

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
(FLACSO- Sede ECUADOR)**

**MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES
MENCION CIENCIAS POLÍTICAS**

**TEMA: “CONSTRUCCIÓN DE CIUDADANÍA DESDE LA
DIFERENCIA: EL CASO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA EN EL
ECUADOR”**

Alumna: Luz María De la Torre Amaguaña

Director de Tesis: Profesor Felipe Burbano de Lara M.A.

Lectores: Profesores: Fernando García M.A. y
José Yánez del Pozo Phd.

Quito, agosto 2005

ÍNDICE GENERAL

CONSTRUCCIÓN DE CIUDADANÍA DESDE LA DIFERENCIA: EL CASO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA EN EL ECUADOR.

Dedicatoria	iii
Agradecimiento	iv
Índice General	v
INTRODUCCIÓN	vii

CAPÍTULO I

Punto de partida para analizar la ciudadanía diferenciada a través de la historia	1
Matrices coloniales, bases del estado-nación ecuatoriano	4
La naciente república de 1830	5
El indio, el runa, el diferente	11
Invisibilidad del indígena	15

CAPÍTULO II

Momentos y rupturas que ayudan a emerger al indígena ecuatoriano	19
Abandono de las haciendas	22
Migraciones continuas	24
Surgimiento institucionalizado de las organizaciones indígenas	26
Nacimiento de las organizaciones	28
La década del 80 una década de emerger del indígena	34
La tierra	35
La educación	37
1990 Levantamiento Indígena	40
Fuerte crítica al Estado nacional	43
Cuestionamientos a la superioridad mestiza	44
Condena al Modelo de desarrollo	45
Cuestionamiento a la democracia	46
Crítica al modo de vida de la sociedad nacional	47
Cambio en el sistema de poder local	48

CAPÍTULO III

Dispositivos del Movimiento Indígena como Modelo de Lucha Política	52
¿Qué es un dispositivo?	52
¿Qué es y cómo opera el poder?	53
El funcionamiento de un dispositivo	56
Un dispositivo de identidad indígena visto a través de los nuevos discursos	61
El nuevo Pachakutik	61
Los nuevos centros de energía	65
Uso de símbolos, ritos, ceremoniales como Dispositivos Identitarios	69
La manera cómo operan los dispositivos identitarios	72
Dispositivo de Identidad y autoafirmación indígena	74

CAPÍTULO IV

La ciudadanía	78
El papel de los liberales en la ciudadanización indígena	84
El imaginario pragmático sostenido desde la revolución liberal	87
Reformas Jurídicas	89
Aparecimiento del sujeto indígena en instancias públicas	90
Escenarios políticos	91
El estado plurinacional	93
Las circunscripciones territoriales	100
La Interculturalidad	102

CONCLUSIONES FINALES	106
-----------------------------	------------

BIBLIOGRAFIA BASICA	113
----------------------------	------------

CONSTRUCCIÓN DE CIUDADANÍA DESDE LA DIFERENCIA: EL CASO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA EN EL ECUADOR

INTRODUCCIÓN

A partir del cuestionamiento a la matriz colonial, base ideológica-política, cultural que sirvió en la construcción de nuestro Estado-nación, a lo cual Quintero lo caracteriza como la nación en ciernes; y muchos estudios realizados por (Guerrero: 1994, 2000; León: 1994, 2000; Moreno: 1992; Ayala: 1989; Galarza: 1980); coinciden en que desde sus inicios los fundadores e imaginadores de esta nación habían querido reproducir al mismo calco europeo o norteamericano la construcción de una ciudadanía de libres e iguales en el país, perdiendo de vista desde sus inicios la presencia de un conglomerado humano “diferente”.

Cuando el Movimiento Indígena, se propuso adentrarse en las bases fundacionales de este estado-nación, se encontró con el complejo juego de representaciones e imaginarios que sobre los indígenas se habían creado, los “diferentes”, a lo largo de esta gran etapa histórica desde la fundación de la república hasta la actualidad.

Son muchos los aportes científicos que nos han hecho sobre este tema específico, algunos investigadores nacionales. Las diversas reflexiones nos llevan a profundizar el tratamiento de un acontecimiento concreto relacionado al “Levantamiento Indígena de 1990” (Guerrero: 1993; Moreno: 1992, León: 1994).

El análisis de este momento nos permite ver sus hechos, sus significados, sus aportes; pero sobre todo la estrategia que el Movimiento Indígena ha adoptado como un mecanismo para potenciar su participación y así poder formar parte de una Comunidad Política antes impensada, peor permitida en este país; ya que este proceso de construcción de un proyecto nacional siempre había estado cruzado por una serie de

relaciones desiguales y asimétricas que conllevaban como marcas la explotación y la inexistente distribución del poder.

La carente forma de acceder a los servicios, el inexistente paso a un desarrollo, y las diferentes desigualdades sociales, culturales, económicas y demás oportunidades habían constituido las prebendas y reconocimientos que siempre estaban direccionadas exclusivamente hacia un sector privilegiado de la sociedad ecuatoriana.

En este juego el indígena no fue pensado más que como un elemento, un accesorio que sólo contribuiría en el trabajo y generación de riqueza. En este sentido el Estado ecuatoriano siempre partió desde un conjunto de políticas de exclusión y formas de representación, en medio de un complicado juego de imágenes e imaginarios elaboradas sobre los pueblos indígenas.

Dicho proceso de construcción nacional hasta hace poco seguía basándose en modelos cuyas matrices coloniales no habían cambiado y precisamente por ello que los pueblos indígenas habían venido demandando de modo continuo a ese aparato estatal excluyente, que en la vida del país contemporáneo, esa disconformidad política recién se puede canalizar a través del movimiento indígena, expresada a través del acontecimiento particular, el Levantamiento Indígena de 1990.

El Levantamiento del 90, dio inicio al apareamiento público del indígena, algo inédito en la historia de este país. Sus demandas las iniciaron con la paralización del país. Recién con estas medidas, es cuando se abre un panorama expectante para la política nacional. Es también cuando se observa las diferentes posiciones políticas de los diversos sectores de la sociedad. De hecho, su incidencia había replanteado y cuestionado profundamente las bases constitutivas de cierta figura de Estado-nación como fórmula integradora de la sociedad. Y en esta disertación se intentará demostrar cómo las acciones interpeladoras de un sujeto invisible durante una buena etapa

histórica, habían logrado acceder a develar aquella estructura impenetrable al menos tratándose de los indígenas.

En ese contexto y más allá de que el movimiento indígena se haya constituido en un actor político de singular importancia es cuando sus actuaciones políticas han ido generando fracturas en el conjunto de representaciones e imaginarios que sobre los indígenas habían elaborado tanto la sociedad como el Estado ecuatoriano en sus ideales e imaginarios de construcción de una identidad nacional, única, universal.

Toda esta ruptura histórica y mental ha sido parte de un proceso de resignificación y resemantización¹ de lo que se entiende por identidad nacional, pero sobre todo, a un proceso de redefinición del estado-nación ecuatoriano como instancia otrora simplemente integradora de los indígenas y excluidos.

Este precisamente es el punto en donde vamos a poner énfasis en el análisis sobre la manera cómo los indígenas han dado paso a la emergencia de un nuevo tipo de organización social representada por el movimiento indígena, en el cual se dan instancias que la sociedad empieza a procesar como alternativos a su institucionalidad vigente.

A lo largo del contenido y análisis de esta disertación, lo que se va a probar es si esta unidad en medio de la diversidad como concepción y bandera de lucha del movimiento Indígena, ¿está poniendo en cuestión la fragilidad y vulnerabilidad del sistema vigente?; y si esto es así diremos que conduciría al Estado en cuestión a plantearse la necesidad urgente de transformar radicalmente el sistema político, su cultura política, sus instituciones, sus procedimientos, sus prácticas, al igual que será urgente transformar su sistema económico, bajo criterios de equidad, justicia redistributiva, sustentabilidad y respeto. Es decir, reconocer que las demandas y propuestas que el movimiento indígena

¹ El uso de los conceptos “resemantización y resignificación”, como un aporte desde la disciplina de la lingüística que se ha dado no sólo al término sino también al sujeto indio, indígena, runa; es lo que le ha permitido a este ser humano excluido incorporarse en una comunidad política, pero también dotarse de presencia y voz en la sociedad ecuatoriana, rebasando incluso fronteras que le han abierto espacios antes insospechados.

ha hecho al país, no solo son pertinentes y necesarias, sino que también son legítimas y justas.

A partir de este esfuerzo de cómo podemos pensarnos nosotros mismos, y cuáles han sido las miradas del otro desde hace siglos, he hecho el intento de discernir una serie de elementos, a raíz de la emergencia de estos nuevos sujetos en nuestro país, particularmente el indígena, cuya aparición en el mundo público ha tenido connotaciones políticas y que han tenido trascendencias tanto a nivel local, nacional, regional e internacional y mundial.

Pues las diferentes maneras de aparecer del indígena en el mundo público con toda una serie de símbolos, rituales, imaginarios contemporaneizados son los elementos que nos proporcionarán bases para analizar la nueva connotación del Movimiento Indígena en el espacio del sistema político, construyendo su propia ciudadanía, pero también aprendiendo a mirar a los otros bajo otros esquemas diferentes a los que el Estado y la sociedad ecuatoriana se habían acostumbrado a mirar.

Los análisis se han podido hacer a la luz de sus propias miradas, desde sus propios discursos en medio del problema que conlleva la distribución del poder latente a lo largo de una buena etapa de la historia; para lo cual en el caso de los indígenas han tenido que recurrir a sus propias instituciones, y recursos; producto de su experiencia milenaria con el afán de poder canalizar el conflicto social, para así garantizar una Ciudadanía efectiva.

Para ello a manera de guía quiero arrancar con unas tres preguntas claves, que serán la columna vertebral de esta disertación, a las cuales se deberán ir respondiendo en el desarrollo de este trabajo:

1. Cómo ha contribuido el Movimiento Indígena a repensar un nuevo Estado-nación, desde una ciudadanía diferenciada?
2. Cuáles han sido las estrategias de los indígenas en la construcción de la ciudadanía en estos últimos 20 años?

3. ¿Qué estrategias ha adoptado el Movimiento Indígena para incorporarse en una Comunidad Política de corte colonial?

Para ello, este trabajo se dividirá en cuatro capítulos que irán describiendo lo siguiente:

El primer capítulo es una suerte de recorrido histórico que dará cuenta de la situación de los indígenas, que han tenido que enfrentar a aquella matriz colonial en las estructuras del Estado; pero también en los comportamientos cotidianos de la sociedad ecuatoriana.

Un segundo capítulo que nos permitirá ver claramente el surgimiento de un nuevo sujeto político, al que se evidenciará su presencia lenta y paulatina a través de sus diferentes momentos de lucha y formas organizadas; pero de modo muy particular a partir de hechos como el Levantamiento Indígena de 1990 y las diferentes rupturas históricas que han ocurrido en varias épocas, cuyos alcances permitirán ver a aquel sujeto político que ha emergido como una situación contestataria a la crisis institucional del Estado-Nación.

En el tercer capítulo se hará un análisis de los diferentes dispositivos que el movimiento indígena ha utilizado en la construcción de ciudadanía, lo cual le ha dado presencia en un mundo público, con consecuencias políticas muy importantes que ponen a re-pensar el ser indígena o ser diferente en los actuales momentos. La herramienta metodológica de análisis será a través de los dispositivos, el aporte que nos hace básicamente Foucault: 1989 y Deleuze: 1995.

Y por último en el cuarto capítulo, un recorrido por los principales logros que el Movimiento Indígena ha realizado, lo cual le ha colocado en escenarios sobre todo políticos que han motivado pensar en una diferente experiencia de construir ciudadanía en este país. Aquí se analizará el tema de la diversidad pluricultural, temas como las nacionalidades indígenas, territorialidad y otros derechos a los cuales han accedido luego de las diferentes luchas sostenidas por lo menos en estas dos últimas décadas.

CONSTRUCCIÓN DE CIUDADANÍA DESDE LA DIFERENCIA: EL CASO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA EN EL ECUADOR.

CAPÍTULO I

PUNTO DE PARTIDA PARA ANALIZAR LA CIUDADANÍA DIFERENCIADA A TRAVÉS DE LA HISTORIA

En la teoría democrática, la noción de Ciudadanía está basada en la definición legal de los derechos y los deberes, que se puede caracterizar como la participación de un sujeto dentro de la sociedad; Marshall plantea que históricamente se desarrollan tres tipos de ciudadanía: “Ciudadanía Civil”, “Ciudadanía Política”, y Ciudadanía Social” (Marshall: 1965, citado en Jelin: 1996, p. 131- 147), a cuya clasificación Giddens discute la incorporación de una cuarta clasificación relacionada a la “Ciudadanía Económica” (Pachano: 2000), cuyos alcances nos permiten hacer notar su exclusión sobre todo al referirnos al ejercicio y distribución del poder, en referencia a las sociedades andinas, indígenas e indigenizadas de la región.

Pues éstas serían las líneas básicas, a partir de las cuales entenderíamos la ciudadanía que los indígenas han tratado de incorporar en su repertorio simbólico, pero también político para empezar a constituirse en sujetos visibles, resimbolizados y resemantizados en esta comunidad política.

En realidad lo que nos interesa en todo caso es analizar sobre este componente del sistema político, es decir el fenómeno de ciudadanía referente al indígena, puesto que, en ninguna parte de la historia como nos demuestran en sus estudios (Guerrero:1994, 2000; Quintero: 1991; Almeida: 1997; Ramón: 1993) por el carácter excluyente al que se ha encontrado confinado el indígena, no ha tenido acceso ni a ser pensado en los imaginarios nacionales, que como nos diría (Muratorio:1994), el indígena no estuvo conformando este Estado-Nación, ya que los imagineros fundadores de esta república no dieron paso a los indígenas para su ingreso en los espacios públicos, peor a pensarse desde sus propias miradas para poder acceder a estos derechos que como sujeto, como ciudadano, o como humano¹ le correspondía.

Aunque en sus estudios referentes a la etapa de la naciente república, (Guerrero: 2000) nos menciona que el ecuatoriano, entre ellos el indígena era ya pensado como ciudadano. En mi criterio creo que el indígena siempre se mantuvo al margen de esta comunidad política. Si aparecía en las estadísticas era nada más por efectos de recaudación de tributos, ya que la república asume más bien la desigualdad; y cuando aluden al principio de igualdad no se habla en el sentido universal; sino más bien dejando de lado una gran masa indígena; formando así, más bien las dos repúblicas que menciona Roig: la de los blancos y la de los indios. (Roig: 1984, p.30).

Y a partir de un hecho social concreto como es el Levantamiento Indígena de 1990, lo que queremos ver es si con este acontecimiento ha sido posible ver la emergencia de un sujeto social; y como consecuencia de su lucha histórica percibir si ¿han podido ser pensados como ciudadanos?, y ¿si han podido integrar una comunidad política?; o es que ¿aún hay matrices e imaginarios que dificultan pensar a los indígenas como un integrante de esta comunidad política que se desenvuelve en este Estado-Nación ecuatoriano.

¹ En este sentido el indígena era pensado como un accesorio del estado colonial, era el espacio de afirmación de la vida criolla y posteriormente del mestizaje. Sin indígenas no era posible el desenvolvimiento en la vida cotidiana, pero solo a nivel doméstico.

¿Será acaso que con una mirada más amplia, por lo menos desde las perspectivas diferenciadas, el concepto de ciudadanía ya no significaría solamente la comprensión de un conjunto de prácticas concretas, la extensión del voto para analfabetos o mujeres; tener libertad de expresión; o recibir beneficios públicos; sino que más bien se referiría a esa práctica conflictiva vinculada al Poder, en cuya relación van apareciendo los contenidos, los problemas comunes y la manera cómo se los aborda?. (CPME: 1996).

