En las elecciones de 2009, aparecieron en Colta, tres candidatos a la alcaldía de la misma filiación de *Amauta Yuyay*: Julio Guaminga, uno de los fundadores de este movimiento se candidatizó a alcalde por Sociedad Patriótica y Pedro Valente –otro de los líderes evangélicos claves– se presentó como candidato a alcalde por Alianza País.

En términos ideológicos el MUPP-NP se define como “un movimiento político con estructura orgánica, plurinacional y democrática con auto-

nomía organizativa y profundas vinculaciones con las nacionalidades, pueblos y movimientos sociales, abierto a la participación activa y combativa de todo núcleo profesional, clasista, social o técnico dispuesto a englobarse en la lucha indeclinable para la consecución e instauración del cambio social” (Sánchez, 2004: 147). Las fuentes ideológicas y políticas que inspiran la marcha de este movimiento serían: la vertiente étnico cultural, basada en la cosmovisión, cultura y luchas de los pueblos y nacionalidades indígenas; la vertiente inspirada en el marxismo, la nueva izquierda corriente de la modernidad libertaria o crítica en énfasis en la dimensión clasista, pero críticos a la vieja izquierda, abiertos a un sustrato nacional, popular latinoamericano a la libertad y a las prácticas democráticas; la vertiente de los movimientos sociales en contra de las diversas formas de opresión, más allá de las diferencias por la integridad, el reconocimiento y el respeto de todos los sectores sociales. La función de estas tres vertientes haría de MUPP-NP, en palabras de Juan Antonio Inca –ex concejal de Colta y ex militante de Pachakutik– “una organización política, nacional pluralista y democrática que reconoce y respeta la diversidad, fomenta la interculturalidad en la participación” (Inca, 2002: 8).

Amauta por su parte, considera que es “un movimiento político indígena, independiente, cristiano y evangélico que busca la inclusión de todos los indígenas evangélicos en los procesos de participación política a fin de servir a Dios a través de su pueblo” (Valente, 2010). Esta visión de la política, contrasta con el estigma de pecado atribuido a la praxis política, por cuanto que es “una acción no compatible con el evangelio dado que se relacionaba con la mentira, la corrupción y el vicio” (Andrade, 2005: 50). La valoración de la política, a decir de Andrade (2005), se dio a raíz de la autonomía de los indígenas evangélicos con respecto a la influencia de los misioneros norteamericanos, la participación en la movilización por la vida (1994), el proceso de reflexión y concienciación de pastores, líderes y creyentes que constituyó en un detonante clave para decidir la participación política de la FEINE y la creación del Movimiento Independiente *Amauta*

3 Según la visión mítica de los militantes de *Amauta Yuyay*, en la primera dimensión estaría el *Pachakamak*, señor del tiempo y del espacio. En la segunda dimensión estaría el Inca como la personificación de *Pachakamak* en la tierra, elegido para cuidar de los destinos de su pueblo” (Curichumbi, 2010).

Jatari, hoy *Amauta Yuyay* (Andrade, 2005).

Las fuentes de inspiración de la acción política de *Amauta Yuyay*, estarían en las fuerzas espirituales provenientes de la tercera dimensión³: el consejo de sabios. Así como los sabios eran escogidos por el Inca para que aconsejen en los asuntos de gobierno, los militantes de *Amauta Yuyay* serían “los elegidos por Dios para servir a él, sirviendo a su pueblo” (Curichumbi, 2010). En el imperio inca –señala Valente (2010)– los sabios eran conocidos como *amautakuna*, que traducidos al español serían filósofos, científicos, estadistas y planificadores. De allí que “nos sentimos con esta misión sagrada de promover un estilo de gobierno diferente inspirado en la sabiduría de Dios” concluye Pedro Curichumbi (2009), ex alcalde de Colta. La otra fuente de inspiración serían los principios cristianos y la teología. Esto permitiría superar la crisis de liderazgo que aparece en los pueblos indígenas. A decir de Lorenzo Curichumbi (2010), “hay crisis de liderazgo que sólo se superaría “con hombres que tengan formación teológica”.

La síntesis de las fuentes de inspiración de *Amauta Yuyay* según la opinión de sus militantes se explicita en algunos símbolos: los colores, blanco que es señal “de pureza que evoca a que nuestros líderes estén bañados en ese crisol” (Curichumbi, 2010), y “el color morado que expresa el poder espiritual” (Mocha, 2010). La figura del sol en el medio del escudo de *Amauta Yuyay*, sería la representación del “Padre Sol, *Pachakamak* señor del tiempo y del espacio, divinidad por excelencia de los pueblos indígenas” (Curichumbi, 2009). De este modo en los principios orientadores de *Amauta Yuyay* se puede distinguir la conjugación entre los elementos de la teología natural con la cultura indígena andina.

Dentro de los principales objetivos, MUPP-NP plantea promover “la lucha por la supresión de toda forma de explotación, la opresión y la injusticia, realidades de las cuales ha estado marcada la historia del Ecuador” (Inca, 2002: 8), siendo los principales víctimas los indígenas y los sectores menos aventajados de la sociedad, entre los cuales se distinguen obreros, trabajadores informales, entre otros; buscar la soberanía y la autodeterminación de los pueblos, romper con el regionalismo que no han permitido la integración del país y la exclusión de los indígenas (Freidenberg y Alcántara, 2001), eliminar toda forma de discriminación –económica,

religiosa y social–, construir un nuevo país basado en los valores de la solidaridad, la equidad, la justicia, el respeto por la vida (Barrera, 2001), la unidad de toda la sociedad ecuatoriana.

En el ejercicio del poder, Pachakutik propone “asumir la ética de responsabilidad social como un eje fundamental de la acción política” a partir de la rendición de cuentas a las bases, sujetándose a los criterios del control político de las bases y de las organizaciones; la fiscalización permanente, la aplicación de la revocatoria del mandato en caso de no cumplir con las demandas de los electores; la honestidad y la transparencia; la lucha contra la corrupción, iluminados por los principios: *Ama shwa*, *Ama llulla*, *Ama killa* (Llucu, 1996), mandar obedeciendo y proponer reconstruir la soberanía del Estado e instaurar una democracia participativa donde todos miembros de la sociedad se sientan involucrados en la tarea de hacer país. Dentro de los gobiernos locales proponen la “alternancia” de los consejeros y concejales. Esto consiste en que los consejeros y concejales suplentes después de dos años se convierten en principales.

En materia económica, Pachakutik propone “impulsar la economía solidaria, al servicio del ser humano, promover la necesidad de una ética tributaria basada en la equidad (quien tiene más paga más impuestos), fomentar la recaudación eficaz de los impuestos y el castigo a la evasión e irresponsabilidad en la recaudación. A esto se une la propuesta del no pago de la deuda, a fin de invertir estos recursos en el área social (Freidenberg y Alcántara, 2001: 245-246). Todas estas propuestas, a decir de Fernando Bustamante (2004) “hizo que Pachakutik y el movimiento indígena ecuatoriano llegaran a dar esperanza al Ecuador” (...) “dando paso a un profundo impacto democratizador e innovador” de la acción política, en la medida que los indígenas han incorporado demandas generales que trascienden sus intereses corporativos étnicos, como el caso de planteamientos que cuestionan las políticas de ajuste estructural, de eliminación de subsidios a la luz eléctrica o del gas de uso doméstico (de la Torre, 2003).

Amauta Yuyay por su parte, propone: “buscar los espacios políticos para los indígenas evangélicos a fin de permitir la participación en los diferentes ámbitos sociales y políticos (Valente 2010), alcanzar el poder político a fin de “servir a Dios y a su pueblo” (Curichumbi, 2010). En este

sentido, uno de los militantes sostiene: “Dios nos llama servir y amar al prójimo. ¿Cómo realizar este servicio si no tenemos en nuestras manos el poder político? Por eso para nosotros como *Amauta Yuyay* fue importante ganar las elecciones, y llegar al poder” (Mocha, 2010).

Amauta busca también “introducir en el ejercicio gubernamental los principios de la Biblia y al mismo tiempo posibilitar el ingreso de los creyentes al quehacer político” (Curichumbi, 2010). En este sentido afirman, “algunas autoridades desconocen la sumisión a Dios, por eso caen en los actos de corrupción, por eso que mejor que esté al frente de las instituciones, personas que conocen a Dios, que temen su santo nombre” (Bagua, 2009). Para esto sería fundamental contar con personas sabias, comprometidos con el pueblo de Dios, de allí que el objetivo de *Amauta* sería “seleccionar a las personas, cuya vida sea intachable, respondan a los principios de *Amauta*, sabios, estrategas, planificadores y visionarios del futuro (Curichumbi, 2009).

Sin embargo, desde las posiciones críticas al movimiento se cuestiona sobre la ausencia de un programa político claro y de largo alcance, en este sentido Julián Guamán considera que:

Amauta Yuyay, a pesar de articularse desde 1996 hasta el presente no posee un proyecto político, por tanto carente de base filosófica ideológica y de una estructura nacional (apenas se articuló tardíamente en tres provincias), no desarrolló una estrategia clave en la contienda electoral, y es más consideramos que fue presa fácil de la manipulación de políticos tradicionales por un lado y por otro cayó en la improvisación” (2003:133).

En cuanto a la estructura formal del funcionamiento de Pachakutik se puede distinguir dos fases organizativas: en la primera fase, durante los primeros años, asumió el modelo organizativo de la CONAIE que tiene en consideración a la comunidad, la unión de comunidades, la federación provincial y finalmente la CONAIE y ECUARUNARI (Freidenberg y Alcántara, 2001: 254); en la segunda fase, a partir del primer Congreso realizado en agosto de 1999, los miembros del MUPP-NP vieron la necesidad de conformar la estructura orgánica a escala nacional, así se decidió estructurar internamente al movimiento en el ámbito local, constituido

por un consejo cantonal, a escala provincial, los consejos provinciales y en última instancia un consejo nacional.

Estos organismos, asumen las decisiones tomadas por el congreso o la asamblea nacional, integrada por delegados de todas las organizaciones sociales –unos 90 a 100–, treinta por las provincias, cincuenta en función del porcentaje de votación del movimiento en cada provincia promediado por la votación que cada una aporta el total nacional, tres por cada organización política, uno por cada diputado, los miembros del Comité Ejecutivo Nacional, los militantes que representan al movimiento en ámbitos institucionales y cinco por cada organización social. Este órgano se reúne cada dos años y sus miembros son elegidos por sufragio universal y bajo principio de representación mayoritario (Freidenberg y Alcántara, 2001).

Después de la asamblea nacional está el comité político, integrada por un delegado por cada provincia, uno por cada organización social, los diputados y 25 miembros electos directamente por la asamblea. Las funciones de este organismo es la de fiscalización y control de las actividades del movimiento; evaluar la acción política, definir la línea de la acción legislativa, aprobar el presupuesto nacional y las candidaturas a cargos de representación popular. Se reúne cada seis meses.

A este comité se une el comité ejecutivo nacional de carácter permanente integrado por el presidente del movimiento, siete representantes militantes elegidos directamente por la asamblea nacional, tres pertenecientes a organizaciones sociales, un delegado por las organizaciones políticas nacionales (ECUARUNARI, CONAIE, CONFENAIE), y un delegado por bloque parlamentario). Tanto el comité político nacional como el comité ejecutivo nacional asumen las responsabilidades, las decisiones enmarcadas por el congreso o de la asamblea nacional, máximo organismo decisivo del movimiento que manda a Pachakutik (Freidenberg y Alcántara, 2001).

Amauta Yuyay, a diferencia de Pachakutik forma parte de la estructura funcional y orgánica de la FEINE. Si esta organización está constituida por un congreso o asamblea nacional, elige al consejo de gobierno, este a su vez designa al presidente y vicepresidente que tiene autoridad sobre el concilio de pastores, el departamento de mujer y familia, comisiones de

jóvenes, fortalecimiento organizativo, desarrollo social y relaciones institucionales (Guamán, 2003), *Amauta Yuyay* es un departamento especial que está conducido por una directiva nacional que coordina las acciones con las directivas provinciales, cantonales y parroquiales dependiente de la organización evangélica a escala provincial, tal como señala el siguiente testimonio: “nosotros no actuamos al margen de la COPOCIECH, siempre estamos en coordinación con la directiva de esta organización a quienes presentamos nuestros informes” (Curichumbi, 2010). A nivel de las bases, Curichumbi señala que en “cada iglesia hay un responsable de motivación política que se reúne periódicamente con otros responsables de toda la parroquia, así se asegura el mercado político de Amauta”.

En cuanto al desempeño electoral, Pachakutik ha logrado obtener resultados significativos. En las tres elecciones presidenciales en que ha participado en alianza con otros movimientos y partidos logró los siguientes resultados: en 1996, obtuvo el tercer lugar con 20,60% de los sufragios (785 124 votos), en 1998 bajó al cuarto lugar con el 14,74% (566 917 votos) y en el 2002 alcanzó el primer lugar con 20,64% de los sufragios (943 123 votos) en la primera vuelta y 54,79% de los sufragios (2 803 243 votos) en la segunda vuelta (García, 2006). Pero en la elecciones de 2006, el candidato presidencial Luis Macas, apenas logró el 2% de los votos. Durante las elecciones de la asamblea constituyente de 1997 fueron nominados diez asambleístas de Pachakutik de un total de setenta (14,28%). En las elecciones legislativas de 1996 ocho diputados (un nacional y siete provinciales de un total de 82) (9,75%). En 1998 bajó su participación al obtener seis diputados (dos nacionales y cuatro provinciales) de un total de 121 diputados (4,95%). En las de 2002 aumentó a 11 diputados provinciales de un total de cien (11%) (García, 2006).

Dentro de la elección a los gobiernos locales en los comicios de 1996 fueron elegidos alrededor de cincuenta funcionarios públicos de Pachakutik en las diversas denominaciones. En el año 2000 obtuvieron cinco de las 22 prefecturas provinciales, equivalente a 22% del total; 31 de las 215 alcaldías equivalentes a 14,4% del total. 11 de los 89 consejeros elegidos, equivalente al 12% del total. 84 de los 880 concejales elegidos, equivalentes a 9,5% del total. A nivel nacional logró el 5,1% de la votación nacional. De este modo se convirtió en la quinta fuerza política

nacional (García, 2006).

En las elecciones de 2004, los resultados fueron los siguientes: los candidatos de Pachakutik, “ganaron cuatro de las 22 prefecturas provinciales, equivalentes a 18,18% del total, 27 de las 219 alcaldías, equivalentes a 12,32% del total, 14 del 91 consejeros elegidos, equivalentes al 15,38% del total. 118 de los 893 concejales elegidos, equivalentes a 13,2% del total. A nivel nacional logró 7,7% de la votación nacional” (García, 2006: 222-223). Con este desempeño electoral se mantuvo como la quinta fuerza nacional. En las elecciones legislativas de 2009 obtuvo 1,37% de los votos con los cuales alcanzó dos curules en la Asamblea Nacional⁴.

En caso concreto de Colta, durante la jornada electoral de 1996, alcanzó los siguientes resultados: elección del alcalde 20,31% (2 451 votos) y concejales 23,62% (2 866 votos) constituyéndose así en la primera fuerza política⁵. En las elecciones de 1998, apenas obtuvo un concejal. Esta situación se explica por el desgaste político ocasionado por la caída del alcalde Arturo Cevallos. En las elecciones del año 2000 alcanzó el cuarto lugar con una votación de 8,23% (1 789 votos) para alcalde y el 3,63% (1 419 votos) para elegir concejales, obteniendo sólo un concejal, con un porcentaje de 3,34% (1 419 votos). En las elecciones del 2004, en Colta, Pachakutik logró el segundo lugar con el 23,59% (3 939 votos) para la elección del alcalde, seguido por tres concejales con un porcentaje de 35,92% (14 431), resultados que permitieron en parte la recuperación de la fuerza política. En las elecciones de 2009, Pachakutik se convirtió en la primera fuerza política del cantón Colta, al obtener el 43,73% de la elección de alcalde y 32,33% de la elección de concejales rurales y el 51,76% de concejales urbanos. El triunfo electoral de Pachakutik en Colta se debe por un lado, al desgaste político del alcalde procedente de las filas de *Amauta Yuyay*, y por otro lado, el éxito del manejo político del prefecto

4 Center for Latin American Studies Program (2009). “República del Ecuador, resultados electorales 2009. Documento electrónico disponible en <http://pdba.georgetown.edu/Elecdata/-Ecuador/lego09.html>.

5 Los datos estadísticos son tomados del archivo de resultados electorales del Consejo Nacional Electoral de Chimborazo.

6 TSE de Chimborazo, elecciones 1998.

7 TSE de Chimborazo, elecciones de alcaldes 2000. Documento electrónico disponible en www.cne.gov.ec

Mariano Curicama, expresado en varias obras de infraestructura a lo largo y ancho del cantón y la provincia.

Amauta Yuyay, por su parte se presentó por primera vez en 1997 para las elecciones de los asambleístas, sin embargo no alcanzó el éxito electoral. En 1998 en la provincia de Chimborazo el candidato a diputado por este movimiento político obtuvo 13 169 votos⁶. En las elecciones de 2000, obtuvieron 4 389 votos que permitió ganar la alcaldía de Colta⁷, asimismo se eligió a cuatro concejales. Con estos resultados se convirtió en la primera fuerza política en el cantón. Paralelamente, en las parroquias de Columbe, Juan de Velasco y Santiago de Quito la mayoría de los miembros de las juntas parroquiales fueron electos de las filas de *Amauta Yuyay*. Apoyados en estos resultados exitosos a nivel cantonal y parroquial “decidieron participar con candidatos propios para diputación y concejalías en las principales provincias centrales de la sierra” (Guamán, 2003: 131) y a nivel nacional con un candidato presidencial. Los resultados no fueron favorables, no alcanzó el 5% que exigía el Tribunal Supremo Electoral, por lo cual el movimiento estuvo a punto de desaparecer. Sin embargo, para las elecciones de 2004 cambiaron de nombre de *Amauta Jatari* a *Amauta Yuyay*. Esto permitió al movimiento mantenerse en el ámbito de la competencia electoral.

En las elecciones de 2004 en Colta, *Amauta Yuyay* a través de alianza con el Partido Sociedad Patriótica alcanzó el 32,76 % (6 139) que permitió la reelección del alcalde Pedro Curichumbi. Simultáneamente dos de los candidatos a concejales ganaron las elecciones. Asimismo los candidatos de este movimiento fueron electos como alcaldes de Guamote y Alausí. Durante la jornada electoral de octubre de 2006, obtuvo el 13,50% de votación para concejales, el 08,14% para diputados provinciales. En las elecciones para asambleístas de 2007, logró el 3,45% del total de votación⁸.

8 Consejo Nacional Electoral. Elecciones seccionales 2007.

9 Consejo Nacional Electoral, “Votación del Cantón Colta para candidatos a Alcalde Municipal”. Documento electrónico disponible en www.cne.gov.ec

10 Center for Latin American Studies Program (2009). “República del Ecuador, resultados electorales 2009. Documento electrónico disponible en <http://pdba.georgetown.edu/Elecdata/Ecuador/lego09.html>

Las elecciones de 2009, fueron poco favorables para *Amauta Yuyay*, el candidato a la alcaldía de Colta quedó en el segundo lugar, con 24,04 % (5 418 votos) frente al 43,73% (9 856 votos) del candidato de Pachakutik⁹, mientras que en los cantones de Guamote y Alausí fueron reelectos los alcaldes de *Amauta*. A nivel provincial, apenas lograron asegurar un curul en la Asamblea Nacional¹⁰. Mientras tanto, en las parroquias de Columbe, Cañi y en parte Santiago de Quito lograron el mayor número de los miembros de las juntas parroquiales. Con respecto a los concejales rurales alcanzó el 28,81% y el 18,13% de los concejales urbanos¹¹. Con respecto a la elección del prefecto de Chimborazo, el candidato de este movimiento alcanzó el segundo lugar.

En definitiva, el desempeño electoral de *Amauta Yuyay* es mínimo a nivel nacional. No obstante, mantiene el fuerte respaldo electoral en los ámbitos locales, específicamente de los gobiernos municipales y parroquiales de Alausí y Guamote. Sin embargo, en Colta se observa el desgaste político sufrido en estos últimos años, lo cual presenta un escenario político poco favorable.

Entre los resultados de la gestión política de Pachakutik, señala Miguel Llucó (2005) está la autodepuración del congreso, con la descalificación de 17 diputados por actos de corrupción realizada durante los primeros años en que este movimiento político formó parte del Congreso Nacional; asimismo se señala, la denuncia del manejo de los gastos reservados de César Verduga, y el uso de las partidas extrapresupuestarias por parte de Fabián Alarcón; y el reconocimiento del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre los pueblos indios. Sin embargo, no todos sus miembros comparten la misma visión de los resultados de gestión, al respecto Barrera (2001) señala que MUPP-NP ha actuado más como conciencia crítica, pero no como una opción real de gestión. Además, ya en el Gobierno no pudo poner en práctica aquella visión crítica contra el sistema neoliberal. Pretendieron ser críticos al ejercicio gubernamental, aún siendo Gobierno. Al respecto sostiene Burbano de Lara “... les afectó una crisis de identidad de la cual no han logrado salir: el duro tránsito de movi-

11 Consejo Nacional Electoral (2009). Resultados elecciones seccionales 2009. Documento electrónico disponible en www.cne.gov.ec.

miento social contestatario y de partido político crítico a las fuerzas del Gobierno. Ni la CONAIE ni Pachakutik entendieron qué significaba ser parte de un Gobierno, mucho menos traducir en propuestas de política estatal sus posturas críticas” (Burbano de Lara, 2005b: 30-31).

Esta situación provocó el debilitamiento de Pachakutik, las confrontaciones internas entre los militantes indígenas y mestizos, bajo el argumento de ser infieles de ambas partes, a los principios del movimiento que concluyó en la expulsión de Antonio Ricaurte, Augusto Barrera, Virgilio Hernández y Mario Conejo, alcalde de Otavalo¹². Este último fue considerado traidor a Pachakutik, por respaldar la posible negociación del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos y Ecuador. Al mismo tiempo, aparecieron cuestionamientos serios desde la opinión pública con respecto a la desvinculación de Pachakutik de sus bases. En este sentido Francisco Rhon (2006) consideró que “Pachakutik deja la comunidad para ser partido indio” similar a otros partidos tradicionales. Este divorcio creciente entre las bases y el MUPP-NP fue reconocida por los propios militantes¹³.

La crisis de Pachakutik se empeoró en el contexto de la búsqueda de acuerdos y la definición de las candidaturas presidenciales para las elecciones de 2006. Al interior del movimiento aparecieron dos posiciones: por un lado, los líderes indígenas encabezado por el alcalde de Cotacachi, Auki Tituaña quienes abogaron por una candidatura indígena, hasta tal punto que él mismo se postuló de candidato; por otro lado, militantes que propusieron la necesidad de presentarse a las elecciones en alianza con otro candidato no indígena, en este caso con el candidato Rafael Correa del Movimiento Alianza País¹⁴.

La CONAIE y Pachakutik, mantuvieron el silencio ante la candidatura de Auki Tituaña, por lo que éste se vio obligado a retirarse¹⁵. No obs-

12 El Universo (2006). “Pachakutik en crisis interna”, edición 19 de enero.

13 El Comercio (2006). “El movimiento admite que hay un divorcio de la dirigencia con las bases”, edición del 24 de enero.

14 El Universo (2006). “Pachakutik analiza candidatos”, edición del 14 de enero.

15 El Comercio (2006). “Las apetencias dividen a los indígenas”, edición del 5 de abril.

16 El Universo (2006). “Pachakutik no logra consenso para definir candidatura”, edición del 29 de abril.

tante, propusieron presentarse a las elecciones ya sea con candidato presidencial indígena o en alianza. En este contexto de definiciones aparecieron los nombres de Nina Pacari, Jorge Guamán, Ricardo Ulcuango y Luis Macas, ante la ausencia de los acuerdos y consensos, delegaron a la ECUARUNARI definir la opción de presentarse con candidato propio o en alianza con otro movimiento¹⁶. Esta organización, acogiendo la petición presentada por CONAIE y Pachakutik, durante el Congreso realizado en Cañar el 22 de mayo decidió que el MUPP-NP se presentara a las elecciones de 2006 con Luis Macas a la presidencia y en alianza con otro movimiento político que designaría al candidato a la vicepresidencia¹⁷.

No hubo acuerdos suficientes al interior del movimiento indígena, las organizaciones como FEINE y FENOCIN optaron por respaldar la candidatura de Rafael Correa¹⁸, mientras que al interior de la CONAIE no hubo acuerdo, aunque ECUARUNARI había designado a Macas como candidato presidencial. En el mes de junio la CONAIE decidió alcanzar la alianza con Correa para la vicepresidencia, propuesta que fue rechazada por el Movimiento Alianza País. El mismo candidato de este movimiento sostuvo su interés de candidatizarse a la presidencia en binomio con Macas, quien objetó esta oferta proponiendo la necesidad de celebrar las elecciones primarias. La ausencia de acuerdos al interior de Pachakutik no permitió el establecimiento de la alianza¹⁹, lo cual provocó la desafiliación de ciertos dirigentes indígenas quienes se adhirieron al movimiento político de Rafael Correa.

A nivel de las comunidades indígenas de Columbe, la llegada de Pachakutik al manejo de la municipalidad de Colta fue mirada con esperanza. “Nosotros creímos que Pachakutik iba a ofrecer soluciones a nuestros problemas, que como indios, por fin atendería a los requerimientos de las comunidades” son los recuerdos de los moradores de la comuna San Isidro. Pronto se declinó la ilusión del cambio, de mejores días para las comunidades indígenas de Colta. El alcalde electo por Pachakutik, apartándose de los principios políticos del movimiento, instauró la política

17 El Universo (2006). “ECUARUNARI irá con un candidato propio a los comicios”, edición del 22 de mayo.

18 El Universo (2006). “FENOCIN busca a Correa”, edición del 9 de junio.

19 El Comercio (2006). “La unión Pachakutik – Correa no cuaja”, edición del 22 de junio.

clientelar, en palabras de uno de los concejales de aquel tiempo “utilizó la maquinaria municipal para los trabajos personales de su familia, trató mal a la gente” (Carrillo, 2005).

Desde los inicios mismos de la campaña electoral de 1996, no todos los militantes de Pachakutik cantonal estuvieron de acuerdo con la candidatura de Arturo Cevallos, sin embargo, designaron al creer que como indios todavía no estaban preparados para asumir la alta investidura cantonal, tal como señala el siguiente testimonio: “Cuando nombramos al Dr. Cevallos fue porque nos sentíamos incapaces todavía. En un inicio quisimos que el compañero Luis Carrillo fuera candidato, él aceptó, pero se arrepintió, entonces fue a pedir a su compadre, el Dr. Cevallos para que sea alcalde” (Lema, 2005).

Las gestiones del Gobierno municipal de Cevallos, escasamente orientada a las comunidades, provocó el descontento de las bases y de las organizaciones locales. Estos pidieron la inmediata revocatoria del mandato, a través de la toma del palacio municipal y la paralización cantonal que concluyó con la destitución del alcalde y la designación de Segundo Guamán como el nuevo alcalde. Con esto Pachakutik intentó recuperar el apoyo de las bases, no obstante en palabras de Luis Carrillo (2005), Guamán dio la “continuidad a las prácticas clientelares utilizadas por Cevallos”. Presionado por las comunidades y por los militantes del movimiento que eligió y respaldó su gestión, se separó y buscó la reelección en alianza con *Amauta Jatari*, pero más tarde se apartó también de este partido para candidatizarse a la alcaldía por el Partido Roldosista Ecuatoriano.

La destitución de Cevallos, la ruptura de Guamán y los desaciertos de éste en el manejo político condujeron al fracaso de Pachakutik, que en términos de sus miembros “no ha sido posible recuperar la credibilidad, al interior de las organizaciones, hasta el día de hoy” (Carrillo, 2005). Sólo las elecciones de 2004 permitieron, de alguna manera, la recuperación del espacio político –ocupado mayoritariamente por *Amauta Yuyay*–, con el triunfo electoral de tres concejales. Mientras que las elecciones de 2009, permitió acceder a la alcaldía con el alto porcentaje de votos. El éxito electoral se garantizó con la aparición de nuevas figuras políticas al interior del movimiento y el retiro del candidato de Alianza País. Sin embargo, no pudo controlar la separación de los dirigentes indígenas de

las filas de Pachakutik.

Analizando los resultados de la gestión política de *Amauta Yuyay*, se señala que uno de los logros importantes es el haber permitido a los indígenas evangélicos, emerger en el escenario político, al mismo tiempo, la participación de FEINE y *Amauta* en las movilizaciones indígenas del 2001, en rechazo a las medidas económicas impuestas por el régimen del ex presidente Gustavo Noboa (Guamán, 2003; 2005). Además se señala que en alianza con el ex presidente Lucio Gutiérrez “se logró conseguir más obras de infraestructura en beneficio de las comunidades de los cantones de Alausí, Colta y Guamote” (Valente, 2010).