Indiscutiblemente, es por ello que será posible también referirse al movimiento indígena y a esos sujetos concretos que han podido remover aquellas viejas estructuras que provenían de las más recalcitrantes concepciones asumidas en la colonia o el naciente estado republicano.

Pero más que comprender o enunciar una lista de derechos específicos, que a la final van cambiando de acuerdo a los intereses y las necesidades de la población; la perspectiva de ciudadanía en la contemporaneidad implicaría, que el derecho básico sea el “derecho a tener derechos”. (Arendt: 1973, citado en Jelin: 1993, p. 25; Kymlicka y Norman: 1997, p. 9), agregando una variante más que el derecho de ciudadanía diferenciada implique la incorporación de sus integrantes dentro de una comunidad política, no como simples espectadores; sino como sujetos que contribuyan en los cambios; y eso sería interesante ver si el movimiento indígena ha podido enfrentar estas nuevas concepciones de ciudadana/o.

Con estas líneas de concepciones clásicas, enriquecidas con perspectivas actuales queremos analizar al Movimiento Indígena, así como ver su trabajo que ha desplegado en el marco de la construcción de ciudadanía desde sus propias miradas, sobre todo como ya nos referimos a partir del Levantamiento Indígena de 1990, cuyo avance legítimo es abrirse un espacio dentro de la comunidad política negado por siglos, por el simple hecho de ser indígena.

MATRICES COLONIALES, BASES DEL ESTADO-NACIÓN ECUATORIANO

El Estado-Nación ecuatoriano nacido en 1830, al separarse de los monopolios españoles, no lograba discernir el cambio y por ello que lo único que hicieron es repetir la lección y aplicaron quizá las mismas o peores formas de explotación “basadas en los modelos de gobierno, la tecnología, producción económica y aún los patrones culturales, que habían constituido solo el beneficio para los colonizadores” (Stavenhagen:1975, p.244-245) y posteriormente para beneficio de los criollos.

Fue en la época colonial donde se crearon las bases para una estructura socioeconómica dependiente, la cual llegó conjuntamente con los procesos de conquista, consistente en formas de producción feudales, que combinaban algunas formas esclavistas de explotación de la fuerza laboral que en la España de la época, habían estado ya concluidas, sin embargo, es aquí donde el conquistador vino a efectuar fue una superposición de estos sistemas “reacondicionándolos funcionalmente a sus intereses”. (Trujillo: 1986, p. 41).

Aquí habían quedado impregnadas las formas y sus prácticas, que iban desde las mismas Encomiendas²; hasta las Mitas³, que como nos dice (Montenegro: 1986) “en cuyo sistema se le seguía pensando a la población indígena como el sujeto pasivo, al que había que imputarle únicamente el trabajo, imaginarios que quedaban como marcas de una “indigenización”, que forman parte de aquella estructura colonial, ya que simplemente habían tomado otro rostro, puesto que sus efectos seguían siendo los mismos que los provenientes de épocas coloniales.

² Encomiendas, eran las primeras formas de aprovechamiento de la riqueza que proporcionaban las tierras de estas latitudes tanto para la producción agrícola como ganadera. Junto a las grandes extensiones de tierras se entregaban también familias indígenas para el trabajo del campo y el servicio que “los amos” debían disponer; que desde el punto de vista teórico y discursivo, esa entrega la hacían con el afán de proteger y defender a los indios, así como también para adoctrinarlos en la religión civilizada, “la Católica”. De este modo al encomendero lo entregaban una cantidad determinada de indios para su labor doctrinaria y de protección bajo títulos de Encomendero y Encomendado; quedando de este modo el indígena adherido a la encomienda que más tarde no resultó nada complicado adherirlos a las haciendas (González: 1986, Montenegro: 1986).

³ La Mita, constituía una forma ancestral de organización del trabajo para contribuir en las obras del Estado Inca; sin embargo los españoles utilizaron desde la temprana Colonia como la forma más grande de explotación (Montenegro: 1986).

Pese a las continuas demandas a lo largo de la historia planteadas generalmente por los mismos protectores de indios en muchos casos⁴, su situación no había podido cambiar. No había servido de nada la sustitución de las Mitas por el “concertaje”⁵, y recién es eliminado de la legislación ecuatoriana – y no completamente- cuando se expide la ley de Reforma Agraria en 1964. (Hurtado: 1981, p. 62).

LA NACIENTE REPÚBLICA DE 1830

La explotación, al seguir vigente como en los inicios de la colonia, el hacendado disponía de mano de obra gratuita o semigratuita, (Moreno: 1981, p. 280), posición que por demás conocida y manejada por muchos autores nos llevan más que nada a ubicarnos en la historia y sobre todo contextualizar la situación del indígena en las diferentes épocas.

En este análisis me sumo a la conclusión que hace (Guerrero: 1993), en el que manifiesta que todo este aparataje ideológico, administrativo, y sobre todo de costumbre de una población reducida a la categoría de esclavo, vasallo, indígena; habían constituido en las bases principales para la construcción de un Estado Republicano Moderno, aunque cuyo ideal era el de dotar una ciudadanía de iguales al estilo de los sueños y calcos europeos, a lo que (Cueva: 1988) resume y dice que después de la Independencia el pueblo supo hallar la frase justa para calificar la etapa iniciada con nuestra emancipación de España,

“Ultimo día del despotismo y primero de lo mismo”, se había dicho..., y el ingenio popular no se equivocaba, en la medida en que tal acontecimiento no iba a significar,

⁴ Para desarrollar la cuestión de reclamo que hacían muchos representantes libertarios, desde el mismo Libertador Simón Bolívar, José Joaquín de Olmedo, hasta los contemporáneos que veían la situación del indígena se puede consultar: Montenegro: 1986; Hurtado: 1981, p. 63-64; Herrera 1969, p.27; González: 1986, p.39-40; Cueva: 1988.

⁵ La palabra “concertaje”, literalmente significa la relación laboral en base a un contrato, pero que en la práctica se convirtió en una coacción hecha a los indios, para en base a un constante endeudamiento obligarles a permanecer como fuerzas de trabajo estables en las haciendas y obrajes. Su pago constituía en otorgarle un pedazo de tierra dentro de las propiedades de los latifundios, los mismos que se denominaban huasipungos. En algunos momentos del año otorgaban también socorros y suplidos; que eran los primeros un reparto de bienes y los segundos eran préstamos de dinero que salvaban al solicitante de cualquier emergencia. Estos valores se sumaban a la cantidad de deudas anteriores, cantidades que eran anotadas en los libros de “cuentas” o “rayas”. (Moreno: 1981, p. 280-281).

para las clases explotadas, y de modo particular para los indígenas otra cosa que la sustitución del funcionario metropolitano por el encomendero criollo en varios órdenes de la vida nacional (Cueva: 1988).

Más bien lo que había constituido como nos señalan (Montenegro: 1986, Cueva: 1988; Moncada: 1975; Moreno: 1981; Hurtado: 1981) era el traspaso del poder a un grupo de criollos aristócratas, que al haber tenido vasta experiencia sobre un “saber colonial imprescindible para manejar numerosos indígenas” (Guerrero: 2000, p. 17) no les era muy difícil incorporar dichas formas de dominio en su nueva administración.

Pero lo que si les resultaba difícil fue incorporar los principios que habían tomado como referente de la Revolución francesa o norteamericana, especialmente para lo indígenas y de ahí que fueron cada vez distanciándose de sus verdaderos ideales y aspiraciones de construcción de un proyecto nacional.

Al contrario lo que más bien se había formado era una ruptura entre poblaciones; problematizándose aún más con el mecanismo de tributación, al que estaba sujeto el indio, y a partir de ello se continuó en aquella “división del Ecuador en dos repúblicas, la de los “blancos” y la de “los indios” (Roig: 1984, p. 30; Moreno: 1981, p.229).

Bajo esta división el indio “fue construido bajo la mirada y el imaginario nacional como “el otro”, “el diferente” y desde entonces la así llamada situación colonial se ha constituido en el elemento determinante en la formación socio-económica, de estratificación social, del despojo de los bienes comunales y de la apropiación de excedentes, a través de la progresiva utilización del indígena como mano de obra dentro de una producción económica dependiente” (Moreno: 1981, p. 279).

Esta misma estructura más tarde fue constituyéndose en una estrategia de acumulación, al menos durante los “siglos XIX y principios del XX. En esta lógica, La segregación étnica, había sido el mecanismo necesario para asegurar la integración económica” (Moreano: 1993, p. 221), aduciendo que la forma de desenvolvimiento de esta población, es lo que conduce hacia el retraso económico, idea que persiste muchas

veces en mentes anquilosadas por el tiempo, sobre todo cuando se habla del desarrollo en el país.

En este sentido el Ecuador habría nacido dominado por los grandes latifundistas, dueños de las tierras, detentadores del control regional, en donde la mayoría de la población eran campesinos indígenas, sujetos a las haciendas por el vínculo del concertaje.

El control terrateniente había reemplazado a la autoridad metropolitana, desplazándose a instancias regionales y locales, asentados en el régimen de hacienda”, y sostenidos por autoridades y representantes locales, tal es el caso del cura, teniente político. Por ello en esta época tal como nos dice Ayala, que “se puede partir de la hipótesis de que la hacienda ha sido la base del poder” (Ayala: 1989), conformando la “principal bomba de succión económica.

A partir de 1830 al Ecuador no se le consideró sino como una hacienda gobernada por latifundistas, curas y caudillos”. (Galarza: 1980, p. 344-346), y alrededor de la cual ha girado la sociedad, sostenida de todas maneras por estas dos instancias institucionales que le han ayudado en su papel homogeneizador: la iglesia católica y el sistema jurídico político, que acarrea hasta nuestros días una serie de conflictos políticos generados en este sistema de hacienda⁶.

Y a pesar de la creencia generalizada de que el Estado surgido de la Independencia fue un Estado Nacional, no había sido posible desarraigarle de ese Estado Terrateniente y su comportamiento como tal. En efecto, dicho Estado como nos dice Quintero, se desarrolla durante un período de transición postcolonial, en el que predominan relaciones de producción pre-capitalistas y no capitalistas de diverso tipo sancionadas por una estructura de poder que, en mucho, fue la prolongación del Estado Colonial, y cuya esencia radicaba en poseer dichos rasgos.

⁶ En este contexto ni siquiera los próceres de la Independencia no estaban empeñados en corregir la defectuosa forma de tenencia de la tierra, ni terminar con los sistemas de trabajo explotatorios de los indígenas, ni por poner término a la injusta organización económica. Sino que “esa misma nobleza que acaudilló el movimiento del 10 de agosto de 1809 fue la que aplastó las rebeliones indígenas; Quiroga y el Marqués de Selva Alegre participaron en la lucha contra la rebelión de Túpac Amaru; el capitán Salinas aplastó el Levantamiento de los indígenas de Atuntaqui”. (Moncada: 1975, p.113)

Estas perspectivas vistas desde un análisis de autores como Sen, dirían que aquel estilo de hacer prevalecer “lo nacional”, lo único que ha servido ha sido para demostrar “su eficiencia en el enriquecimiento de algunas regiones a costa del empobrecimiento de otras. (Sen: 1998, p. 95). Y nos alerta que “los estilos nacionales” están concebidos en su mayor parte con el propósito de reforzar o mantener la unidad nacional; aunque no debe sin embargo, olvidarse que la unidad no significa uniformidad”. (Sen: 1998, p. 95).

En este sentido de nada había servido que la Constitución recogiera ideas liberales de proclamar la igualdad de los ciudadanos ante la ley, como lo plantea en su análisis (Guerrero: 2000), con quien no concuerdo del todo, porque no fue realmente así ya que la ciudadanía que se planteaba no estaba basada en los principios universales ya que en este Proyecto no figuraban los indígenas; más bien lo que se podría es hacer una lectura de aquella forma de gobierno que se había adoptado, la cual era más bien de por sí excluyente para el indígena en calidad de ciudadano; ya que se debatía en medio de una “desigualdad tan escandalosa que incluso en palabras de un ministro del Interior y Hacienda de la nueva República decía, que el Estado subsistía gracias a un impuesto injusto”, el que tenían que pagar por la desgracia de ser indígenas⁷.(Guerrero: 2000, p.17, Ayala: 1989).

Y la desigualdad se logra ver cuando la parte de ciudadanos considerados blancos no pagaban impuestos, de ahí que el Presidente Flores advertía que los ciudadanos legítimos (legalizados por el Estado), “en casi nada contribuyen al mantenimiento del Estado” (Guerrero:2000, p. 15), y que los únicos contribuyentes eran los indígenas, los hombres adultos de las poblaciones dominadas, que pagaban este tributo por el mero hecho de ser clasificados como indígenas, más no porque eran considerados ciudadanos legítimos.

⁷ Lo paradójico de las denuncias era que las hacía un Ministro, el Dr. José Félix Valdivieso, quien era un famoso terrateniente, que poseía el Obraje de Pinsaqui, y varias otras haciendas en Otavalo; y por su puesto su familia continuaba con el manejo de indios al estilo colonial ya sea en sus fundos provinciales o en las casa de Quito. (Guerrero: 2000, p. 17).

Es ahí cuando el mandatario había formulado la abolición de la “contribución personal”, el tributo que pagaban los indígenas; reemplazándolo por una buena fórmula republicana la de suplantarlo por otros impuestos que involucrara a toda la población en proporción de lo que poseían.

Y como nos dice (Guerrero: 2000) que esa pudo haber sido una diferente alternativa de generalización de la contribución personal de indígenas para todos los ciudadanos, pensando que así se lograría en buena medida también borrar con aquellas marcas desiguales de consideración; o como nos dice también que a lo mejor así se quería instaurar el principio de igualdad ciudadana entre las diferentes poblaciones de la República; lo cual deja ver que los indígenas ni siquiera habían sido tomados en cuenta, es decir que ni siquiera aparecían en la figura del Estado-Nación, menos aún como ciudadanos.

Esta propuesta en todo caso lo que pretendía por sobre todo era lograr ingresos fiscales que les ayudaría a continuar con la gran tarea emprendida en la construcción del Estado republicano, más no creo que se haya tratado de un intento por corregir las fallas y desaciertos sobre todo pensando en aquella gran desigualdad entre los diferentes habitantes de este Estado-Nación recién creado.

En realidad las propuestas a simple vista parecerían que resultaban ser transformadoras, ya que el intento era romper la columna vertebral de la dominación colonial heredada de España, especialmente al suprimir la contribución de indígenas, rebautizado como el tributo de indios, cuya estructura se remontaba al primer siglo de dominación colonial.

¿Pero cual sería la reacción?, cuando se decreta en 1843 la recaudación del impuesto, a través del cual se generalizaba la contribución de indígenas para todos los ciudadanos incluidos indígenas y blancos, población masculina y adulta; seguramente que todos los afectados, especialmente los ahí considerados blancos debieron protestar fuertemente.

Dicha población lo que había entendido era la transferencia de los criterios de ciudadanos, y por ello que se habían levantado, y los sublevados querían mantener la

estrategia de distinción, que en cierta medida iba reproduciendo una frontera étnica, la de blancos e indios (Roig: 1984).

Los autonominados blancos en nada querían parecerse a los indígenas, ya que se veían pagando una contribución personal, como lo hacían las poblaciones indígenas; que de hecho para la República hubieran sido considerados como indígenas. De ahí que la insurrección fue tan fuerte y se rebelaron contra una igualación de corte colonial que les iba a cambiar su identidad, degradándoles hasta convertirles en indios. Pero esta revuelta tan sólo pudo ceder, debido a la derogatoria de la ley que generalizaba la contribución de indígenas a toda la población blanca.

En tal sentido, la ciudadanía un derecho que en el siglo XIX, estaba en formación a escala mundial, en nuestro país se iba convirtiendo más en una noción abstracta, debido a que en sus inicios se entendía dentro de un marco amplio y difuso de significados.

Por eso que, durante los primeros años de la república, el término ciudadano se confundía con la categoría de ecuatoriano, más tarde, conforme se consolidaba el nuevo sistema político iba adquiriendo un referente jurídico, en donde prevalecía una construcción juricista en función del Estado; que legalmente reconocía “derechos a ciertos grupos de individuos y excluyendo por buenas etapas de tiempo a los demás (los analfabetos, no propietarios, las mujeres) (Guerrero: 2000, p. 19, Rosero: 1992); que sin duda alguna se iban concentrando en las instituciones del Estado, las mismas que aún llevan marcas de fuertes estructuras de dominación hacia los indígenas, o hacia todo lo que ha sido indigenizado.

Así la pobreza, la exclusión, la clasificación de inferiores, la desigualdad, etc., son marcas de una indigenización, o de mantener la misma lógica de clasificación de los habitantes al estilo colonial, que lentamente conduciría hacia una descuidanización de sus habitantes, valiéndose de un sistema estructurado bajo la lógica de una concentración del poder, provenientes de la edad moderna cuyo planteamiento era el establecimiento de culturas oficiales a fuerza de estandarizar hacia una cultura

hegemónica , que iba a generar una serie de reacciones en contra de las identidades nacionales diferenciadas.

Es así como al indígena “visible”⁸ , por ser como tal, se lo había considerado “no apto” para ser tratado en los espacios de incidencia pública, que sin duda desde el siglo XVI el enfrentamiento de dos sociedades formaron aquella relación en la que casi por definición y luego por costumbre “a la población indígena le fueron imputadas funciones subordinadas” (Guerrero: 2000 ; Moreno: 1992; Quintero: 1991; Rosero: 1992).

Muchas fueron las situaciones que corroboraban a clasificar de este modo a las poblaciones indígenas, las mismas que estaban muy profundamente guardadas en los más recónditos espacios del inconsciente, y que habían sido fundadas sobre el terreno de un “habitus” (Bourdieu: 1991) de la población dominante y también dominada, que como nos dice Macas esto no ha terminado:

“Las consideraciones y el concepto del indio que se manejaba desde el colonizador, aún queda. Esto se perenniza en un pueblo, en una comunidad, en una sociedad, esto de creer que somos inferiores persiste hasta ahora, ese complejo de inferioridad, porque así nos manejaron...” (Macas: 1993, p. 116).

La costumbre, la vida cotidiana han sido las que han ido marcando tales diferenciaciones, que en muchos casos aún hasta la actualidad persiste tal división que si ya no es consciente por lo menos son los rastros actitudinales de la gente que nos muestran estos cuadros anquilosados de diferenciación.

EL INDIO, EL RUNA, EL DIFERENTE

Los inicios de la época republicana, y épocas subsiguientes en que se pretendía construir aquella ciudadanía, aún con visiones soñadas desde los imaginarios foráneos, en

⁸ Se denomina aquí indígena “visible” a todo individuo que ha venido resistiendo durante las diferentes etapas de la historia. Su vestido, su lengua, sus costumbres, son los elementos que lo han caracterizado como indígena; a diferencia de muchos indígenas que tuvieron que abandonar esta condición con la finalidad de dejar de sufrir más atropellos, lo cual les había permitido convertirse en blancos, autodenominándose de este modo, sobre todo como estrategia de liberación de impuestos .

continua admiración de las doctrinas filosóficas de los franceses, así por ejemplo en el siglo XIX, Juan Montalvo expresaba su innegable simpatía por la Francia “tan querida, admirada, tan seguida por todos los americanos” según sus palabras, actitud que le llevó a afirmar el extremo de que “todo es francés en la América Española”. (Carrera: 1977, p. 73, Roig: 1984, p. 257-258). Era sin duda el gran grito de la moda basarse en la ilustración europea.

Este sueño entra en contradicción, cuando le toca hablar de ese “indio”, “runa”, con esta categoría social, que significaba una situación tabú, ya que se pretendía estar viviendo en una época diferente, es decir confrontados según aquellas nociones con el paradigma de la modernidad que se había colocado muy de moda en Europa, en donde aparecía como aquel “elogio de lo nuevo y ese distanciamiento respecto del pasado, una suerte de proyecto de perfeccionamiento del presente, como Paradigma del Progreso” (Echeverría: 1991, p.50).

Pero al mismo tiempo la contradicción aún se hacía más grande porque los indígenas existiendo en ese país de un nuevo paradigma seguían bajo una estructura calamitosa de vida que había proporcionado el Estado y la sociedad ecuatoriana. Este proyecto civilizatorio, pretendía ir borrando esta marca, que se daba bajo la presencia de los indígenas, considerada como inferior; de ahí que de modo continuo siempre había una resistencia a no querer reconocer que la población indígena en los diferentes momentos fue mayoritaria.

Así los diferentes censos desde los anteriores a la constitución del Estado nacional el de 1785; igual el de Quito de 1776, del Guayas de 1781 y el de Cuenca de 1778, registran en total 411.182 personas. De ellas 109.910 blancos (26.7 por ciento), 268.213 indios (65.2 por ciento), 27.803 libres, mestizos o ladinos (6.7 por ciento) y 5.256 negros (1.27 por ciento)”. (Ramón: 1993, p. 61).

Pero cosa curiosa que mientras más pasaba el tiempo el indígena por supuesto iba desapareciendo, pero no por los altos índices de mortalidad, sino más bien, debido al intenso proceso de “blanqueamiento” (Guerrero:1977, Ramón: 1993), ocurrió que en

períodos cortos se transformaran en “blancos”, producto de una negación de su identidad, pero provocado también por el continuo genocidio estadístico que era muy común para el Estado.

Al indio, durante esta vasta historia, que va desde la Colonia hasta aquel intento por considerar una República de iguales, solamente se lo relacionaba con ámbitos de la privacidad. Con el indígena había un entendimiento al interior de las haciendas, inclusive hablaban en kichwa coordinado⁹. El hacendado entablaba de modo perfecto la comunicación con el indio. Sus hijos tenían una estrecha relación con la wasikamak, la niñera, la sirvienta; en muchas ocasiones incluso más que con la misma madre. Asimismo estaban confinados en sus primeros años a relacionarse con los hijos de las criadas, y en calidad de niños jugaban, conversaban, no así ya en los espacios públicos. Ahí había que diferenciar el trato. En esos espacios se tenían que distanciar en su relación, estableciéndose categorías diferenciadoras entre el “indio” o “siervo” y el patrón; “el niño” y el “longo”; el “blanco” y el “indio”, es decir dos mundos destinados a desarrollarse por separado, sobre todo cuando había que presentarse en público, ya que ahí se los ignoraba, y debían pasar por inadvertidos.

La “diferencia” tenía una gran carga de todo el contexto histórico en el que se había desenvuelto el indio. “Ser indio” y “hablar de lo indio” era tocar el tema de lo prohibido, de lo claudicado, de lo despreciable; manejados en el ámbito de la exclusión o del estigma” (Goffman: 1989), que habían degenerado en categorías de poco valor, que se los denotaba en algunos epítetos cargados de un gran racismo¹⁰; como nos diría,

⁹ El kichwa coordinado se refiere al manejo de todas las habilidades lingüísticas, del escuchar, hablar, escribir de modo solvente.

¹⁰ Y cuando analizamos el léxico referente a “lunku” o “longo” se refiere a un joven comprendido en la edad de 10 a 12 años, pero que equivocadamente incluso hasta la actualidad lo utilizan como un insulto y un despectivo o para despreciar el valor de una persona; aún más todavía cometiendo el gran error de extender su uso incluso para las mujeres con el término “longa”, cuando para referirse a ella es “kwitsa”. Asimismo el término “runa”; vemos cómo lo han transformado en su significado. En lengua kichwa “runa” significa “ser humano”, pero utilizado en los diferentes contextos subordinantes que datan desde la colonia, se evidencia su pobreza semántica en la que se lo reduce a lo que no es fino, a lo rudo, a lo no aceptado por la norma. Y tanta fue la coacción que incluso muchos indígenas sobre todo de la sierra norte (Imbabura) fueron adoptando de modo inconsciente ese rechazo y subordinación que a la misma lengua la nominaron “yanga shimi”, es decir una lengua sosa, que no sirve; en vez de su nombre propio “kichwa shimi o runa shimi”.

Carlos De la Torre, toda esta condición se habría convertido “en un insulto o al mismo tiempo una descripción de actitudes, pensamientos, sentimientos y prácticas de un grupo ante otro; cuando a partir de ciertas referencias el término racismo alude a ideologías sobre la superioridad e inferioridad... (De la Torre: 1996, p.16), apareciendo así el “extraño”, “el otro”, volviéndole diferente de los demás, y convirtiéndole en alguien menos apetecible..., de este modo dejamos de verlo como una persona total y corriente para reducirlo a un ser inficionado y menospreciado”. (Goffman: 1989, p. 12).

Ver a un indio aún más dentro de esos contextos históricos coloniales, era como sinónimo de inferior. Se les consideraba como los “no cristianos”, los “no ciudadanos”, “los no aptos”, los “yanga”, los “runas”, bajo esa categoría despectiva. La diferencia que se le había creado al indígena considerado como un inferior colocado ante el paradigma de lo blanco como el único campo de reconocimiento y de intervención legítima, se le colocaba inmediatamente en ese contexto en donde se convertía en una transgresión de la norma social y no en una real diferencia. A partir de ello cabe reflexionar que “diferencia no implica necesariamente desigualdad”. (CEDEAL: 2000, p.15).

Entonces lo inferior/superior, blanco/indio, fuerte/débil, ser humano/ser animalizado, cristiano/no cristiano, runa/fino se convertían en los ejes que manejaban la carga valorativa que transformaba a lo meramente diferente en algo inaceptable, vergonzante; concibiéndose así las diferencias de manera reductiva a lo a-normal, o la transgresión de la norma, transgresiones así denominadas que fueron constituyéndose en el blanco de dispositivos de dominación, control, confinamiento, disciplinamiento, represión (Arditi: s/f), y en nuestro contexto histórico sumado también el de explotación, con su consecuente pobreza y exclusión.

Y continúa aún el uso de esta palabra a la que se la ha ido resemantizando, cuando los jóvenes viajeros otavaleños que viajan por el mundo al regresar a su tierra natal dicen “ya runaste”, para referirse a la equivocación en que han incurrido sobre todo cuando están ensayando melodías con sus instrumentos musicales.

INVISIBILIDAD DEL INDÍGENA

Con toda esta carga connotativa de discriminación y exclusión al indígena ni siquiera se lo lograba visualizar, pasaba por inadvertida su existencia en lo que se refiere a la inserción en la vida pública. Y el Estado lo único que veía era el modo cómo intervenir con esta población, y así se ingenió un control por medio de una “administración étnica” (Guerrero: 1993, p. 100), jerarquizada por una aglomeración de instituciones y vínculos sociales, que indudablemente siguen persistiendo hasta la actualidad y que son visibles en el proceso de la vida cotidiana, en donde se manifiestan las estructuras coloniales que las estamos analizando, pero de modo patético y lacerante.

Por ejemplo en Otavalo hasta hace más o menos unos cincuenta años¹¹, según relatos de personas mayores de las comunidades situadas aún alrededor de Otavalo cuentan que la policía municipal abrogándose la calidad de autoridad, hacía de intermediaria entre las arranchadoras¹² y los indígenas. Pues las arranchadoras compraban a su gusto los productos cosechados en las chacras, o criados en las casas de los indígenas.

Aunque por supuesto en la actualidad ha habido ciertos cambios externos, no así los mentales y actitudinales de grupos de la sociedad mestiza, el espacio del mercado (hoy mercado de ponchos de Otavalo) constituyó el espacio prohibido para el indio. Por ello que era hasta “vigilado y castigado”, usando la terminología de Foucault en su estudio sobre el nacimiento de la prisión (Foucault: 1998); esto con la finalidad de que no entraran los indios en esos espacios ajenos para comerciar “ilegalmente”. Entonces las “autoridades” (policías, comisarios generalmente) respaldados por los hacendados

¹¹ Lo mismo ocurría en muchas provincias del país, tanto ha sido el dominio que en muchas provincias como Cotopaxi, Bolívar, Chimborazo especialmente están intactas las marcas coloniales de relaciones sociales; como tampoco hay que admirarse que estas marcas aún subsistan a nivel de todo el país.

¹² Arranchadoras, eran mujeres del campo, generalmente indígenas que habían negado su identidad indígena y consiguientemente su cultura, y que a su vez habían tratado de ingresar en el mundo mestizo para lo cual habían salido a las ciudades a tomar actividades de comerciantes, vendedoras en los mercados; quienes se colocaban en las entradas de las ciudades para escoger los productos que los indígenas llevaban a las ferias. Aunque no nos debe sorprender que estas escenas siguen casi intactas, sobre todo en sitios estratégicos, en donde casi por costumbre las indígenas de las comunidades llegan en los buses y utilizan las paradas para quedarse alejadas del centro de la ciudad; pues ahí son increpadas por las “compradoras”, (que utilizando un lenguaje despectivo de “coge de la india”, se acercan a la dueña del producto a ofertarle un precio que las compradoras ven como justo.

tenían la libertad de apresar a los indígenas¹³ que estuvieran cometiendo estos “ilícitos”, es decir la transgresión de la norma considerada así por el poder coartador y les llevaban a las cárceles. Pues, esa era la manera de reclutar “conciertos” para que hagan los trabajos en las haciendas, aún después de haber sido estas formas de trabajo, eliminadas por la ley.

Y es así como se ha ido conformando esta sociedad que ha ido naturalizando y eternizando esta relación desigual. La tradición es la que ha ido legitimando la autoridad del hacendado a la que todos se sienten obligados a tener respeto, obediencia, miedo, sumisión; este esquema como decíamos, ha sido nuevamente reproducido en otros espacios de la vida actual, en la que sigue persistiendo un poder dominante, en donde se continúa ejerciendo su calidad de patrón y gobernante. Y precisamente este papel dominante de la hacienda, y su extensión en otros espacios similares, permitieron que surgiera un principio de hegemonía social, cultural, política, de claros fines económicos.

Así el pueblo aprendió lo que es la autoridad política a través de las órdenes impartidas y las sanciones impuestas por parte de la “autoridad”, el patrón, el hacendado, el capataz, el gamonal. Este modelo de autoridad protectora y opresora, autocrática y paternal creado por la hacienda se había constituido en la pauta que siguen todos los que participan en una relación de mando en todo tipo de organizaciones de gobierno, municipios, empresas comerciales e industriales, entidades educacionales, movimientos políticos, organizaciones populares, en fin el sinnúmero de relaciones de intercambio social, cultural, económico, político, educativo; llevan marcas de este orden colonial.