A nivel de Colta y las comunidades de Columbe se señala que el ejercicio gubernamental de *Amauta* ha sido de exitoso por la implementación de los procesos de elaboración del presupuesto participativo, donde intervienen barrios, comunidades y organizaciones. En efecto, durante los siete años de gestión municipal a cargo de *Amauta Yuyay* introdujeron la práctica del presupuesto participativo²⁰ que el Gobierno municipal de Colta empezó a ejecutar desde 2001. El presupuesto participativo consistía en caso de Colta en “la asignación presupuestaria, convocatoria, concertación, temática territorial, definición de prioridades, elaboración de proyectos, y ejecución y rendición de cuentas”²¹. Con referencia a las convocatorias el Gobierno municipal convocaba a todas las comunidades, asignándolas a cada una la cantidad de 12 000 dólares anuales. Claro está que en esta distribución no tomó en cuenta el número de habitantes, así las doscientas familias de Gatazo recibían el mismo rubro que las siete familias de Ocpote Villa María. La aplicación del presupuesto participativo sirvió de incentivo a la multiplicación de las comunidades. Sí en el 2001

20 Estrategia de gobernabilidad utilizada por ciertos gobiernos locales de América Latina como mecanismo de participación social que permite a la ciudadanía conocer el presupuesto municipal, decidir sobre la manera cómo se invierten los recursos económicos y establecer estrategias de control social. Es una experiencia que surgió en la ciudad de Porto Alegre (1988). En Ecuador esta práctica ha sido utilizada por los municipios de Cotacachi, Guamote, Colta y por los gobiernos provinciales de Cotopaxi y Chimborazo. En caso de Colta fue institucionalizado con la ordenanza municipal, emitida el 14 de agosto de 2003. Actualmente la Constitución Política del Estado ecuatoriano (2008), Art. 100, numeral 3 recomienda “elaborar los presupuestos participativos de los gobiernos” en sus distintos niveles con la finalidad de fortalecer la democracia y la rendición de cuentas y el control social.

21 Ordenanza de 14 de agosto de 2003, Art. 2.

se registraron 115 comunidades para finales de 2009 la municipalidad censó alrededor de 225, cada una disputando los 12 000 dólares americanos del presupuesto municipal.

En todo caso, con el presupuesto participativo, vincularon directamente a las comunidades con la municipalidad, permitieron “conocer de cerca las fuentes de donde provienen los recursos y en que se invierten (Valente, 2010). Por otro lado, según Pablo Valente (2010) esta práctica “posibilitó entender que el proceso de desarrollo no sólo depende de las autoridades sino de las comunidades”. Así estas –en la opinión de Pedro Bagua (2009), actual concejal de Colta– “participan en los planes de desarrollo y toman las decisiones”.

El liderazgo indígena es otro de los aspectos importantes, según Francisco Mocha, en la medida en que “se ha demostrado, que los indígenas pueden administrar con transparencia” (Mocha, 2010). A esto se une la preocupación por la identidad indígena y la recuperación de la memoria histórica propuesta y ejecutada por el alcalde Pedro Curichumbi. En esta perspectiva señala “para nosotros como Gobierno municipal de Colta es fundamental la valoración de la cultura. El cantón tiene mucha historia, es cuna de la nacionalidad ecuatoriana, tiene mucho que ofrecer a la provincia y al Ecuador” (Curichumbi, 2005).

Durante los nueve años de gestión al frente del Municipio de Colta, el alcalde Curichumbi fomentó la investigación histórica, la restauración de los edificios e iglesias coloniales, la construcción de los parques con elementos que aluden a la cultura indígena, promovió la recuperación de la laguna de Colta. Obras que le permitieron gozar del amplio respaldo popular, especialmente indígena, durante las dos administraciones. No obstante, se enfrentó a cuestionamientos y persecuciones permanentes de los caciques locales.

Pese a que *Amauta Yuyay* intentó de alguna manera, combatir el clientelismo político, sin embargo, en la práctica los recursos económicos del Municipio de Colta fueron invertidos en grupos exclusivos, seleccionados

22 Brazo político del Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE; Guamán, 2006).

23 El sistema de agua potable de Pulucate Centro, tendrá la inversión de 10 500 dólares; asimismo el sistema de agua Pulucate Colegio el monto de 10 500 dólares. La distancia de una comunidad a otra es de 1 km, aproximadamente.

en virtud del credo y de la simpatía política. Así, en el presupuesto anual del año 2007, las comunidades que tienen más obras de infraestructura y con una inversión superior al monto de 10 000 dólares son comunidades identificadas con el movimiento político *Amauta Yuyay*²². Este es el caso, por ejemplo de las comunidades del sector Pulucate²³, poblaciones que en su mayoría forman parte de las iglesias evangélicas y en las elecciones de 2004 dieron el triunfo al alcalde Pedro Curichumbi. Mientras que en las comunidades que no apoyan al movimiento *Amauta Yuyay*, a pesar de contar con una población superior a las comunidades antes mencionadas y con mayor presencia católica, las inversiones son mínimas, tal como demuestran los casos de las comunas San Jacinto de Colluctus (4 500), San Pedro de Rayo Loma (9 000) y Yunguilla (7 000)²⁴. Constan también: la construcción de la casa comunal de Chacabamba Chico con un monto de 9 000 dólares²⁵, la terminación del salón auditorio de Colta Monjas Bajo (9 000 dólares), la terminación de salón comunal de San Francisco de Sasapud (10 500 dólares), la construcción de bóvedas en el cementerio de Secao San José (10 500 dólares), la construcción de bóvedas en Miraflores Cachipata (10 500 dólares), el adoquinado vehicular de Majipamba (9 000 dólares)²⁶. Todas estas obras de infraestructura se convierten en templos evangélicos y en obras que favorecen a las organizaciones evangélicas. El caso del adoquinado vehicular de Majipamba, en la práctica es una obra de adoquinamiento de la entrada hacia la sede de CON-POCIECH. En el año 2002 la municipalidad construyó el centro artesanal de la comunidad de la Vaquería, pero el día de la inauguración, este centro fue declarado Iglesia evangélica del sector, sin que los demás miembros que no profesan la fe evangélica puedan reclamarles, a pesar de que el trabajo fue realizado por toda la comunidad.

Según las consideraciones del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo,

24 Para obras prioritarias de agua potable y del centro de salud.

25 La construcción de esta casa comunal, que en realidad es un templo evangélico, inició aproximadamente en el 2004 con el financiamiento de la misma municipalidad.

26 Datos tomados del “Plan de Inversiones. Presupuesto año 2007” del Gobierno municipal de Colta, Dirección Financiera.

27 PNUD (2007). “Fortalecimiento de la gestión local del Municipio de Colta”. Documento electrónico disponible en: <http://www.pnud.org.ec/proyectos/00050184.html>

El Municipio de Colta ha trabajado durante los últimos años entorno al desarrollo del cantón, pero aún existen problemas y se requiere el diseño de una propuesta de desarrollo institucional que mejore el modelo de gestión para lograr mayor eficacia, mejorar los servicios de atención al público y mayor transparencia²⁷.

Durante el año 2006, las autoridades municipales emprendieron el trabajo por la educación. Entre los justificativos que presentaron está “el bajo nivel de escolaridad” que tiene la población. Para la concretización de las acciones por la educación, recibieron el aporte económico de 820 000 dólares del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo²⁸. La mayor parte de estos recursos fueron invertidos en la adquisición e instalación de las computadoras en las escuelas, los colegios, las comunidades vinculadas con el movimiento político del alcalde, sin que el analfabetismo y el bajo nivel de escolaridad hayan sido combatidos. En esta perspectiva, a decir de Andrade, “la gestión de los gobiernos locales por parte de autoridades evangélicas, tampoco han sido positivas, los índices de pobreza, enfermedad y analfabetismo no han disminuido” (Andrade, 2003). Además, señala que “Amauta Yuyay y la FEINE cayeron en el juego político del Gobierno de *Gutiérrez* (cursiva es mío), apoyándolo y de esta forma rompiendo la unidad del movimiento indígena a cambio de prebendas y un exiguo acceso a cargos públicos” (Andrade, 2005: 60).

Si bien es cierto que Pachakutik y en parte *Amauta Yuyay*, gozan del respaldo mayoritario de las comunidades indígenas de Columbe y de los cantones de Guamote y Alausí, sin embargo, el escenario político no les es favorable a futuro. En caso de Pachakutik, todo depende de los éxitos de gestión que alcance la actual administración municipal, presidida por el alcalde Tayupanda. En las elecciones de 2009 se pronosticó la derrota electoral tanto de Pachakutik como de *Amauta Yuyay*, por la aparición de nuevas figuras políticas respaldados por Alianza País. Sin embargo, por la ausencia de los acuerdos al interior de este movimiento a nivel cantonal,

durante las elecciones primarias, se declinó la candidatura de Daniel Pilamunga que, a decir de los dirigentes de UCOIC (2009) “tenía todas las probabilidades de llegar a la alcaldía”.

Dentro de los principios políticos, tanto Pachakutik como *Amauta Yuyay* consideran que están estrechamente vinculados con las bases, que los candidatos son designados en asambleas comunitarias y organizacionales en la práctica los líderes “disponen de menos tiempo para reunirse con las organizaciones de base y fortalecer el movimiento, que en el pasado ha requerido un contacto constante entre los dirigentes y las bases” (Van Cott, 2007: 108). Además, los candidatos no son designados por la asamblea comunitaria ni organizacional. En este sentido señala Guamán, “los mismos candidatos no tenían el respaldo de las bases (...) un grupo minoritario los había elegido como dirigentes y en ciertos casos se habían autoelegido” (Guamán, 2003: 132). Para las elecciones de 2009, muchos candidatos de los dos movimientos en mención se autoeligieron sin contar con la aprobación de las bases, tal como demuestra el siguiente testimonio:

Antes se consultaba a las bases, éstas sugerían los nombres, se analizaba las virtudes y los defectos de las personas designadas, sólo ahí se nombraba de candidato. Hoy hay una cúpula secreta que se reúnen entre ellos, –esto pasa en Pachakutik y *Amauta*– y nombran a los candidatos, luego vienen a exigir a las comunidades y organizaciones a ofrecer el respaldo. Así hicieron para estas elecciones (Atupaña, 2009).

La desvinculación de las bases ha dado paso a que los dos movimientos asuman las mismas prácticas de los partidos tradicionales durante el tiempo de campaña, así Andrade sostiene que “en las elecciones de 2004, *Amauta Yuyay*, obtuvo tres alcaldías en la provincia de Chimborazo y algunas concejalías en alianza con el partido de Gobierno Sociedad Patriótica, proponiendo proyectos de corte modernizante o directamente comprando el voto de los electores” (Andrade, 2005: 60).

Otro de los conflictos que atraviesan los dos movimientos es que “los líderes electos tienen que decidir si sirven al movimiento que los ha respaldado o a todos los votantes de su circunscripción” (Van Cott, 2007: 116). En el momento en que ganan las elecciones inmediatamente, las

28 PNUD (2007:1-2).

organizaciones colocan sus condiciones que en caso de no ser asumidos, las autoridades electas reciben la amenaza de ser excluidos de sus funciones. Durante el mes de octubre de 2009, los dirigentes de las comunidades de Llinllin y San Bernardo llegaron a la alcaldía de Colta, donde manifestaron al alcalde:

Señor, usted está aquí por nosotros. Usted ha puesto en los cargos a gente que no es de Pachakutik, debió haber sido grato con el pueblo que eligió, apenas que ganó pedimos que el jefe de campaña tenga un cargo. Damos un plazo de quince días para que se rectifique y coloque a un dirigente de nuestra organización en algún puesto, sino nos levantaremos todo el pueblo”. A esta posición se unió el coordinador cantonal de Pachakutik, quien manifestó “aquí tienen que estar gente de Pachakutik, gente que ha hecho campaña y no cualquiera, si usted no cambia las bases se levantarán y pedirán que se vaya a su casa.

Por otro lado, “la competencia de los líderes (...) por los cargos gubernamentales remunerados provocan divisiones” (Van Cott, 2007:119). En efecto, no todos los que respaldaron la campaña tienen la posibilidad de acceder a los cargos públicos. Esto genera descontento y divisiones al interior de los dos movimientos. Al respecto uno de los entrevistados sostiene: “yo respaldé al anterior alcalde, invertí mucho dinero, pero él no fue grato conmigo, así que me separé de *Amauta* y respaldé a la actual administración” (entrevista confidencial 2009). Por otro lado, uno de los dirigentes de San Virgilio (2009) sostiene: “yo hice campaña por el actual alcalde, trabajé lo mismo que los compañeros que hoy están en la administración, pero no me ha dado ningún cargo”.

A esto se une en el caso de Pachakutik a la falta de la práctica de la alternancia. Son pocos los consejeros y concejales que ceden su puesto al consejero o concejal suplente. Esto provoca conflictos al interior del movimiento y la separación de varios militantes a otros partidos y movimientos políticos. En los momentos actuales muchos de los antiguos militantes de Pachakutik forman parte del movimiento Alianza País y se muestran críticos con la actual administración municipal. En caso de *Amauta* no designaron a Pedro Valente ni a Julio Guaminga a la candidatura de

alcalde de Colta, durante las elecciones de 2009, esto provocó la ruptura y la separación de los dos, el debilitamiento de todo el movimiento y la derrota electoral.

Hoy en día, ni los militantes ni las autoridades municipales de Pachakutik, ni los militantes de *Amauta Yuyay* gozan del prestigio político. Ante la mirada de las comunidades ambos movimientos se asocian con escándalos de corrupción y favoritismo, lo cual genera el descontento popular y la desafiliación de las organizaciones de la membresía de estos movimientos. En la opinión del antiguo dirigente de CONPOCIECH, “parece que se avecina la desaparición de *Amauta* y de Pachakutik si no rectifican a tiempo sus prácticas políticas y no retoman sus principios fundacionales” (Guacho, 2010). Claro está que en caso de Pachakutik depende del manejo político del actual alcalde Hermel Tayupanda.

Los dos movimientos se sostienen –al menos en caso de Colta– sobre los liderazgos fuertes de los dirigentes que tuvieron influencia en el pasado dentro de los procesos reivindicativos de las comunidades y organizaciones indígenas. Pero estas figuras empiezan a ser desconocidas por las nuevas generaciones. Sin embargo, ni a Pachakutik, ni a *Amauta* les causa preocupación, por tanto, no existe ningún proyecto de formación de una nueva generación de líderes, ni la búsqueda de contacto con las bases.

En conclusión, el movimiento indígena ecuatoriano durante la década de los años noventa y principios del tercer milenio, a través de la movilización de las organizaciones indígenas de alcance nacional y locales, la creación de los movimientos políticos: MUPP-NP y *Amauta Yuyay* ha permitido la participación de los indígenas en el escenario de la política nacional y local, al mismo tiempo, ha posibilitado que ciertos dirigentes indígenas, una vez electos, asuman los cargos de representación pública. Esta emergencia del movimiento indígena como actor político forma parte de todo un proceso de la visibilización de los indígenas y su búsqueda de participación política en toda América Latina.

En el proceso de participación política, el movimiento indígena, ha introducido un discurso alternativo al sistema de partidos tradicionales,

29 Consigna utilizada durante la movilización de 2001 y en los primeros días del Gobierno de la alianza Pachakutik – Sociedad Patriótica.

definiendo a Pachakutik y *Amauta Yuyay* en términos étnicos y en sus objetivos de trabajar por toda la sociedad ecuatoriana, bajo el ideal de “nada sólo para los indios”²⁹. Aunque con el transcurso de los años tienda a caer en las mismas prácticas clientelares y patrimonialistas del *modus operandi* de la política tradicional.

Se puede distinguir que en los primeros años de la emergencia de los movimientos Pachakutik y *Amauta*, estos gozaron del amplio respaldo de las bases indígenas, tal como demuestra el apoyo de las comunidades indígenas de Columbe. Pero en estos últimos años, se va debilitando a consecuencia de la separación de la dirigencia y la alta militancia de estos movimientos con relación a las comunidades y organizaciones de base. Asimismo, debido a los escasos resultados de las gestiones políticas de Pachakutik y de *Amauta* aparece la desconfianza de las comunidades en el tema político.

Si en el pasado, los dos movimientos políticos surgieron al amparo de la CONAIE y FEINE, en estos momentos la tendencia parece ser la separación de la tutela de estas dos organizaciones, lo cual a la larga va a conducir a una definición en términos de partidos políticos indígenas. A su vez, a las organizaciones indígenas parece no interesarles la participación política en cuanto tal, sino retornar a las agendas reivindicativas en relación a los temas de la minería, el agua y el medio ambiente.

En los primeros años de la emergencia de Pachakutik y de *Amauta* se consideraba que las organizaciones de base, las OSG y la misma CONAIE y FEINE ejercían el control sobre el funcionamiento de estos movimientos. Sin embargo, en el actual escenario esto resulta incierto. Las organizaciones han perdido el control, debido a que los militantes de estos movimientos en ciertos casos han emprendido un camino paralelo, donde el propósito general no es permitir la reivindicación del pueblo indígena sino conquistar el poder político.

En el caso de Chimborazo, Pachakutik y *Amauta* han logrado consolidarse y en el plano nacional Pachakutik tiene presencia significativa, mientras que *Amauta* no tiene mayor influencia. La posibilidad de alcanzar la influencia rotunda del movimiento indígena en el escenario político/electoral sería posible –según la directiva provincial de *Amauta Yuyay*–, “en la medida en que se forme un único partido indígena orientado a con-

Capítulo V

Movimiento indígena ecuatoriano en el contexto de la “revolución ciudadana”

El presente capítulo, analiza la situación del movimiento indígena ecuatoriano en el contexto político contemporáneo, definido por el presidente Rafael Correa y el Movimiento Alianza País como la época de “la revolución ciudadana”, a partir de la experiencia cotidiana de las comunidades indígenas de Columbe. Las preguntas a las que se responderá a lo largo del análisis son: ¿Cuál es la percepción de las bases indígenas con respecto al Gobierno del presidente Correa? ¿Cuál es la relación entre las organizaciones indígenas y Gobierno? ¿En qué medida las políticas públicas aplicadas por el Gobierno influyen en el proceso organizativo de las comunidades? ¿Cuál es la situación actual de las organizaciones indígenas? De entrada se analizan las diversas percepciones de las bases indígenas con respecto al Gobierno de Rafael Correa, tomando en cuenta las políticas de intervención promovidas en área rural, seguidamente, se describe la relación de la CONAIE y sus filiales con el régimen y a manera de conclusión se señala la actual situación del movimiento indígena ecuatoriano.

La nueva coyuntura política de América Latina y Ecuador

A mediados de la primera década del siglo XXI surgieron en la mayoría de los países de América Latina, gobiernos que se consideraron de la tendencia de izquierda o de nueva izquierda, en contraste a los gobiernos anteriores, elegidos de los partidos políticos tradicionales que habían gobernado en

pos del mercado y las reglas de juego político impuesta por el Consenso de Washington. Así en Venezuela emergió y se consolidó el Gobierno de Hugo Chávez, en Bolivia, por primera vez en la historia fue elegido presidente un indígena, el dirigente cocalero Evo Morales, en Chile fue electa Michelle Bachelet y en Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva del Partido de los Trabajadores se convirtió en Presidente. En el Paraguay, Fernando Lugo, ex obispo católico llegó a la presidencia, derrocando la hegemonía del Partido Colorado que había gobernado por más de sesenta años y últimamente en el Uruguay, José Mujica llegó a la presidencia y en El Salvador, Carlos Mauricio Funes ambos presidentes ex guerrilleros. En Ecuador, durante las elecciones presidenciales de 2006 fue electo Presidente, Rafael Correa.

Todos estos fueron denominados como gobiernos de la izquierda o de la nueva izquierda, pero no todos respondían a una posición homogénea, porque, a decir de Jorge Castañeda (2006), hay dos posiciones de izquierda diferenciadas: por un lado está los enfoques de izquierda que surgen de la antigua tradición comunista, socialista o castrista (con la excepción del propio Castro) que se orientan hacia la economía del mercado, la democracia representativa, el respeto a los derechos humanos y una actitud geopolítica responsable, tales como son los gobiernos del chileno Ricardo Lagos y su sucesora Michelle Bachelet, del uruguayo Tabaré Vázquez y de Luiz Inácio Lula da Silva. Por otro lado, está la izquierda de la tradición populista de Hugo Chávez de Venezuela, Néstor Kirchner de la Argentina, Evo Morales de Bolivia, el candidato presidencial mexicano Manuel López Obrador (Castañeda, 2006: 59), últimamente Rafael Correa de Ecuador (de la Torre, 2008b) y Cristina Fernández de Kirchner de Argentina, quienes a decir de Castañeda se caracterizan por “el escaso convencimiento de los imperativos de la globalización y la economía ortodoxa, los valores intrínsecos de la democracia y el respeto por los derechos humanos” (Castañeda, 2006: 59) y la retórica anti estadounidense, en el caso de Chávez.

En términos generales, ambas posiciones hacen crítica a las reformas económicas neoliberales impulsadas por los gobiernos de la región en los años ochenta y noventa, aplicando las recetas del Consenso de Washington. En respuesta, señalan la necesidad de enfatizar el papel del Estado como regulador de los mercados y garante del bienestar social. Por otro lado, critican a los procesos de transición y consolidación democrática,

que, si bien habían acabado con las dictaduras militares del pasado, pero no han podido superar los “déficits democráticos” de la institucionalidad frágil y poco transparente y la debilidad de los mecanismos de representación y participación política (Armony y Arnson, 2009). Cuestionan la corrupción de la clase política y la inoperancia del sistema de partidos; rechazan la pérdida de la soberanía de los estados (Kenneth, 2008), enfatizando en las visiones nacionalistas; proponen el rescate de la soberanía popular (Panizza, 2008), a través de la incorporación de los excluidos a la política (de la Torre, 2007a); además, consideran la necesidad de promover la integración regional. Esto último que en la región se ha plasmado en la creación y consolidación de UNASUR, la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA) y la creación de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y del Caribe que se concretará en julio de 2011. Los protagonistas de la creación de estos organismos regionales han sido en su mayoría los gobiernos identificados con la izquierda.

El nuevo escenario político caracterizado por la presencia de los gobiernos de izquierda, suscitó la esperanza de las transformaciones en los estilos de gobierno y del fortalecimiento de los regímenes democráticos, –en caso de Ecuador– la oportunidad de terminar con la larga noche neoliberal (Ramírez y Minteguiga, 2007). No obstante, los discursos que aluden a las contradicciones entre las elites y el pueblo, los estilos de manejo político orientados a la exaltación del líder hacen entrever el resurgimiento radical del populismo en la región (de la Torre, 2007b). Los gobiernos de Venezuela, Ecuador y Bolivia han calificado a este nuevo escenario como el tiempo de inicio del socialismo del siglo XXI (Hernández, 2007) en el que los pobres, los sectores excluidos de la sociedad tendrían la oportunidad de acceder a un nuevo estilo de vida, a más recursos estatales y a la participación política bajo el amparo estatal.

En Ecuador, el presidente Correa sostiene que con su llegada al poder “la patria ya es de todos”, considera que la patria, anterior a él era la patria bajo el dominio de la partidocracia, la banca corrupta y la oligarquía pelucona¹,

1 Lenguaje con el cual, el presidente Correa hace referencia a los cortesanos ingleses y franceses que utilizaban las pelucas durante los siglos XVIII y XIX y que ahora aplica a los miembros de la oligarquía ecuatoriana.

inserta en las tinieblas de la larga noche neoliberal. Con su advenimiento a Carondelet se “ha inaugurado un nuevo periodo en la historia del Ecuador, los nuevos tiempos, el paso de una época de cambio, por un cambio de época” (Correa, 2009), como gusta repetir al presidente en sus discursos.

Rafael Correa, antes de aparecer en la escena política fue catedrático universitario de la Universidad San Francisco de Quito. En las jornadas de protesta contra el Gobierno de Lucio Gutiérrez se unió al movimiento de los forajidos de abril de 2005 que reclamaban la destitución del entonces presidente (Echeverría, 2007). Fue ministro de Economía y Finanzas del Gobierno de Alfredo Palacio, cargo que le permitió proyectarse hacia la vida política (Recalde, 2007).

Para las elecciones presidenciales de 2006, Correa se presentó como candidato presidencial, “apoyado por pequeñas fuerzas izquierdistas y sin el respaldo de los otrora poderosos movimientos sociales, especialmente el de los indígenas” (Bonilla, 2008: 7), por el Movimiento Alianza País (AP), que se “presentó como un nuevo movimiento ciudadano, ajeno a toda estructura partidista (...), comprometido con la convocatoria a una Asamblea Constituyente y empeñado en sacar al país de la “larga noche neoliberal” (Ramírez y Minteguiaga, 2007: 2), conformado por “una coalición flexible de líderes y caudillos locales, activistas de izquierda, intelectuales y profesores universitarios, y amigos personales” (Bonilla, 2008: 10), los movimientos sociales como Iniciativa Ciudadana, Movimiento País, Acción Democrática Nacional, Jubileo 2000, Alternativa Democrática y dirigentes de movimientos de derechos humanos como fue el caso de Gustavo Larrea (Friedenberg, 2008).

Durante la campaña electoral utilizó el discurso radical contra el viejo orden político, sintetizado en la idea de la partidocracia con el que abrió el enfrentamiento con las elites políticas y económicas (Burbano de Lara, 2007; Pachano, 2008), resignificó su apellido Correa, aludiendo a la correa que sería utilizada para acabar con la corrupción (Recalde, 2007), invitaba a volver a tener patria y en la segunda vuelta insistió en la necesidad de promover la Asamblea Constituyente, el incremento del bono de la vivienda, el mantenimiento del sistema de dolarización (Recalde, 2007: 21-22). Además, “mientras Noboa prometió la integración a la globalización, Correa ofreció “el socialismo del siglo XXI, entendido como una

mezcla de políticas distributivas y nacionalistas y un nuevo pacto social a través de una asamblea constituyente que prometía refundar el sistema político” (de la Torre, 2008b: 44).

Sus ofertas de campaña con énfasis a acabar con la larga noche neoliberal –en términos económicos– y la partidocracia –en términos políticos–, permitieron capitalizar el fuerte respaldo popular que le llevó a ganar la segunda vuelta electoral y constituirse en Presidente de la República. Aunque una vez posesionado presidente, asumió ciertos elementos de la vieja política que se explicitaron, según Pachano (2008), en la absoluta inobservancia a las reglas establecidas para el juego político y, por otro lado, en la utilización de prácticas clientelares en el desarrollo de la política gubernamental.

Apoyado en la bonanza económica proveniente de los altos precios del petróleo en el mercado internacional, la crisis política expresada en el colapso del sistema de partidos –la consecuente falta de oposición–, la debilidad de las instituciones públicas Correa concentró el poder en sus manos (Pachano, 2008) y obtuvo el fuerte respaldo popular que permitieron legitimar al Gobierno y convocar a la Asamblea Constituyente. Durante el primer año de la gestión presidencial, Correa priorizó el tema de la Constituyente que provocó la confrontación con el Congreso, por cuanto que la mayoría parlamentaria se opuso a la convocatoria. Este conflicto concluyó con la destitución de 57 diputados acusados de sabotear un proceso electoral en marcha (Freidenberg, 2008).

Con el apoyo mayoritario de las organizaciones sociales y el respaldo popular el 15 de abril de 2007, el régimen ganó la consulta popular para la convocatoria a la realización de la Asamblea Constituyente, acto que se desarrolló en los primeros meses de 2008 que y fue aprobado en el referéndum del mes de septiembre del mismo año. Dado que la nueva normativa constitucional establecía el periodo de transición hasta las nuevas elecciones, el 26 de abril de 2009 se realizaron las elecciones presidenciales y de los gobiernos seccionales. Rafael Correa ganó con el 51,99%².

2 Consejo Nacional Electoral (2009). “Resultados de las elecciones de 2009”. Documento electrónico disponible en www.cne.gov.ec

El Gobierno del presidente Rafael Correa visto desde las bases indígenas

Desde el principio de su Gobierno, Correa en términos de desarrollo económico y social, promovió las prioridades sociales y redistributivas. En palabras de Adrián Bonilla, con Correa “el Ecuador por primera vez en su historia reciente tuvo un presupuesto en donde el gasto social superó al de la deuda externa. Alrededor de dos mil seiscientos millones de dólares se invirtieron en ese sector” (Bonilla, 2008: 8), especialmente en las áreas de salud y educación.

Con la promoción de las prioridades sociales y redistributivas, Correa buscó recuperar el papel interventor del Estado, “el retorno estatal al primer plano de la escena pública” (Ramírez y Minteguiaga, 2007: 3), restableciendo para ello la planificación estatal que permita diseñar una estrategia de desarrollo nacional. Esto se concretó en el protagonismo de la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo del Estado (SENPLADES), “institución que reemplazó al Consejo Nacional de Modernización del Estado (CONAM) que otrora actuó en el espacio de diseño de la agenda de privatización, desconcentración y reingeniería de las instituciones estatales, especialmente en los años 90” (Ramírez y Minteguiaga, 2007: 3-4).