Incluso el mismo indígena, quien aprendió dichos comportamientos, los trata de imitar repitiendo estos modelos y referentes. Por ello que no es sorprendente encontrar jefes indios jugando al papel de ejercer el poder del patrón, del capataz; quienes utilizando los recursos apre-hendidos tratan de reproducirlos; y que, por su puesto al no ser suyos su resultado produce una ridiculez. Es decir que todos los valores, actitudes, costumbres creados por el sistema de hacienda se proyectan intactas en toda la vida

¹³ Por los años 1950, 1960, los tratos cotidianos en el mercado permitían ver los abusos que se cometían con los indígenas; se había constituido en una red de explotación a diferentes niveles para el indígena. Por eso que la beata al confabularse con el comisario garantizaba disponer de empleadas domésticas en sus casas, el patrón podía disponer de conciertos, el simple transeúnte abusaba del indígena; no había quién pudiera intermediar en la suerte del indígena.

nacional, cuyos dispositivos se logran percibir desde los actos más insignificantes de la vida cotidiana hasta el mismo sistema político.

Los distintos gobiernos han ejercido su poder bajo la noción y el referente de estar al frente de una hacienda (Ayala: 1989; Galarza: 1980; Guerrero: 1993). El Estado ecuatoriano en este sentido no ha pasado de ser una hacienda en la que sus ciudadanos en su mayoría pobres y por su condición, han tenido que ser indianizados, indigenizados y por ende fácilmente explotados en las diferentes esferas de la dependencia (Quintero y Silva: 1991).

Aunque hoy la situación de exclusión no sólo ha afectado al indio, indígena o runa; sino a todo personaje que en la contemporaneidad se lo ha ido ubicando como diferente, básicamente siendo pobre, no educado, “no civilizado”, ha sido el mayor pretexto para ser confinado de “diferente”, de “anormal”, un ser “estigmatizado”; que desde la visión de Goffman (1989, p. 14), toda persona que tiene un “estigma” es considerado que no es humana, “inválida”. Y estos jefes, autoridades, sin darse cuenta, de modo inconsciente valiéndose de la discriminación acostumbrada para el indio, siguen reduciendo la posibilidad de desarrollar un ser humano satisfecho, agradecido, seguro, “ciudadano”; pero sucede al revés ya que va sembrando odio, resentimiento, in-humanidad, seres carentes de una autoestima; entonces ¿qué esperamos como resultado? .

Aunque el intento por cambiar las leyes siempre ha sido continuo, no así las conductas, los comportamientos y sobre todo las “costumbres” que irrespetan la legalidad, la igualdad, la ciudadanía, etc., ya que este aparato es el que más se presta para injusticias, como vulgarmente se suele decir, “la ley es para el de poncho”.

Y por ello que ratificamos lo que nos dice (Guerrero: 1993), que todo un conjunto administrativo como: el cuerpo de leyes, funcionarios, sistema censal, empadronamiento, las redes que se entrelazaban para explotar el trabajo del indio, los territorios étnicos comunales, etc., dicho de otro modo todo el sistema de gobierno colonial se había incorporado al “flamante Estado Nación; que extendiendo un poco

más este concepto en el tiempo se podría sostener que permanece vigente hasta nuestros días, sólo que revestido de un nuevo aparato discursivo.

Así todo ese conjunto que describe Guerrero se podría decir que se hallan aun anquilosadas y evidenciadas en las formas actitudinales, y de costumbres, que están intactas y manifiestas a través de un exacerbado racismo vistos a la luz de la vida cotidiana y sustentados por leyes, doctrinas religiosas; expresadas todas ellas a través de lenguajes verbales o no verbales, casi intactos a los patrones coloniales.

Todo este aparataje ideológico y de costumbres descritos a lo largo de esta primera parte, ¿se podría adelantar que a partir del Levantamiento Indígena de 1990 entraba a ser cuestionado por parte del Movimiento Indígena?, que se transformó en una demanda y exigencia de cambio tanto para el Estado como para la misma sociedad ecuatoriana, porque tanto sus prácticas, actitudes y comportamientos hasta la década del 90 no había cambiado sustancialmente.

CAPÍTULO II

MOMENTOS Y RUPTURAS QUE AYUDAN A EMERGER AL INDÍGENA ECUATORIANO

ANTECEDENTES:

Habían sido muchos los preámbulos que habían preparado el escenario para que el indígena fuera apareciendo en la vida pública. A lo largo de la historia iban desapareciendo muchas instituciones opresivas, así fueron abolidas “la esclavitud en 1851; las protectorías en 1854; el tributo en 1857; los diezmos en 1889; la prisión por deudas en 1918”. (Hurtado: 1989, p. 78), la ley de manos muertas en 1908 (Rosero: 1992, p. 25) pero el cambio para el indígena no se visibilizaba de modo muy claro, como un acontecimiento que denotara transformación en términos al menos de dotar una ciudadanía.

Como nos demuestra Bourdieu, que “la práctica está alimentada por un “habitus” inconsciente fruto de una historia que crea condicionamientos” (Bourdieu: 1991, p.92), parece ser un gran ingrediente dentro de la formación del comportamiento y las actitudes tanto del dominado como del dominador, llegando incluso a encontrar esa dependencia mutua.

De cualquier modo las luchas iniciales relacionadas al problema de la tenencia de la tierra, es lo que produce ya por los años 60 el inicio oficial de la Reforma Agraria; que de todos modos “hasta los comienzos de los años 70, aún no se habían alterado los patrones tradicionales de tenencia de la tierra (Rosero: 1990, p. 34), especialmente el monopolio de la tierra por parte de los latifundistas y hacendados de la Sierra.

Lógicamente que las leyes de reforma agraria si bien es cierto que no atendieron las necesidades de los indígenas, lo importante de ellas fueron para que permitieran ir cambiando “el sistema de hacienda tradicional y, con ello los ex-huasipungueros, los ex-yanaperos y algunos comuneros accedieron a pequeñas parcelas de tierra”. (Rosero: 1990, p. 34).

Pues en el período de modernización durante los años 1964-1979, la lucha por la tierra constituye un fuerte ingrediente de la demanda hacia el Estado y la sociedad ecuatoriana. La expedición de la Reforma Agraria en 1964 y la segunda en 1973-1974 se define como la antesala para una participación del indígena en escenarios públicos, que serían quizá caracterizados como gérmenes de una ciudadanía política, social, económica pero de acentuadas diferenciaciones, con características provenientes del rezago colonial.

Por ello que el acceso a la tierra se ha ido convirtiendo en su bandera de lucha ya que había sido considerada como una necesidad vital, apremiante, pero también como elemento substancial del proyecto indígena, en el que se visibiliza la posibilidad de ir asentando el desarrollo paulatino de una sociedad democrática plurinacional, incluyente en el que participen los diferentes pueblos del Ecuador.

En el marco de estos cambios se ve que la estrategia indígena de recuperar la tierra hace una serie de avances y repliegues que tienen que ver básicamente con un entorno político. Es así como los juicios, protestas, tomas de hacienda y demás formas de movilización por la tierra se multiplican cuando las políticas estatales portan o exhiben el discurso de la reforma agraria (Rosero: 1990, p.34) y se dan efectivamente espacios como caracteriza Chiriboga, “un proceso de constitución de las organizaciones indígenas, en sus diferentes modalidades: cooperativas, asociaciones, comunas, federaciones, confederaciones” (Chiriboga:1987, p. 87), que a la postre serían el soporte de un movimiento indígena que interpelarían a los diferentes órdenes establecidos, pero de modo más autónomo y sin “ventriloquias” (Burbano de Lara: s/f) . Y es cuando las

diferentes formas organizativas, amparándose en las propuestas favorables que se hacía de la Reforma Agraria, demandaban:

1. “la limitación de la extensión máxima de tierra que una persona puede poseer;
2. la entrega gratuita de la tierra al campesino,
3. la supresión de los sistemas feudales de arrendamiento” (Saad: 1976, p. 83,84), y fue lo que puso en alerta a los latifundistas y poseedores de las haciendas; los mismos que terminaron por parcelar y vender sus propiedades a las cooperativas o personas particulares.

Pues de este modo y a partir de este momento se constituyeron dichas propuestas como uno de los ingredientes de una ruptura histórica, sobre todo cuando las extensiones de sus propiedades se veían amenazadas al no poder de ningún modo y bajo ningún pretexto seguir manteniendo las propiedades conjugadas con las formas precarias de explotación; aunque como siempre trataron de salvaguardarlas de modo muy hábil, ya que habían emprendido un proceso de ventas primeramente al Instituto de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), con la idea de que éste pueda traspasar a los campesinos.

Se podría decir también que fue una maniobra para poder vender en precios sumamente elevados y de contado, anticipadamente antes de que los campesinos se tomaran estas tierras. Pero al mismo tiempo una vez que comprometían al Instituto, los latifundistas propendían constituirse en acreedores de los campesinos y de ese modo los campesinos al no poder pagar, corrían el riesgo de devolver las tierras al latifundio, expropiando a los campesinos que no pudieran pagar (Rosero: 1990, Chiriboga: 1987).

Este problema de acceso a la tierra, se ha ido replanteando continuamente como una necesidad vital, pero también como elemento substancial del proyecto indígena, patrocinado por las organizaciones indígenas y, de modo especial, por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), sosteniendo de que el acceso a la

tierra “para los indígenas no es un simple medio de producción, una mercancía cualquiera, sino que constituye:

1. más que una extensión geográfica, una dimensión espiritual, representada por la Pachamama, “en donde sustentamos la vida, ya que ella nos alimenta, nos permite descansar y nos recibe en su seno”.
2. no es un espacio donde sembramos y cosechamos; sino que es un espacio donde se desarrolla la vida, “donde aprendemos a desenvolvernos en comunidad, en familia. Es el espacio donde el ayllu, la familia de plantas, de seres naturales y el ser humano se relacionan en una amplia comunicación”.
3. Y más que nada es el espacio “donde aprendemos a tomar conciencia sobre nuestra realidad social, cultural, política”. (Ñucanchic yachai, Manual de capacitación de Alfabetización: 1998).

PRINCIPALES RUPTURAS QUE HAN CONTRIBUIDO EN EL EMERGER DEL INDIGENA

Han sido muchas las estrategias que los indígenas han utilizado en ese proceso de apareamiento y visibilización en la vida pública ecuatoriana. Siendo éstas muy poco visibles políticamente hablando, no han dejado tampoco de constituirse en rupturas muy relevantes dentro del contexto histórico indígena.

Es así que se pueden citar en la historia una serie de momentos que han constituido ese cambio profundo, y saltos gigantescos que han tenido que dar tanto el Estado como la misma sociedad nacional.

ABANDONO DE LAS HACIENDAS

Al ampliarse la economía bananera en el Litoral, cuyos inicios se dio en los años 40 del siglo xx, y cuando en 1948 se convierte en el primer exportador mundial de banano

(Robles: 2004, p. 63), es cuando se genera una gran demanda de mano de obra que es remunerada con salarios; es allá donde apuntan muchos indígenas a través de fuertes desplazamientos migratorios, y es cuando la clase terrateniente sobre todo serrana pierde peso en el manejo del poder local y nacional. Se había quedado sin trabajadores, desprovistos de la gran fuerza de trabajo que generaban sus riquezas.

Muchos indígenas inclusive habían escapado de las haciendas serranas, desde muy tempranos momentos (1930). A causa del clima y las condiciones de trabajo tuvieron que cambiar su manera de vestir, y se integraron entre los campesinos, por eso que muchos de ellos que regresaban a sus comunidades se acostumbraron a vivir de “mochos”¹⁴. Surgió de este modo también un proceso de blanqueamiento, situación que en algo limaba las asperezas del mal trato que recibía el indio, aunque aquí no se pretende analizar el problema cultural que ha desencadenado este proceso de transformación, sin embargo es notorio ver como muchos indígenas que en los diferentes procesos migratorios han ido convirtiéndose en “blancos”, por el hecho de haber imitado ciertos elementos de la cultura mestiza.

En la década de los 60 sobre todo las haciendas serranas se quedaron sin sus huasipungueros, sin sus trabajadores. Constituyó por supuesto un gran tambaleo para la economía del agro. El hacendado empezó a ver indios libres, que si bien es cierto les ataba alguna relación de parentesco ritual (compadrazgo), no era ya la misma relación que hacía algunas décadas atrás.

Vale recordar algunas anécdotas contadas por indígenas hijos o nietos de personas que habían pasado la vida en hacienda. El “trato del hacendado hacia el indígena, era hasta despótico”, y relatan por ejemplo así: “Una vez me encontré con la patrona de una hacienda en donde habían trabajado mi abuelo y eventualmente mi padre. Cierta día al encontrarme me increpó y me dijo: “oye longo alzado que te pasa saluda pues. Para eso

¹⁴ Mocho, viene de la palabra Kichwa “muchu”, que expresa cualquier cosa de tamaño corto o que no puede crecer. Así refiriéndose al pelo, quiere decir que tiene pelo corto. Pero también se ha llegado a establecer como una categoría social dentro de los indígenas. Unas veces como insulto para referirse a los indígenas que han querido salir a imitar a los mestizos; pero otras para caracterizar a los indígenas de poco valor, sobre todo poniendo como comparación entre el pelo largo y el pelo corto. En esa comparación el pelo largo tiene mucho más valor y jerarquía, una manera en cierto modo de resignificar el poder del indio.

a estos longos les han metido a la escuela, para que se vuelvan irrespetuosos. Esto no te voy a permitir, te arrastraré donde el padrecito para que te excomulgue y que el teniente político te meta una fuerte multa y te meta a la cárcel”, eran palabras de amedrentamiento. (Farinango: 1997).

Del mismo modo, cuando se escucha relatar a un indígena del Cañar, “con la promulgación de la primera Ley de Reforma Agraria en 1964, nuestra lucha se encaminó a exigir su aplicación. La Iglesia se dividió, por un lado, un grupo de sacerdotes tradicionales que gritaban “indios comunistas asaltadores de la tierra” y que nos amenazaban con el infierno y el castigo. Y por otro sacerdotes jóvenes que se alinearon con la Iglesia de los pobres y que apoyaron nuestra lucha” (CONAIE: 1988, p. 193), es una demostración más de la fuerte apelación que estaba sufriendo el Estado y sus poderes locales anquilosados en las viejas y obsoletas formas de producción tradicional pre-capitalista.

Muchos serían los relatos que se podrían citar; otro proveniente de un sacerdote que había increpado a una indígena de la provincia de Bolívar; entre muchas discusiones de por medio, el sacerdote por último había manifestado que él toleraría que los indígenas máximo se coloquen en un nivel hasta “igual”, pero en el momento que quieran pasarse de esa medida, había expresado en tono muy firme: “les fusilo, indios desgraciados” (Chela: 1984).

MIGRACIONES CONTINUAS. VIAJES NACIONAL Y MÁS TARDE INTERNACIONAL.

En ciertos pueblos al no poder controlar tanto abuso, al ser despojados de su tierra, al constituirse como denomina Saad “un paria en su propia tierra” (Saad: 1976, p. 50), muchos indígenas tuvieron que abandonar sus comunidades, debido al grado de deterioro de las condiciones económicas en las que se desenvolvía.

Así tuvieron que abandonar su terruño e irse a distintos lugares. Ya por lo años 60 se desplazaban dentro del país, para de este modo ir aplacando las duras relaciones en las

que se tenían que debatir. Pero el trato no cambiaba para nada por el mero hecho de cambiar de sitio, ya que el indígena por su condición seguía tratado de igual manera, con el mismo desprecio de siempre. El desplazamiento a los centros poblados más grandes como Quito, Guayaquil, Cuenca y otros iban empeorando la situación. Pues al parecer no era la solución ante los problemas sociales-culturales, económicos que se agudizaban en cualquier sitio al que se desplazaba el indígena.

Luego de modo valiente a inicios de la década del 70, y de modo más creciente por la década del 80 tuvieron que surcar fronteras internacionales y continentales. Es por supuesto que, desde esos espacios que el indígena ha podido ir legitimando su naturaleza humana primeramente, luego su valor como cultura y como pueblo hasta llegar a ocupar espacios de poder político sobre todo en la actualidad.