Con la creación de SENPLADES, Correa expresó “la intención gubernamental de abandonar la visión del Estado minimalista para relanzarlo como activo agente económico y social” (Ramírez y Minteguiaga, 2007: 3). Para mediados de 2007, SENPLADES elaboró El Plan Plurianual (2007-2010) en el que señala la necesidad de “una planificación orientada al logro de una sociedad igualitaria, respetuosa de la diversidad y la pluralidad de estilos de vida y ambientalmente sostenible” (Ramírez y Minteguiaga, 2007: 3-4). Con estos propósitos, Correa promovió en el área rural, el programa de vivienda ejecutada por el Ministerio de Vivienda y Desarrollo Urbano (MIDUVI), la continuación del pago del bono de desarrollo humanos, la entrega de abonos químicos e insumos agropecuarios, líneas de crédito de 5 000 dólares y el socio páramo. Por otro lado, defendió la continuidad del subsidio universal del gas doméstico y

3 Práctica de intervención implantado por el Gobierno de Jamil Mahuad (1998-2000).

de la gasolina, impulsó el decreto de la llamada “tarifa de la dignidad” (Ramírez y Minteguiaga, 2007: 5), que redujo los altos precios de los pagos de “los servicios de la electricidad, agua potable y telefonía” (Bonilla, 2008: 8). “Los años anteriores nos tocaba pagar 60 a 70 dólares de recargo por el atraso en el pago de las planillas eléctricas. Estos montos resultaban fuertes, porque en el campo no tenemos mayores ingresos. Hoy con la tarifa dignidad, en dos meses se paga de 4 a 5 dólares” sostienen los moradores de la comunidad Gahuijón (2009). A mediados de 2009, promovió la misión solidaria Manuela Espejo, coordinada desde la Vicepresidencia de la República. Todas estas políticas de intervención están orientadas a alcanzar el *sumak kawsay* o el buen vivir, tal como establece la Constitución de 2008.

Con respecto al programa de viviendas, inicialmente el Gobierno otorgó el bono de 3 000 dólares por vivienda, mientras que el beneficiario tenía la obligación de tener el terreno con escritura, más el aporte económico de 200 dólares en total y demostrar que no tiene vivienda. Posteriormente, el bono de vivienda subió de 3 000 a 5 000 dólares y el aporte de los beneficiarios se fijó en 300 dólares⁴. Este programa creó fuentes de trabajo para los albañiles locales, los materiales fueron adquiridos a empresas situadas en la misma zona. Al respecto Julián Guaraca (2009), comunero de Columbe Lote 1 y 2 señala, “gracias al programa de vivienda tuvimos la oportunidad de trabajar. Ya no fue necesario ir a estar parado en la plaza roja de Riobamba, mendigando que alguien nos contrate. Mis compañeros y yo pudimos ahorrar algo de dinero. Lo bonito fue que nosotros mismos construimos nuestra propia casa”.

La mayoría de los miembros de las comunidades de Columbe, al igual que los moradores de las demás comunidades de la provincia y del país se beneficiaron de este programa. Según las declaraciones del ministro de Vivienda y Desarrollo Urbano, Walter Solís (2010), “en Chimborazo se han construido 12 000 viviendas”. Estas construcciones de vivienda han permitido que muchas familias de escasos recursos económicos lleguen a tener una vivienda digna. “Antes que el Gobierno entregara estas casas,

4 Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda (2009). “Bono de la vivienda”. Documento electrónico disponible en www.miduvi.gov.ec

apenas teníamos la choza. Era demasiado caro construir una casa. Hoy estamos contentos con estas casas, porque son cómodas” es la opinión de los moradores de la comunidad San Francisco. En efecto, las antiguas casas de paja de la mayoría de las comunidades de Columbe han sido reemplazadas por las modernas casas de ladrillo y eternit diseñadas con dos habitaciones, cocina, comedor y baño. Sin embargo, los beneficiarios de las viviendas no fueron únicamente las personas de escasos recursos económicos o que no poseían las casas, también fueron las personas propietarios de dos o más casas. En relación a esta situación, los moradores de la comuna San Isidro (2009) sostienen, “es el colmo, el compañero Cujilema tiene terrenos, casa en el páramo, buena casa aquí y carro, pero es el primero en recibir la vivienda, todo porque es amigo del presidente de la organización”.

Con respecto a los costos de inversión en el programa de viviendas podemos ver en detalle en el siguiente cuadro:

Programa de vivienda	Valor nacional	Valor provincial
	\$218 000 000	\$41 118 351

Fuente: Observatorio de la Política Fiscal y MIDUVI- Chimborazo, 2010

El Bono de Desarrollo Humano (BDH) del Ministerio de Inclusión Social y Económica (MIES) es otra de las políticas gubernamentales aplaudidas por las comunidades indígenas de Columbe. La mayoría de los adultos mayores, las madres de familia con hijos menores a los diez y ocho años, las madres solteras y las personas con discapacidad son los beneficiarios de este bono⁵. Pero antes deben demostrar al MIES que no tienen un trabajo remunerado por el Estado, no poseen ninguna vinculación con el sector público, asimismo que no reciben los aportes del seguro social –en caso de los adultos mayores–.

Los beneficiarios del BDH, al principio recibían 15 dólares al mes, en los momentos actuales cobran 35 mensuales. Con respecto a este bono

5 Ministerio de Inclusión Social y Económica (2010). “Bono de desarrollo humano”. Documento electrónico disponible en www.mies.gov.ec

María Lema (2009), moradora de Llinllin considera, “gracias al bono puedo vivir medianamente. Aquí en el campo no tenemos otro ingreso que no sea la agricultura. El cultivo de la cebada ya no vale, las papas producen una vez al año. Por la migración mis hijos se olvidaron. Con el bono puedo levantar la cabeza, sostener la economía familiar”. Por otro lado, María Roldán de Pachagsí (2009) sostiene, “Mi hija no puede hablar, sus pies no pueden andar ligero, antes nadie se acordaba de estos inocentes, ahora gracias al Gobierno recibe el bono, ya tiene su pequeña entrada para cualquier cosita”.

Además, los beneficiarios del bono de desarrollo humano, pueden solicitar créditos al Banco Nacional de Fomento o alguna cooperativa de ahorro y crédito, convirtiéndose así “en sujetos de crédito ante el sistema financiero utilizando como garantía de pago el redescuento del BDH” (Ramírez y Minteguiaga, 2007: 6). Con esta modalidad los beneficiarios pueden solicitar el crédito de 350 dólares, de los cuales la entidad bancaria cobra los 35 dólares mensuales durante el año, tal como demuestra el siguiente testimonio, “Yo estuve enferma, de pronto me tocó la operación de la vesícula, no tenía dinero, entonces solicité el crédito del bono, me dieron 350. Durante todo el año no recibí los 35 dólares mensuales. Pero como ya se cumplió el año nuevamente estoy recibiendo” (Mullo, 2009). Como parte del programa, los beneficiarios también pueden recibir un fondo mortuario de 500 dólares, el mismo que consiste en la entrega del féretro y parte de los gastos de la funeraria, tal como señalan los moradores de la comuna Gahuijón (2009), “cuando murió mama Juana fuimos a avisar en el MIES de Chimborazo, inmediatamente pagaron los gastos de la funeraria”.

La inversión en el programa del Bono de Desarrollo Humano podemos ver en los siguientes cuadros:

Bono de Desarrollo Humano	Valor nacional
	\$656 000 000

Fuente: Observatorio de la Política Fiscal, 2010

Crédito del Bono de Desarrollo Humano	Valor nacional	Operadoras
	\$159 210	19 215

Fuente: Programa de Protección Social, 2010

Crédito de Desarrollo Humano	Número de beneficiarios	Monto total	Banco Nacional de Fomento	Corporación Financiera Nacional
	6 613	\$5 087 751	\$3 798 524	\$1 289 226

Fuente: Programa de Protección Social, 2010

Los adultos mayores y las madres de familia con niños menores a los seis años reciben también cada tres meses la alimentación complementaria del Programa Aliméntate Ecuador del MIES en coordinación con las juntas parroquiales. Estos deben ser beneficiarios también del BDH, seleccionadas por los estudiantes de la Universidad Nacional de Chimborazo y los miembros de las juntas parroquiales, a través de visitas a las comunidades y encuestas. El programa consiste en la entrega de una bolsa de comida con aceite, arroz, panela molida, fréjol, fideo, atún, avena y pasas.

El Gobierno nacional dentro del Programa Aliméntate Ecuador ha invertido hasta el año pasado estos rubros:

Programa Aliméntate Ecuador	Inversión anual valor nacional	Inversión anual valor provincial
	\$2 685 684	\$183 960

Fuente: Programa Aliméntate Ecuador, MIES – Chimborazo, 2010

En el marco de este programa, durante los primeros días del mes de marzo de 2010 se realizó la entrega de los alimentos en Columbe. Acudieron muchas personas: adultos mayores y mujeres de todas las comunidades. A las 9 de la mañana, el secretario de la Junta Parroquial entregó los tikes, a las 10 am uno de los miembros de la Junta, que es a su vez pastor de la Iglesia local, presidió la oración por el Presidente de la República y las au-

toridades del Gobierno, seguidamente se dictó el curso de nutrición con la cooperación de los técnicos de la Escuela Politécnica de Chimborazo y promotores de salud de las mismas comunidades. El curso fue teórico y práctico, así los asistentes con las orientaciones de los técnicos prepararon ensaladas de verduras y de frutas, arroz y fréjol. El encuentro terminó con un almuerzo comunitario y la entrega de las raciones alimenticias.

Este evento, de alguna manera se parece a las prácticas de funcionamiento de la redes clientelares del peronismo llevada a cabo en los ámbitos urbanos en la Argentina, caracterizados por el ambiente festivo y emotivo, la entrega de los favores a cambio de la fidelidad de los beneficiarios hacia Perón y al Partido Justicialista, tal como demuestra el trabajo etnográfico de Javier Auyero (2001) en su obra “La política de los pobres”, pero a diferencia de las prácticas cuya labor es determinada por la informalidad y el manejo de los intermediarios –los punteros– políticos, la entrega de alimentos obedece a un manejo tecnocrático previamente definido por los funcionarios del Gobierno, los miembros de las juntas parroquiales y los dirigentes de las comunidades.

Para la entrega de los alimentos, inicialmente el Programa Aliméntate Ecuador importaba el fréjol desde Argentina, pero en estos últimos meses compra a los productores locales. En el mes de septiembre de 2009, el programa compró más de 1 500 toneladas de fréjol al Consorcio de Productores de Fréjol de Pallatanga, organización cantonal de los pequeños productores de fréjol. Esto ha permitido reactivar la producción agrícola de la zona de Pallatanga, generar ingresos seguros a los pequeños agricultores y en parte detener la migración. En palabras del presidente del consorcio (2009), “la gente se siente animada, hay un mercado seguro, hay facilidades de crédito del Banco de Fomento, se ha recuperado el gusto por la actividad agropecuaria, se valora el campo”.

Si bien es cierto que la alianza del MIES con las juntas parroquiales permite la entrega efectiva de los alimentos, pero no garantiza que todos los indígenas se beneficien del programa. Así los indígenas de las parroquias urbanas que están situados en el centro cantonal que no tienen juntas parroquiales o en las comunas pertenecientes a estas jurisdicciones no reciben los alimentos. Este es el caso de las parroquias la Matriz de Guamote, Cicalpa y Cajabamba de Colta. La parroquia la Matriz de Guamote

tiene alrededor de setenta y cinco comunidades indígenas, mientras que Cicalpa y Cajabamba están conformadas por 120 comunidades, todas estas están excluidas del Programa Aliméntate Ecuador. Uno de los funcionarios del Municipio de Colta señala: “al principio los del MIES entregaron la comida también a las parroquias urbanas por medio del municipio, pero cortaron este servicio. Todos los días recibo gente que pregunta por la comida, no sé que responder, la gente piensa que es la mala voluntad nuestra, pero depende del Ministerio” (Manzano, 2009).

Con respecto a las personas con discapacidad, además de la entrega de bonos, el Gobierno nacional a través del Consejo Nacional de Discapacidades (CONADIS) de la Vicepresidencia de la República en coordinación con el Patronato del Gobierno de la provincia de Chimborazo ha realizado la carnetización que consiste en la entrega de un carnet que identifica a la persona con discapacidad. Este documento autoriza a los beneficiarios a pagar la mitad del costo de los pasajes de transporte y los servicios de luz y agua, el ingreso inmediato a los centros de salud, adquirir las medicinas a precios bajos, entre otros. La identificación de las personas con discapacidad ha permitido que en el caso de las parroquias de Calpi y Cicalpa, los beneficiarios conformen su organización parroquial. Estas organizaciones se constituyen en canales de gestión de proyectos. Así en Calpi, la organización de los discapacitados obtuvo del CONADIS el financiamiento para los proyectos de producción de especies menores. Este proyecto consiste en la construcción de un galpón, la entrega de diez cuyes o conejos mejorados. En caso de Columbe, las comunidades de la zona de Pulucate gestionan los proyectos de manejo de cabinas telefónicas, panaderías, tiendas comunales las mismas que serían administradas por las personas con discapacidad. La factibilidad de estas iniciativas estaría “garantizada con el 10% del presupuesto de los gobiernos locales que deben ser invertidos en las personas vulnerables” (Manzano, 2009), de acuerdo a lo establecido por la Constitución (2008) en los artículos 47-49.

Asimismo, con respecto a las personas con discapacidades, desde mediados de 2009, el Gobierno nacional, a través de la Vicepresidencia de la República viene impulsando la misión solidaria Manuela Espejo, que consiste en las visitas a las comunidades y a los hogares a fin de ofrecer los servicios de salud, la entrega de las raciones alimenticias, medicinas,

nas, camas y colchones a los discapacitados. El personal que trabaja en esta campaña está conformado por un equipo de médicos cubanos, venezolanos y ecuatorianos. El programa es financiado con los aportes del MIES, CONADES, MIDUVI, el Ministerio de Salud Pública y la cooperación de Cuba y Venezuela. En caso de las comunidades indígenas de Chimborazo ya han recibido la visita del personal de esta misión. “Nos trajeron medicinas, atendieron a las personas que no podíamos transportar a los centros de salud, entregaron camas y colchones” son las expresiones del dirigente de la Comuna Sasapug (2009) que evidencia los resultados de esta iniciativa gubernamental.

Otro de los programas del Gobierno orientados al sector rural es la entrega de semillas de trigo y hortalizas por medio del Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (MAGAP). La condición para recibir estos beneficios es ser propietario de un terreno o a su vez formar parte de una organización de productores u Organización de Segundo Grado (OSG)⁶. Así la Organización Inca Atahualpa de Tixán, OSG conformada por setenta comunidades de las parroquias Tixán y Palmira recibió del MAGAP en el mes de enero del presente año, 3 000 quintales de trigo, cantidad que distribuyó entre sus miembros, quienes ya sembraron sus campos.

Unido al programa de entrega de semillas e insumos agropecuarios está la realización de las ferias ciudadanas, coordinadas por el mismo MAGAP. Estas se efectúan en los distintos cantones del país, paralelo a los días de feria. Estas ferias tienen el propósito de “evitar la intermediación, la especulación y de ofrecer al consumidor alimentos a mitad de precio” (Vaca, 2009). Las personas que intervienen en esta actividad son productores particulares y asociados afiliados por el MAGAP. Con respecto a estas ferias ciudadanas, Manuel Cujilema de la comuna San Isidro (2009), sostiene, “es una buena oportunidad de negocio que tenemos los productores. Vendemos a precios justos, no estamos con el miedo de ser perseguidos por la policía municipal, ni el arranche de los comerciantes. Asimismo cada miembro sabe que producto ofrecer”. Esta versión coinci-

6 Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (2009). “Programa de entrega de semillas”. Documento electrónico disponible en www.mag.gov.ec

de con la opinión de una de las técnicas de este programa, quien manifiesta “los productores saben que cosa ofrecer, no pueden traer otro producto, sino provocaría el malestar entre sus compañeros, por eso hay un estricto control de nuestra parte” (Vaca, 2009). Pero no todos los productores pueden participar de estas ferias, porque requieren producir semanalmente y las propiedades son pequeñas.

Dentro de las líneas de crédito del Banco Nacional de Fomento, cada beneficiario recibe del banco la cantidad de 5 000 dólares, recursos que deben ser invertidos en la producción agropecuaria o a su vez en el establecimiento de microempresas. El préstamo se puede pagar en un plazo de cinco años y a 5% de interés, con esto “se busca beneficiar, principalmente, a los pequeños y medianos productores que no han podido acceder al crédito de la banca privada” (Ramírez y Minteguiaga, 2007: 4). Los beneficiarios de los créditos de la comuna Gatazo Grande (2010) manifiestan, “antes ningún banco confiaba este tipo de préstamos. Sólo la Cruz Roja, por medio de las cajas comunitarias de las mujeres, prestaba 300 a 400 dólares. Hoy tenemos la oportunidad de superarnos”. Sin lugar a dudas, la posibilidad de contar con esta línea de crédito ha permitido que varios de los indígenas de Chimborazo, puedan levantar sus negocios y reactivar la producción agropecuaria, aunque el número de los beneficiarios sigue siendo pequeño.

La consecución del crédito de la banca pública se puede realizar también a través de la Corporación Financiera Nacional (CFN). Esta entidad bancaria del Estado, según Napoleón Cadena, gerente regional de CFN Riobamba (2009) “ofrece la línea de créditos de 5 000 dólares a los agricultores, artesanos y pequeños productores, al 5% anual”. Las condiciones para acceder a los créditos es ser miembro de una organización de productores conformado por cinco socios⁷. A diferencia del Banco Nacional de Fomento que otorga los créditos directamente a los beneficiarios, la CFN mantiene la alianza estratégica con los gobiernos municipales. Estos organismos seccionales se encargan de socializar la oferta de créditos, de seleccionar a los potenciales beneficiarios, capacitarles y dar el seguimien-

7 Corporación Financiera Nacional. 2009. “Programa de microcréditos”. Riobamba: Dirección regional de Chimborazo.

to. No obstante, estos créditos no han sido otorgados, pese a la contraparte municipal. En el caso del Municipio de Colta, durante los meses de agosto y octubre, los técnicos socializaron la posibilidad de acceder a las líneas de crédito de CFN, promovieron la organización de los posibles beneficiarios, establecieron la oficina de atención al cliente. Sin embargo, “pese a la entrega de la documentación requerida, CFN no aceptó entregar los créditos, argumentando que los beneficiarios deberían ser microempresarios, más no agricultores y ganaderos” (Manzano, 2009). Para Ramírez y Minteguiaga (2007: 4) la Corporación Financiera Nacional empezó a recuperar “su papel como motor del desarrollo”. No obstante, la negativa de entregar créditos a los agricultores y los ganaderos demuestra que este desarrollo es sólo para microempresarios industriales y solventes, más no para agricultores y ganaderos que corren el riesgo de perder sus inversiones. Con esto la CFN da a entender que el desarrollo del país no atraviesa por la actividad agropecuaria.

Similar al programa de créditos del Banco Nacional de Fomento y la CFN, está el préstamo que el Gobierno propone entregarles a los indígenas y campesinos por medio de la entrega de los mejores ejemplares de ovinos provenientes del Uruguay, por un monto aproximado de 5 000 dólares. Cada beneficiario recibiría veinte ejemplares de ovinos hembras más un macho, además, la semilla de los pastos, cercas de alambre y medicamentos. Este préstamo puede ser pagado en cinco años y a 5% de interés. Entre los requisitos que deberían cumplir los beneficiarios es ser miembro de una organización comunitaria o de una OSG.

Con respecto a los porcentajes en cuanto a la inversión del Gobierno nacional en el programa de créditos tenemos los siguientes datos:

Créditos del Banco Nacional de Fomento 2009-2010	Valor nacional	Valor de la sucursal Riobamba
	\$132 336 461	\$9 064 073

Fuente: Banco Nacional de Fomento, Informe Gerencial 2009-2010

Banco Nacional de Fomento, crédito 555	Valor nacional	Valor de la sucursal Riobamba
	\$10 368 461	\$286 246

Fuente: Banco Nacional de Fomento – Sucursal Riobamba, informe de la gerencia regional, 2010

Para la ejecución de este proyecto, el Gobierno ha establecido los vínculos de cooperación con la Federación de las Organizaciones y Comunidades Indígenas de las faldas de Chimborazo y la Unión de Organizaciones Populares del Ecuador, paradójicamente, organizaciones filiales a la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo (COMICH). Las comunidades que prefieran obtener este crédito deben entrar en contacto con estas organizaciones, según los testimonios de los dirigentes de Rumipampa –Pangor– y de las comunidades del sector Atapo de la parroquia Palmira (2010).

El Programa Socio Bosque, y en el caso de la sierra Socio Páramo, del Ministerio de Ambiente es otro de los proyectos que el Gobierno nacional pretende establecer en las comunidades indígenas. Según el Ministerio de Ambiente, el proyecto consiste en la entrega de un estímulo económico de 30 dólares por hectárea de páramo al año. Con esto se busca garantizar la conservación del medio ambiente y el mantenimiento de las fuentes de agua, afrontar al problema del calentamiento global del planeta. Los beneficiarios del proyecto tendrían la obligación de proteger el páramo, no quemar, no labrar el suelo, evitar la introducción de ovejas y bovinos. Una vez establecido el convenio éste estaría vigente por veinte años, pero se podría romper si se constata que no hay el debido cuidado. Para poder recibir este aporte económico, los interesados pueden firmar el convenio como comunidad o personalmente. Los requisitos consiste en poseer las escrituras del páramo, el certificado de gravamen, el registro de propiedad, copias de cédula de identidad y la papeleta de votación en caso de ser un trámite personal, mientras que si es a nivel comunitaria, deberían tener la escritura, certificado de gravamen, certificado de propiedad, una acta comunitaria donde la comunidad solicita al Ministerio de Ambiente este beneficio y se compromete a trabajar de acuerdo a la reglas establecidas por este organismo de Gobierno⁸.

8 Ministerio del Ambiente (2009). Proyecto Socio Bosque”. Documento electrónico disponible en www.ministeriodeambiente.gov.ec

Este programa fue propuesto en el mes de septiembre de 2009. Al principio atrajo el interés de las comunidades, sus miembros vieron en este proyecto la posibilidad de generar ingresos económicos. En este sentido, los moradores de la comunidad Columbe Lote 1 y 2 manifestaron, “nosotros tenemos 200 hectáreas de páramo, podemos recibir 6 000 dólares al año”, no obstante, pese a varios cursos impartidos por los funcionarios del Ministerio de Ambiente el proyecto no tuvo acogida. Entre las causas que explican este rechazo está que por un lado, el programa fue presentado durante el tiempo en que estuvo en debate la Ley de aguas y la Ley minera propuestos por el Gobierno que provocó el rechazo de las organizaciones indígenas, por otro lado, las comunidades tuvieron miedo que la propiedad privada y comunal sea desapropiada por el Estado o en su defecto imponga más impuestos. Por parte de las organizaciones indígenas como la COMICH rechazaron este programa, porque según la versión de esta organización sería una estrategia del Gobierno para controlar las poblaciones indígenas y desapropiar los bienes comunitarios. De este modo, durante los meses de septiembre y octubre –por medio de las radios locales–, los dirigentes de esta organización exhortaban a los cabildos y miembros comunitarios a oponerse al proyecto.

La mayor parte del territorio de Columbe y Colta está constituida por el páramo, consecuentemente hay mayor reserva de agua. Por este motivo, el Gobierno municipal de Colta solicitó la intervención del Ministerio de Ambiente a través del Programa Socio Páramo, sin embargo, acogiendo el llamado de COMICH, ninguna comunidad ha solicitado este proyecto.

Los recursos con los que cuenta el Ministerio de Ambiente para la ejecución del Programa Socio Bosque ascienden a 15 000 000 de dólares, tal como podemos apreciar en el siguiente cuadro:

Proyecto Socio Bosque	Valor total	Donación del Banco de Desarrollo Alemán	Inversión del Gobierno
	\$15 000 000	10 000 000 euros	\$3 000 000

Fuente: Ministerio del Ambiente, Proyecto Socio Bosque, 2010

En el plano educativo, el Gobierno nacional ha entregado a las niñas y niños de las escuelas uniformes, libros y el almuerzo escolar. Los mejores estudiantes tienen becas, los abanderados reciben 600 dólares al año. Además, a través del Ministerio de Salud Pública está fomentando el proyecto Escuelas Saludables. Este programa, a decir de José León (2009) de la comunidad de Miraflores, “consiste en promover la educación enfatizado en el cuidado del medio ambiente, prácticas de cultivo de plantas nativas y huertos familiares, la ornamentación de la escuela, la adecuación de las baterías sanitarias con una inversión de 5 000 dólares”. En relación a estos programas, las madres de familia de la comunidad San Bernardo (2009) sostienen: “Antes no teníamos este apoyo. Sólo Compasión Internacional ofrecía materiales, comida, ayuda económica a los niños. Hoy este Gobierno se ha acordado de los pobres y de los indígenas. Nuestros hijos están estudiando y esto nos llena de alegría y de esperanza”.

Otro de los programas gubernamentales orientados al sector campesino e indígena es el proyecto de titularización de las tierras que viene realizando el Instituto Ecuatoriano de Desarrollo Agrario (INDA), actual Subsecretaría de Tierras y Reforma Agraria. Según la opinión de Luis Aguasaca (2010), funcionario del INDA, “el Gobierno nacional invierte alrededor de 570 dólares por cada lote de terreno titularizado”. Este programa, al decir del mismo funcionario ha “permitido que muchos de los compañeros indígenas tengan las escrituras de los terrenos”. En efecto, en el pasado la mayoría de las propiedades indígenas no tenían las escrituras, los terrenos de los padres simplemente se dividían entre los herederos y el Cabildo de la comunidad testificaba la posesión legítima. La posesión efectiva de la tierra, por medio de la escritura pública sólo se realizaba en caso de la compra y venta de los terrenos. En las versiones del dirigente de la comuna Sasapug (2009), “no era necesario la escritura, la comunidad sabía que ese lote de terreno pertenecía a tal señor, eso era suficiente. Si sacábamos las escrituras teníamos que pagar los impuestos”. El tema de los impuestos ha hecho que muchos miembros de las comunidades vean a este programa con cierto escepticismo, no obstante, existe el interés por la titularización de las tierras. Esto se debe en parte al requisito de contar con escritura pública a la hora de solicitar las viviendas al MIDUVI y los préstamos del Banco Nacional de Fomento.

El Programa de titularización de tierras de la Subsecretaría de Tierras y Reforma Agraria cuenta con este rubro:

Programa de titularización de tierras	Monto total, periodo 2010 – 2013
	\$73 855 772,00
Fuente: MAGP – INDA, “Proyecto de legalización masiva de la tierra en el territorio ecuatoriano”, 2010.	

Al realizar la evaluación de las gestiones del Gobierno, las bases indígenas y los cabildos de las comunidades sostienen que “ningún presidente ha trabajado como este presidente a favor de los pobres”. “Los gobiernos anteriores sólo trabajaban para los ricos, ahora tenemos derechos, tenemos casa, bonos, abonos a bajos precios, becas y créditos. Nos han ayudado en la titularización de las tierras” es la opinión de María Roldán (2010) de la comunidad Pachagsí, Tixán.

Como consecuencia de las políticas públicas promovidas por el Gobierno en el medio rural, goza del respaldo de las bases, de los cabildos, de las OSG, incluso de aquellas organizaciones que constituyen en filiales a la CONAIE. En este sentido, los dirigentes de la Organización Inca Atahualpa, la Unión de Organizaciones y Comunidades Indígenas de Columbe (UOCIC), la Unión de Cabildos de San Juan, la Federación de las Comunidades y Organizaciones Indígenas de las faldas de Chimborazo, la Federación de los Cabildos de Licto y la Unión Nacional de Organizaciones Populares, respaldan las gestiones del Gobierno.

Al apoyo de las organizaciones se une la cercanía del prefecto Mariano Curicama, quien desde el inicio de la gestión presidencial de Rafael Correa ha demostrado su simpatía por él. El prefecto, durante la visita del presidente Correa a la ciudad de Riobamba realizada el 7 de junio de 2008, movilizó a las comunidades, a recibir multitudinariamente a Correa en el Estadio Olímpico. Los asistentes a ese encuentro presidencial manifestaron: “en nuestra comunidad el prefecto nos está ayudando a traer el agua de riego, tenemos aprobado 78 000 dólares del presupuesto participativo para el canal. Pero del Consejo provincial nos dijeron que si no asistíamos podríamos perder ese dinero, por eso estamos aquí” (Gua-mán, 2008).