Como nos recuerda por ejemplo mama Rosa Lema¹⁵, cuando nos cuenta que en el año 1950 pudo llegar como embajadora de la cultura india a los Estados Unidos. Por supuesto que en ese entonces tratada aún como un elemento folclórico, pero dotado de grandes significados para lo que sería en el futuro el valor del indígena. Ella dice: “por primera vez que me había subido a un avión. El presidente Galo Plaza Lasso me presentaba ante los jefes máximos del estado norteamericano. Aunque mucha gente aquí en el Ecuador no creía en este gran hecho con muchos significados. También muchos indígenas me criticaban porque había abierto este camino, me criticaban los partidos políticos, los socialistas y decían que me había metido con los terratenientes y que estaba vendiendo a mi país y a mi cultura a los gringos, comentaban”.

Pues así habían comenzado las primeras respuestas a la situación de explotación y opresión en que vivían los indígenas sobre todo otavaleños. Aunque por otro lado, anclados en formas organizativas, comenzaban a surgir nuevos sujetos sociales y políticos, con nuevas y renovadas demandas frente a la sociedad y al Estado, que de modo general estaban planteando también el cambio de las bases estructurales del

¹⁵ Mama Rosa Lema (+ 2003) fue una mujer indígena otavaleña. Había viajado por primera vez a los Estados Unidos invitada por el Presidente Galo Plaza Lasso. Ella cree que ha hecho una contribución en abrir espacios para sus hermanos indígenas. “Fue duro inicialmente, comenta. Pero me siento tranquila porque ahora veo que los indígenas de las organizaciones y de todo lado tiene contacto no sólo con Estados Unidos, sino con todo el mundo”(Entrevistas: 2000).

Estado y sociedad nacional; pues éstos eran gérmenes de una leve participación política indígena colocados en el lado oficial-formal, y que a partir de éstos se habían ido forjando la conformación de modalidades organizativas que sobre todo después de la década del 70 y 80 incidirían en las estructuras del poder local y en ciertos casos a nivel nacional.

Pero este nuevo proceso, en que el indígena había comenzado a ser el propio empresario de su trabajo¹⁶ fue lo que empezó a dotar de autonomía y poder propio al pueblo indígena del ejemplo que nos referimos a Otavalo. Siendo un caso sumamente particular, no puede tampoco dejar de ser un elemento que se va haciendo común en muchos pueblos andinos.

Pero lo curioso es que muchos de los indígenas comerciantes no se quedan a residir definitivamente en los sitios en donde han podido abrir sus mercados, sino que en épocas sobre todo de festividades relacionadas al calendario social, ritual, y cultural andino e indígena; sienten una necesidad hasta vital de poder congregarse en sus lugares de origen. Así regresan a festejar de modo infalible las principales festividades como el Carnaval hoy retomado como el Pawkar Raymi, o las festividades del Inti Raymi anteriormente conocidas como las fiestas de San Juan y San Pedro. Y en los meses correspondientes en las latitudes del norte a la estación del invierno, los indígenas encuentran su refugio en su propio terruño.

SURGIMIENTO INSTITUCIONALIZADO DE LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS CONSIDERADAS COMO MÁS REPRESENTATIVAS

El proyecto de integración del indígena a la sociedad Nacional, en unos casos; y, otros que han significado el total exterminio de determinadas etnias indígenas, tal como sucedió en Brasil, en donde se “calculaba que en 1900 existían 230 grupos indígenas;

¹⁶ Vale la pena señalar que el efecto de una inserción en nuevas formas de relaciones económicas han traído como producto también fuertes problemas como la explotación intraétnica que sin ser motivo de análisis de esta disertación, vale la pena dejar señalada la gravedad de los nuevos modelos de relaciones sobre todo a nivel económico.

para 1957, se habían reducido a 143, lo que quiere decir que habían desaparecido 87”¹⁷. (Ribeiro: 1975), fue una razón por demás suficiente para que esta población afectada se movilizara políticamente para oponerse a tales procesos de “explotación, subordinación”. (Ibarra: 1992, p. 16), que lo detalla en su cita:

“Por ello que específicamente, en la lucha en contra de la dominación y opresión, en el transcurso de la última década se han ido gestando en Latinoamérica, fundamentalmente en los países con mayor población indígena, numerosas organizaciones y movimientos indígenas, tales como el Consejo Indio Sudamericano (CISA); Hatun Kamachikup del Consejo Regional “Poder Indio”, en Perú; Movimiento Indio Tupac Katari Quichua y Frente Cultural Tahuantinsuyo, en Bolivia; Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE); Federación de Centros Shuar, Movimiento Ecuarunari; Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), en Ecuador; Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en Colombia; Movimiento Indígena de Identidad Nacional y Federación Indígena del Amazonas, en Venezuela; Unión de las Naciones Indígenas, en Brasil; parcialidades Indígenas TOBAMOSKOY, en Paraguay, entre otras”. (Ibarra, 1992, p. 16; Revista Pueblo Indio # 1).

En el Ecuador, muchas han sido las características de los diferentes procesos organizativos tanto en la sierra como en la costa y la amazonía. Las décadas del 60 y 70 fundamentalmente comenzaban a ser decisivas para el agro ecuatoriano. Son períodos en los que se expiden leyes agrarias que van transformando las condiciones económicas, sociales, y políticas.

Estas leyes expedidas en diferentes momentos de por sí habían cambiado las condiciones anteriormente existentes, conduciendo de este modo hacia nuevas formas productivas, nuevas relaciones de producción y lógicamente nuevos actores que van participando en escenarios de lucha distintos a los acostumbrados en tiempos anteriores. Es así como con más visibilidad en la Sierra es donde se cambian rotundamente los patrones de comportamiento y las relaciones sociales acostumbradas entre el hacendado y el huasipunguero. En la Costa en cambio, de una u otra manera se adelantaron hacia

¹⁷ El mismo Ribeiro acota que en los últimos años se han extinguido etnias tales como los Onas en Argentina, Los Tetetes y Záparos en Ecuador... Y que por otro lado, la clase dominante de Uruguay se “enorgullece” de haber eliminado a toda la población indígena. (Ribeiro: 1975).

procesos diferentes de relaciones salariales. Pero de cualquier manera en las dos regiones, los cambios sobre todo a partir de la década del 70 son muy significativos. (Pachano: 1988, p.391).

Esta necesidad estructural de modernización capitalista del campo, hizo que configurara escenarios y actores luchando en torno al problema agrario. Así los huasipungueros en la Sierra, pugnaban por una vía campesina de desarrollo capitalista, que permita su acceso a la tierra y la consolidación de una agricultura de pequeños propietarios. La fracción modernizante de los terratenientes en cambio, aunque con variados matices, en lo esencial trataba a toda costa de mantener su poder político-ideológico, al mismo tiempo que su intención era la de ir transformando las relaciones semif feudales, en cierto modo corroborando en una transformación hacia el proletariado a los huasipungueros y demás precarizados.

La pugna se hacía cada vez más amplia en las diversas esferas y desde los diversos intereses, y a través de aquellos variados enfrentamientos, es lo que había permitido que a lo largo del tiempo se fuera ampliando un modelo de desarrollo del capitalismo en el campo, que al mismo tiempo motivó también la posibilidad de enmarcar diferentes modelos de lucha. Chiriboga (1987, p.87).

NACIMIENTO DE LAS ORGANIZACIONES

En medio de muchas luchas sindicales en agosto de 1944 se constituye la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) , con el apoyo del Partido Comunista y de la Confederación de Trabajadores del Ecuador (CTE), circunscribiéndose únicamente en la Sierra y contemplando el problema agrario de los indígenas que estaban inmersos el sistema hacendatario. (CONAIE, 1988, p. 31).

“Desde 1938, en que se funda la Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos (CEDOC), más tarde Confederación de Organizaciones Clasistas, la Iglesia influye a través de esta organización en el movimiento popular con el afán de contrarrestar la creciente influencia de la izquierda, y a partir de mediados de los 60, amplía el ámbito

de su acción al sector campesino indígena por medio de la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC). De este modo en esta década en la Sierra se afianza la FEI y en la Costa a través de la Federación de Trabajadores Agrícolas del Litoral (FETAL). La lucha se acentúa a partir de esta época por el problema de la tierra y las gestiones se las comienza a desarrollar en el IERAC. Esta característica es lo que fue haciendo perder vitalidad a la FEI, y por ello que:

“la reivindicación indígena que va más allá de lo económico empieza a surgir con características propias y a buscar, en la formación de organizaciones indígenas, el mecanismo de su lucha. Estas organizaciones tendrían que enfrentar más adelante numerosos problemas, entre otros la acción misma del estado a través de las leyes que va creando: Segunda Ley de Reforma Agraria en 1973; la Ley de Fomento Agropecuario (1979), y un sinnúmero de reglamentos sobre la tenencia de la tierra, productividad, control de comunicaciones y organizaciones, etc. Estas junto con una serie de instituciones que son creadas para aplicar la política del Estado como son: el IERAC, el INCRAE, PREDESUR, CREA, Banco Nacional de Fomento, Ministerio de Agricultura, FODERUMA, etc., dan origen al desarrollo de programas inconsultos que no toman en cuenta la verdadera problemática agraria del país, peor la indígena. Además, empiezan a aparecer numerosas agencias de desarrollo privadas, nacionales e internacionales, cada una de las cuales imponen diversos programas dirigidos a comunidades indígenas y campesinas convirtiéndonos en objetos y no sujetos de nuestra historia”. (CONAIE”, 1988, p. 33).

Estos escenarios son los que han ido dando origen a nuevos procesos de construcción indígena en lo que respecta fundamentalmente a lo organizativo, surgiendo de este modo organizaciones locales que se han ido consolidando en organizaciones regionales que han dado origen a lo que actualmente se conoce como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), constituida en noviembre de 1986, como la sucesora del Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE).

Sin duda, la CONAIE se ha conformado en medio de un objetivo claro de constituirse en el organismo supremo y representativo de todas las organizaciones indígenas del Ecuador, involucrando en su campo de acción no solamente la reivindicación, sino que ha podido abarcar lo agrario, educativo, cultural y hoy sobre todo el ámbito político, con

el poder de legitimación de las diferentes nacionalidades indígenas del Ecuador que están agrupadas en las diferentes regiones del Ecuador, es decir en la Costa, Sierra y Amazonía.

En sus inicios el liderazgo organizativo más bien lo tenían las diferentes organizaciones agrupadas en el ECUARUNARI (Ecuador Runacunapac Riccharimui- El despertar de los Indígenas del Ecuador), que nació en 1972, para el caso de la Sierra. Aunque también cabe resaltar que como una especie de pioneros en lo que respecta a la organización, fue la Federación Shuar, que nació allá por los años 60-62, para “la promoción y el mejoramiento social, económico y moral de sus miembros y como institución coordinadora de proyectos de tenencia de tierra, etc.

Entre sus metas fundamentales estaban: el reconocimiento de la cultura shuar como sistema constitutivo de la sociedad ecuatoriana, esto es “...la autodeterminación del grupo shuar en un nuevo concepto de Estado Ecuatoriano Pluralista”; y, el logro de la autosuficiencia económica, como la base de un desarrollo libre de presiones e influencias del exterior, pues de otra forma”... Iniciativas de cualquier naturaleza, no irían más allá de un método menos moderno y autodirigido de integración y hasta de asimilación al grupo dominante. Es decir acabaría en otra marginación y luego en la muerte biológica del grupo” . (CONAIE: 1988, p. 90-91).

Inicialmente el ECUARUNARI se sostuvo en la base de sectores campesinos vinculados a la Iglesia progresista, de la cual se desligó formalmente en el año de 1975. Nace además con un planteamiento contrario a las otras organizaciones indígenas o campesinas que, como la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) o la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), estaban según ECUARUNARI, “manipuladas por ideologías foráneas, o supeditadas a las burocracias de las centrales sindicales. Así al ECUARUNARI se adhieren organizaciones como la Federación Indígena y Campesina de Imbabura (Imbabura Runacunapac Jatun Tantatanacui-INRUJTA/FICI), Pichincha Riccharimui, Movimiento Indígena de Cotopaxi, el Movimiento Indígena de Tungurahua, la Unión de Indígenas Salasacas, el Movimiento Indígena de Chimborazo, la Federación Campesina de Bolívar y su organización

asociada Fundación Runacunapc Yachana Huasi, la Unión Provincial de Cooperativas y Comunidades del Cañar (UPCCC), la Unión de Campesinos del Azuay (UNASAY) y la Organización de Indígenas de Saraguro. (CONAIE, 1988, p. 129-212).

En cambio en la Amazonía la organización se fue dinamizando a través de los trabajos emprendidos por la población indígena Kichwa y shuar, como una respuesta a la agresiva ocupación y explotación de sus territorios, obligados también por el riesgo de extinción como el caso de los Cofán, Siona-Secoya, Huaorani, a quienes les han afectado violentamente por las continuas actividades de exploración y explotación de petróleo. Este trabajo inicial dio como origen a organizaciones denominadas de segundo grado, por ejemplo amparados por la Misión Josefina en 1973 se convirtió en Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN), en un claro intento de luchar por la defensa de tierras y la “liberación de los grupos indígenas frente a la explotación y control que sobre ellos tenían los colonos, comerciantes, hacendados y misiones religiosas” (FOIN: 1985, p. 6).

El proceso organizativo de la población kichwa se había ido fortificando a través de diferentes modalidades organizativas, agrupados en centros, comunas, asociaciones y cooperativas. Van tomando así el nombre de Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana (UNAE), Organizaciones de los Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP) y Jatun Comuna Aguarico.

De su lado la Federación Shuar continuó en su camino con la primera forma organizativa, que más bien la fue ampliando con otros centros indígenas, con la particularidad de convertirse en la primera organización en desarrollar su sistema propio de educación bilingüe. Este conjunto de organizaciones y reivindicaciones dieron la pauta en la construcción de una organización regional de mucha incidencia en el panorama organizativo de la población indígena, la misma que tomó el nombre de Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía (CONFENIAE).

Con posterioridad y por iniciativa de la CONAIE, se ha desarrollado un proyecto de constitución de una Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa, que aglutine a las organizaciones existentes de los Awa-Coaiquer, Chachi-Cayapa y

Tsachila y a la Federación de Comunas del Guayas, en Chanduy todas ellas pertenecientes a la Región Litoral ecuatoriana. Actualmente las actividades de su organización se encuentran bajo la responsabilidad de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana (COICE).

Desde que las diferentes organizaciones indígenas se logran estructurar de modo más institucionalizado, ha sido la CONAIE que ha tomado el eje rector de gestión ante los diferentes gobiernos, con propuestas como la devolución total de las tierras, bajo la forma de propiedad comunal, asimismo han puesto énfasis en la defensa de las culturas indígenas, para lo cual han ido impulsando programas de educación bilingüe, en el marco de lo cual se ha gestado la Dirección de Educación Bilingüe, bajo la responsabilidad conjunta de la CONAIE y el Ministerio de Educación.

Asimismo, han dado importancia a la concientización acerca del valor de la medicina tradicional, han organizado cursos de capacitación ideológica, política y tecnológica con la asistencia de las organizaciones afiliadas. Se encargan asimismo de buscar financiamiento externo para la implementación de proyectos en las diferentes nacionalidades indígenas.