Durante la mañana del sábado 7 de junio de 2008 se movilizaron hacia las comunidades de Columbe, Cajabamba y Guamote los buses –la mayoría de estos con placas de Guayaquil– para trasladar a la población al encuentro del Presidente. Según las entrevistas realizadas a los choferes esto fue financiado por Mariano Curicama. Antes de tomar el bus, los secretarios de las comunidades tomaron la lista de los comuneros que irían a la concentración. “Es importante nuestra presencia hoy en Riobamba, sino vamos a perder las obras que ya tenemos aprobado en el Consejo Provincial” manifestaron los miembros del Cabildo de Llinllin Santa Fe (2008) y Columbe Grande Lote 1 y 2 (2008).

A la cita presidencial asistieron más de seis mil personas procedentes de la mayoría de las comunidades y parroquias de Chimborazo, quienes expresaron su respaldo a la revolución ciudadana promovida por el presidente Correa. Por su parte, el prefecto Curicama (2008) en su discurso sostuvo: “Señor Presidente, aquí está el pueblo de Chimborazo que respalda cien por ciento su gestión. Este pueblo que sabe luchar y que hoy viene a aclamar a su Presidente”. El encuentro concluyó con la presentación musical del cantante indígena Ángel Guaraca, quien exhortó a la multitud a respaldar al prefecto Curicama y al presidente Rafael Correa.

Las Juntas Parroquiales Rurales también respaldan la gestión presidencial. En efecto, los miembros de estas juntas afirman que reciben el apoyo decidido del Gobierno central, tal como demuestra el testimonio de la presidenta de la Junta Parroquial de Cañi (2009), Colta, “como Junta Parroquial estamos contentos por el apoyo del señor Presidente. Tenemos un presupuesto de 6 000 dólares que nos han informado que irá aumentando, estamos gestionando una camioneta doble cabina que pondremos al servicio de la parroquia”. El respaldo mayoritario de las juntas parroquiales hacia el Gobierno quedó demostrado en el encuentro del Gobierno realizado el 8 de marzo de 2010 en que se firmaron los convenios de cooperación. A este acto asistieron también los dirigentes indígenas de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) y de la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negros del Ecuador (FENOCIN), que respaldan la gestión del presidente Correa, aunque en caso de esta última organización ha retirado su respaldo.

En contraste con la CONAIE, que cuestiona la gestión del Presidente, las bases y los dirigentes de los cabildos y ciertas OSG afirman que ellos están con el Gobierno, tal como demuestra el siguiente testimonio:

Hay mucha gente que quiere tumbar, pero no dejaremos, ofreceremos nuestro respaldo. Po eso hoy también venimos a respaldar al ministro de Vivienda. Nosotros necesitamos vivienda y el Gobierno nos da. No estoy de acuerdo que la CONAIE esté en contra del Presidente, antes ellos nos sacaban a la fuerza a los paros, pero hoy no estamos dispuestos a dejarnos engañar. Conocemos el trabajo que hace el Gobierno, no vamos a salir al paro, así hemos decidido ya en el Inca Atahualpa (Roldán, 2010).

En esta misma perspectiva, Pedro Guamán (2010) presidente de la comunidad de Pueblo Viejo, en el acto de inauguración de las casas, manifestó al ministro de Vivienda:

Señor Ministro, que esa fuerza, que esa voluntad de trabajo por el pueblo continúe, porque las comunidades, quienes necesitamos estamos comprometidos a trabajar y seguir adelante. También lleve este mensaje a nuestro Gobierno de la revolución ciudadana que siga con el mismo ánimo de trabajo, demostrando lo que dice la constitución. En esta vez sí se ha visto el resultado de la constitución. En muchos años era letra muerta, pero esta vez el Gobierno lo que ha prometido sí ha cumplido, por eso cuenta con nuestro respaldo (Guamán, 2010).

Si bien es cierto que el Gobierno nacional ha fomentado la intervención estatal en el área rural a través de las iniciativas antes descritas, y según las palabras del presidente Correa, “porque tienen derecho, estas casas se entrega con la plata de ustedes, no deben agradecerles a nadie”⁹, pero todavía estas políticas son concebidas en términos de caridad, por parte de algunos funcionarios del Gobierno. En el discurso de inauguración de las casas en Pueblo Viejo, Tixán, el ministro de Vivienda manifestó: “Compañeros estamos cumpliendo con la ayuda. No vamos a descansar hasta que la última familia ecuatoriana tenga su casa. No sólo ayudamos en tema de la vivienda, sino también el medio ambiente, el saneamiento ambien-

⁹ En su discurso a las comunidades indígenas de Colta, el 6 de mayo de 2010.

tal, agua potable y alcanterillado” (Solís, 2010). Asimismo, los funcionarios de las dependencias del MIES consideran que “el presidente Correa les está ayudando a desarrollar a los sectores campesinos e indígenas entregando comida y bonos”. Así, las acciones gubernamentales se conciben en términos de ayuda, demostraciones de obras de caridad y de benevolencia gubernamental para con los pobres y necesitados, concepciones en que se evidencia de cierto modo, la práctica de la limosna cristiana.

Esta visión coincide también con las consideraciones de los dirigentes y sus comunidades, “las casas tenemos gracias a la ayuda del Gobierno, ningún Gobierno se ha acordado de nosotros, “¿Correa sí cumple con su palabra!” manifiestan los miembros de la comunidad Pucará (2010). “Gracias a la ayudita que da el Gobierno mensualmente recibo el bono, con eso me mantengo sino que fuera” señala María Pilamunga (2009). En definitiva, las políticas de Gobierno son consideradas como las dádivas que vienen de lo alto, por lo que los beneficiarios están en la obligación de demostrarle la gratitud y lealtad. “El Gobierno se preocupa por nosotros, tenemos que ser agradecidos” es la exhortación que dirige el presidente de la comunidad de Tanquis a los miembros de su comunidad.

En esta situación de intercambio de dones y la práctica de la reciprocidad Gobierno e indígenas o viceversa, al parecer no hay opción al debate en torno a los derechos. Los indígenas acceden a los beneficios ofrecidos por el Gobierno en virtud de su condición de pobre, pero no en calidad de ciudadanos ecuatorianos. Dado que es un favor que se recibe, no puede reclamarles, cuestionarles, porque en el momento que esto ocurra corre el riesgo de quedarse al margen de la providencia presidencial. Este es el temor que aparece en las comunidades. En la movilización indígena de diciembre de 2009, los miembros de las comunidades de Columbe, no salieron al paro por temor de no recibir las casas de MIDUVI.

La concepción de la acción gubernamental en la perspectiva de la caridad cristiana o altruismo humanista se hace patente también en ciertas expresiones de los funcionarios del Gobierno, “no importa la lluvia, el frío nosotros estamos para ayudarles, porque esto es nuestro deber” (Solís, 2010). Hasta tal punto que se reconocen a sí mismos en calidad de apóstoles enviados a redimir a los pobres, amparados en el ideal de la revolución ciudadana que hace posible la creación de la patria para todos.

Los dirigentes y las comunidades se sienten en la condición de pobres, seres inferiores menesterosos de la mano fuerte y de la mente concientizada que les conduzca al paraíso terrenal en que “la Patria ya es de todos”. El dirigente Manual Toapanta (2010) en su alocución dirigida al ministro de Vivienda señala, “qué haríamos nosotros sin ustedes, los ingenieros han caminado con nosotros pasando hambre, frío, ustedes han hecho comprender cuán importante es el desarrollo. En varias comunidades las necesidades son muchas, porque somos pobres, así que esperamos su apoyo”. Según estas consideraciones son los ingenieros y las autoridades del Gobierno quienes posibilitan el desarrollo, mientras que la población espera beneficiarse de las promesas ofrecidas por el desarrollo. Con esto se demuestra la continuidad de las formas ventrílocuas de representación (Guerrero, 1997), pese a que la mayoría de la concretización de los proyectos es consecuencia del esfuerzo local, mientras que los recursos económicos del Gobierno y de los organismos de cooperación es un estímulo al trabajo comunitario.

Relación de las principales organizaciones indígenas con el presidente Rafael Correa

Dentro de las relaciones de las organizaciones indígenas, especialmente de la CONAIE con el presidente Correa, según los datos proporcionados por la prensa nacional se pueden distinguir dos momentos. En un primer momento, hubo el acercamiento mutuo que casi concluyó en la alianza para competir en las elecciones presidenciales de 2006, posteriormente cuando Correa estuvo en el poder hubo acuerdos de entendimiento con el movimiento indígena a fin de impulsar la convocatoria a la Asamblea Constituyente. En un segundo momento, sobre todo en el periodo pos Asamblea Constituyente de 2008 se puede distinguir la existencia del distanciamiento del Gobierno con la CONAIE, que se ha radicalizado desde los dos últimos meses de 2009.

En el contexto de la elecciones presidenciales de 2006, la candidatura presidencial de Rafael Correa, contó con el respaldo de los movimientos sociales, los antiguos simpatizantes de Pachakutik, ciertos líderes indíge-

nas, los intelectuales aliados del movimiento indígena –como fue el caso de Alberto Acosta–, y la clase media quiteña. Los movimientos sociales y las organizaciones indígenas: la CONAIE y FENOCIN vieron en Correa a la figura emblemática que presidiría la lucha para acabar con el sistema político dominado por la partidocracia servil al sistema capitalista neoliberal, la pérdida de la soberanía nacional con la presencia de la base militar norteamericana en Manta.

Correa despertó también el interés de ciertos miembros del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP), brazo político de la CONAIE por entrar en alianzas a fin de participar en las elecciones presidenciales. Para Pachakutik, esta sería la estrategia de recuperación de la credibilidad perdida después de la ruptura de la alianza con el ex presidente Lucio Gutiérrez, pero no todos estuvieron de acuerdo con esta posición, por temor al fracaso de la alianza. Los dirigentes indígenas encabezados por el ex alcalde de Cotacachi, Auki Tituaña sostenían la necesidad de participar en las elecciones con candidatos indígenas, similar a Bolivia con Evo Morales, posteriormente él mismo se proclamó como candidato presidencial. No obstante, no obtuvo el respaldo de MUPP-NP, ni de la CONAIE¹⁰.

Rechazada la candidatura de Auki Tituaña, Pachakutik y la dirigencia de la CONAIE buscaron entrar en alianza con Correa, quien expresó su beneplácito, “nos orgullecería que Pachakutik, la CONAIE y el movimiento indígena se uniera a nosotros, porque nuestro movimiento cree en la reivindicación del pueblo indígena”¹¹. Sin embargo, al interior de Pachakutik y de la CONAIE no llegaron a acuerdos, temían ser utilizados por Correa¹² y porque una parte de los militantes seguían sosteniendo la necesidad de competir en las elecciones con candidatos propios. En efecto, Pachakutik no había recuperado todavía la credibilidad tras el rompimiento de la alianza con Lucio Gutiérrez, el movimiento indígena por su parte se encontraba fraccionado.

10 Diario El Universo (2006). “Pachakutik en crisis interna”, edición del 19 de enero.

11 Diario El Universo (2006). “Rafael Correa dice que espera concretar una alianza con el movimiento indígena”, edición del 20 de febrero.

12 Diario El Comercio (2006). “Pachakutik teme otro fracaso”, edición del 3 de abril.

Pese a la ausencia de acuerdos, el 29 de abril de 2006, Pachakutik anunció que iría en alianza con Rafael Correa¹³, bajo la condición que él sea candidato a la vicepresidencia en binomio con un candidato presidencial indígena. Pero la CONAIE no aceptó esta decisión de su brazo político, porque consideraba que era necesario definir una candidatura propiamente indígena. Esta posición no tuvo acogida por las organizaciones provinciales filiales de la CONAIE. Mientras tanto, el Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC) expresó su respaldo a la candidatura de Rafael Correa con la condición que el Director Nacional de Pachakutik, Jorge Guamán sea aceptado como candidato a la vicepresidencia¹⁴. Ni la CONAIE ni Pachakutik, alcanzaron los acuerdos, por lo cual dejaron en las manos de ECUARUNARI, la responsabilidad de tomar la decisión de entrar en alianza con Correa o de participar con candidatura indígena¹⁵.

Acogiendo el cometido de CONAIE y Pachakutik, ECUARUNARI en el congreso anual, celebrado en Cañar, decidió participar con un candidato indígena a la presidencia de la república, en alianza con cualquier candidato que se postule a la vicepresidencia¹⁶. Se dieron varios nombres: Alberto Acosta, Enrique Ayala, Eduardo Delgado, Luis Villacís, Freddy Ehlers y Eduardo Delgado, pero descartaron el apoyo a Correa, por considerar que éste buscaba afanes personalistas. Luego de varias deliberaciones el Congreso decidió que Luis Macas sea designado candidato presidencial¹⁷.

Por su parte, Correa y Alianza País esperaban que Pachakutik y la CONAIE analicen su posición, vieron con agrado la candidatura de Macas, pero insistían que el candidato presidencial sea Rafael Correa. Frente a la opinión de ECUARUNARI, que consideraba a Correa con afanes personalistas, éste respondió: “...nadie tiene afanes personalistas. Yo me sen-

13 Diario El Comercio (2006). “Pachakutik va en alianza; Rafael Correa es su primera opción”, edición del 29 de abril.

14 Diario El Comercio (2006). “Vientos de división soplan en Pachakutik”, edición del 4 de mayo.

15 Diario El Comercio (2006). “El nexo Pachakutik – Correa, en manos de ECUARUNARI”, edición del 6 de mayo.

16 Diario El Comercio (2006). “Alianza va pero liderada por los indígenas”, edición del 22 de mayo.

17 Diario El Universo (2006). “Ecuadorunari irá con un candidato propio a comicios”, edición del 22 de mayo.

tiría honrado de acompañar a Lucho Macas, un hombre al que respeto y admiro. Si un binomio así puede llegar a la victoria electoral, yo gustoso iría, aunque tendría que decidir País. Pero veamos la posibilidad de eso ¿O es más factible Correa-Macas? No podemos perder más tiempo”¹⁸.

Más allá de las decisiones tomadas por la ECUARUNARI, se intensificaron las tensiones al interior de Pachakutik¹⁹. Auki Tituaña defendía su candidatura, mientras que la dirigencia indígena y el Consejo Nacional de Pachakutik insistía que su único candidato es Luis Macas, pese al rechazo de las mismas organizaciones indígenas en las diversas provincias del país, entre ellas Cotopaxi, Chimborazo y Tungurahua de población mayoritariamente indígena²⁰.

De alguna manera, los conflictos internos de Pachakutik se superaron cuando el mismo candidato Luis Macas aceptó la posibilidad de competir en los comicios presidenciales en alianza con Rafael Correa, pero no renunció a la idea de postularse a la presidencia. En efecto, propuso que sea el pueblo quien elija si él sería el candidato presidencial o Correa por medio de las elecciones primarias. Esta propuesta fue rechazada por Alianza País. La falta de acuerdos entre Alianza País y movimiento indígena, los contrastes internos de Pachakutik no permitieron llegar a la alianza²¹.

En las elecciones del 17 de octubre de 2006, Correa quedó en segundo lugar con el 22,84% de la votación²². Aunque durante la campaña, Alianza País, sostenía que ganarían en la primera vuelta electoral. Para la segunda vuelta electoral, Correa contó con el apoyo de Pachakutik y la CONAIE. En las elecciones del 26 de noviembre de 2006, Correa fue electo Presidente de la República con 3 539 329 votos, frente a Álvaro Noboa, quien obtuvo 2 716 023 votos²³.

18 Diario El Universo (2006). “Ecuador irá con un candidato propio a comicios”, edición del 22 de mayo.

19 Diario Hoy (2006). “El riesgo de la división persiste en Pachakutik”, edición del 23 de mayo.

20 Diario El Universo (2006). “13 provincias se niegan a la postulación de Macas”, edición del 25 de junio.

21 Diario El Comercio (2006). “La unión Pachakutik – Correa no cuaja, indecisión crea divisiones en el seno de la lista 18”, edición de 22 de junio.

22 Consejo Nacional Electoral (2006). “Resultados de la primera vuelta electoral 2006”. Documento electrónico disponible en www.cne.org.ec

23 Consejo Nacional Electoral (2006). “Resultado de la segunda vuelta electoral 2006”. Documento electrónico disponible en www.cne.gov.ec

CONAIE y Pachakutik se mantuvieron cercanos al Presidente electo. La propuesta de convocar a una Asamblea Constituyente con plenos poderes planteadas por Correa, fue aceptada por la dirigencia de Pachakutik²⁴, quienes inmediatamente socializaron a las bases la necesidad de la convocatoria a la asamblea a fin de ofrecer el respaldo mayoritario de las organizaciones indígenas hacia el Gobierno.

Desde la primera campaña electoral, Correa se definía partidario de las reivindicaciones indígenas, e indigenista, al respecto señalaba “soy indigenista en un buen sentido de la palabra”²⁵. Para enfatizar en su relación cercana a los pueblos indígenas, aludía permanentemente a su experiencia de voluntario y misionero salesiano en Zumbahua, hasta tal punto que decidió realizar la posesión presidencial, de modo simbólico en esta parroquia indígena de la provincia de Cotopaxi.

En efecto, el 14 de enero de 2007 se realizó en Zumbahua la posesión simbólica del presidente Correa, acto al que fueron invitados el presidente de Venezuela, Hugo Chávez y el presidente de Bolivia, Evo Morales. En esta ceremonia emotiva, los dirigentes indígenas entregaron la vara de mando a Correa, hicieron la limpia invocando a los espíritus que los libre de los actos de corrupción y de defraudarles al pueblo²⁶. Los presidentes Chávez y Morales, manifestaron que “Latinoamérica empieza a liberarse, a caminar hacia el socialismo”²⁷. Rafael Correa, por su parte, prometió que su Gobierno sería, “el Gobierno de los indígenas”. Además, señaló que “como un milagro se ha derrumbado los gobiernos serviles, las democracias de plastilina y el neoliberalismo. Ha empezado a surgir esa América altiva, digna, soberana, justa, socialista del siglo XXI”²⁸. Concluyó, proponiendo “una revolución democrática y constitucional, no media tintas, sino un cambio rápido y profundo”²⁹.

La promesa hecha por Correa de ser un Gobierno de los indígenas, no fue del todo clara. Entre los integrantes de su gabinete ministerial, apenas

24 Diario El Comercio (2007). “Pachakutik se reunió ayer con Correa”, edición del 3 de enero.

25 Diario El Comercio (2006). “Declaraciones del Candidato Rafael Correa”, edición del 3 de abril.

26 Diario Hoy (2006). “Los indígenas hacen una limpia a Correa”, edición del 15 de enero.

27 Diario El Comercio (2000). “Zumbahua fue una tribuna de izquierda”, edición del 15 de enero.

28 Diario El Comercio (2000). “Zumbahua fue una tribuna de izquierda”, edición del 15 de enero.

29 Diario El Comercio (2000). “Zumbahua fue una tribuna de izquierda”, edición del 15 de enero.

se encontraba Mónica Chuji, indígena de Napo, en calidad de Secretaria de Comunicación de la Presidencia. La CONAIE no tuvo influencia en las decisiones gubernamentales. Aunque, Correa sostenía que él representaba a todos los movimientos sociales, incluidas la CONAIE, que lucharon –durante los años noventa– contra el neoliberalismo, los gobernantes y la banca corrupta, la pérdida de la soberanía de la patria.

Con el transcurso de los días se pudo percibir la indiferencia del Gobierno frente a la CONAIE. Esto provocó malestar en la dirigencia indígena, no obstante los principales dirigentes de Pachakutik decidieron respaldar al Gobierno en su propósito de convocar a la consulta popular para la realización de la Asamblea Constituyente con plenos poderes. La posición de los dirigentes de Pachakutik fue respaldada por la FEI y FENOCIN, pero la dirigencia de la CONAIE expresaron su malestar con el Gobierno, por cuanto que sostenían que no era necesario promover la nueva asamblea constituyente, porque ya en la constitución de 1998 se reconocían algunos de los derechos colectivos de los pueblos indígenas (CONAIE, 2008).

Aparecieron diversos criterios al interior del movimiento indígena que en ciertas ocasiones llevaron al enfrentamiento entre la CONAIE y Pachakutik³⁰. Este fue el inicio del distanciamiento de la CONAIE y el Gobierno nacional, aunque Correa seguía manteniendo su discurso sobre la coincidencia de los objetivos de su gobierno con la agenda reivindicativa del movimiento indígena. En repetidas ocasiones continuó afirmando que su gobierno “es de los indígenas porque es progresista (...) un Gobierno que está recuperando los recursos naturales”³¹.

En el contexto de los preparativos de la Asamblea Constituyente, el movimiento indígena encabezado por la CONAIE se mantuvo, de alguna manera, en conexión con el Gobierno apoyando la consulta popular. Durante el desarrollo de la asamblea la CONAIE a través de la asambleísta Mónica Chuji, y la movilización de los dirigentes a Monticristi, sede de la Asamblea Nacional, mantuvo pendiente y exigió que sus propuestas de plurinacionalidad y los derechos colectivos sean incorporados en la nueva Carta Magna.

30 Diario El Universo (2000). “Pachakutik y la CONAIE chocan por la consulta”, edición 21 de febrero.

31 El Ciudadano (2010). “Correa: este es el gobierno de los indígenas y no hay razón para hacer resistencia”, edición 26 de febrero.

Si bien es cierto que la Constitución de 1998 introduce la definición del Estado ecuatoriano como multiétnico y pluricultural, en la Asamblea de 2008 se discutió ampliamente sobre si Ecuador debería ser considerado plurinacional o intercultural. La CONAIE abogó que Ecuador sea reconocido como un Estado plurinacional, planteamiento que venían trayendo desde las movilizaciones de la década de los años noventa.

Según la CONAIE un Estado plurinacional es, en primer lugar un modelo de organización política para la descolonización de las naciones y pueblos y para hacer realidad el principio de un país con unidad en la diversidad, una propuesta destinada a recuperar y fortalecer el Estado para el pleno ejercicio de la soberanía popular y la superación del modelo económico neoliberal que lo ha privatizado, debilitado y utilizado para el beneficio de ínfimas minorías. En segundo lugar es una estrategia de democratizar el Estado y recuperar el control social y comunitario sobre sus instituciones y políticas (CONAIE, 2007). En definitiva, el Estado plurinacional, reconoce y posibilita el ejercicio pleno de los derechos colectivos e individuales que promueva la organización, el desarrollo equitativo del conjunto de la sociedad ecuatoriana y no solamente de ciertas regiones o sectores, valora el aporte de los indígenas al patrimonio de la diversidad cultural, política y civilizatoria del Ecuador y busca compensar el olvido, el empobrecimiento y la discriminación de siglos de las civilizaciones indígenas (CONAIE, 2007).

Asimismo, de acuerdo a las consideraciones de la CONAIE la plurinacionalidad posibilitaría la transformación sustancial del poder real del Estado y la sociedad, del poder político, económico y cultural, al mismo tiempo permitiría una democratización, un reconocimiento del control que la sociedad debe ejercer sobre los bienes y las políticas públicas (CONAIE, 2007), reconocer un territorio no sólo para reproducirse físicamente sino para reproducir una forma de vida, un modo de vivir en el mundo, una civilización, garantizaría la existencia de gobiernos comunitarios para el manejo y protección de la biodiversidad y sus recursos naturales, y de las instituciones locales que manejan asuntos de vital importancia como la educación y la salud (CONAIE, 2007). Similar a estas consideraciones, en criterios de Walsh (2008), promovería también la equidad social y política, la justicia económica, la interculturali-

dad de toda la sociedad, y el derecho de las nacionalidades y pueblos al control territorial, y a su gobierno comunitario dentro del Estado unitario, en igualdad de condiciones con los demás sectores de la sociedad (Walsh, 2008).

Mientras tanto la FENOCIN, presidida por Pedro de la Cruz rechazó el planteamiento de la CONAIE, al señalar que con la definición de Ecuador como Estado plurinacional se “rompe con la estructura unitaria de la nación, acrecienta el racismo y la exclusión, la creación de ciudadanos de primera categoría y de segunda categoría” (FENOCIN, 2008: 9). Consideró también que “en los acuerdos con los organismos internacionales no se habla de plurinacionalidad sino de pueblos” (FENOCIN, 2008: 9). Además, en criterios de FENOCIN, “la propuesta del nacionalismo fue tomada de algunos partidos de izquierda y de la Rusia de Stalin” (2008: 9), lo cual demuestra que no es propiamente una propuesta indígena. Propuso a cambio el reconocimiento del Estado ecuatoriano como un Estado intercultural, entendiendo por esto la posibilidad de “construir puentes de relación e instituciones que garanticen la diversidad, pero también la interrelación creativa” (FENOCIN, 2008: 17), esto supone –según esta organización– que los campesinos, los indígenas y negros sean reconocidos como auténticos ciudadanos (2008: 3), “el reconocimiento y la búsqueda de la superación de prejuicios, del racismo, las desigualdades, las asimetrías, bajo condiciones de respeto, igualdad y desarrollo de espacios comunes, un proceso dinámico, sostenido y permanente de relación, comunicación y aprendizaje mutuo” (2008: 16), fundado en “el desarrollo de la democracia, en cuanto que desarrolla las diversidades y se asienta en la concepción de la ciudadanía universal y rechaza las divisiones corporativistas de la sociedad y la política” (2008: 17). A criterios de esta organización, la interculturalidad, sólo es posible en la medida que “sea asumida por toda la sociedad, reconociendo para esto los valores, derechos y modos de vida de todos, forjando un espacio nacional común” (2008: 17).

La posición de la CONAIE fue respaldada por el intelectual portugués Boaventura de Souza, ícono de la izquierda latinoamericana, para quien la plurinacionalidad consiste en la celebración de la diversidad, la lucha contra la discriminación y por políticas de discriminación positiva que remedien desigualdades pasadas, y por la distribución, más allá de la divi-

sión del Estado. Además la plurinacionalidad implicaría compartir las decisiones sobre los recursos naturales (de Souza, 2007).

Luego de una serie de deliberaciones, la Asamblea Nacional en el artículo 1 de la Constitución (2008) definió al Estado ecuatoriano como un Estado plurinacional, pero sin determinar las normativas constitucionales sobre las cuales se concretizaría esta declaración constitucional.

En el marco de la redacción de la nueva Carta Magna, previo a la conclusión de la Asamblea se discutió la posibilidad de incorporar la lengua kichwa como lengua oficial del Estado. Ni los asambleístas de Alianza País, ni el propio presidente Correa no estuvieron de acuerdo que se declaren la lengua kichwa como oficial, por temor a restar el respaldo popular para la aprobación de la nueva Constitución. A última hora los asambleístas presionados por las organizaciones indígenas declararon al kichwa y al shuar como lenguas oficiales de relación intercultural (Martínez, 2009b).

Si bien es cierto que la CONAIE aboga por la plurinacionalidad y la FENOCIN por la interculturalidad, no obstante, ninguno de estos términos han sido analizados suficientemente en las bases, existe el desconocimiento de estas propuestas y las implicaciones políticas que poseen. En este sentido Julián Guaraca (2009), secretario de la comuna Columbe Grande Lote 1 y 2 sostiene: “en la comunidad no sabemos qué significa ni la plurinacionalidad ni la interculturalidad. Nadie no viene a explicar, las organizaciones no han socializado a las bases”. Más allá de la plurinacionalidad, en las comunidades parece ser importante, ser reconocido como ecuatoriano y que las organizaciones y comunidades se atengan al reconocimiento del Estado. Esto se hace explícito en el afán de que estas sean reconocidas jurídicamente por el orden estatal. Desde la década de los años cuarenta, cuando se han presentado los conflictos de tierra o en las relaciones interétnicas... los indígenas han aludido a su condición de ciudadanos ecuatorianos.

Posterior a la aprobación de la Constitución –que también contó con el respaldo de la CONAIE– se hicieron evidentes el distanciamiento del presidente Correa y el movimiento indígena presidido por la CONAIE, que durante el año 2009 se intensificaron hasta concluir en una relación antagónica y conflictiva. A decir de Martínez el conflicto entre Correa y la CONAIE,

Está centrado principalmente en dos temas: la derogación de la autonomía de las organizaciones indígenas para manejar el sistema de educación intercultural bilingüe y otras instituciones estatales que se enfocan en el desarrollo indígena, y las nuevas leyes minera y de agua que según la CONAIE han sido diseñadas sin la participación de los movimientos sociales y que refuerza el papel del Estado central en el manejo de los recursos naturales a expensas de las comunidades (2010:1).

En efecto, en el mes de febrero de 2009, a través del Decreto Ejecutivo 1585, el Gobierno de Correa abolió la autonomía de las organizaciones indígenas para elegir a las autoridades de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB, para contratar profesores, y para producir el currículum³². Las organizaciones indígenas tenían esta autonomía desde 1988, año en que fue creada la DINEIB. La razón por la que aboliría esta autonomía, a criterio del presidente Correa y el Ministerio de Educación sería porque la DINEIB se ha convertido en el botín de un puñado de líderes corruptos que usaron el sistema para su propio beneficio, y al mismo tiempo la politizaron. Además, el Ministerio de Educación acusó también de racista, en cuanto que este organismo educativo estaría orientado sólo a la población indígena sin tomar en cuenta a los mestizos y afroecuatorianos. Con esto el Gobierno desconoció el derecho de los pueblos indígenas a una educación de calidad en su propia lengua y cultura, tal como garantiza la Constitución en el artículo 49. Posteriormente, con el Decreto 196 del 29 de diciembre de 2009, el Gobierno ratificó todo lo establecido en el Decreto 1585³³.

La pérdida de autonomía de designar a las autoridades de la DINEIB, causó malestar e inconformismo de la CONAIE y las organizaciones filiales que amenazaron con realizar levantamientos y marchas de protesta, considerando al Decreto 1585 como un “decreto neoliberal” (CONAIE, 2009), al mismo tiempo exigieron, el respeto al derecho de la administración con autonomía del Consejo Nacional de Desarrollo de las Nacio-

32 Presidencia de la República (2009). “Decreto Ejecutivo 1585”. Documento electrónico disponible en www.presidencia.gov.ec

33 Presidencia de la República (2009). “Decreto Ejecutivo 196”. Documento electrónico disponible en www.presidencia.gov.ec

nalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), la DINEIB, Secretaría Nacional de Salud de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador y el Fondo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas, conforme a los derechos contemplados en la Constitución Política del Estado y las leyes, el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del mundo (CONAIE, 2009: 1-2). No obstante, no hubo el pronunciamiento de la FEINE, FEI y FENOCIN.

A nivel de las bases indígenas de Columbe³⁴, la decisión gubernamental fue aceptada con un cierto beneplácito. “Ya era la hora de que el Gobierno tome el control de la educación intercultural bilingüe, en esa dependencia están sólo gente escogida, los profesionales jóvenes no tenemos trabajo”, eran las expresiones de los estudiantes del Instituto Superior Jaime Roldós Aguilera de Colta (2009). Esta opinión coincide con el criterio de los antiguos dirigentes de UCOIC (2009), quienes sostienen: “en la dirección bilingüe están los hijos de los antiguos caciques indígenas. Pocos tienen la debida formación académica. Muchos de estos alcanzaron nombramientos con títulos de bachilleres. Ahora hay gente con profesión que no tiene trabajo. Está bien, que controle el Gobierno”. En esta misma perspectiva, José Valente (2009), profesor bilingüe, y supervisor de la DINEIB, Chimborazo considera, “es justo que el Gobierno controle la dirección y coloque gente indígena profesional al frente de esta dependencia, por concurso de merecimientos. Hasta ahora hay peleas, negociaciones, hasta venta de conciencia por los puestos entre los líderes de las organizaciones. El director designado responde a los intereses de la organización y no siempre cumple con el perfil académico y profesional”.

En efecto, muchos de los docentes indígenas en los inicios del sistema de educación intercultural bilingüe, podían ser designados profesores sin títulos superiores, ni concursos tal señala el testimonio del profesor Manuel Gualán (2009) “yo llegué a ser profesor apenas con el bachillerato. Trabajo desde que se inició la DINEIB. Antes era fácil llegar a ser profesor, sólo bastaba tener el bachillerato, hablar el kichwa y ser miembro del Movimiento Indígena de Chimborazo o de la Asociación Evangélica”.

34 La mayoría de los establecimientos educativos de las comunidades de Columbe dependen del DINEIB.

Claro está que el Gobierno promulgó la abolición de la autonomía en las dependencias gubernamentales orientados a la población indígena. Sin embargo, contradecía esta decisión con la emisión del Decreto 1780 de junio de 2009, en el que delega la administración de la educación, la salud, el desarrollo y la infraestructura en la Amazonía a las misiones católicas con el apoyo económico y militar del Estado, considerando a estas misiones como organizaciones de depositarias de interés general, mientras que definió a las organizaciones indígenas de corporativistas (Ospina, 2009b).

Otro punto de la discordia entre el Gobierno y la CONAIE es la explotación y administración de los recursos naturales como el agua, el petróleo, y la minería, que de acuerdo a las declaraciones del presidente Correa “le pertenecen al Estado y no a los indígenas que sólo son dueños del territorio”³⁵. Por parte de la CONAIE, señala que las leyes se han escrito sin la participación y sin el consentimiento de las comunidades indígenas³⁶. Más allá del propósito de salvaguardar los territorios indígenas, la biodiversidad que exige la CONAIE, para el régimen lo importante parece ser el desarrollo de la economía nacional, aunque para esto tenga que entrar en concesiones con las compañías mineras transnacionales y nacionales.

En el mes de septiembre de 2009 se intensificaron los conflictos Gobierno-indígenas. La CONAIE convocó a las bases a la movilización nacional a fin de rechazar masivamente la ley minera y la ley de agua, considerando que el Gobierno impulsa la privatización del líquido vital³⁷. Esta movilización coincidió con el paro de los profesores en todo el país. Sin embargo, no tuvo mayor acogida. Las manifestaciones masivas se dieron en el Azuay, la parte norte de Pichincha, en el sur de Cotopaxi y escasamente en Chimborazo, sin lograr mayor impacto. No obstante, fue intensa en Morona Santiago, donde la Federación Shuar unida a los profesores en huelga, lograron cerrar todos los accesos a la ciudad de Macas, medida que se prolongó por varios días. En esta ciudad se dieron enfrenta-

35 Diario El Universo (2009). “Correa: Estado es dueño de subsuelo y no los indígenas”, edición 18 de octubre.

36 CONAIE (2010). “Resolución de la Asamblea Extraordinaria”, numeral 8. Documento electrónico disponible en www.conaie.org.ec

37 CONAIE (2009). “Resoluciones de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador”, del 11 de septiembre. Documento electrónico disponible en www.conaie.org.ec

mientos entre la policía y los manifestantes que concluyeron con la trágica muerte del profesor Bosco Wizuma.

Frente a este acontecimiento, el presidente Rafael Correa pidió deponer las posiciones e invitó instaurar el diálogo a los dirigentes indígenas, dijo estar dispuesto a aclararles sus temores acerca de la legislación sobre el agua y al mismo tiempo exhortó a deponer la actitud violenta, para poder dialogar y solucionar las diferencias manifestando textualmente, “depongamos posiciones, esto no tiene sentido, estamos aquí por la vida” (...) “es mucho más los que nos une que lo que nos separa, no sean instrumento de sus propios explotadores”³⁸.

La CONAIE por su parte responsabilizó al Gobierno de los hechos violentos, acusó a la policía de abuso de fuerza y señaló que no acudiría al diálogo. Correa a su vez acusó a ciertos grupos indígenas de ser “extremistas y aliados de la oposición que pretende desestabilizar su Gobierno”³⁹. Sin embargo, como resolución de la reunión extraordinaria de la CONAIE realizada en Puyo, con la fecha 3 de octubre, el presidente de esta organización nacional, Marlon Santi, el vicepresidente de ECUARUNARI, Silverio Cocha, Tito Puanchuir, presidente de CONFENAIE y Raúl Tapuyo, presidente de CONAICE enviaron al presidente Correa la petición de ser recibidos en comitiva ampliada, el lunes 5 de octubre en Quito⁴⁰. Petición que fue aceptada por el régimen. Esto dio paso a la instauración del diálogo, el mismo que se llevó a cabo el 5 de octubre de 2009, en esa reunión se estableció un acuerdo preliminar de seis puntos para colocar fin al conflicto, en que consta: mantener el diálogo permanente a través de una comisión de alto nivel, debatir la ley de aguas y la ley minera e investigar la muerte del indígena shuar Bosco Wizuma, fortalecer la educación intercultural bilingüe, y la selección de autoridades a través de concursos públicos⁴¹.

38 Alterinfos América Latina (2009). “Presidente Correa confirma la muerte de indígena y llama al diálogo a la CONAIE”, edición 1 de octubre.

39 Diario Hoy (2009). “Correa fustiga protestas indígenas y tilda a sus dirigentes de extremistas”, edición del 3 de octubre.

40 Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (2009). “Oficio enviado al presidente Rafael Correa”, 3 de octubre.

41 ALER (2009). “Presidente de Ecuador y representantes indígenas acuerdan seis puntos”, edición del 6 de octubre.

Sin embargo, no se llegaron a acuerdos definitivos. El asunto de la muerte del profesor Wizuma, fue atribuido por la CONAIE a un crimen de Estado. Mientras tanto, el Gobierno sostuvo que la muerte fue provocada por el mismo grupo indígena que se había movilizó por la convocatoria de la Radio la Voz de Arutam de la Federación Shuar. En el mes de enero de 2010, la emisora fue obligada a retirar sus señales del aire por el Consejo Nacional de Radio y Televisión (CONATEL), bajo las presiones del Presidente de la República, quien expresó que renunciaría a la presidencia si no cierran la emisora. Pero el 28 de enero fue absuelto por CONATEL, con la que se mantuvo la frecuencia. En opinión de Pepe Achaco el cierre de la Voz de Arutam correspondió al capricho del Presidente de la República quien “permanentemente ha humillado al movimiento indígena, ha utilizado y con su prepotencia busca fraccionar. Ya no son tiempos coloniales”⁴².

Esto trajo como consecuencia la intensificación del conflicto CONAIE y el Gobierno. Pero no todas las organizaciones regionales filiales de la CONAIE expresaron su oposición radical al régimen. En la sierra, parecía que la lucha indígena sólo estaba en las manos de los dirigentes. Sin embargo, en la Amazonía las organizaciones indígenas encabezadas por la CONFINIAE fueron radicales, hasta tal punto que prohibieron el ingreso de las autoridades del Gobierno a los territorios indígenas⁴³.

En el congreso extraordinario de la CONAIE realizado en Ambato, durante los días 25 y 26 de febrero de 2010, los dirigentes indígenas exigieron al Gobierno: desconocer las acciones de la Secretaría Nacional de Agua y la Ley de Aguas, implantar dentro de su organización “formas propias de gobierno” y ejercer el Estado plurinacional en las áreas de educación, salud, administración de justicia, recursos naturales y otras; asumir el manejo de todas las reservas nacionales: parques bosques y páramos; desconocer al Consejo de Participación Ciudadana; rechazar todas las leyes que la Asamblea Nacional ha aprobado; responsabilizar al Gobierno

42 Agencia Intercultural de Noticias Indígenas de Bolivia (2009). “Ecuador: indígenas shuar esperan que presidente Correa renuncie”, edición del 29 de enero.

43 CONAIE (2010). “Urgente movilización kichwa contra la explotación de los recursos naturales en territorios indígenas de Ecuador”. Documento electrónico disponible en www.conaie.org.ec

nacional por el proceso sistemático de división, xenofobia, odio y racismo al sector indígena; declarar como crimen de Estado la muerte de Bosco Wizuma; prohibir el ingreso de las autoridades gubernamentales en tierras y territorios indígenas, declarar nula las adjudicaciones, concesiones y autorizaciones mineras, petroleras, madereras, servicios ambientales, farmacéuticas, hidroeléctricos y manglares; expulsar a las empresas mineras y petroleras nacionales y extranjeras (CONAIE 2010).

Exigencias que a criterios del régimen “tiene claros tintes de irrespeto a la constitución (...) pretensión de instaurar un Gobierno paralelo, desconociendo al Gobierno democráticamente elegido en las urnas”⁴⁴. Para la ministra Doris Solíz (2010), la CONAIE con estas exigencias demuestra que “no les interesa un diálogo franco, que avance en las propuestas. Les interesa la confrontación, porque eso les da primeras planas en los medios de comunicación”.

A partir del Congreso extraordinario de Ambato, la CONAIE ha convocado al “levantamiento y la movilización plurinacional, progresiva e indefinida”⁴⁵, pero sin fijar la fecha. Sostienen que esto se precisará conforme vayan intensificándose las movilizaciones. La decisión de la CONAIE fue criticada por Correa, quien afirmó que “el presidente de la CONAIE, Marlon Santi, no está en capacidad de ser el representante de la organización” e instó al pueblo ecuatoriano: “levantémonos, no permitamos que líderes insensatos traten de ser un Estado aparte. No permitiremos el separatismo”⁴⁶.

La convocatoria de la CONAIE no ha tenido la suficiente acogida de las OSG ni de las bases, al parecer existen tensiones internas que no permiten llegar a un consenso. Ante un eminente fracaso de la convocatoria, el 11 de marzo la dirigencia de la CONAIE mantuvo la reunión con los líderes históricos –Macas y Pacari– a fin de definir las estrategias para la movilización indígena. Esta reunión contó también con la participación

44 El Ciudadano (2010). “Exigencias de la CONAIE se oponen a la Constitución”, edición de la primera quincena de marzo.

45 Diario El Metro, Hoy (2010). “Indígenas separatistas dice el presidente Correa”, edición del 28 de febrero.

46 Diario El Metro, Hoy (2010). “Indígenas separatistas dice el presidente Correa”, edición del 28 de febrero.

de los dirigentes indígenas de Bolivia, Venezuela y Guatemala. Días después, “un grupo de integrantes de la dirigencia de la CONAIE se reunió con la Junta Cívica de Guayaquil, sin consultar a las bases e ignorando la presidencia”⁴⁷. Versión que fue desmentida por Santi, aunque, el 8 de abril de 2008, el presidente de la Junta Cívica, ratificó que continúan en negociaciones con ciertos miembros de la CONAIE⁴⁸.

Durante la última semana de marzo y los primeros días de abril de 2010 se dieron marchas indígenas en Riobamba y en Cayambe, protagonizadas por los indígenas y campesinos miembros de las Juntas de Agua de Riego y del Seguro Social Campesino. Pero sin lograr la movilización a nivel nacional. Esto significa que en parte la convocatoria de la CONAIE no tuvo acogida por las bases y otras organizaciones indígenas al menos en Chimborazo.

La oposición de la CONAIE y la llamada a las movilizaciones indígenas es considerado por el régimen como “la amenaza de la derecha y el fantasma de la conspiración” (Maldonado, 2009: 1). Con esto en opinión de Maldonado, “al igual que en la Colonia se sigue pensando que los indígenas *son hermanos menores de edad* a los que hay que cuidar para que no sean manipulados o usados, pues se asume que son personas *disminuidas*, sin voluntad propia, y en el mejor de los casos, gente ingenua que se deja engañar” (Maldonado, 2009: 1). Además, el Gobierno ha considerado a la CONAIE de ente corporativo, que en caso de la Educación Intercultural Bilingüe utilizó a favor de cierta cúpula indígena, causando los problemas de la calidad de educación (Ospina, 2009b). Versión que ha sido contrastada con la afirmación de que “la CONAIE es una organización nacional, representativa de las entidades históricas territoriales y comunitarias, que se han autodefinido como nacionalidades y pueblos y, representa a sus autoridades comunitarias tradicionales (...) organización que emerge afirmando su identidad y cultura, y proclamando la necesidad de construir un nuevo Estado que incluya a todos los pueblos y culturas” (Maldonado, 2009: 2).

47 Diario La Prensa (2010). “CONAIE en medio de las divisiones, busca el levantamiento”, edición del 24 de marzo.

48 Versión emitida por el noticiero Gama noticias de Gama TV.

Las acusaciones del Gobierno a los indígenas de corruptos, ponchos dorados y pelucones repetidas en las cadenas radiales de los días sábados a criterio de Maldonado (2009) no son verdad, por cuanto que Correa nunca ha mencionado nombres y casos concretos. Con respecto a la ley minera y el manejo de los recursos naturales, la CONAIE –señala Maldonado– exige que los intereses y derechos de los pueblos indígenas estén contemplados significativamente, por cuanto que, “incluir la concepción de la madre naturaleza como un ser vivo del cual nosotros somos parte (paradigma civilizatorio), en la que nuestra misión como seres humanos es restablecer y mantener las relaciones armoniosas que mantienen la vida” (Maldonado, 2009: 4).

Situación actual del movimiento indígena ecuatoriano

La situación del movimiento indígena ecuatoriano en la era de la revolución ciudadana es ambigua, por un lado existe la permanente confrontación entre el Gobierno y la CONAIE, pero por otro lado, la mayoría de las OSG y organizaciones de base en caso de Chimborazo respaldan mayoritariamente las acciones del Gobierno. A nivel de las bases las políticas públicas del Gobierno orientadas al sector rural, posibilitaron la reintegración y fortalecimiento de las organizaciones, tanto comunitarias y parroquiales, al mismo tiempo se multiplicó el número de organizaciones, esto porque como se ha descrito anteriormente, el Gobierno exige que los beneficiarios de los distintos programas de intervención estén coordinados y respaldados por una organización.

Asimismo, los proyectos gubernamentales han servido de estímulo para la formación de nuevas organizaciones como es el caso de la Unión de Organizaciones Populares del Ecuador (UOPE), que paulatinamente se ha ido constituyendo en una organización de alcance regional bajo el amparo gubernamental, en competencia con la CONAIE, provocando de este modo el debilitamiento de esta organización, el fraccionamiento y la separación de ciertas organizaciones como la Unión de Cabildos de San Juan (UCASAJ) y el Inca Atahualpa de COMICH y ECUARUNARI. En caso de UCASAJ, la mayoría de los dirigentes de esta organización respal-

dan las gestiones del Gobierno, trabajan en las distintas dependencias gubernamentales en la provincia de Chimborazo. En el pasado, estos dirigentes fueron los protagonistas de la creación de ECUARUNARI, COMICH y Pachakutik. Hoy se mantienen al margen de estas organizaciones y se muestran críticos con la CONAIE.

Cabe indicar que en el mes de marzo de 2010, UCASAJ y la Federación de Organizaciones Indígenas de las faldas de Chimborazo recibieron la aprobación del Ministerio de Turismo y de la Agencia de Cooperación de Suiza para emprender los proyectos de desarrollo de turismo comunitario en las comunidades indígenas de las parroquias de San Juan y San Andrés. La ejecución de este proyecto tendrá una duración de cinco años. Con esto se consolidan los vínculos estrechos entre el Gobierno y estas organizaciones indígenas, que en el pasado se mostraron contestatarias a las políticas gubernamentales y acogían la convocatoria de la CONAIE a las movilizaciones.

La posibilidad de una movilización indígena de alto alcance, como lo fueron los ciclos de protesta de los años noventa, por lo pronto es incierta. Según los perfiles de opinión, el presidente Correa goza del 61% de popularidad, Santiago Pérez señala el 67% entre los meses de enero y 29 de marzo de 2010. Lógicamente de estos porcentajes, cuentan con el respaldo de las bases indígenas, que pese a varias convocatorias de la CONAIE se resisten a salir a las calles.

El inicio de la confrontación entre la CONAIE y el Gobierno, fue vista por los dirigentes como una oportunidad propicia de permitir la recuperación de la unidad del movimiento indígena y su fortalecimiento organizativo. Sin embargo, esto no ha llegado a su cumplimiento, más bien ha ocasionado la continuidad de la crisis del movimiento. El Gobierno, por su parte, de alguna manera, ha cooptado a las bases indígenas para legitimar su permanencia en el poder y alcanzar el respaldo popular. Claro está que no se puede desconocer las políticas de intervención implantadas en el medio rural. Por otro lado, el respaldo mayoritario de las organizaciones indígenas hacia el actual régimen por las políticas de intervención en el área rural, en contraste a la CONAIE y sus filiales, demuestra que la CONAIE ignoró por mucho tiempo los temas económicos y la pobreza rural, concentrándose en temas políti-

cos⁴⁹. En el futuro habrá que ver cuál es el desenlace del conflicto entre Correa y la CONAIE y cómo esta organización indígena logra recuperar la credibilidad ante las bases y el respaldo de las organizaciones indígenas que hoy en día muestran lealtad al régimen.

En conclusión, el régimen de Rafael Correa que aparece en el contexto político contemporáneo de América Latina, caracterizado por la presencia de los gobiernos de la nueva izquierda es percibido por las bases indígenas como el Gobierno que, de alguna manera, responde a sus demandas relacionadas al desarrollo social y económico, ha mejorado las condiciones de vida. Consideran que con la intervención gubernamental en el medio rural, se ha fortalecido las comunidades y organizaciones de base, y ha permitido la emergencia nuevas experiencias organizativas como es el caso de UOPE, en competencia con COMICH y consecuentemente con la CONAIE.

En cuanto a la relación de las organizaciones indígenas y el Gobierno se puede distinguir que a nivel de las bases existe la estrecha vinculación, por los programas de intervención, pero a nivel de las organizaciones de carácter regional vinculados a la CONAIE y con esta organización en particular, pese a que en un primer momento existió el acercamiento en los inicios de las definiciones de las candidaturas presidenciales con miras a las elecciones de 2006 y en la convocatoria a la Asamblea Constituyente, en estos últimos meses existe la fuerte confrontación por los temas relacionados con la educación bilingüe, los mecanismos de seleccionar a las autoridades –al frente de las dependencias estatales vinculadas a los indígenas– y la ley de aguas.

Los conflictos entorno a la ley de aguas han permitido que en los primeros días de mayo de 2010, surja la unidad del movimiento indígena, explicitada en los acuerdos entre FENOCIN, FEINE y la CONAIE, a fin de exigir la no privatización del líquido vital y la constitución de un consejo plurinacional de control del agua, entre otros. Pero estas propuestas no son acogidas por el régimen, por considerar que responden a los intereses de los dirigentes indígenas.

49 Claro está que en las movilizaciones de enero de 2001, la CONAIE protestó contra las medidas económicas del régimen de Gustavo Noboa.

Durante el proceso constituyente de 2008, el régimen asumió la declaración del Estado plurinacional, los derechos colectivos, la necesidad de la consulta previa a las comunidades indígenas, la noción del *Sumak kawsay* –propuestas del movimiento indígena durante los años noventa del siglo pasado– en un intento por impulsar la transformación democrática, no obstante, a decir de Burbano de Lara (2010) cayó en su laberinto, por cuanto que el Presidente niega la legitimidad política de las organizaciones indígenas por ser una simple minoría.

Actualmente, las organizaciones de base aparentemente se han fortalecido con el apoyo gubernamental, a través de las políticas de intervención, no obstante, esto se convierte en un mecanismo de alcanzar el respaldo de las bases indígenas al actual Gobierno. En el discurso dirigido por el presidente Correa en el encuentro con las comunidades indígenas de Colta, señaló. “Somos el Gobierno que más ha hecho por ustedes. Por eso tienen que respaldar al Gobierno amigo y rechazar a la dirigencia indígena que vive cómodamente con los fondos de las fundaciones europeas”. Dando a entender con este argumento, que los proyectos que se ejecutan en las comunidades están orientados a alcanzar la lealtad de los beneficiarios al régimen, de acuerdo a la lógica andina de la reciprocidad.

Las movilizaciones de la primera semana de mayo de 2010, han despertado de cierto modo el interés de los indígenas por participar en la acción colectiva de rechazo de la ley de aguas impulsada por el Gobierno de Rafael Correa. Estos acontecimientos se convirtieron en cierto modo, en la oportunidad de impulsar nuevamente el fortalecimiento de la CONAIE, FENOCIN y FEINE, el retorno de la dirigencia hacia las bases. Sin embargo, la CONAIE y sus filiales regionales y provinciales no logran salir de la crisis organizacional. No todas las comunidades y organizaciones acogen la convocatoria de la CONAIE, al menos en Columbe y Chimborazo.

Capítulo VI

Conclusiones

Reflexiones finales

En la historia de los pueblos indígenas de América Latina, del Ecuador y particularmente de Columbe la organización ha desempeñado un rol importante en los procesos de reivindicación. Amparados en la organización comunal, regional y nacional han alcanzado que los estados procesen en cierta medida las demandas de la tenencia de la tierra y de la libertad, el reconocimiento de la diversidad étnica, el acceso a las obras de salud, la instauración del sistema educativo bilingüe, el reconocimiento de los derechos colectivos y en parte la justicia indígena, la intervención de los organismos de cooperación para el desarrollo, tanto de los estados como de los organismos internacionales y ONGD, la participación política y las negociaciones con los gobiernos cuando se han presentado los conflictos que inciden directamente con los pueblos indígenas.

La fuerza organizativa desplegada por los indígenas ha forzado a los estados latinoamericanos contruidos sobre imaginarios blanco-mestizos, a reconocer la existencia de pueblos diversos que demandan la condición ciudadina (León, 2010) en la diversidad y al mismo tiempo ha posibilitado que la comunidad internacional, presidida por la ONU, a través de la OIT coloque en el debate los problemas indígenas y presenten las orientaciones jurídicas que garanticen los derechos de los pueblos indígenas.

Conscientes de las ventajas que otorga la organización a lo largo y ancho del continente y en Ecuador, especialmente desde la mitad del siglo

XX, los indígenas han formado las organizaciones comunales, regionales y nacionales. Así las organizaciones indígenas siguen el modelo ascendente de organizaciones de base, de segundo grado y nacional que en caso de Ecuador está representado por la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador, la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos y la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negros.

El aporte de estas organizaciones ha sido significativo, por cuanto que por la lucha indígena, encabezada en un principio por la FEI y posteriormente por la CONAIE, la FEINE y FENOCIN, han puesto en debate los problemas indígenas en la escena política, han permitido que de cierto modo las comunidades indígenas alcancen niveles considerables de vida, se garantice el acceso a los servicios de salud, de educación, la tenencia de la tierra, la participación política y el reconocimiento de los derechos colectivos en las constituciones de 1998 y 2008 respectivamente.

A nivel de las bases, la organización comunal ha garantizado la supervivencia de los miembros, ha resuelto las dificultades cotidianas de interrelación familiar y comunitaria, el acceso a los recursos de cooperación —a fin de promover las acciones orientadas al desarrollo económico y social—, ha concedido unir fuerzas frente al sistema de exclusión y explotación impuesto por la hacienda y las relaciones interétnicas asimétricas de los blanco-mestizos, ha sido el espacio público donde de alguna manera, los indígenas han encontrado la seguridad y las posibilidades de acceder a los derechos otorgados por el Estado, ha sido el *Jatun ayllu* donde cada uno de los miembros encuentran modos de vivir y de interactuar con los demás y sienten tener los derechos para que su voz sea escuchada y acogida.

Por otro lado, la comunidad ha desempeñado su rol de educar a los miembros en las reglas de convivencia y en los valores culturales y en la identidad indígena, distinguiendo en esta labor el protagonismo de las ancianas y ancianos, así como los jóvenes con dotes de liderazgo, considerados como *yuyakkuna*, los sabios, portadores de la sabiduría y de la memoria histórica. Sin embargo, en estos últimos años este protagonismo de los ancianos y ancianas y de los líderes va decayendo.

Si bien es cierto que la organización comunitaria ha sido importante en los procesos de reivindicación indígena, el espacio de supervivencia,

sin embargo, las comunas y las organizaciones en cuanto tal, hoy en día, por la migración y la fragmentación empiezan a existir en las condiciones geográficas y simbólicas. Hay un sentido de pertenencia a la comunidad indígena, las fiestas como el carnaval atraen a todos los miembros, despierta el espíritu de solidaridad, pero el tema económico y político ya no constituyen razones suficientes para preocuparse de la comuna y de la organización.

El tema de la reivindicación identitaria sigue siendo una preocupación para los indígenas, aún en los lugares de migración. Los jóvenes estudiantes y los dirigentes se muestran inquietos en promover actividades orientadas al fortalecimiento cultural, pero paradójicamente, rechazan las propuestas de organización en el plano político y económico, debido a que las propuestas de desarrollo, la constitución de asociaciones, grupos de emprendimiento en términos económicos y aún políticos han fracasado.

A lo largo de este estudio se ha demostrado que el movimiento indígena ecuatoriano, las OSG y las organizaciones de base están travesando la situación de la crisis organizacional, considerada desde las bases como el cansancio organizativo, situación por la cual los miembros comunitarios rechazan las iniciativas de organización, la convocatoria a las diversas acciones colectivas por parte de las organizaciones de segundo grado y las organizaciones indígenas de alcance nacional como la CONAIE, FENOCIN y FEINE. En este sentido se constata que actualmente, existe la tensión y el contraste entre un ayer caracterizado por el éxito organizativo, con el hoy donde aparece la decadencia de las organizaciones provocadas por las causas que se sintetizan más adelante.

Según la teoría de las oportunidades políticas, la acción colectiva de los movimientos sociales tiene un ciclo de emergencia, de efervescencia, de intensificación y un momento de declive (Tarrow, 2004), que determina la caducidad de los movimientos o a su vez da paso al inicio de un nuevo ciclo en el que resulta importante la certificación (McAdam, Tarrow y Tilly, 2005) por parte del mismo Estado, la comunidad internacional, y otros aliados influyentes. El movimiento indígena ecuatoriano, como todo movimiento social tuvo su ciclo de emergencia a partir de los primeros años de la década de los años veinte del siglo pasado, de efervescencia y de intensificación de sus acciones colectivas durante las décadas de los

años cuarenta del siglo XX al año 2000, pero en estos últimos diez años atraviesa el ciclo del declive.