Fundamentalmente su apoyo, especialmente en sus inicios, se ha centrado hacia los indígenas que tenían litigios por tierras y en la implementación de la Reforma Agraria en la Sierra, bajo la consigna de que iban a abolir todas las propiedades hacendatarias hasta el año de 1992. Asimismo se han ocupado de la legalización de los territorios indígenas de la Amazonía, en la defensa del medio ambiente, especialmente ante los impactos producidos por las actividades petroleras, la colonización y la deforestación.

La CONAIE, sin duda que ha protagonizado muchos hechos de preponderante trascendencia, que han tenido trascendencia tanto en el nivel nacional e internacional, como fue el Levantamiento Indígena ocurrido en la década del 90 y que había generado un cambio de conciencia y sobre todo actitudes tanto en el Gobierno como en la misma sociedad nacional. Quizá ese fue el momento que dejó abrir un espacio antes no permitido especialmente para los indígenas. A partir de ese momento se llegó a

comprender que las demandas que hacían los indígenas ya no eran de incumbencia indígena, sino que involucraban demandas de tipo nacional en las que estaban involucradas todo el conjunto de la sociedad nacional.

Si bien es cierto que hemos destacado la participación de las organizaciones adscritas en la CONAIE, es importante también señalar que sobre todo en esta última década comienzan a emerger nuevas formas de participación de otras dos organizaciones indígenas de diferente tendencia, aunque datan ya desde hace más o menos dos décadas de constituidas; ellas son la FENOCIN y la FEINE.

La FENOCIN ha transitado en medio de una orientación política muy cambiante; desde su nacimiento que surgió como la FENOC en 1968 hasta 1973; con una orientación básicamente conservadora; luego en 1973 hasta 1977 demócrata cristiana. Desde 1977 a 1995, Socialista. Y desde 1995 hasta la actualidad se identifica con una orientación política pluricultural, democrática, sustentable con enfoques transversales ya sean de género, identidad o clase. (FENOCIN:1999, p.27)

En cambio la FEINE, de corte ideológico identificado con la religión evangélica. En sus inicios sobre todo hacían notar la existencia de una clara división entre los indígenas, división que se basaba en principios religiosos. Por ejemplo la política de participación en los hechos educativos indígenas era de oposición al tipo de escritura unificada, ya que esta organización de antemano había adelantado los trabajos de traducción de la Biblia al kichwa en una versión del dialecto de Chimborazo; por tanto constituía una fracción que sin dejar de ser importante se volvía impertinente a la hora de poder decidir por una escritura para el kichwa (MEC-PUCE-CIEI: 1980), que sirviera a todos los indígenas del Ecuador. De ahí que por ejemplo la unificación de la escritura fue elevada a discusiones de tipo político-ideológico, “superándose” este conflicto luego de unas dos décadas aproximadamente.

Sobre todo en la actualidad con los últimos acontecimientos que tienen que ver con la inmensa incapacidad de procesar las demandas indias como en otras épocas de la naciente república ha hecho que avivara el surgimiento de otras fuerzas, que han

producido una unión coyuntural y están actuando en francos consensos de intereses comunes para el país; de ahí el aparecimiento de las tres organizaciones nacionales CONAIE, FEINE Y FENOCIN en los escenarios públicos-políticos como las interlocutoras directas entre la población indígena y el Estado¹⁸.

LA DÉCADA DEL 80 UNA DÉCADA DE EMERGER DEL INDÍGENA ECUATORIANO

Aunque como ya dijimos desde la década de los 60 y 70 en que surgen formas organizativas propias, es cuando los indígenas comienzan a emerger como actores y van apareciendo en el escenario nacional, dicho de otra manera, despojándose de su campo privado al cual fueron confinados y es cuando comienzan a actuar en el campo público, que implica lógicamente una participación en el terreno político.

A pesar de que la vieja izquierda seguía manteniendo en su discurso incluso el término campesino, sea este indígena o no, más bien lo que dejaba ver era esa clara intención política de conformar un grupo en transición y ambiguo, que tarde o temprano terminaría proletarizándose o constituyendo una burguesía.

Pero en medio de esta difusa caracterización comienza con un aparecimiento de sectores indígenas política, social y hasta económicamente muy fuertes que más bien iban apareciendo fortificados, listos a ocupar lugares inesperados y con propuestas mucho más claras, que a la final, han sido tomadas en cuenta tanto por la sociedad nacional, como por el Estado e irónicamente diríamos que una mayor aceptación se ha dado en las instancias internacionales, que de hecho han constituido el soporte político, cultural, económico y hasta valorativo. Muchas veces han sido las presiones

¹⁸ La aún frágil y débil manera de acceder al Poder por parte del Movimiento Indígena, deja claras huellas a la hora de actuar en los escenarios público-políticos del Estado. Y es precisamente los diferentes gobiernos de turno que anclándose en el frágil sistema político del que dispone, también hacen uso de una serie de elementos que caracterizan a la cultura política ecuatoriana para poner en riesgo la unidad organizativa indígena. Por ello que es frecuente ver que con cada gobierno se enfilan una serie de partidarios de las distintas organizaciones indígenas, para establecer alianzas y negociaciones que si bien es cierto las benefician, pero a costa de problematizar la unidad del Movimiento Indígena. De hecho que se formulan como interlocutoras directas tanto con el Estado como con la sociedad nacional, pero van dejando relaciones resquebrajadas entre organizaciones indígenas.

internacionales las que han hecho mayor peso para que la cuestión indígena sea escuchada y respetada en nuestro país.

Por ejemplo las distintas experiencias sobre todo educativas que hemos tenido que atravesar nos han permitido ver el grado de apertura en la aceptación de muchos elementos culturales. Es hasta curioso observar como una generación sobre todo de jóvenes más allá de los límites nacionales se ha volcado hacia una mayor valoración de los principios culturales indígenas.

Estos elementos, inconcebibles para las mentes cargadas de una historia negativa, alterada y mal comprendida, especialmente de muchos ecuatorianos, es lo que ha significado para inicios de la etapa de redemocratización, una ruptura histórica muy relevante, en donde se comienza a visualizar la participación del indígena en los distintos ámbitos del ejercicio de una ciudadanía.

Así por ejemplo en el año de 1980 construye su camino de modo más claro a través de programas de concientización educativa en su propia lengua y con contenidos propios.

Así se había desplegado en esta década de redemocratización, un reconocimiento del carácter plurilingüe y multicultural del país; y dentro de este contexto se había impulsado la expresión de los servicios de socialización para la población campesina e indígena. En este contexto surgen demandas que se centran en el problema agrario, la educación y sobre todo una demanda sobre el respeto de los elementales derechos ciudadanos.

LA TIERRA

La mayoría de las organizaciones constituidas hasta esta década habían venido trabajando sobre el problema agrario, con la finalidad de dar solución a los problemas de tenencia de tierras. En el Oriente por ejemplo se pedía continuamente la agilización de la adjudicación y legalización de tierras con títulos globales en favor de las comunidades indígenas, bajo la sustentación de que con linderaciones o

autolinderaciones las tierras les pertenecía por derecho legítimo e histórico”. (CONAIE: 1988, p. 132).

La misma propuesta circundaba por el resto de organizaciones de la Sierra, pues esa era la consigna principal, sintetizada en varios discursos, así como las denominadas “plataformas de lucha”, enunciadas así: “nosotros empezamos a defender nuestros derechos, especialmente la tierra, que es el pan de cada día, la misma vida, donde crecemos, donde nacen nuestros hijos, donde trabajamos, donde morimos” (Unión de Comunidades Indígenas de Calderón-UCIC, cita tomada de CONAIE: 1988, p 132 y ss.). Reflexiones como estas son las que han ido motivando a una toma de conciencia alrededor de este tema:

“La tierra es nuestra principal lucha, la hemos considerado como la base de todas las plataformas. Nos hemos lanzado con la consigna SOLAMENTE LA LUCHA DA LA TIERRA, y con esta idea inspiramos nuestras luchas presentes y futuras. Asimismo luchamos contra las Reformas Agrarias, ya que éstas han sido elaboradas por la sociedad burguesa. Ella responde a los intereses de la clase dominante y está salvaguardada por las leyes del Estado. El Movimiento Indígena, el movimiento campesino ha sabido aprovechar los aspectos más fundamentales y positivos de esta Ley. Esto no significa sin embargo que aplaudamos la Ley y estemos conformes, por el contrario, el Movimiento mediante movilizaciones, paros, huelgas, tomas, etc.; ha exigido siempre la democratización de la Reforma Agraria. Es decir que la tierra sea para el que la trabaja y que la adjudicación de ésta, tenga el carácter de propiedad comunal y además cuente con todas las garantías de crédito y asistencia técnica por parte del Estado y así garantizar la producción de la tierra” (Pichincha Riccharimui. Cita tomada de CONAIE: 1988, p.132 y ss.).

“Nuestro principal problema es el de la Tierra, y hay que seguir haciendo conciencia en las comunidades, especialmente con el problema de tierra”. (Movimiento Indígena de Cotopaxi-MIC, cita tomada de CONAIE: 1988, p. 132 y ss.).

“La Reforma Agraria no significó lo que esperábamos pues la entrega de huasipungos se hizo en tierras de mala calidad, obligándonos a abandonar las buenas bajo la amenaza de incendiar nuestras casas. Luego, una vez entregados los huasipungos, el IERAC empezó a parcelar las haciendas de la Asistencia Pública (por ejemplo la de Chuichun que se dividió en lotes de 8 has.), pero desgraciadamente, en vez de adjudicar

a los trabajadores de la hacienda se lo hizo en favor de los mestizos de la parroquia El Tambo que nunca trabajaron en ella.... Luchando cada día, La Unión de Cooperativas fue adquiriendo fuerza y presencia. Nos tomamos las tierras de haciendas. Pero los terratenientes cogieron a los dirigentes, les pusieron freno de caballo y se montaron sobre nuestros compañeros como si fueran bestias de carga". (Unión Provincial de Cooperativas Agrícolas de Producción y Comercio del Cañar-UPCCC, cita tomada de CONAIE: 1988, p. 132 y ss.).

Con estos pocos relatos podemos percibir que para las organizaciones indígenas del país el principal objetivo de trabajo fue alrededor de la tierra. De este modo, se comenzaron a constituir como verdaderos actores sociales y políticos en la escena nacional, que comenzaban a actuar con sus propios discursos nuevos y prácticas también renovadas que se colocaban como un proyecto completamente nuevo y novedoso para el Estado y la sociedad nacional.

En este mismo contexto, también se empieza a generar la afirmación de una diferenciación cultural y de una identidad diferente que constituyó la materia prima para el desenlace de futuros cambios producidos en el país, a partir de una característica nueva de movimiento social.

LA EDUCACIÓN

Aunque desde hacía ya algunas décadas habían arrancado cruzadas, campañas de alfabetización hechas desde instancias estatales así como desde iniciativas como la de la Unión Nacional de Periodistas y la Liga Alfabetizadora Ecuatoriana, que superando la "oposición terrateniente, la desidia estatal y el escaso interés mostrado por los indios, se plantean la primera cruzada. Una revista de la UNP informa haber alfabetizado 169.191 adultos". Sin embargo la estadística de los analfabetos sigue alta. En base al censo incompleto de 1950, 2'214.500 personas censadas mayores de 10 años, el 43.75 por ciento eran analfabetos. Aunque ya muchos analistas consideraban que se ubicaba entre el 48 y el 58 por ciento. Y la situación para los indios era aún peor. (Ramón: 1993, p. 105).

Desde el año de 1963, el Estado ecuatoriano oficializa el proceso de alfabetización emprendida por la UNP. Se torna en una campaña exigente mediante fuertes coerciones tanto para los alfabetizadores como para los alfabetizandos, en cierto modo al estilo militar para que acudan a enseñar y a aprender. Pero fueron muchas las resistencias que los indígenas pusieron con la finalidad de no asistir a los centros educativos. Y es que en verdad resultaba ser un propósito que no cuadraba con los intereses de los indígenas. En sus cálculos y en sus experiencias veían que estos procesos no surtían efecto ni en ellos peor en sus hijos. Más bien veían que sus hijos iban aprendiendo formas contrarias a las que se les impartía en la casa, en la familia, comunidad; hechos alejados de su cultura. De ahí que hasta se dijo que la educación no les beneficiaba en nada.

Pero bajo el criterio de haber reducido notablemente el número de analfabetos “para 1979, tras las campañas de alfabetización de 1963-72; el Proyecto Piloto de Alfabetización de 1967-72; y el Programa de Alfabetización de 1972-75 y 1977-79, se estima que el analfabetismo ha bajado del 48 por ciento en 1944 al 21.9 por ciento en 1979, es decir, de los 4’250.000 adultos, hay 929.000 iletrados”. (Ramón: 1993, p. 106)

Impulsados por estas estadísticas se incentiva un nuevo proceso mediante la puesta en marcha de un programa de alfabetización, proponiéndose a través de éste, reducir de modo notable el analfabetismo en el país, al mismo tiempo “revalorizar” las lenguas y culturas nacionales, planteándose claros objetivos¹⁹ que permitían consolidar su lucha.

¹⁹ 1.- Que se impulse el dominio de la lectura y escritura por parte de la población indígena.

2.- Que se realice la alfabetización en lenguas vernáculas. Que el castellano sea un medio para propiciar el diálogo intercultural, con la finalidad de propender hacia la integración nacional.

3.- Asimismo que la alfabetización constituya un proceso de formación integral, pluralista, unificadora, realista, participativa y movilizadora.

4.- Que se propicie y amplíe la participación de la población de cada comunidad para que la alfabetización asuma un carácter solidario y de “empresa colectiva” (sumado al interés de colocarle a este sistema de educación a la vida cotidiana de la comunidad).

5.- Que la alfabetización tenga la capacidad de consolidar la democracia participativa.

6.- Que este proceso produjera en la población una revaloración sobre todo de tipo psicológico frente a la población nacional, en la cual se había desenvuelto por muchos siglos en condiciones de extremo marginamiento.

7.- Que permita la identificación de problemas socio-culturales, económicos y políticos para encontrar soluciones que permitan enfrentarlos dentro del marco caaracteristico de la misma comunidad.

8.- Que propicie la revalorización de conocimientos y prácticas tradicionales benéficas existentes en todos los campos de la vida comunitaria.

Si bien es cierto que esta etapa constituyó quizá una de las más decisivas e importantes dentro del proceso de irrupción del indígena en el contexto nacional, haciendo presencia ya en la historia del país, hecho que como hemos analizado en las diferentes etapas históricas de la vida colonial y los inicios de la vida republicana jamás se hubieran pensado. Por ello que, más que analizar sobre las condiciones socio-económicas que originaban el analfabetismo, este proceso más bien dotó de seguridad y orgullo identitario. Valió la pena para que muchos indígenas que en la actualidad se hallen en puestos claves del quehacer político, cultural, económico, académico, pasaran primeramente por el tamiz de apropiación y afirmación de su cultura.

Esta campaña de alfabetización quizá fue una de las más populares, ya que se había propuesto invitar a todos los sectores sociales, y de modo muy particular a la población indígena para que se encargara de ejecutar “las tareas de investigación, elaboración de materiales didácticos y la capacitación a nivel nacional de los monitores y promotores de alfabetización, puesto que se había contemplado como metas reducir en cinco años de gobierno la tasa de analfabetismo de 21.9% a 5.2%, crear 15.000 centros de alfabetización y contar con 65.000 alfabetizadores”. (Modelo Educativo “Macac”:1980).