Aunque al parecer, el primer momento en que se observa la decadencia corresponde al debilitamiento de la FEI, posterior a la aplicación de las leyes de la reforma agraria de 1964 y 1973 respectivamente. Esto se debe, en parte por el cumplimiento de los objetivos entorno a la tenencia de la tierra y la libertad por los cuales el movimiento indígena ecuatoriano presidido por la FEI, luchó fuertemente durante las décadas de los años cuarenta a los años setenta del siglo pasado. Aparentemente, una vez conseguidos la tierra y el fortalecimiento de las comunidades no tenía sentido mantener la organización. Aunque el sistema hacendatario no fue eliminado por completo. Por otro lado, las acciones de la FEI en cierta medida fueron reemplazadas por el aparato del desarrollo instaurado por el Gobierno y los organismos de cooperación, tanto de los Estados Unidos –con Alianza para el Progreso–, como de las Naciones Unidas, específicamente de la OIT –con la Misión Andina–, la aparición de otros aliados influyentes como fue el caso de la Iglesia católica, por la emergencia de nuevas organizaciones indígenas de alcance regional, como es el caso de la ECUARUNARI, CONFENIA, que superando las visiones clasistas, priorizaron junto con la demanda de la tenencia de la tierra, el elemento étnico, y el protagonismo de los mismos indígenas en la lucha ante el Estado.

Pero la decadencia de la FEI fue reemplazada inmediatamente por la creación de nuevas organizaciones conducidas por los mismos indígenas, que rompiendo los lazos de cooperación con los antiguos aliados, el Partido Socialista Ecuatoriano y el Partido Comunista, buscaron el respaldo de nuevos aliados, en este caso de las iglesias: católica y evangélica, posteriormente de las organizaciones no gubernamentales, al mismo tiempo que se ampararon en la apertura institucional del Estado que ya desde la segunda mitad de la década de los años cincuenta había empezado a intervenir en el medio rural a través de la ejecución de los proyectos de desarrollo impulsados por la Misión Andina, y la garantía jurídica que el Estado otorgó con la Ley de Organización y Régimen de Comunas (1937), el Código de Trabajo de 1938 y las leyes de la Reforma Agraria (1964 y 1973).

La inestabilidad atravesada por la FEI no afectó directamente a las bases

indígenas al menos en la zona de Columbe, éstas pronto se unieron a otras organizaciones como la CEDOC, la naciente UNASAC, la ECUARUNARI y el Movimiento Indígena de Chimborazo, la CONAIE, la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo (CONPOCIECH), pero sin romper los lazos de cooperación y de filiación con la FEI. En este sentido Manuel Agualsaca (2008), antiguo dirigente de Columbe Grande Lote 1 y 2, manifiesta: “nosotros empezamos la lucha con el apoyo de la FEI, ellos nos organizaron, nos dieron la mano en los momentos en que nadie nos ayudaban. Después se retiraron, y vinieron otros a ayudarnos, pero no hemos separado de ellos, seguimos siendo la FEI”. En efecto, los actuales dirigentes de la FEI provienen de Columbe.

Los vínculos mantenidos con la FIE y posteriormente con otras organizaciones indígenas, permitieron que los indígenas de Columbe se mantuvieran unidos en su lucha por la tierra, participen en la escena política a través de los partidos de izquierda y posteriormente por medio de los propios movimientos políticos étnicos: Pachakutik y *Amauta Yuyay*, realicen la gestiones de intervención de los organismos de cooperación, participen activamente en las movilizaciones organizadas por las OSG y por la CONAIE. En este sentido el debilitamiento de la FEI no representó un ciclo de declive, al contrario permitió la intensificación de la acción colectiva en los nuevos espacios organizativos.

Sin embargo, en estos últimos años se debilita la organización comunal, las OSG, incluso las mismas organizaciones nacionales como la CONAIE. En el caso de las comunidades se ve afectada por la emergencia de las OSG. Muchas de las decisiones son asumidas por las OSG en nombre de varias comunidades y organizaciones. Por otro lado, motivados por los proyectos de desarrollo y en estos últimos años por la aplicación del presupuesto participativo del Municipio de Colta, según el cual cada comunidad tiene el derecho de acceder a los 12 000 dólares de los recursos municipales, se ha incrementado el número de las comunidades y organizaciones al interior de una misma comunidad.

No se puede negar la importancia de las OSG y las organizaciones nacionales. La acción colectiva emprendida por éstas ha permitido que el Estado procese las diversas demandas y se visibilice la problemática indí-

gena en el escenario nacional e internacional. Sin embargo, en estos últimos años existe la creciente separación de estas organizaciones con respecto a las bases. Las comunidades conocen a COMICH, CONPOCIECH, CONAIE, a la FENOCIN y a la FEINE, pero no se sienten representados por ellos. Se percibe que estas organizaciones consideran que toda la población indígena se adhiere automáticamente a cualquiera de estas con tal de tener cierta militancia ideológica, política, religiosa y ante todo la definición étnica. En la práctica, varias comunidades son independientes, funcionan al margen de las reglas de juego impuestas por las grandes organizaciones, hasta tal punto que la influencia tanto de COMICH y CONPOCIECH es mínima en la provincia de Chimborazo. Claro está que en el discurso de estas organizaciones todos los católicos forman parte de COMICH y políticamente son Pachakutik y los evangélicos son CONPOCIECH y *Amautas*.

Las razones que explican esta situación, según las opiniones vertidas en las comunidades es que se han utilizado el nombre de los indígenas y sus comunidades para beneficios particulares de quienes presiden la marcha de las organizaciones, el empoderamiento de los recursos de cooperación con fines políticos y religiosos, sin tomar en cuenta las necesidades de las bases. A esto se une, la falta de rendición de cuentas. En efecto, estas organizaciones escasamente rinden cuentas de su gestión, especialmente en lo referente a los recursos que manejan, las fuentes de financiamiento y las inversiones que se realizan. En los congresos anuales organizadas por COMICH, CONPOCIECH, incluso por la CONAIE el tema económico, está ausente de la agenda de trabajo. Esto genera la desconfianza de las bases y al mismo tiempo justifica las acusaciones de “corruptos” por parte del Gobierno nacional y otros actores sociales.

Por otro lado, tanto las OSG y las organizaciones nacionales han centrado sus acciones en temas políticos y en la búsqueda del poder. En efecto, la mayoría de los integrantes de las organizaciones, poseen intereses políticos, tienen aspiraciones de ser candidatos, pero como no todos pueden ser candidatos, entonces se separan del movimiento y se trasladan a otras organizaciones y movimientos políticos. Actualmente, ciertos militantes de la CONAIE y Pachakutik forman parte de Alianza País.

Si bien es cierto, que en las grandes movilizaciones de los años noven-

ta e inicios del 2000, se ha señalado que éstas tienen como finalidad el rechazo a las políticas de ajuste estructural impuesto por el neoliberalismo del Consenso de Washington, sin embargo, el tema político ha sido uno de los objetivos principales del movimiento indígena. En este afán por la política se ha minimizado los temas económicos, la migración, el mejoramiento de las condiciones de vida, la exclusión, el racismo... a esto se une la ausencia de una agenda reivindicativa para los indígenas migrantes que viven en los espacios urbanos, el trabajo con los jóvenes y los niños. Aún se mantiene la tendencia a considerar que los problemas indígenas se relacionan directamente con el campo, aunque existe la presencia creciente de los indígenas en el medio urbano.

La prioridad política ha conducido a las organizaciones a abandonar los principios originarios relacionados con las reivindicaciones sociales y étnicas, al mismo tiempo a establecer alianzas políticas que a la larga han resultado perjudiciales para el movimiento indígena. La alianza de la CONAIE y Pachakutik con el ex presidente Lucio Gutiérrez terminó en la ruptura a los seis meses de gobierno, inmediatamente los espacios de poder que en la otra hora fueron asumidos por los militantes de la CONAIE y Pachakutik fueron ocupados por los altos dirigentes de la FEINE y *Amauta Yuyayi* intensificando la ruptura indígena y el consecuente fraccionamiento de las organizaciones.

Otro de los aspectos que resta fuerza al movimiento indígena ecuatoriano es la ausencia de las definiciones ideológicas. Claro está que la CONAIE y sus filiales se han mantenido en las posiciones de izquierda, no obstante en el caso de la FEINE y CONPOCIECH, las posiciones ideológicas y políticas responden a situaciones coyunturales. En palabras de Julián Guamán (2009) los indígenas evangélicos se han trasladado desde la izquierda a la derecha y viceversa.

El cansancio organizativo del movimiento indígena se explica también por la ausencia de unidad de todas las organizaciones indígenas, no hay una organización indígena de alcance nacional capaz de establecer puentes, lazos de cooperación y representación de todos los indígenas. En ciertos momentos ha existido el acercamiento entre la CONAIE, FENOCIN y la FEINE, especialmente en los levantamientos de 1990, 1994, 2001 y en las movilizaciones de mayo de 2010. Sin embargo, mantienen diferen-

cias. En los debates en torno al tema de la plurinacionalidad en el contexto de la Asamblea Constituyente de 2008, CONAIE y sus filiales defendieron la necesidad de la declaratoria constitucional del Ecuador como Estado plurinacional, a su vez, la FENOCIN abogó por la interculturalidad, mientras tanto la FEINE se mantuvo en silencio.

En los procesos de emergencia y de cierta medida en la consolidación de las organizaciones indígenas, la cooperación de las ONGD ha sido significativa. El aporte técnico y económico de estas organizaciones ha permitido promover los proyectos de desarrollo, el fortalecimiento en parte del capital social, en cierta medida, ha mejorado las condiciones económicas de las comunidades y la formación política. No obstante, se convierte en una amenaza a la organización comunal, a las OSG y al mismo movimiento indígena, por cuanto que propicia la emergencia de nuevas organizaciones, debido a que la apuesta por el desarrollo de las ONGD exige que los beneficiarios se encuentren organizados. Esto provoca que al interior de una misma comuna aparezcan varias organizaciones vinculadas con diferentes instituciones de cooperación que restan autoridad al Cabildo.

Al pedir que los beneficiarios estén organizados se cree que en las comunidades indígenas todo se hace en comunidad, que los objetivos comunitarios trascienden más allá de los intereses particulares. En la práctica, no todos los miembros están de acuerdo con la organización. En definitiva esta es una estrategia diseñada para acceder a los recursos, pero una vez que se ha cumplido con su objetivo y en el momento del retiro de la intervención se disuelve. Así en Columbe, las organizaciones como la Corporación Columbe Vive y Pan de Todos desaparecieron cuando UNICEF-PROANDES dejó de intervenir en la zona, la misma suerte corrió la Corporación para el Desarrollo Integral de Columbe y la Corporación de las Comunidades de San Martín cuando se concluyeron las acciones de PRODEPINE.

Por otro lado, las ONGD no toman en cuenta la realidad social, económica y cultural de los beneficiarios. Varios de los planes de desarrollo responden a un diseño externo y netamente técnico orientados a traer las bondades del desarrollo, a las cuales los indígenas pueden acceder en la medida en que han sido capaces de interiorizar las ventajas y las técnicas

de desarrollo impartidas por los técnicos. En el momento de ejecutar los proyectos, las ONGD escasamente consultan a los beneficiarios. A esto se une la ejecución de los mismos programas que ya fueron promovidas en los años pasados por otras instituciones de cooperación.

Las ONGD que han intervenido en la zona de Columbe durante estos últimos años han incorporado el enfoque de género y de etnodesarrollo. Así la Cruz Roja Ecuatoriana promovió las cajas comunitarias, la Fundación ERPE impulsó la agro-ecología y el rescate de la cultura. Sin embargo, son iniciativas temporales, volátiles y transitorias que no resuelven los problemas de las comunidades y generan dependencias. En el afán de integrar la cultura que tiene las ONGD, pienso que ocultan los propósitos etnófagos que a la larga provocan la disolución gradual de la diversidad hasta tal punto que la fuerza de “la gravitación de los patrones nacionales y globales ejercen sobre las comunidades étnicas” (Díaz-Polanco 2009).

Por otro lado, tanto las ONGD y los beneficiarios conciben a los programas de cooperación como “ayudas” que permite el intercambio mutuo y a la larga aseguran la fidelidad de quienes reciben. En esta lógica de reciprocidad no hay opción al debate en torno a derechos. Esta misma situación se repite en los programas de intervención que el Gobierno nacional ha desplegado en los actuales momentos. Así, el Gobierno provee de ayudas, mientras que los beneficiarios están en la obligación de expresar gratitud y fidelidad. A esto se une la escasa preocupación por el tema de la sostenibilidad, lo cual continúa generando el paternalismo y la dependencia.

La actual crisis organizacional del movimiento indígena tiene que ver también con el desempeño de los dirigentes indígenas. Como en todos los espacios de la convivencia humana, hay aciertos y desaciertos en los procesos de conducción de las organizaciones y en la respuesta que han dado a los problemas que afecta a los indígenas. Las comunidades sostienen que en el pasado había buenos dirigentes que luchaban por su comunidad, al margen de los intereses particulares, que no importaba poner en riesgo sus vidas con tal de alcanzar la tierra y la libertad para todos. Mientras que hoy, los dirigentes buscarían el beneficio personal, y han caído en actos de corrupción.

Asimismo, a mi modo de ver hay una crisis generacional dentro del

liderazgo indígena. No es raro encontrar en las comunidades donde existen conflictos entre los nuevos dirigentes y los dirigentes del pasado. Los primeros sostienen la necesidad de observar las prácticas comunitarias del pasado y los jóvenes abogan por introducir innovaciones que presenta la sociedad contemporánea, así si en el pasado las decisiones comunitarias se tomaban en consenso, luego de un tiempo prolongado de debates y la opinión de todos los miembros, hoy se considera que es suficiente la decisión adoptada por la dirigencia. A esto se une la desvinculación de la dirigencia con respecto a las bases. Si en el pasado, a los miembros de la dirigencia de las OSG, y las organizaciones nacionales se exigía el respaldo de su comunidad y organización, por tanto su autoridad era reconocida por las bases, hoy no es necesario contar con este apoyo. En este sentido, muchos de los dirigentes que han sido designados como representantes de las organizaciones regionales y nacionales son elegidos a título personal, sin que el respaldo de la comunidad u organización sea indispensable.

Por otro lado, no se ha superado el caudillismo. Todas las comunidades y organizaciones eligen anualmente a sus representantes. Pero en la práctica el poder de influencia no está en las manos de los dirigentes sino en las personas que en virtud de la tradición y del carisma intervienen en la cotidianidad de la comuna. Así el éxito de la ejecución de los trabajos comunitarios y las iniciativas de organización depende de estas personas. Sin la intervención de éstas, cualquier planificación fracasa inmediatamente. Ante el poder que poseen estas personas no cuentan las decisiones y los compromisos asumidos por los dirigentes, sino en definitiva lo que determine aquel que tiene los poderes de *factum*. Como consecuencia de esto, está la ausencia de nuevos cuadros de dirigentes.

Analizando la trayectoria histórica de las organizaciones indígenas se pueden encontrar dirigentes con veinte a treinta años al frente de la organización. Esto trae como consecuencia el debilitamiento de las organizaciones y el cansancio de los miembros. No se puede negar la importancia de estos dirigentes y el aporte que estos dieron en un inicio, pero con el transcurso de los años, se convierte en un obstáculo para la marcha organizacional.

El caudillismo, tal como se ha analizado no sólo afecta a la organización comunitaria sino que las organizaciones de segundo grado, incluso la CONAIE y otras organizaciones nacionales tienen el mismo problema.

Se ha demostrado que hay elecciones donde escasamente intervienen las bases y la designación de las autoridades en últimas dependen de los dirigentes que intervienen desde los tiempos fundacionales.

Durante la década de los años noventa del siglo pasado, el movimiento indígena ecuatoriano emergió como el actor político significativo en conexión a otros procesos similares en América Latina, para ello creó el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País y el Movimiento *Amauta Jatari*, más tarde conocido como *Amauta Yuyay*. Estos dos movimientos políticos a más de pretender la participación de los indígenas en la escena política y permitir que sus candidatos sean elegidos a cargos de representación pública, trazaron como objetivo cambiar el *modus operandi* de la política tradicional, introduciendo la visión indígena del poder –gobernar obedeciendo, consultar a las bases, rendir cuentas–, y los valores –*ama shwa, ama killa, ama llulla, shuk makilla, shuk shunkulla*–, hasta tal punto de convertirse en una propuesta política alternativa. No obstante, ya en el ejercicio del poder se olvidaron de cierto modo de los principios fundacionales y asumieron los vicios del clientelismo, el autoritarismo y otras prácticas de la política tradicional puesta en cuestionamiento.

Sin embargo, esto ha permitido que los indígenas participen en la escena de la política nacional y la consolidación de esta participación en el ámbito de los gobiernos locales, prueba de ello es que las alcaldías y prefecturas de mayor presencia indígena son dirigidas por las autoridades electas de las filas de Pachakutik y en menor proporción de *Amauta Yuyay*. El desempeño político de estos movimientos está en que han introducido, de alguna manera, la práctica del presupuesto participativo, el diseño de los planes de desarrollo conjunto, tal como demuestran los casos de los cantones indígenas de Cotacachi, Otavalo, Guamote, Colta, entre otros.

Entre los principios fundacionales de estos dos movimientos políticos étnicos está la consulta a las bases, la alternancia y el trabajo conjunto a favor de todos los sectores sociales. Así, las bases indígenas serían los encargados de elegir a la persona indicada para que participe en las elecciones, que los concejales y las otras autoridades principales entreguen el poder a los alternos a mediados del mandato, que las políticas públicas sean ejecutadas en beneficio de toda la sociedad. En la práctica estos prin-

cipios no se cumplen. Los candidatos son elegidos de acuerdo a los intereses de quienes están al frente del movimiento, la alternancia simplemente se ignora y las políticas públicas son ejecutadas en las comunidades dependiendo de la filiación política e incluso del credo religioso. Esto ha permitido que la mayoría de los militantes –al menos en Chimborazo– se retiren de las filas de Pachakutik y *Amauta*, adhiriéndose a Alianza País o al Partido Sociedad Patriótica del ex presidente Lucio Gutiérrez.

Llegados a las elecciones presidenciales de 2006, supuso para el movimiento indígena el momento propicio de establecer el balance de sus actuaciones en la escena pública. Pese al desgaste político que había sufrido tras la participación en el Gobierno de Lucio Gutiérrez y la ruptura de la alianza, vio oportuno participar con candidatos indígenas a la presidencia de la república. El triunfo del presidente Evo Morales de Bolivia, despertó la esperanza de la posibilidad de alcanzar el poder presidencial en que por primera vez en la historia del Ecuador un indígena llegue a Carondelet. No obstante, no hubo acuerdos al interior de Pachakutik, ni en el seno de la CONAIE. Unos abogaron por la candidatura del ex alcalde de Cotacachi Auki Tituaña, otros por Luis Macas, dirigente histórico del movimiento indígena. Debido a la creciente confrontación interna y la ausencia de acuerdos, la CONAIE delegó a ECUARUNARI el deber de designar al candidato indígena. Esta organización regional designó a Macas como candidato presidencial y sugirió que éste establezca alianza con otro candidato blanco-mestizo que sea electo para la vicepresidencia. La opción viable pareció ser Rafael Correa de Alianza País, pero la alianza no se concretó, por cuanto que el movimiento indígena temía el fracaso de la coalición. Ya en las elecciones de octubre de 2006, Macas apenas logró el 2% de los votos.

En las elecciones de noviembre de 2006 respaldaron la candidatura presidencial de Rafael Correa. Una vez electo presidente y en el inicio del Gobierno demostraron su cercanía y el respaldo a su oferta de promover la Asamblea Constituyente que en términos económicos acabaría con la larga noche neoliberal y políticamente posibilitaría la eliminación de la partidocracia. Con el transcurso del tiempo se afianzó el distanciamiento entre el Gobierno y la CONAIE, por la pérdida de la autonomía de las organizaciones indígenas en el manejo de la educación intercultural bilingüe y otras dependencias gubernamentales relacionadas con los indígenas. Los conflic-

tos Gobierno e indígenas se intensificaron con los debates sobre la ley de minería y del agua. Esta confrontación no ha sido resuelta, hasta tal punto que las organizaciones indígenas de alcance nacional sostienen que se mantienen en movilización permanente. En efecto, la CONAIE convocó a las movilizaciones en el mes de septiembre y diciembre de 2009 y en mayo de 2010, sin lograr la respuesta de las bases, al menos en Chimborazo.

Esta situación, a más de demostrar la escasa influencia de la CONAIE en las bases, explícita el respaldo que éstas otorgan al Gobierno de Rafael Correa por la ejecución de las diversas políticas públicas en el área rural: construcción de viviendas, entrega de bono de desarrollo humano, el proyecto socio bosque, la tarifa de la dignidad que reduce los costos del pago de los servicios de luz y del agua, la entrega de alimentos, las becas escolares, las ferias ciudadanas, los créditos a la producción agropecuaria, entre otros, tal como se detallan en el capítulo V.

La intervención gubernamental afianza la organización comunal –al menos en el momento de la ejecución de las políticas públicas como la construcción de las casas–, pero por otro lado, resta la capacidad de convocatoria de la CONAIE, FENOCIN y FEINE, al mismo tiempo incentiva a la creación de nuevas organizaciones como es el caso de la Unión de Organizaciones Populares del Ecuador, que paulatinamente se ha ido constituyendo en una organización de alcance regional, bajo el amparo gubernamental, en competencia con la CONAIE, provocando de este modo el debilitamiento de esta organización, el fraccionamiento y la separación de las organizaciones como la Unión de Cabildos de San Juan (UCASAJ) y el Inca Atahualpa de COMICH y ECUARUNARI.

Al parecer, durante un tiempo va a continuar el cansancio organizativo, en cierta medida al interior de las bases, pero sobre todo en las OSG y en FENOCIN, FEINE, especialmente en la CONAIE, pero esto plantea el desafío al movimiento indígena de volver a las fuentes primigenias de organización, al contacto con las bases, el aporte al fortalecimiento de la organización comunal no sólo en el medio rural sino en los espacios urbanos, hasta tal punto de construir la comunidad, que a decir de Héctor Díaz-Polanco, se convierte en “aquella colectividad que da sentido duradero y profundo a los sujetos, que se funda en tejidos y nexos sociales con alguna referencia territorial, enraizada en un

lugar, y en cuyo ámbito son capaces de construir no sólo identidades sólidas sino además proyectos comunes de alcance social” (Díaz-Polanco, 2009: 28).

La crisis del movimiento indígena analizado a lo largo del presente trabajo no constituye de ninguna manera un manifiesto contrario al movimiento indígena ecuatoriano. En mi condición de académico, activista, e indígena vinculado con las organizaciones de base indígenas creo profundamente en la organización y en la necesidad de fortalecimiento de la misma. Soy uno de los compañeros y compañeras indígenas que, desde los márgenes del movimiento indígena plantean la necesidad de una organización indígena sólida, transparente, capaz de ofrecer alternativas de vida a la sociedad en su conjunto.

En un país como el nuestro, donde los pobres y los indígenas difícilmente pueden acceder a los derechos que reconoce el Estado, es justo y necesario la existencia de las organizaciones. Sólo con la acción colectiva promovida por el movimiento indígena, en cierto modo, se ha logrado reducir el racismo y la exclusión social, al mismo tiempo que se ha conseguido forzar la implementación de políticas gubernamentales orientadas a los indígenas.

En los momentos actuales, el movimiento indígena no sólo atraviesa la crisis de sus organizaciones sino el ataque frecuente del Gobierno y de la opinión pública, hasta tal punto que aparece el resurgimiento del racismo y expresiones de xenofobia tal como demuestra el artículo de Guido Calderón, publicado por el diario El Telégrafo, propiedad del Estado, en la edición del 13 de junio de 2010, en el que considera que los pueblos indígenas no han aportado nada a la civilización sino que “sólo exhiben un rosario de quejas y resentimientos, confundiendo orden y limpieza con aculturación”, que “su accionar se limita a amenazas, convulsión social y la exhibición de una violencia permanente”, que “son los más grandes terratenientes de Ecuador y cada día quieren y exigen más en nombre de prácticas que se caracterizan por la depredación sistemática de los ecosistemas donde viven”. Afirmaciones que concluye prediciendo la “limpieza étnica armada”. Posiciones que requieren ser rechazadas de manera radical.

Frente al cansancio y decadencia organizativa, empiezan a emerger experiencias de organización orientadas a superar estas crisis. Este es el caso del cambio de nombre de la comunidad Baldalupaxi por Centro la

Providencia, que a criterio de los cabildos del lugar, permitirá la integración en una sola comunidad a Rosario la Providencia, Asociación la Providencia y San Francisco la Providencia, comunidades que en el pasado se separaron de Baldalupaxi y se constituyeron en comunas jurídicas, motivadas por los recursos provenientes del presupuesto participativo del Gobierno municipal de Colta. Por otro lado, los antiguos dirigentes del COMICH, Pachakutik y de las OSG de la provincia de Chimborazo, mantienen reuniones periódicas en las que analizan la marcha del movimiento indígena y estudian las posibilidades de fortalecer las organizaciones indígenas, hasta tal punto que se habla de la necesidad de crear una COMICH y una CONAIE alternativas.

En la perspectiva de la búsqueda de alternativas orientadas a superar la crisis organizacional del movimiento indígena se ha creado en Chimborazo la Pastoral Indígena Monseñor Leonidas Proaño, conformada por sacerdotes y ministros laicos indígenas que desde un punto de vista ecuménico, proponen la necesidad de construir la iglesia indígena que camine con dos pies: iglesia viva y organización popular, tal como había soñado Monseñor Leonidas Proaño, el obispo de los indios. En los tres años de compromiso pastoral, esta organización religiosa ha fomentando el diálogo, la amistad y el intercambio de experiencias entre los indígenas católicos y evangélicos, crece el número de mujeres y hombres comprometidos con el trabajo eclesial y comunitario.

A lo largo del presente trabajo se ha insistido en que las bases indígenas serían los encargados para entregar labor y recursos, apoyar instituciones nuevas, ratificar programas políticas, y sostener un modelo de desarrollo alternativo. Sin la conexión con las bases, las organizaciones indígenas regionales y nacionales tienden a desaparecer en la marcha de la historia.

En términos bibliográficos y metodológicos este trabajo ha analizado la crisis del movimiento indígena desde la mirada de las bases del movimiento y desde el contexto local. Este tipo de análisis es poco usual en la bibliografía, ya que la mayoría de los autores han visto la crisis a partir de las visiones de los líderes y de las luchas políticas a nivel nacional. Este punto de vista ha llevado a la mayoría de los autores a explicar la crisis del movimiento indígena como resultado de las alianzas políticas de las cúpulas del movimiento con distintos presidentes para dividir y debilitar al

movimiento indígena. En esta investigación se ha enfatizado que hay otras razones internas para la crisis como la poca respuesta de la organización comunal, las organizaciones de segundo grado, las organizaciones de carácter regional y nacional ante las demandas indígenas, el autoritarismo de los líderes, la diferencia de las agendas de los líderes y de las bases, la falta de renovación del liderazgo, la ausencia de rendición de cuentas...

Asimismo, esta tesis ha permitido acercarse al pensamiento político y a la cultura de las comunidades indígenas. En la discusión sobre la participación indígena en la FEI y más tarde en la CONAIE y en la interacción con los grupos religiosos y otros actores externos, a veces de ideologías contrapuestas, se demuestra que fueron utilizados por los indígenas para avanzar en sus agendas de reivindicación.

Con respecto a las teorías sobre los movimientos sociales que generalmente se atienen a analizar las acciones colectivas expresadas en las grandes movilizaciones, marchas, protestas, revueltas... este trabajo demuestra por un lado, que es menester entender la acción colectiva desde las bases, la interacción cotidiana de los protagonistas más allá de un momento puntual de la movilización. Tomando en cuenta la manera de comprender a los movimientos sociales sólo desde su acción, en la mayoría de los trabajos sobre el movimiento indígena ecuatoriano se ve a las organizaciones indígenas como aquellos que protagonizan los levantamientos, las marchas, las protestas, pero no se ve con objetividad los propósitos que persiguen, la interacción y los conflictos que poseen al interior de ellas, lo cual ha conducido a percibir a los indígenas y sus organizaciones como masas móviles fáciles de seducir. Por otro lado, la presente investigación lleva a comprender que la organización indígena no sólo es una estrategia de reivindicación étnica, social y política, sino un instrumento eficaz para acceder a los recursos de cooperación, negociar con el Estado y los aliados influyentes en su lucha.

Finalmente, queda como desafío estudiar nuevos casos empíricos y acercarse al terreno con actitud de aprendizaje para poder entender holísticamente la realidad indígena, permitiendo en este proceso que los mismos indígenas sean los protagonistas de su propia reflexión y la búsqueda de sus soluciones. Asimismo será importante la apuesta por un estudio amplio de la cultura y de las nuevas situaciones vinculadas con la población indígena.

Bibliografía

- Aguiló, Federico (1987). *El hombre del Chimborazo*. Quito: Abya Yala.
- Albó, Xavier y William Carter (1988). "La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto". En *Raíces de América: el mundo aymara*, Xavier Albó (Comp.): 451-493. Madrid: Alianza Editorial.
- Alcántara, Manuel (2004). "Gobernabilidad en América Latina y la aparición de nuevos actores". En *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*, Salvador Martí y Josep Sanahuja (Eds.). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Almeida, José (1996a). "Polémica antropológica sobre la identidad". En *Identidad y ciudadanía: enfoques teóricos*, VV.AA. Quito: Centro de Publicaciones de la FEUCE.
- (1996b). "Luchas campesinas en el siglo XX". En *Nueva Historia del Ecuador*, Enrique Ayala Mora (Ed.). Quito: Corporación Editora Nacional.
- (2003). "Identidades en el Ecuador. Un balance antropológico". En *Ciudadanía e identidad*, Simón Pachano (Comp.). Quito: FLACSO.
- Almeida, Liliana (1992). "El movimiento indígena en la ideología de los sectores dominantes". En *Indios*. Quito: Abya Yala.
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas*. México: FCE.
- Andino, Vicente (1988). *El misionero indio de los indios*. Riobamba: Editorial Pedagógica Freire.

- Andrade, Susana (2003). "Gobiernos locales indígenas en el Ecuador". *Revista Andina* 37. Cuzco.
- (2004). *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito: FLACSO, Abya Yala, IFEA.
- (2005). "El despertar político de los indígenas evangélicos en Ecuador". *Íconos* 22. Quito: FLACSO.
- Armony, Ariel C. y Cynthia Arnson (2009). "Introducción". En *La nueva izquierda en América Latina: derechos humanos, participación política y sociedad civil*, Cynthia J. Arnson, Ariel C. Armony, Catalina Smulovitz, Gastón Chillier, Enrique Peruzzotti y Giselle Cohen (Comp.): 1-12. Washington, DC: Woodrow Wilson International Center for Scholars, Latin American Program: Universidad Torcuato Di Tella: Centro de Estudios Legales y Sociales.
- Arze, René (1986). "Historia oral: el caso boliviano en la guerra de Chaco". En *Estados y naciones en los Andes*, J.P. Deler, Y. Saint-Geours (Comp.): 69-81. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Arrieta, Modesto (1984). *Cacha raíz de la nacionalidad ecuatoriana*. Quito: BCE, FODERUMA.
- Assies, Williem (2000). "Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America". En *The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Willem Assies, Gemma van der Haar and André Hoekema (Eds.): 3-21. Amsterdam: Thela Thesis.
- (2007). "Los pueblos indígenas, la tierra, el territorio y la autonomía en tiempos de la globalización. En *Pueblos indígenas y política en América Latina* Salvador Martí i Puig (Ed.): Barcelona: Fundación CIDOB.
- Auyero, Javier (2001). *La política de los pobres*. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.
- Barrera, Augusto (2001). *Acción colectiva y crisis política: el movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*. Quito: OSAL, CIUDAD, Abya Yala.
- (2004). "Violencia: peligros autoritarios y desafíos democráticos". *Íconos*, 19. Quito: FLACSO.

- Barsky, Osvaldo (1980). "Los terratenientes serranos y el debate político previo al dictado de la Ley de la Reforma Agraria de 1964 en el Ecuador". En *Ecuador: cambios en el agro serrano*, VV.AA. Quito: FLACSO-CEPLAES.
- Barsky, et al. (1982). *Políticas agrarias colonización y desarrollo rural en el Ecuador*. Quito: OEA, CEPLAES.
- Barth, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México: FCE.
- Bauman, Zygmunt (2001). *La sociedad individualizada*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Bebbington, A. y T. Carroll (2000). *Induced social capital and federations of the rural poor*, Social Capital Initiative, Working Paper No. 19. Washington: Banco Mundial.
- Bebbington, Anthony (2004). "Social capital and development studies I: critique, debate, progress?" *Progress in Development Studies* 4.
- Becker, Marc (2006). "La historia del movimiento indígena escrita a través de las páginas de Ñukanchic Allpa". En *Estudios ecuatorianos, un aporte a la discusión*, Ximena Sosa-Buchholz, Willian F. Waters (Comp.). Quito: FLACSO, Abya Yala, Estudios Ecuatorianos.
- (2007a). "Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano". *Íconos* 27. Quito: FLACSO.
- (2007b). "El Estado y la etnicidad en la Asamblea Constituyente de 1944-1945". En *Etnicidad y poder en los países andinos*, Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier (Comp.). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Becker, Mark y Silvia Tuttilo (2009). *Historia agraria y social de Cayambe*. Quito: FLACSO, Abya Yala.
- Bejarano, José (1982). *Jahua pacha ñan*. Recopilación X. Riobamba: Talleres Gráficas Basantes.
- Benedict, Ruth (1971). *El hombre y la cultura*. Barcelona: Ed. Sudamericana.
- Bonfil Batalla, G. (1982). "El etnodesarrollo, sus premisas jurídicas, políticas y de organización". En *América Latina: etnocidio y etnodesarrollo*, VV.AA. San José de Costa Rica: FLACSO.
- (1989). *México profundo*. México: Grijalbo.

- Bonifaz, Emilio (1976). *Los indígenas de altura del Ecuador*. Quito.
- Bonilla, Adrián (2008). "Ecuador en la era de Correa: crisis política y emergencia de liderazgo personalizado". Trabajo presentado en la conferencia: "Understanding Populism and Popular Participation: a New Look at the New Left in Latin America", Wilson Center. Documento electrónico disponible en FLACSO ANDES, www.flacso.org.ec.
- Botero, Fernando (1990). *Chimborazo de los indios*. Quito: Abya Yala.
- Bretón, Víctor (2001a). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: FLACSO y Universidad de Lleida.
- (2001b). "Desarrollo rural y demandas étnicas en América Latina. Reflexiones desde la experiencia de los andes del Ecuador". En *El Mundo Rural en la era de la globalización. Incertidumbre y potencialidades*. Lleida-España: Universitat de Lleida.
- (2003). "Desarrollo rural y etnicidad en las tierras altas de Ecuador". En *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina*, Víctor Bretón y Francisco García (Eds.) Barcelona: Icaria Editorial.
- (2007). "A vueltas con el neo-indigenismo etnófono: la experiencia de PRODEPINE o los límites del multiculturalismo neoliberal". *Íconos* 29. Quito: FLACSO.
- Brysk, Alison (2000). *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University.
- (2007). "Globalización y pueblos indígenas: el rol de la sociedad civil internacional en el siglo XXI". En *Pueblos indígenas y política en América Latina* Salvador Martí i Puig (Editor). Barcelona: Fundación CIDOB.
- Burbano de Lara, Felipe (2003). "El nacimiento de un nuevo sujeto político". *Íconos* 15. Quito: FLACSO.
- (2005a). "La producción de lo étnico y la descomposición de la nación. El caso del Ecuador". En *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (Coord.). México: Gobierno del Distrito Federal, Casa Juan Pablos, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

- (2005b). "Un triste paso por el poder". En *Caída y fuga de Lucio Gutiérrez: el abril de los forajidos*, Diego Araujo (Ed.). Quito: Diario Hoy, EDIMPRES.
- (2007). "Correa y el ocaso de los partidos". En *Correa un año... de las promesas a la realidad*, VV.AA: 9-17. Quito: Diario Hoy, EDIMPRES.
- (2010). "La revolución en su laberinto". Diario Hoy. Quito: edición del 18 de mayo.
- Burgos, Hugo (1977). *Relaciones interétnicas en Riobamba*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Bustamante, Fernando (2004). *El movimiento indígena: ¿Camino a la normalidad?* Diario Hoy. Quito: edición del 26 de noviembre.
- Calderón, Guido (2010). "Mestizos trasnochados". Diario El Telégrafo. Quito: edición del 13 de junio.
- Carrasco, Hernán (1993). "Democratización de los poderes locales". En *sismo étnico en el Ecuador*. Quito: CEDIME, Abya Yala.
- Castro, Milka (2004). "La cuestión intercultural: de la exclusión a la regulación". En *Los desafíos de la interculturalidad: identidad, poulítica y derecho*, Milka Castro (Ed). Santiago: Programa Internacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile.
- Casagrande, Joseph y Arthur Piper (1969). "La transformación estructural de una parroquia rural en las tierras altas del Ecuador". *América Indígena* XXIX(4). Universidad de Illinois.
- Castañeda, Jorge (2006). "Is Evo Morales and Indigenous Che?" *New Political Quarterly* 58-60 (verano).
- Clifford, James (1988). *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- Correa, Rafael (2009). "Discurso de toma de posesión presidencial". Quito: Secretaría de Pueblos, 10 de agosto.
- (2010). "Discurso a las comunidades de Colta, Chimborazo", 6 de mayo.
- Costales, Alfredo y Piedad Peñaherrera (1988). "Historia social del Ecuador". En *Pensamiento indigenista del Ecuador*, VV.AA. Quito: Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional.

- Curicama, Mariano (2008). “Discurso de bienvenida al presidente Correa”. Riobamba, 7 de junio.
- Chiriboga, Manuel (1984). “Los programas de desarrollo económico y social y la población indígena”. En *Política Estatal y población indígena*. Quito: Abya Yala.
- (1989). “Movimiento campesino e indígena y participación política en Ecuador: la construcción de identidades en una sociedad heterogénea”. *Ecuador Debate* 17. Quito: CAAP.
- (2007). “¿Cooperación internacional vs desarrollo nacional?” En *Memorias del Primer Congreso Internacional: Universidad, desarrollo y cooperación*. Cuenca: Universidad Politécnica Salesiana.
- Dávalos, Pablo (2001). “Diálogo y poder: los simulacros de la democracia”. *Íconos* 11. Quito: FLACSO.
- (2005). “Movimientos indígenas en América Latina: El derecho a la palabra”. En *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Pablo Dávalos (Comp). Buenos Aires: CLACSO.
- de Certau, Michel (1978). “La operación histórica”. En *Hacer historia*, Jacques Le Goff y Pierre Nora (Comp.). Barcelona: Editorial Laia.
- de la Cadena, Marisol (2004). *Indígenas mestizos, raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- de la Cruz, Rodrigo (2007). *Historia del movimiento indígena*. Documento electrónico disponible en www.google.com.
- de la Torre, Carlos (2003). “Movimientos étnicos y cultura política en Ecuador”. *Íconos* 15. Quito: FLACSO.
- (2007a). “Entre el corporativismo y las ciudadanías débiles”. En *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*, Víctor Bretón et al. (Ed.). Madrid: Catarata.
- (2007b). “The Resurgence of Radical Populism in Latin America”. *Constellations* 14(3): 384-397.
- (2008a). “Populismo y liberalismo: ¿Dos formas de vivir la democracia?”. En *Galo Plaza y su época*, Carlos de la Torre y Mireya Salgado (Eds.). Quito: FLACSO, Fundación Galo Plaza.
- (2008b). “Populismo, ciudadanía y estado de derecho”. En *El retorno del pueblo: populismo y nuevas democracias en América Latina*,

- Carlos de la Torre y Enrique Peruzzotti (Ed.): 23-53. Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura.
- de Souza, Boaventura (2006). *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*. Santa Cruz de la Sierra: Alianza Interinstitucional CENDA, CEJIS, CEDIB.
- de Souza, José (2007). “¿Qué desarrollo es posible?”. En *Memorias del Primer Congreso Internacional: Universidad, desarrollo y cooperación*. Cuenca: Universidad Politécnica Salesiana.
- Díaz-Polanco, Héctor (2006). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- (2009). “Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización”. Documento electrónico disponible en <http://www.ciesas.ed>.
- Durán, Cecilia (1996). “Fundación de la CTE: documentos de la historia del Ecuador”. En *Nueva Historia del Ecuador*, Enrique Ayala (Ed.). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Echeverría, Julio (2007). “La democracia difícil: neopopulismo y antipolítica en el Ecuador”. *Iconos* 27. Quito: FLACSO.
- Escobar, Arturo (2009). “Una minga para el posdesarrollo”. *América en movimiento* 445. Quito: ALAI.
- Esmán, Milton J. y Norma Uphff (1984). *Local Organizations as Intermediaries in Rural Development*. Ithaca and London: Cornell Press.
- Espinosa, Simón (1993). “Prefacio”. En *Indianistas, indianófilos, indigenistas*, Jorge Trujillo. Quito: ILDIS, Abya Yala.
- Esteva, Gustavo (2009). “Más allá del desarrollo: la buena vida”. *América en movimiento* 445. Quito: ALAI.
- Flores Galindo, Alberto (2001). *Los rostros de la plebe*. Barcelona: Crítica.
- Foweraker, Joe, Todd Landman and Harvey Niel (2003). “Minority and Indigenous Rights”. En *Governing Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferró, Giovanni (2010). *Taita Proaño: el caminar de un Obispo entre los indios del Ecuador*. Quito: Fundación Pueblo Indio del Ecuador.
- Freidenberg, Flavia y Manuel Alcántara (2001). *Los dueños del poder: partidos políticos en Ecuador (1978 – 2000)*. Quito: FLACSO .
- Freidenberg, Flavia (2004). “Fracturas sociales y sistemas de partidos en Ecuador: la traducción política de un cleavage étnico”. En *Etnicidad*,

- autonomía y gobernabilidad en América Latina*, Salvador Martí y Josep Sanahuja (Eds.). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- (2008). “El flautista de Hammelin: liderazgo y populismo en la democracia ecuatoriana”. En *El retorno del pueblo: populismo y nuevas democracias en América Latina*, Carlos de la Torre y Enrique Peruzzotti (Ed.): 185-233. Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura.
- Gajardo, Jorge (1988). *Taller de desarrollo local: la cuestión del desarrollo local (notas provisionales)*. Chile: Gráfica Nueva.
- Garcés, Víctor (1941). “Cuestionario de la oficina internacional del trabajo sobre la situación de la raza indígena en el Ecuador”. En *Indianistas, indianofilos, indigenistas*, Jorge Trujillo (1993). Quito: ILDIS, Abya Yala.
- García, Fernando (2006). “De movimiento social a movimiento político: caso del movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Ecuador”. En *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, volumen II, Raquel Gutiérrez y Fabiola Escárzaga (Coord.). México: Casa Juan Pablos, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos, Gobierno del Distrito Federal, Universidad Autónoma Metropolitana, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Diaconía, Centro de Investigación en Desarrollo Universidad Mayor de San Andrés, Universidad Pública de El Alto, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- García, Fernando y Lourdes Tibán (2006). *Entre la oposición y el enfrentamiento al diálogo y las alianzas: la experiencia de la CONAIE y el MICC en Ecuador*. Quito: IEE.
- Ginzburg, Carlo (1997). *El queso y los gusanos*. Barcelona: Munchnik Editores, S.A.
- Gros, Christian (1997). “Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal. En *Antropología en la modernidad*, María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Guamán, Julián (2003). *Indígenas evangélicos ecuatorianos*. Quito: FEINE, Visión Mundial Ecuador.
- (2006). *FEINE, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala, Corporación Editora Nacional.

- (2008). “Liderazgo indígena”. Documento electrónico disponible en www.ecuadorevangélico.woedpress.com.
- (2009). “Participación política y acción social de los indígenas evangélicos”. Documento electrónico disponible en www.ecuadorevangélico.woedpress.com.
- Guamán, Pedro (2010). “Discurso de agradecimiento al Ministro de Desarrollo Urbano y de Vivienda”. Pueblo Viejo, 30 de marzo.
- Gudynas, Eduardo (2009). “El día después del desarrollo”. *América en movimiento* 445. Quito: ALAI.
- Guerrero, Andrés (1993). “La desintegración de la administración étnica en el Ecuador: de sujetos-indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990. En *Sismo étnico en el Ecuador*, VV.AA. Quito: CEDIME, Abya Yala.
- (1997). “Se han roto las formas ventrílocuas de representación”. *Íconos* 1. Quito: FLACSO.
- (1998). “Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria”. *Íconos* 4. Quito: FLACSO.
- (2000). El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventríloquia y transescritura. En *Etnicidades*, Andrés Guerrero (Comp.). Quito: FLACSO.
- Guha, Ranajit (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Hernández, Joaquín (2007). “Zumbahua: ¿un año de recuerdos? En *Correa un año... de las promesas a la realidad*, VV.AA.: 102-111. Quito: Diario Hoy, EDIMPRES.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Hurtado, Osvaldo y Joachim Herudek (1974). *La organización popular en el Ecuador*. Quito: Inedes.
- Hurtado, Osvaldo (2007). *Las costumbres de los ecuatorianos*. Quito: Planeta.
- Ibarra, Hernán (1979). *Movilización campesina 1858-1953*. Quito: Planeta.
- (2008). “La construcción legal de la comunidad indígena”. Manuscrito.

- Inca, Juan Antonio (2002). "Un Ecuador Plurinacional, solidario y multicolor ¡Es posible!". *Minka Willay* 005. Colta: Proyecto Yachachic.
- Iturralde, Diego (1996). "Nacionalidades indígenas y Estado nacional en el Ecuador". En *Nueva Historia del Ecuador*, Enrique Ayala Mora (Ed.). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Iza, Leonidas (2005). "Ascenso y retos del movimiento indígena en Ecuador". En *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (Coord.). México: Gobierno del Distrito Federal, Casa Juan Pablos, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Kaltmeier, Olaf (2007). "La universidad terrateniente: biopolítica, poder soberano y resistencia indígena-campesina en las haciendas de la Universidad Central del Ecuador en la provincia de Cotopaxi, 1930-1980. Estudios". *Procesos: Revista ecuatoriana de historia* 26: 73-96. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Corporación Editora Nacional, II semestre.
- Kay, Cristóbal (2001). "Los paradigmas de desarrollo rural en América Latina". En *El mundo rural en la era de la globalización, incertidumbre y potencialidades*. Lleida-España: Universitat de Lleida.
- Kenneth, Roberts (2008). "El resurgimiento del populismo latinoamericano". En *El retorno del pueblo: populismo y nuevas democracias en América Latina*, Carlos de la Torre y Enrique Peruzzotti (Ed.): 55-73. Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura.
- Kowii, Ariruma (2005). "Cultura kichwa, interculturalidad y gobernabilidad". *Aportes Andinos* 13. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Programa Andino de Derechos Humanos.
- (2007). *El sueño de Dolores Cacuango*. Quito: Ministerio de Educación.
- Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- (2003). *La política vernácula*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- (2007). "Multiculturalismo". *Diálogo Político* 2. Buenos Aires: Konrad, Adenauer, Stiftung.

- Korovkin, Tanya (2002). *Comunidades indígenas: economía de mercado y democracia en los andes ecuatorianos*. Quito: Abya Yala.
- Lentz, Carola (1986). "De regidores y alcaldes a cabildos, cambios en la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cajabamba-Chimborazo". *Ecuador Debate* 12. Quito: CAAP.
- León, Jorge (1991). "Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia". En *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Diego Cornejo (Ed.). Quito: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ILDIS), Fundación Friedrich Ebert.
- (2005). "Pueblos indígenas y su participación gubernamental en Ecuador 2002 – 2003". En *Participación política, democracia y movimientos indígenas en los Andes*. Bolivia: Instituto de Altos Estudios Andinos de Francia.
- (2010). "Las organizaciones indígenas y el Gobierno de Rafael Correa". *Íconos* 37: 13-23. Quito: FLACSO.
- Lobato, Juan (1887). *Cruz Ñan*. Riobamba: Archivo de San Alfonso.
- Lluco, Miguel (1996). "Lo que es el Pachakutik". *Minka Willay* 002. Colta: Proyecto Yachachic.
- (2005). "Acerca del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País". En *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (Coord.). México: Gobierno del Distrito Federal, Casa Juan Pablos, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Macas, Luis (2000). *Movimiento indígena ecuatoriano: una evaluación necesaria*. Quito: ICCI RIMAY.
- Máiz, Ramón (2007). "México: "la guerra de las palabras", marcos interpretativos y estrategias identitarias en el discurso político del EZLN (1994-2007)". En *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Salvador Martí i Puig (Ed.). Barcelona: Fundación CIDOB.
- Maldonado, Luis (1992). "El movimiento indígena y la propuesta multinacional". En *Pueblos indios, Estado y derecho*. Quito: ILDIS, CORPEA, Abya Yala.
- (2009). "El país ya es de todos, menos de los indios". Documento electrónico disponible en www.llacta.org.ec.

- Malo, Claudio (1988). "Estudio introductorio y selección". En *Pensamiento indigenista del Ecuador*. Quito: BCE, Corporación Editora Nacional.
- Martí i Puig, Salvador (2007). "Emergencia de los indígenas en la arena política: ¿un efecto no deseado de la gobernanza? En *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Salvador Martí i Puig (Ed.). Barcelona: Fundación CIDOB.
- Martínez, Carmen (2000). "Agricultura de exportación y etnicidad en la frontera México-Estados Unidos". *Ecuador Debate* 51. Quito: CAAP.
- (2004). "Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004". *Ecuador Debate* 63. Quito: CAAP.
- (2009a). "La crisis del proyecto cultural del movimiento indígena". En *Repensando los movimientos indígenas*, Carmen Martínez (Comp.): 173-196. Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura.
- (2009b). "Etnodesarrollo y derechos indígenas en la Revolución Ciudadana en Ecuador: avances, ambigüedades y retrocesos". Manuscrito.
- Martínez, Luciano (2002). "Desarrollo rural y pueblos indígenas: aproximación al caso ecuatoriano". En *Políticas, instrumentos y experiencias de desarrollo rural en América Latina y Europa*, Edelmira Pérez y José María Sumpsi (Coord.), Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, AECE, FODEPAL.
- Massal, Julie (2005). *Les mouvements indiens en Équateur: mobilisations, protestataires et démocratie*. Paris: Éditions Karthala.
- Mato, Daniel (1994). *Teoría y la política de la construcción de identidades y diferencia en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad.
- (2007). "THINKTANKS, fundaciones y profesionales en la promoción de ideas (neo) liberales en América Latina". En *Cultura y neoliberalismo*, Alejandro Grimson (Comp.). Buenos Aires: CLACSO.
- Mazaquiza, Miriam (2006). "Foro permanente para las cuestiones indígenas". *Yamaipacha* 34. Quito: INDESIC.
- McAdam, D. (1998). "Orígenes conceptuales, problemas actuales, direcciones futuras". En *Los movimientos sociales*, Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina. Madrid: Editorial Trotta.

- McAdam, D., S. Tarrow y Ch. Tilly (2005). *Dinámicas de la contienda política*. Madrid: Editorial Hacer.
- McCarthy, John y Mayer Zald (1999). *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Madrid: Istmo.
- Miño, Cecilia (2006). *Tránsito Amaguaña, heroína india*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Moreno, Segundo (1985). *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Moya, Ruth (2007). *Participación social, banca multilateral y educación intercultural bilingüe: Bolivia, Ecuador y Perú*. Lima: CARE Internacional.
- Muñoz, Evangelio (2007). "¿Por qué el indígena cuando aprende el castellano cambia de identidad? Aprendizaje del castellano y cambio de la identidad indígena en la comuna de San Isidro-Piusilla de Cochabamba". En *Memorias de la XX Reunión Anual de Etnología*. La Paz: RAE.
- Muratorio, Blanca (1981). *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica*. Quito: CIESE.
- (1994). "Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a finales del siglo XIX. En *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Blanca Muratorio (Comp.). Quito: FLACSO.
- (2000). "Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana". En *Etnicidades*, Andrés Guerrero (Comp.). Quito: FLACSO, ILDIS.
- Olson, Marcur (1992). *La lógica de la acción colectiva*. México: Grupo Noriega Editores.
- Ortiz, Gonzalo (2001). *El quichua en el Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- (2007). *Los redentoristas y su labor con los indígenas del Ecuador*. Riobamba: Archivo del Convento de San Alfonso.
- Ortiz, Cecilia (2006). *Indios, militares e imaginarios de nación en el Ecuador del siglo XX*. Quito: FLACSO, Abya Yala.
- Ortiz, Santiago (1990). "De la democracia tutelada a la democracia televisada". En *Ecuador coyuntura política*, Raúl Borja (Ed.). Quito: CEDEP.
- Orduna, Jorge (2005). *ONG: las mentiras de la ayuda*. Quito: Sur Editores.

- Ospina, Pablo (2009a). "Nos vino un huracán político: la crisis de la CONAIE". En *Los Andes en movimiento*, Pablo Ospina, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges (Ed.): 123-146. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Universidad de Bielefeld, Corporación Editora Nacional.
- (2009b). "Corporativismo, Estado y revolución ciudadana en el Ecuador de Rafael Correa". Documento electrónico disponible en FLACSO ANDES, www.flacso.org.ec.
- Pacari, Nina (2005). "El movimiento indígena y su expresión política". *La Tendencia 2*. Quito: ILDIS, TRAMASOCIAL, Instituto Manuel Córdova.
- Pachano, Simón (2003). "Ciudadanía e identidad. Estudio introductorio". En *Ciudadanía e identidad*, Simón Pachano (Comp.). Quito: FLACSO.
- (2008). "El precio del poder: izquierda, democracia y clientelismo en Ecuador". Ponencia presentada al Segundo Coloquio Internacional de Ciencia Política *Gobiernos de Izquierda en Iberoamérica en el Siglo XX*. Xalapa, Veracruz, México, 20, 21 y 22 de octubre. Documento electrónico disponible en FLACSO ANDES, www.flacso.org.ec.
- Páez, Alexei (1996). "El movimiento obrero ecuatoriano en el periodo (1925-1960)". En *Nueva Historia del Ecuador* Enrique Ayala Mora (Ed.). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Palenzuela, Pablo (2009). "Mitificación del desarrollo y mistificación de la cultura: el etnodesarrollo como alternativa". *Íconos 33*. Quito: FLACSO.
- Panizza, Francisco (2008). "Fisuras entre populismo y democracia en América Latina". En *El retorno del pueblo: populismo y nuevas democracias en América Latina*, Carlos de la Torre y Enrique Peruzzotti (Ed.): 77-95. Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura.
- Paris, Julio (1894). *Ecuador Runacunapac rezana libro*. Suiza: Benziger & Co., tipógrafos de la Santa Sede Apostólica en EINSIEDELN.
- (1922). *Jahua Pacha Ñan*. Suiza: Benziger & Co., tipógrafos de la Santa Sede Apostólica en EINSIEDELN.

- Pitarch, Pedro (2003). "Infidelidades indígenas". *Revista de occidente 270*.
- Prieto, Mercedes (1978). "Condicionamiento en la movilización campesina: el caso de las haciendas de Olmedo". Quito: Tesis PUCE.
- (1980). "Haciendas estatales: un caso de ofensiva campesina: 1926-1948". En *Ecuador: cambios en el agro serrano*, VV.AA. Quito: FLACSO, CEPLAES.
- (2004). *Liberalismo y temor: imaginando a los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Quito: FLACSO, Abya Yala.
- (2006). "Tránsito Amaguaña (entrevista)". En *Orígenes del feminismo en el Ecuador*, Ana María Goetschel (Comp.). Quito: CONAMU, FLACSO, Secretaría de Desarrollo y Equidad Social, Alcaldía Metropolitana, UNIFEM.
- (2008). "Rosa Lema y la misión ecuatoriana indígena a los Estados Unidos: turismo, artesanías y desarrollo". En *Galo Plaza y su época*, Carlos de la Torre y Mireya Salgado (Ed.). Quito: FLACSO, Fundación Galo Plaza.
- Prieto, Mercedes, Andrea Pequeño, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores y Gina Maldonado (2005). "Las mujeres indígenas y la búsqueda de respeto". En *Mujeres ecuatorianas. Entre las crisis y las oportunidades 1990 -2004*, Mercedes Prieto (Ed.). Quito: UNFPA, FLACSO.
- Proaño, Leonidas (1982). *Creo en el hombre y en la comunidad*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Radcliffe, Sarah (2007). "Tejiendo redes: organizaciones y capital social en los pueblos indígenas. En *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Salvador Martí i Puig (Ed.). Barcelona: Fundación CIDOB.
- Ramírez, Franklin y Analía Minteguiaga (2007). "El nuevo tiempo del Estado: la política posneoliberal del correísmo". *Osal 22*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ramírez, Franklin (2009). "Movimiento indígena y la reconstrucción de la izquierda en Ecuador: el caso del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País". En *Los Andes en movimiento*, Pablo Ospina, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges (Ed.): 65-94. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Universidad de Bielefeld, Corporación Editora Nacional.