Pese a cualquier recorte que se quería dar al Proyecto Educativo ya sean desde las denuncias de las Organizaciones Indígenas hasta la poca importancia dada por parte del Gobierno, especialmente en el período del Ing. León Febres Cordero, no supieron aplacar el interés que ya había sido creado en la población indígena del nivel nacional. Más bien se fue consolidando hasta llegar a la Creación de la Dirección Nacional de Educación Indígena Intercultural Bilingüe-DINEIB, llevada a efecto mediante decreto ejecutivo 203 del 9 de noviembre de 1988 y publicado en el Registro Oficial No. 66 del 15 de noviembre del mismo año (De la Torre: 1990, p.88).

9.- Del mismo modo que la alfabetización constituya un freno al proceso de emigración de la población campesina e indígena. (Proyecto Educativo “Macac”, Convenio entre el Ministerio de Educación-ONA Oficina Nacional de Alfabetización y la PUCE-CIEI, Centro de Investigaciones para la Educación Indígena: 1980).

1990 LEVANTAMIENTO INDÍGENA

A partir del Levantamiento Indígena de 1990, un acontecimiento trascendente tanto para el Ecuador como para los Andes, y en general para América Latina; en que comienza un hecho que sin ser casual, ni aislado, así como describen los diferentes estudios realizados por (León: 1994; Guerrero: 1993; Rosero; 1992) pero colocan un denominador común en sus conclusiones admitiendo que es este evento el que permite romper con el carácter hasta entonces invisible, claudicado, excluido, descuidado, carente de lenguaje para expresar sus propias demandas de indígenas.

El movimiento indígena, a partir de este acontecimiento, lo que comenzaba es a remover aquel Estado Nación ecuatoriano fundado luego de las llamadas gestas históricas de Liberación de la Corona Española en 1830; cuyas marcas persistentes de un Estado Colonial no habían cambiado del todo como nos demuestra (Ayala: 1989; Guerrero: 1993), advirtiéndonos en sus análisis que quedaban aún rezagos de aquellas formas administrativas, económicas, políticas hasta actitudinales provenientes de la colonia, que se venían repitiendo por parte de la clase descendiente y heredera del poder.

Así se debatían temas que venían incubándose dentro de una atmósfera que provenía de una necesidad histórica, la realidad específica era la de comenzar a cambiar las reglas de juego en medio de una evidente crisis institucional del Estado. No era solamente la circunstancia socio-económica, la sociedad misma había acumulado una fuerte carga anímica capaz de ponerse a enfrentar la dura y crítica coyuntura que se vivía. Pues, la CONAIE había asumido la responsabilidad que su pueblo le imponía; pueblo al cual le estaba representando.

Así se anunció un “Levantamiento Indígena Nacional”, para los días 4, 5 y 6 de junio de 1990, como una medida de hecho, ya que el acontecimiento ya estaba dado desde una semana antes; es decir desde el 28 de mayo se había realizado la toma pacífica de la “Iglesia de Santo Domingo, símbolo de Bartolomé de las Casas, el dominico defensor de los Indios”. (Moreno: 1992, p. 61).

Así el Levantamiento había empezado el 4 de junio, y que tuvo una duración en la mayoría de los sitios hasta el miércoles 6 de junio; aunque en algunas ciudades y varios sitios, pese a que la CONAIE había pedido finalizar los actos de protesta, duraron hasta el jueves 7, pero otras ciudades hasta el fin de semana, sumándose más o menos 10 días de paralización, como en el caso de la ciudad de Ambato, Guaranda, Riobamba.

Pero en cuanto se inició este acto, campañas de acusaciones se vertían desde todas las instancias, especialmente provenientes de los hacendados y terratenientes ganaderos, que hacían denuncias de que grupos de indígenas estaban provocando terror y que estaban a punto de despojarles sus propiedades. (El Comercio: junio 4 de 1990).

De igual manera este acto de toma de la iglesia fue terriblemente condenado por el gobierno y la jerarquía católica, que contradictoriamente en actos similares en el pasado más bien ciertas fracciones de la Iglesia Católica habían actuado como mediadores y pacificadores, evitando de este modo el uso de la fuerza. Pero esta vez más bien se condenaba duramente este hecho, el mismo que se debatía en medio de un ambiente de tensión porque nunca antes habían visto movilizarse de esa manera a los indígenas.

Recién el miércoles 6 de junio en que el Gobierno también dejando atrás su actitud de intransigencia acepta negociar con la CONAIE, además por el hecho de que la víspera, los ocupantes de la iglesia se declaraban en huelga de hambre, con la finalidad de encontrar respuestas ante los pedidos hechos al Gobierno del Presidente Borja.

Lógicamente, que la razón de haberse tomado la Iglesia tenía como principal demanda la de solucionar los diferentes conflictos de tierra, la propiedad y el uso del agua, el financiamiento de la educación intercultural bilingüe, la reforma al artículo No. 1 de la Constitución de la República para que fuera declarado al Ecuador como un Estado Plurinacional; y, por supuesto que la toma de la catedral, había servido también para afianzar los pedidos que la CONAIE había elaborado bajo el título de “Las 16 propuestas y demandas de la CONAIE”, presentada el 6 de junio de 1990.

La semana del 4 al 8 de junio principalmente fue tratada por la prensa nacional como una semana de “inminente peligro, debido a la alteración del orden público, aduciendo de que podían traer graves consecuencias sociales”. (El Universo, 4 de Junio de 1990).

Las declaraciones de Gobierno, efectuada por el Dr. Luis Félix López, hecha reiterativamente en el sentido de que “el problema radica en una maniobra política electoral de grupos de agitadores que en esos momentos han incursionado con protervos fines a las organizaciones indígenas”. (El Universo, 4 de junio de 1990, Rosero: 1992, p. 3). En medio de desatinos políticos en que obraba el gobierno se escuchaban sus declaraciones como descontextuadas de su pensamiento, así por ejemplo, el propio presidente Borja se había expresado el 6 de junio, en medio de las ceremonias de inauguración del Terminal Terrestre de Santo Domingo de los Colorados, de este modo:

“Agitadores sin conciencia de Patria y sin sentimientos de nacionalidad pretenden dividir al país, utilizando malignamente a los indígenas de la Sierra”. (El Universo: 7 de junio de 1990)

Pero estas percepciones iban tomando también otra tonalidad a medida que el problema se tornaba mucho más crítico. Por ejemplo en aquella visita inesperada a la comunidad de Huapante Grande, provincia de Cotopaxi, a donde Borja se había dirigido sin cuerpo de seguridad, el 11 de junio, se dirigía a los pobladores de dicha comunidad, de este modo:

“... los indígenas ecuatorianos han sufrido injusticias por 500 años; los problemas que ustedes sufren tienen 500 años de antigüedad; yo no puedo en 21 meses de gobierno resolver estos problemas acumulados por siglos, pero sí puedo, como lo he hecho desde el primer día, ponerme a trabajar en esta tarea, para tratar a *nuestros indígenas*²⁰ (el resaltado es mío) como hermanos nuestros, como compatriotas, como seres humanos, con los mismos derechos y las mismas obligaciones que tienen todos los 10 millones de habitantes del Ecuador”. (El Universo: 12 de junio de 1990)

²⁰ Seguía vigente el trato hacia el indígena como esa figura del encomendero y el encomendado, un trato paternalista y de tutela, e inclusive tratados como propiedad al decir “*nuestros indígenas*”.

En medio de varios impases, en donde las distintas medidas se habían intensificado y radicalizado, se evidenciaba una “exacerbación de ánimos”, la CONAIE consideraba que el gobierno había aceptado los “16 puntos”, para seguir negociando en los siguientes meses. Al inicio esta decisión tomada por la CONAIE es rechazada por las comunidades, ya que la experiencia de engaño continuo por parte de los gobiernos lo decía todo.

Por ello que en determinadas zonas, haciendo uso de un recurso habitual de celebrar las festividades indígenas, de las “octavas”²¹, la acción se repite hasta el domingo siguiente, inclusive hasta quince días después de que se iniciaron los actos de protesta.

Pero lo más destacable es que en cada uno de los actos, lo que se ponía de manifiesto era:

*** UNA FUERTE CRÍTICA AL ESTADO NACIONAL**

Criticaron al tipo de Estado Nacional que la élite criolla se había ingeniado y que seguía manteniendo como base y matriz de un Estado colonial rezagado hasta esos días (CONAIE: 1990). Muchos analistas y estudiosos de este acontecimiento coincidieron en la parte fundamental del significado de este hecho; así el mismo Guerrero: 1993, o León: 1994, nos hace notar que el sistema pecaba de ser discriminador, genocida, inadecuado a la característica de un país plurinacional y pluricultural. Se daba la última campanada de cierre de una etapa, en la cual había demostrado su alta ineficacia sobre todo respecto de los pueblos indígenas; aunque para aspiraciones de su proyecto civilizador criollo casi se cumplían las metas propuestas (Hurtado: 1989; Moncada: 1975).

²¹ En el mundo andino “las vísperas” y “las octavas” son los actos más trascendentes de cualquier festividad, porque ello permite mirar por adelantado la forma como se va a desarrollar la festividad y del mismo modo se logra hacer un balance de las festividades, respectivamente. En las vísperas se pueden detectar cualquier falencia, se puede asimismo cambiar o reemplazar algunos detalles que darán realce a la fiesta. Mientras que en las octavas se logra plasmar conclusiones, una suerte de evaluación o una rendición de cuentas para alentar las cosas positivas o desaprobar las situaciones no satisfactorias ocurridas en el marco de la festividad.

Habían cumplido con el rol de ciudadanía en sus propios términos, intereses e imaginarios, se había escolarizado, evangelizado, los indios habían aprendido el español y esperaban que en su totalidad se integraran como “blancos” a la unidad del país, algo que muy difícilmente lo habían logrado, o si lo habían hecho no eran demasiado significativos los objetivos logrados (CONAIE: 1990; Moreano: 1993; Ramón: 1993).

Pero para decepción del proyecto civilizatorio “los criollos llegaban a su límite histórico, les restaba la tarea más dura de homogeneizar el país, idea que se había proyectado a lo largo de la historia”, que como concluye (Ramón: 1993); de haberse plasmado esta pretensión, el Estado hubiera cumplido con un aniquilamiento de las nacionalidades indígenas existentes en nuestro país (CONAIE: 1990).

*** CUESTIONAMIENTOS A LA SUPUESTA SUPERIORIDAD MESTIZA**

Fueron duramente cuestionados asimismo la serie de símbolos, tradiciones, pensamientos, conocimientos y sabidurías que habían sido relegadas por las tradiciones dominantes. (CONAIE: 1990; Guerrero:1993; Guerrero: 2000; León:1994; León: 2000) que seguían fijadas en la supuesta superioridad, que a partir de dichas concepciones habían logrado monopolizar la iniciativa económica, política e ideológica.

Esta posición y comprensión que tenía el criollo acerca de los indígenas, le permitió a tomar las riendas en la conducción del país; sin tomar en cuenta que a pesar de la persecución continua hecha al indio, éste seguía presente aquí, y pues no se trataba de “una entelequia abstracta, ahistórica, como tampoco ajena al devenir histórico”... La exclusión cotidiana había permitido a los indígenas adoptar una esfera de vida privada, que hacía que se ubicara en las esferas “más allá de las reglas oficiales”, que había hecho al mismo tiempo posible crear un modo de vida distinto y por supuesto dotado de una visión política alternativa y divergente de la que sustentan los grupos dominantes”. (CONAIE: 1990; Ramón: 1993; Bonfil Batalla: 1981, p. 24-25).

Se claudicaba por ello aquella concepción que la sociedad y el Estado tenían acerca del indígena, en que lo veían como un elemento de la sociedad que perjudicaba al desarrollo

del país ya que se trataba de grupos sin iniciativas y que por lo tanto necesariamente estaban condenados a la extinción o su integración por medio del “blanqueamiento”, identidad dominante que había sido imaginada en el siglo XIX para contrarrestar la presencia del indio. (CONAIE: 1990; Dávalos: 2001; Zibeche: 2001).

Se fundamentó su crítica al extremado racismo con las que se operaban las relaciones tanto desde el Estado hacia los indígenas, como de la misma población nacional en general. Se denunciaba la falta de un desarrollo de un verdadero nacionalismo en el país, un mal que circundaba en toda América Latina, lo cual veían como una forma de sustentar la revalorización de la “herencia india”, revalorización que si bien era retórica, sentaba las bases para una aproximación diferente del problema indio. (Rosero: 1992, p 37). De ese modo se apuntaba a aquellos principios indígenas que “la opresión colonial había reducido y amputado extensas esferas de actividad, constriñéndolas a la vida de “comunidad aislada” mediatizándolas su relación con otras..., pero la opresión colonial [y la actual de los criollos] no habían podido romper la continuidad de la vida cotidiana, del mundo privado de los pueblos indios. Salvo en el orden jurídico formal, la situación colonial persiste aún” (Bonfil Batalla: 1981; Ramón: 1993; Dávalos:2001).

*** CONDENA AL MODELO DE DESARROLLO**

Se condenó duramente el modelo de desarrollo dependiente de la modernidad capitalista, catalogándolo como un modelo deshumanizado que acarrea secuelas muy dolorosas de graves consecuencias para la sociedad en general, que causaba hambre, muerte, destrucción (CONAIE: 1990; Ramón: 1993). Se puntualizó su crítica inclusive desde la misma visión de “manejo” de las tierras, recordando la visión propia de relación íntima y armoniosa con la naturaleza (Zamosc:1995; Quintero: 1997). El uso irracional de la “allpa mama”, no concordaba con el principio andino de relación, ya que el uso inadecuado de las maquinarias agrícolas en el afán de potenciar su producción hacía que se produzca un nuevo sistema de organización del trabajo, dando como resultado pobreza y mendicidad (CONAIE: 1990; Oviedo: 1999; Ramón: 1993). Eso es lo que ha ocurrido en la mayoría de tierras u otras actividades, en que se han

incorporado tecnologías, pero a costa de sacrificar el sistema ampliado de usar los recursos disponibles.

El discurso general de la población, encontraba mucho sentido en usar los dispositivos²² de identidad para poder apelar a un Estado ya casi indescriptible de fracaso. Así se utilizaban términos contrapuestos entre sociedad occidental y sociedad indígena. Se apelaba constantemente a la manera de percibir el mundo desde la perspectiva indígena y desde el “llamado desarrollo”, “modernización” o “globalización” de los pueblos occidentales en los cuales estaba inserto el Estado y la sociedad ecuatoriana que no quería reconocerse como indígena, india o runa o simplemente de aquí (Ramón:1993, Almeida: 2000).

Se criticaba duramente a aquel problema general que Bonfil Batalla lo describe muy crudamente:

“... el desarrollo de un capitalismo periférico y dependiente que reduce la capitalización interna y condiciona las iniciativas, establece los propios “límites del sistema”: cancela las ilusiones del desarrollismo modernizador generalizado y deja fuera a un amplio sector de la población, en primer lugar a los indios, con quienes los sectores dominantes y “modernizados” del sistema mantienen relaciones de tipo colonial. El caciquismo, el racismo, el carácter “feudal” del trabajo y la explotación económica, presentes en las regiones indias, pueden entenderse como formas vicariables de articulación que permiten mantener bajo control y explotación a la población india que ha quedado más allá de los “límites del sistema”.(Bonfil Batalla: 1981, p. 26).

*** CUESTIONAMIENTO A LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA Y AL SISTEMA POLÍTICO**

Se criticó a la forma de hacer política, y se atacó a los rituales democráticos, los rituales electorales, que no se basaban en la activa participación popular (Almeida:2000,

²² El aporte teórico que Foucault nos hace cuando utiliza este término “Dispositivo”, es su análisis de las tácticas de los poderes, ya que nos dice que el “Poder” se halla en todas partes” (Foucault: 1989, p.113), que no se lo ve pero al mismo tiempo es ruidoso, espectacular, que es alabancioso. En cualquier tipo de relación estamos intermediados por el poder. Sus diferentes terminologías como: maquinarias, juegos discursivos, procedimiento de lo cotidiano están asociadas bajo este mismo concepto de dispositivo, y manifiesta que es cambiante, ya que dice que también el poder es cambiante (Foucault: 1989,p. 100).