- Ramírez, Martha y Roger Magazine (2008). *Continuidad y cambio en San Pedro Tlalcuapan, Tlaxcala: niñez, reproducción social y migración transnacional*. México: Universidad Iberoamericana.
- Ramón, Galo y A. Bebbington (1992). *Actores de una década ganada: tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*. Quito: COMUNIDEC.
- Ramón, Galo (1993). *El regreso de los Runas*. Quito: COMUNIDEC, Fundación Interamericana.
- (1995). *La construcción de un proyecto de desarrollo regional equitativo, democrático, pluriétnico y sustentable en Chimborazo*. Quito: COMUNIDEC.
- (2008). “¿Plurinacionalidad o interculturalidad en la constitución?” Manuscrito.
- Rappaport, Joanne (2007). “Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración”. *Revista Colombiana de Antropología* 43. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.
- Recalde, Paulina (2007). “Elecciones presidenciales 2006: una aproximación a los actores del proceso”. *Íconos* 27. Quito: FLACSO.
- Restrepo, Eduardo (1997). “Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia”. En *Antropología en la modernidad*, María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Ricoeur, Paul (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta.
- Rivera, Silvia (1986). “Taller de historia oral andina: proyecto de investigación sobre el espacio ideológico de las rebeliones andinas a través de la historia oral (1900-1950)”. En *Estados y naciones en los Andes*, J.P. Deler, Y. Saint-Geours (Comp.): 83-88. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Rodas, Raquel (1989). *Crónica de un sueño, las escuelas indígenas de Dolores Cacuaingo*. Quito: Proyecto EBI, MEC-GTZ.
- (2005). *Dolores Cacuaingo, gran líder del pueblo indio*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Rhon, Francisco (2006). Entrevista, Diario El Comercio.
- Rubio, Gonzalo (1987). *Los indios ecuatorianos, evolución histórica y políticas indigenistas*. Quito: Corporación Editora Nacional.

- Rubenstein, Steve (2005). “La conversión de los Shuar”. *Íconos* 22. Quito: FLACSO.
- Ruiz, Julio (2003). “Democracia y participación política de los pueblos indígenas en América Latina”. *Documentos de debate* 67. Documento electrónico disponible en www.unesco.org/most.
- Salgado, Mireya (2008). “Galo Plaza Lasso: la posibilidad de leer el paradigma desarrollista”. En *Galo Plaza y su época*, Carlos de la Torre y Mireya Salgado (Ed.). Quito: FLACSO, Fundación Galo Plaza.
- Santana, Roberto (1995). *¿Ciudadanos en la etnicidad?* Quito: Abya Yala.
- Sánchez-Parga, José (2007). *El movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: CAAP.
- Sánchez, Francisco (2004). “No somos parte del gobierno, somos gobierno: un análisis del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País”. En *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*, Salvador Martí y Josep Sanahuja (Eds.). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- (2007). “Ecuador: el indio como problema”. En *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Salvador Martí y Puig (Ed.). Barcelona: Fundación CIDOB.
- Solís, Walter (2010). “Discurso de inauguración de las casas”. Pueblo Viejo – Alausí, 30 de marzo.
- Solíz, Doris (2010). “Posición del Gobierno nacional ante las movilizaciones convocadas por la CONAIE”. En *El Ciudadano*, edición de la primera quincena de marzo.
- Sorj, Bernardo y Danilo Martuccelli (2008). *El desafío latinoamericano, cohesión social y democracia*. Buenos Aires: Instituto Fernando Henrique Cardoso, Siglo XXI Editora Iberoamericana.
- Stavenhagen, Rodolfo (2004). “Pueblos indígenas: entre clase y nación”. En *Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho*, Milka Castro (Ed.) Santiago: Programa Internacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile.
- (2005). “La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina”. En *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Fabiola

- Escárzaga y Raquel Gutiérrez (Coord.). México: Gobierno del Distrito Federal, Casa Juan Pablos, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Sylva, Paola (1991). *La organización rural en el Ecuador*. Quito: CEPP, Abya Yala.
- Tarrow, Sidney (2004). *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Taylor, Charles (2001). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.
- Tilly, Charles (1978). *From Mobilization to Revolution*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- (1992). *The Contentious French*. Cambridge, Mass: Harvard University.
- (1993). *European Revolutions: 1492-1992*. Oxford: Blackwell.
- Thompson, E. P. (2000). *Costumbres en común*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Ticona, Esteban, Gonzalo Rojas y Xavier Albó (1996). *Votos y wiphalas*. Bolivia: Fundación Milenio.
- Toapanta, Manuel (2010). “Discurso dirigido al Ministro de Desarrollo Urbano y de Vivienda”. Pueblo Viejo, 30 de marzo.
- Toledo, Víctor (2005). “Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina”. En *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Pablo Dávalos (Comp.). Buenos Aires: CLACSO.
- Tortosa, José María (2009). “Mal desarrollo como mal vivir”. *América en movimiento* 445. Quito: ALAI.
- Trujillo, Jorge (1993). *Indianistas, indianófilos, indigenistas*. Quito: ILDIS, Abya Yala.
- Tuaza, Luis Alberto (2009). “Cansancio organizativo”. En *Repensando los movimientos indígenas*, Carmen Martínez (Comp.): 123-143. Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura.
- Tubino, Fidel (2004). “La impostergable alteridad: del conflicto a la convivencia intercultural”. En *Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho*, Milka Castro (Ed.). Santiago: Programa Inter-

- nacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile.
- Van Cott, Donna Lee (2003). “Cambio institucional y partidos étnicos en América Latina”. *Análisis Político* 48: 26-51. Bogotá: IEPRI.
- (2004). “Los movimientos indígenas y sus logros: la representación y el reconocimiento jurídico en los Andes”. *América Latina Hoy* 36. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- (2007). “De los movimientos a los partidos: retos para los movimientos de los pueblos indígenas”. En *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Salvador Martí i Puig (Ed.). Barcelona: Fundación CIDOB.
- Vivieros de Castro, Eduardo (2002). *Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena*. Río de Janeiro: Museo Nacional.
- Wade, Peter (1997). *Gente negra, nación mestiza*. Antioquia: Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes.
- (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya Yala.
- Walsh, Catherine (2000). “Políticas y significados conflictivos”. *Estudios interculturales* 2. Riobamba: Pedagógica Freire.
- (2008). *Interculturalidad y plurinacionalidad: elementos para el debate constituyente*. Quito: Universidad Andina.
- Weismantel, Mary (1994). *Alimentación género y pobreza en los andes ecuatorianos*. Quito: Abya Yala.
- Whitten, Norman (1992). *Pioneros negros*. Quito: Centro Cultural Afro Ecuatoriano.
- Yáñez, José (2006). “Yo declaro con franqueza, memoria oral de Pesillo-Cayambe (Dolores Cacuangó)”. En *Orígenes del feminismo en el Ecuador*, Ana María Goetschel (Comp.). Quito: CONAMU, FLACSO, Secretaría de Desarrollo y Equidad Social, Alcaldía Metropolitana, UNIFEM.
- Yáñez, Francisco (1992). “Monografía de la Parroquia de Columbe”. Quito: Abya Yala.
- Yashar, Deborah (2005). *Citizenship Regimes and Indigenous Politics in Latin America*. Princeton: Princeton University.

- Zamosc, León (1993). "Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana". En *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: CEDIME, Abya Yala.
- (2004). "The Indian Movement in Ecuador: From Politics of Influence to Politics of Power". En *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*, Nancy Postero y Leon Zamosc (Ed.): 131-157. Brighton: Sussex Academic Press.
- Zhingri, Patricio (2002). "Democracia y pueblos indígenas". *Boletín ICCI-RIMAI* 4. Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas.

Documentos

- Archivo bautismal 1960 – 1969, tomo III, Columbe.
- Archivo del curato de Santiago de Calpi (1900). Calpi.
- Center for Latin American Studies Program (2009). "República del Ecuador, resultados electorales 2009. Documento electrónico disponible en <http://pdba.georgetown.edu>.
- CONAIE (1994). *Proyecto de ley agraria integral*. Riobamba: CEDIS.
- (1997). *Proyecto político*. Quito: CONAIE.
- (1999). *Las nacionalidades indígenas y sus derechos colectivos en la constitución*. Quito: CONAIE.
- (2007). *Propuesta del Estado plurinacional de la República del Ecuador*. Quito: CONAIE.
- (2009). "Resoluciones de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador", del 11 de septiembre. Documento electrónico disponible en www.conaie.org.ec.
- (2010a). "Resolución de la Asamblea Extraordinaria, CONAIE". Documento electrónico disponible en www.conaie.org.ec.
- (2010b). "Urgente movilización kichwa contra la explotación de los recursos naturales en territorios indígenas de Ecuador". Documento electrónico disponible en www.conaie.org.ec.
- Concilio Vaticano II (1965). *Conclusiones*. Salamanca: BAC.
- (1965). "Decreto Ad Gentes". Salamanca: BAC.
- (1965). "*Gaudium Spes*". Salamanca: BAC.

- Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo (2000). "Organizaciones de Segundo Grado filiales a COMICH". Riobamba.
- Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (2009). "Oficio enviado al Presidente Rafael Correa", 3 de octubre.
- Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades, Iglesias Indígenas de Chimborazo (CONPOCIECH) (2003). "Rescate al tesoro escondido de la radio: la voz de AIIECH". Riobamba: Gráficas Riobamba.
- Confederación de Trabajadores de América Latina (CTAL), *Segundo Congreso General* (México, 1945). Documento electrónico disponible en Marc Becker, <http://www.yachana.org/earchivo/fei/ctal.php>.
- Consejo Nacional Electoral (2006). "Resultados de la primera vuelta electoral 2006". Documento electrónico disponible en www.cne.org.ec.
- (2006). "Resultado de la segunda vuelta electoral 2006". Documento electrónico disponible en www.cne.org.ec.
- (2007). "Elecciones seccionales 2007". Documento electrónico disponible en www.cne.org.ec.
- (2009). "Resultados electorales 26 abril de 2009". Documento electrónico disponible en www.cne.org.ec.
- (2009). "Votación del cantón Colta para candidatos a Alcalde Municipal". Documento electrónico disponible en www.cne.org.ec.
- Corporación Financiera Nacional (2009). "Programa de microcréditos". Riobamba: Dirección regional de Chimborazo.
- Cruz Roja Ecuatoriana (2006). "Promoción de prácticas clave en la parroquia de Columbe". Documento electrónico disponible en: <http://www.proyectos-locales/htm>
- (2007). "Cajas comunitarias de mujeres de Columbe y Gatazo". Documento electrónico disponible en <http://www.manacornacor.com/pdf-solidaritat/>
- Diócesis de Riobamba (1996). *VI Sínodo*. Riobamba.
- Documento de Medellín (1968). "La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio". México: Librería Parroquial de Clavería, S.A.de C.V.

- Documento de Puebla (1978). "Opción preferencial por los pobres". Puebla: CELAM.
- Documento de Santo Domingo (1992). "IV Conferencia del Episcopado Latinoamericana". Quito: CEE.
- FENOCIN (2008). *Interculturalidad fuerza de la patria*. Quito.
- Federación Ecuatoriana de Indios (1945). *Estatutos de la Federación Ecuatoriana de Indios*. Guayaquil: Editorial Claridad. Documento electrónico disponible en <http://www.yachana.org/earchivo/fei/estatutos.php>.
- (1945). "Manifiesto que el Comité de la Federación Indígena dirige al pueblo ecuatoriano".
- Federación Ecuatoriana de Indios (1946). "Misión de la Federación Ecuatoriana de Indios". *Nukanchic Allpa, Época IV* (18), edición del 5 de octubre.
- (1946). "Programa de reivindicaciones para los indios ecuatorianos". *Nucanchik Allpa Época IV* (18):3, edición del 5 de octubre.
- (1972). "Frente a la Reforma Agraria y los cambios de estructura. Plataforma de lucha". Documento electrónico disponible en <http://www.yachana.org/earchivo/fei/1972resoluciones.php>
- (1976). "Documento presentado en la Conferencia Internacional de los Pueblos Indígenas", Canadá 31 de octubre. *Revista Nueva Antropología*, enero I (003) . México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Federación Ecuatoriana de Indios y el Comité Central Nacional de Defensa Indígena (1946). *Segundo Congreso de indios ecuatorianos del 8 al 10 de febrero de 1946*. Quito: Edit. Casa de la Cultura Ecuatoriana. En Marc Becker, Documento electrónico disponible en <http://www.yachana.org/earchivo/fei/segundocongreso.php>.
- Foro de actores belgas de la cooperación en el Ecuador (2009). "Islas de Paz". Documento electrónico disponible en www.ilesdepaix.org.
- Fundación Brethren Unida (2005). Proyecto de agricultura y conservación de suelos. Columbe.
- Gobierno Municipal de Colta (2001). "Plan de Vida y Equidad". Colta: Mujer y Familia Andina, Fondo para la Igualdad de Género, ACIDI – Canadá.

- (2007). "Plan de Inversiones Presupuesto año 2007 del Gobierno Municipal de Colta". Dirección Financiera.
- Gobierno Nacional (1964). *Ley de Reforma Agraria y Colonización*. Quito: Talleres Gráficos Minerva.
- (1994). *Proyecto de ley agraria*. Riobamba: CEDIS.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2001). "Censo de la Población y Vivienda". Documento electrónico disponible en: <http://www.inec.org.ec>.
- Instituto Ecuatoriano de Cooperación Internacional (2007). "Organización no gubernamental País de Origen Bélgica". Documento electrónico disponible en: http://www.mmrree.gov.ec/-ineci/ongs/ongs_belgica.asp.
- Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuicultura y Pesca (2009). "Programa de entrega de semillas". Documento electrónico disponible en www.magap.gov.ec.
- Ministerio del Ambiente (2009). "Proyecto socio bosque". Documento electrónico disponible en www.ministeriodeambiente.gov.ec.
- Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda (2009). "Bono de la vivienda". Documento electrónico disponible en www.miduvi.gov.ec
- Ministerio de Inclusión Social y Económica (2010). "Bono de desarrollo humano". Documento electrónico disponible en www.mies.gov.ec
- Ministerio de Previsión Social y Trabajo (1941). *Código del trabajo 1938*. Quito: Imprenta del Ministerio de Gobierno.
- Plan Participativo de Desarrollo del Cantón Guamote (1999). Guamote: Ilustre Municipio de Guamote.
- PNUD (2007). "Fortalecimiento de la gestión local del Municipio de Colta". Documento electrónico disponible en: <http://www.pnud.org.ec>
- (2007). "Recuperación de las variedades agrícolas, Ecuador". Documento electrónico disponible en: <http://www.pnud.org.ec/proyectos/>
- Presidencia de la República (2009). "Decreto ejecutivo 1585, sobre la educación". Documento electrónico disponible en www.presidencia.gov.ec.
- (2009). "Decreto ejecutivo 196, sobre la educación". Documento electrónico disponible en www.presidencia.gov.ec

- PRODECO (2007). *Guía metodológica: mejorando capacidades de gestión*. Latacunga: Comisión Europea y CODENPE.
- República del Ecuador. Constitución Política (2008).
- Tribunal Supremo Electoral de Chimborazo (2005). “Resultados electorales 1996-2004”. Riobamba: archivo digital.

Periódicos

- ALER (2009). “Presidente de Ecuador y representantes indígenas acuerdan seis puntos”, edición del 6 de octubre.
- Agencia Intercultural de Noticias Indígenas de Bolivia (2009). “Ecuador: indígenas shuar esperan que presidente Correa renuncie”, edición del 29 de enero.
- Alterinfos América Latina (2009). “Presidente Correa confirma la muerte de indígena y llama al diálogo a la CONAIE”, edición 1 de octubre.
- El Ciudadano
Diario El Espectador
Diario El Comercio
Diario Hoy
Diario El Metro
Diario El Sol
Diario El Universo
Diario La Prensa
Diario La Tierra
Diario Los Andes
Ñucanchic Allpa

Entrevistas

- Agualsaca, Carmen. Entrevistada por el autor, 20.08.09, Columbe Grande, Lote 1 y 2.
- Agualsaca, Luis. Entrevistado por el autor, 14.03.2010, Riobamba.
- Agualsaca, Manuel. Entrevistado por el autor, 20.07.08, Columbe Alto.

- Entrevistado por el autor, 15.02.2009, Columbe Alto.
- Alcocer, Carlos. Entrevistado por el autor, 20.02.09, Cintaguzo.
- Anaguarqui, Valeria. Entrevistada por el autor, 15.02.2005, Riobamba.
- Entrevistada por el autor, 20.05.2008, Riobamba.
- Asqui, Bernardo. Entrevistado por el autor, 21.06.2009. San Martín Bajo.
- Atupaña, Manuel. Entrevistado por el autor, 22. 05. 2005, Columbe
- Entrevistado por el autor, 20.03.2006, Columbe.
- Entrevistado por el autor, 20. 04. 2008, Columbe
- Entrevistado por el autor, 12. 03. 2009, Columbe
- Entrevistado por el autor, 20. 04.2009, Columbe.
- Entrevistado por el autor, 26.05.2009, Balda Lupaxi.
- Atupaña, Tránsito. Entrevistada por el autor, 14,06.2006, Llinllin las Juntas.
- Ávalos, Hugo. Entrevistado por el autor, 23.07.2009, Riobamba.
- Beneficiarios del bono de desarrollo humano. Entrevistados por el autor, 13.01.2010, Gatazo Grande.
- Bagua, Pedro. Entrevistado por el autor, 14.10.2009, Colta.
- Balla, Carlos. Entrevistado por el autor, 10.08.2009, Colta.
- Barba, Maruja. Entrevistada por el autor, 03.05.2007, Columbe Centro.
- Barriga, Gabriel. Entrevistado por el autor, 20.02.2010.
- Cabildo de Columbe Grande Lote 1 y 2. Entrevistado por el autor, 26.06.2008, Columbe Grande Lote 1 y 2. Comunero de Llinllin.
- Entrevistado por el autor, 16.02.2005, Llinllin.
- Chacha, Patricio. Entrevistado por el autor, 20.06.2009. Columbe Centro.
- Cadena, Napoleón. Entrevistado por el autor, 23.08.2009, Riobamba.
- Caizaguano, Ignacio. Entrevistado por el autor, 15.07.2006, Rodeopampa.
- Entrevistado por el autor, 20.08.2008, Rodeopampa.
- Entrevistado por el autor, 04.08.2009, Rodeopampa.
- Carrillo, Luis. Entrevistado por el autor, 02.03.2005, San Isidro.
- Cepeda, José María. Entrevistado por el autor, 06.05.09, Troje Grande.
- Cepeda, José. Entrevistado por el autor, 10.05.09, Miraflores Cachipata.
- Cocha, Silverio. Entrevistado por el autor, 01.03.2005, Guamote.
- Entrevistado por el autor, 15.08.2005, Riobamba.

Comunero de Guangopug. Entrevistado por el autor, 17.04.05, Pangor.
 Comunero de Llinllin. Entrevistado por el autor, 16.02.05, Llinllin
 Comuneros de Cochaloma. Entrevistados por el autor, 26.08.2009, Cochaloma.
 Comuneros de San Jorge. Entrevistados por el autor, 22.06.2009, San Jorge.
 Comuneros de Santa Ana. Entrevistados por el autor, 24.06.2009, Santa Ana.
 Coro, Ernesto. Entrevistado por el autor, 23.02.09, Balda lupaxi.
 Coro, Francisco. Entrevistado por el autor, 03.03.2005, Balda Lupaxi, Colta.
 Cujilema, Manuel. Entrevistado por el autor, 26.09.2009, San Isidro.
 Cunduri, Segundo. Entrevistado por el autor, 18.08.2006, San Isidro.
 Curichumbi, Eusebio. Entrevistado por el autor, 05.05.09, San Bartolo Grande.
 Curichumbi, Lorenzo. Entrevistado por el autor, 15.03.2010, Riobamba.
 Curichumbi, Manuel. Entrevistado por el autor, 05.05.09, Troje Puztu Rumi.
 Curichumbi, Pedro. Entrevistado por el autor, 14.09.2005, Colta.
 ——— Entrevistado por el autor, 27.02.2005. Colta.
 ——— Entrevistado por el autor, 30.07.2009. Riobamba.
 Currillo, Rosa. Entrevistada por el autor, 07.02.2010, San Pablo de Guantug.
 Chacaguasay, Baltasar. Entrevistado por el autor, 06.04.2006, Columbe Centro.
 Chacaguasay, José. Entrevistado por el autor, 05.05. 2009, San Bartolo Grande.
 Chacaguasay, Pedro. Entrevistado por el autor, 20.07.2009, Iglesia-pampa.
 Chacón, Gerardo. Entrevistado por el autor, 20.03.2005, Pardo Troje.
 Chicaiza, Manuel. Entrevistado por el autor, 19.06.2005, Calancha.
 Chicaiza, Manuel. Entrevistado por el autor, 14.04.2006, San Francisco.
 ——— Entrevistado por el autor, 20.06.2009, San Francisco.
 Chimbolema, Cayetano. Entrevistado por el autor, 12.12.08, Baldalupaxi.

Chucuri, José Manuel. Entrevistado por el autor, 13.07.2007.
 Delgado, María. Entrevistada por el autor, 23.08.09, San José.
 Dirigente de la Comunidad. Entrevistado por el autor, 04.08.06, Miraflores Cochaloma.
 Dirigentes de Atapo San Francisco. Entrevistados por el autor, 20.03.2010, Palmira.
 Dirigentes de Rumipampa. Entrevistados por el autor, 24.03.2010, Colta.
 Dirigente de la organización de mujeres. Entrevistada por el autor, 31.05.07. San Martín.
 Dirigentes de San Virgilio. Entrevistado por el autor, 16.11.2009, Colta.
 Dirigentes de Sasapug. Entrevistados por el autor, 20.09.2009, Colta.
 Dirigentes de UCOIC. Entrevistado por el autor, 07.03.2009, Columbe.
 Estudiantes del Instituto Jaime Roldós. Entrevistados por el autor, 02.08.2009, Colta.
 Funcionaria de Acción Rural. Entrevistada por el autor, 23.10.09, Riobamba.
 Funcionario de MAGP. Entrevistado por el autor, 23.10.09, Riobamba.
 Guacho, Carlos. Entrevistado por el autor, 12.01.2009, San Martín Bajo.
 Guacho, José. Entrevistado por el autor, 22.03.2010, Colta.
 Gualán, Manuel. Entrevistado por el autor, 23.08.2009. Sanguisel Alto.
 Guamán, Carmen. Entrevistada por el autor, 28.08.2009, de Miraflores Cachipata
 Guamán, Juana. Entrevistada por el autor, 14.05.2009, Pulucate Sangolquí.
 Guamán, Lasteña. Entrevistada por el autor, 20.06.2007, Columbe.
 Guamán, Luis. Entrevistado por el autor, 07.06.2008, Columbe Grande Lote 1 y 2.
 ——— Entrevistado por el autor. 10.08.2009, Columbe Grande Lote 1 y 2.
 Guamán, María. Entrevistada por el autor, 15.05.2009, Miraflores.
 Guamán, Rosendo. Entrevistado por el autor, 26.04.2009, Pulucate Centro.
 Guanolema, Resurrección. Entrevistada por el autor, 22.03. 2009, Baldalupaxi.

- Guapi, Eulalia. Entrevistada por el autor, 05.05.2009, San Bartolo Grande.
- Guapi, Manuel. Entrevistado por el autor, 26.08.2009, Sanguisel Alto.
- Guaraca, Ángel. Entrevistado por Radio Andina, 28.2007.2007.
- Guaraca, Julián. Entrevistado por el autor, 18.05.2006, Columbe Grande.
- Entrevistado por el autor, 15.03.2008, Columbe Grande Lote 1 y 2.
- Entrevistado por el autor, 20.08.2009. Columbe Grande Lote 1 y 2.
- Guaraca, María. Entrevistada por el autor, 25.04.2009, San Francisco.
- Guaraca, Sebastián. Entrevistado por el autor, 20.05.2009, Gahuijón.
- Herrera, Jorge. Entrevistado por el autor, 16.05.2009, Panchaloma.
- Ingillay, Manuel. Entrevistado por el autor, 20.03.2009, Cochaloma.
- Iza, Leonidas. Entrevistado por el autor, 13.05.2009, Planchaloma.
- Lema, Antonio. Entrevistado por el autor, 12.12.2009, San Bernardo.
- Lema, Luis. Entrevistado por el autor, 03.05.2005, Coto Juan, Colta.
- Lema, Marcia. Entrevistada por el autor, 20.09.09, Cochaloma.
- Lema, María. Entrevistada por el autor, 16.10.2009, Llinllin.
- Lema, María Juana. Entrevistada por el autor, 17.09.09, Pulucate Cuatro Esquinas.
- León María. Entrevistada por el autor, 14.04.2009, La Moya.
- León, José. Entrevistado por el autor, 09.08.2009, Miraflores.
- Llamuca, Ángel. Entrevistado por el autor, 20.05.09, Toacaso, Cotopaxi.
- Lucio, Isaías. Entrevistado por Marco Yuquilema, 06.09.2009, Baños.
- Madres de familia. Entrevistadas por el autor, 06.08.2009, San Bernardo.
- Malán, Basilio. Entrevistado por el autor, 12.10.2009, Colta.
- Manzano, Fidel. Entrevistado por el autor, 17.08.2009, Colta.
- Miembros de Cabildo. Entrevistados por el autor, 23.05.2008, Llinllin Santa Fe.
- Miembros de la Comuna Pucará. Entrevistados por el autor, 22.01.2010, Colta.
- Miñercaja, Manuel. Entrevistado por el autor, 14.04.2009, La Moya.
- Mocha, Francisco. Entrevistado por el autor, 10.03.2010. Colta.
- Morador de Gahuijón. Entrevistado por el autor, 15.12.2009, Gahuijón.

- Moradores de la comuna San Isidro. Entrevistados por el autor, 20.10.2009, San Isidro-Columbe.
- Moradores de San Rafael Bajo. Entrevistados por el autor, 22.02.2005, San Rafael Bajo.
- Mullo, María. Entrevistada por el autor, 18.11.2009. Columbe.
- Muñoz, Rosa. Entrevistada por el autor, 20.12.2009, Riobamba.
- Naula, Sandra. Entrevistada por el autor, 12.01.09, Mancheno.
- Pacari, Nina. Entrevistada por Pablo Palenzuela, 05. 04.2009, Quito.
- Pilamunga, María. Entrevistada por el autor, 17.08.2009, Mancheno San Virgilio.
- Presidenta de la Junta Parroquial. Entrevistada por el autor, 12.12.2009, Cañi.
- Presidente de la comunidad Llama Huasi. Entrevistado por el autor, 12.05.2009, Saquisilí.
- Presidente del Consorcio de productores de fréjol Pallatanga. Entrevistado por el autor, 23.08.2009, Riobamba.
- Puma, Rosario. Entrevistada por el autor, 12.12.08, Baldalupaxi.
- Ríos, Fernanda. Entrevistada por el autor, 03.05.07, Columbe Centro.
- Roldán, María. Entrevistada por el autor, 30.03.2010, Pachagsí.
- Salazar, Abraham. Entrevistado por el autor, 15.05.09, Latacunga.
- Sefla, Manuel. Entrevistado por el autor, 15.07.2009, Gahuijón.
- Sinaluisa, Nicolás. Entrevistado por el autor, 10.11.09, Colta.
- Tambo, Nicolás. Entrevistado por el autor, 24.09.09, Guamote.
- Tayupanda, Hermel. Entrevistado por el autor, 26.08.2009, Colta.
- Tenelema, Petrona. Entrevistada por el autor, 28.08.07, Cicalpito.
- Tibán, Lourdes. Entrevistada por el autor, 20.05.2009, Latacunga.
- Entrevistada por CORAPE, 20.01.2009, Latacunga.
- Entrevistada por el autor, 04.06.2009, Latacunga.
- Vaca, Maritza. Entrevistada por el autor, 16.09.2009, Riobamba.
- Valdivieso, Ligia. Entrevistada por el autor, 24.05.03, Riobamba.
- Valdivieso, María. Entrevistada por el autor, 14.3.2009, Riobamba.
- Valente, José. Entrevistado por el autor, 21.07.2009, Riobamba.
- Valente, Pablo. Entrevistado por el autor, 13.08.2009, Colta.
- Entrevistado por el autor, 15.03.2010, Colta.
- Yautibug, Vicente. Entrevistado por el autor. 06.05.07, San Martín.

Yucailla, Manuel. Entrevistado por el autor, 20.05.06, San Bernardo.

Yupanqui, Carmen. Entrevistada por el autor, 24.03.09, Troje Grande.

Yuquilema, Francisco. Entrevistado por el autor, 20.01.09, Miraflores
Quishuar Pampa.

————— Entrevistado por el autor, 20.02.2009, Machachi.

Yuquilema, María. Entrevistada por el autor, 20.10. 08, Columbe
Centro.

Yuquilema, Pedro. Entrevistado por el autor, 24.10.09. Colta.

Este libro se terminó de
imprimir en noviembre de 2011
en la imprenta CrearImagen
Quito, Ecuador