Ramón:1993, León: 2000). Consideraban como actos detestables los procesos democráticos excluyentes en los que bajo ninguna situación se sentían representados. Apelaron fuertemente a la clase de ciudadanía otorgada hasta ese entonces, hacían notar que hacía falta crear un espacio distinto en el sistema político, rompiendo los viejos patrones basados en relaciones clientelares, paternalistas y discriminatorias que provenían del Estado administrador de los indios, al estilo hacendatario de matriz colonial. (López, Sinesio: 2000, Almeida: 2000).

Pues hasta aquel momento la presencia de los indígenas en la esfera política era inusual, es decir que simplemente no habían podido ingresar en la experiencia del poder, que podían ser vistos desde las experiencias más cotidianas hasta aquellas más formales e institucionales²³. En esos espacios no figuraba el indígena (CONAIE: 1990; Almeida: 2000, Guerrero: 1993).

Ese desbalance y desigualdad entre participación y poder habían sido unas constantes históricas para los indígenas. A pesar de no estar nunca de espaldas a los procesos políticos la participación del pueblo indígena había tenido que afrontar muchos obstáculos y había sido eternamente invisibilizada su participación.

*** CRÍTICA AL MODO DE VIDA DE LA SOCIEDAD NACIONAL**

Cuestionaron duramente al modo de vida de una sociedad basada en el mercado, la competencia individual y el consumismo, que han llegado como novedad desde los centros “modelos de sociedad”, que irónicamente en vez de contagiar en algo su “desarrollo”, más bien lo que a las periferias nos toca vivir son las crisis (CONAIE:1990).

²³ Nuevamente para este análisis nos valemos de la teoría que desarrolla Foucault sobre el tema del Poder, sobre esa maquinaria que interroga la cultura; en donde nos hace reflexionar en el caso de la delincuencia que ya no basta tan solo con elaborar más teorías sobre la delincuencia; sino que el contra-discurso que mantienen los prisioneros es lo que cuenta. (Foucault: 1994). Por extensión podríamos pensar que las teorías sobre la “problemática indígena” ya no eran suficientes, lo más interesante era escuchar su voz a los propios involucrados, actores, ciudadanos indígenas, expresando su propia palabra.

De ahí que desde la crítica lo que se ha propuesto concientizar es sobre el mecanismo más acorde de crear juntos un nuevo proyecto que recobre las aspiraciones de todos los ecuatorianos para poder fomentar una vida más humana, como fue la característica de muchos pueblos que formaron civilizaciones en la historia. (CONAIE: 1990).

En medio de todas estas posiciones , no solamente que los indígenas eran los afectados directos en esta ocasión como en muchas otras, por ello que a estas alturas resultaba ser una acumulación de un descontento general, ya que saltaban a la vista las condiciones en las que se estaba desarrollando la sociedad en general; de ahí que se podía definir como un conflicto generalizado, en donde primaban por supuesto ejes que motivaron la acción de movilizarse; allí estaban latentes la “discriminación, el racismo, el abandono, la exclusión y uno que afectaba a todos; el tema relacionado al empobrecimiento de la población debido a los efectos de la inflación.

¿Sería acaso que ese descontento general transformado en conflicto que atrajo nuevos temas para la discusión?, y el movimiento indígena, de cualquier modo se convertía en el interlocutor de las diferentes problemáticas sociales, desde donde podía emanar sus discursos, sus peticiones, sus propuestas, etc.

Pero lo que había llamado más la atención, y era justamente la parte más importante del levantamiento, que a partir de este acontecimiento se pudo ver de modo mucho más claro nuevas formas de organización social y política, de nuevas inquietudes, análisis que colocaban a toda una población en un nuevo escenario y con características diferentes de percepción sobre distintas realidades. En medio de estos acontecimientos lo que se pudo avizorar de modo relevante fue un:

CAMBIO EN EL SISTEMA DE PODER LOCAL CON SUS CONSECUENCIAS EN LA ESTRUCTURA SOCIAL

Las diferentes variaciones que se habían dado con respecto al mundo indígena a lo largo de la historia se ha ido visibilizando de modo muy claro, especialmente con respecto al

poder mestizo que era el que prescribía desde la manera como comportarse, pasando por los elementos de la moral hasta llegar a lo concerniente al aparato legal.

A través de este trabajo lo que trato de probar es si el levantamiento indígena de 1990 ¿logró desmontar viejas estructuras provenientes del sistema colonial?. Bajo esta premisa, inmediatamente surge de modo muy claro aquel escenario muy inusual en la historia del indígena. Pues era evidente el desplazamiento que se había producido especialmente en las principales funciones sociales, económicas y políticas del pueblo. La nueva vida social, económica y política comenzó a tomar nuevas formas de estructuración. Los estudios que hacen (Guerrero: 1993; León: 1994, p. 132-133) nos demuestran como “El Teniente Político, último eslabón de la autoridad estatal, ya dejaba de tener la misma importancia que tenía antes. Dejó de ser la autoridad del mundo mestizo. Nos señalan claramente como las diferentes funciones a grosso modo se habían modificado, y sus prerrogativas se habían repartido entre diversos entes, en parte con la organización.

Todo este desplazamiento de poder ha sido notorio sobre todo luego de finalizado el levantamiento; por ello que en número creciente había aumentado las autoridades comunales, quienes con un buen conocimiento del código penal o civil habían resuelto muchos casos sea por esta vía o recurriendo al derecho consuetudinario según los casos.

Asimismo otro hecho muy indudable, como nos aporta (Ayala: 1989 ; Hurtado: 1989), la Hacienda otrora el espacio de poder, “había perdido la importancia que tenía como eje estructurante y con ello su peso en la vida del pueblo.

En los acontecimientos del levantamiento se propaga una idea que logra difuminarse por doquier, aquella imagen racista del “indio malagradecido”, que “ya se le da y todavía quiere más”; se logra percibir una intención del Estado que quiere aislar al movimiento indio frente a la población, privarle de simpatías y solidaridades, para luego reprimirlo sin miramientos, una vez que ha “demostrado” las ambiciones exageradas del indio,

inconsecuente e “incapaz de comprender” la crisis económica”. (CDDH: septiembre 1990, p. 27).

De igual manera la Iglesia también sufría aquel cambio. Los adeptos indígenas ya tenían poca credibilidad en su doctrina. De todas maneras el cura hacía un esfuerzo diferente al acostumbrado en épocas coloniales o postcoloniales, en que coaccionaban a los indígenas, en nombre de Dios. De ahí que era muy común que se den acercamientos de los propios curas, mediante desplazamientos hacia las comunidades para celebrar sus eucaristías.

Sin embargo dicho proceso de matriz colonial difuminada por doquier va concluyendo, ya que cada vez más hay menos interés en que dichos sacerdotes sigan enseñando la doctrina cristiana. A la hora del levantamiento sobre todo ya existía una clara división entre la doctrina católica y protestante, inclusive abriendo nuevos espacios de poder, en donde muchos indígenas han ganado prestigio por el mero hecho de no pertenecer a la religión católica. Mientras que siendo protestante, testigo de Jehová, Bahai o miembro de otra religión les había permitido ser más libres y habían podido expresar su propia espiritualidad sin coacción alguna, además de ser colocados en jerarquías y espacios de poder dentro de las religiones, visiones que se deberían estudiar más, porque simplemente pueden significar formas de sustituir momentáneamente la calidad de sujetos.

En síntesis, esta redefinición de los espacios de poder concordando con León y Guerrero “implica que los roles de los actores políticos y sociales del mundo rural se han transformado y conocen otras dinámicas. Señala que es así como se pueden ver en estos procesos la constitución de nuevos sujetos sociales. (Guerrero: 1993; León: 1994, p.133).

Sin duda alguna, que la década del 90, y particularmente el “Levantamiento Indígena” fue la más clara muestra de que el Proyecto Civilizador “ya no dio más”. Nos dice clara y tajantemente en las conclusiones del estudio sobre este fenómeno del Levantamiento Indígena que realiza (Ramón: 1993):

“por más que Borja, Durán Ballén, Febres Cordero y todos los criollos que se sucedían en los diferentes periodos presidenciales, por más que habían hecho el intento de tocar este proyecto no habían partido del reconocimiento de los indígenas como sujetos sociales, y por eso que nunca tuvo un acierto dicho proyecto de consolidación de un Estado-Nación” (Ramón: 1993).

En esta realidad, al igual que hacen sus aportes los diferentes trabajos de (Almeida: 2000; Quintero: 1997; Guerrero:1994; Moreano: 1993; Ramón: 1993) nos dicen que los indígenas se habían afirmado como una realidad, como una cultura diferente, como nacionalidades distintas, como pueblos diversos; y, en definitiva no habían dejado espacios por donde quepan ideas o imaginarios de continuación del proyecto integracionista en la forma en la que estaba concebido, una integración de reunir a todos los habitantes de este país fundando el rango de rey, monarca, patrón, superior frente a los súbditos e inferiores que lógicamente le tocaba directamente al indio o al pobre de este país.

CAPÍTULO III

DISPOSITIVOS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA COMO MODELO DE LUCHA POLÍTICA

En este capítulo se trabajará con una herramienta metodológica “los dispositivos”, que tanto Foucault: 1989, como Deleuze: 1995, utilizan para entrar en una especie de subterráneo o en aquellos conocimientos y actitudes profundas, inasequibles y quizá hasta invalidadas para entender el verdadero fin y la manera como opera el Poder.

¿QUÉ ES UN DISPOSITIVO?

Según Deleuze , dice que la filosofía de Foucault “se presenta a menudo como un análisis de dispositivos concretos”. (Deleuze: 1995, p.155), y que funcionan como un conjunto de instrumentos metodológicos con la intención de abordar y entender las lógicas del Poder, ya sean a través del cuerpo, de los grupos humanos, de instituciones, de los mecanismos, estrategias, etc., que constituyen el Poder. A los dispositivos, Deleuze los describe de este modo:

“Es una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilineal. Está compuesto de líneas de diferente naturaleza y esas líneas del dispositivo no abarcan ni rodean sistemas cada uno de los cuales sería homogéneo por su cuenta (el objeto, el sujeto, el lenguaje), sino que siguen direcciones diferentes, forman procesos siempre en desequilibrio y esas líneas tanto se acercan unas a otras como se alejan unas de otras. Cada línea está quebrada y sometida a *variaciones de dirección* (bifurcada, ahorquillada), sometida a *derivaciones*. Los objetos visibles, las enunciaciones formulables, las fuerzas en ejercicio, los sujetos en posición son como vectores o tensores” (Deleuze: 1995, 155) que tienen ritmos, linealidades, racionalidades distintas. Y que precisamente por ser multilineales siguen direcciones diferentes” (Burbano de Lara: 2000).

El aporte que nos hace Foucault, inclusive desde el mismo lenguaje cuando utiliza una variación de terminología como: maquinarias, juegos discursivos, dispositivos, procedimiento de lo cotidiano (Foucault: 1989, p.113) son los elementos que ayudan a

entender la característica del poder visto a través de un dispositivo; todo esto cuando analiza sobre todo las tácticas de los poderes describiéndoles como aquellos elementos que sin hablar dicen mucho y quizá todo.

Es a través de unos dispositivos de identidad indígena que queremos analizar el ¿cómo una sociedad excluida a lo largo de la historia ha logrado vincularse en una comunidad política?, sabiendo que a lo largo de la historia han venido ejerciendo estos juegos de poderes y contrapoderes entre los distintos elementos que conforman la sociedad, pero particularmente desde los elementos y las instituciones del Estado, así como también en la vida cotidiana.

Este aparataje de análisis de los dominios de un dispositivo, Foucault los ha ido ubicando tanto en el Saber como en el Poder²⁴.

¿QUÉ ES Y CÓMO OPERA EL PODER?

Pues como nos dice Foucault el “Poder se halla en todas partes, no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes” (Foucault: 1989, p. 113), que no se lo ve, pero al mismo tiempo que es ruidoso, espectacular, es alabancioso; por ello que utiliza sus diferentes mecanismos como queriendo desviar el trabajo que elabora el poder.

Pero Foucault aclara que por Poder “hay que comprender, primero, la multiplicidad²⁵ de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que

²⁴ Foucault, cuando hace uso de esta terminología “los dispositivos” que constituyen base de su obra, describiéndoles como aquellas maquinarias que sirven para interrogar la cultura; por supuesto que han sido objeto de una minuciosa elaboración, cuyo apareamiento se han ido dando bajo los cuestionamientos del Saber (de 1954 a 1969), luego por la pregunta del poder de 1970 en adelante), lo cual ha dado origen a dos propuestas metódicas: el método arqueológico y el método genealógico. En este último método es que emerge el concepto de “poder”, que inicia por analizar el poder del Estado, en el que se dice que puede interrogar despiadadamente, que puede denunciar secretos y complicidades, pero al mismo tiempo que guarda silencio de sí mismo. Pues esta constituye la base del procedimiento que sirve incluso para analizar la forma contemporánea del poder.

²⁵ Por ello también que Deleuze nos dice que el Poder no se totaliza, más bien que se multiplica y multiplica. Es el poder que por naturaleza efectúa totalizaciones... es por esta razón que la noción de reforma es tan estúpida e hipócrita. O bien la reforma es elaborada por gente que se pretende representativa y hace profesión de hablar por los otros, en nombre de los otros, con lo cual se produce una

son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias.

Pero por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales”. (Foucault: 1989, p. 112-113), en cuyo poder había sido difícil la presencia del indígena: por ello aún más que resulta interesante ver cómo ese sujeto claudicado, detestado, aborrecido haya podido emerger y colocarse en una situación diferente.

Es ahí que podríamos usar nuestra herramienta básica para percibir la manera cómo opera un dispositivo; esa maquinaria que hace hablar, que hace actuar y por tanto que hace tener presencia; en este caso una presencia política en una comunidad antes impenetrable para el indígena.

Y de hecho que De Certeau recoge los distintos elementos teóricos de Foucault y valora más la percepción de Foucault sobre todo cuando trata el problema de lo cotidiano a partir de los dispositivos (procedimiento de lo cotidiano), ya que aparece como una forma sencilla y fácil, porque eso es lo que vivimos. De ahí también el gusto de Foucault por lo cotidiano, especialmente por los saberes “inútiles” (saberes de archivos), ya que desde ahí los puede traducir en valoraciones (Kingman: 2000); dicho de otro modo, a Foucault no le interesa estudiar el sistema penitenciario²⁶ por sistema penitenciario, sino que a través de esos procesos le interesa entender la conflictividad de la vida social.

instalación de poder, una distribución de poder a la que se añade una represión acrecentada. (Deleuze: 1994, p. 10, en Michel Foucault: un diálogo sobre el poder).

²⁶ Porque de importarnos verdaderamente una reforma se llegaría al tema del contrapoder, ese contra-discurso mantenido por los prisioneros o los llamados delincuentes, eso es lo que cuenta... y no una teoría sobre la delincuencia. (Deleuze: 1994, p. 11, en Michel Foucault: un diálogo sobre el poder).

Y sobre todo a través de las disciplinas y de las censuras corporales y lingüísticas²⁷ que se ejercen a través de tecnologías, es decir como prácticas objetivizantes, en las que todos los cuerpos son tratados como objetos sometidos a reglas y disciplinamientos; en esa medida es que le interesa la manera cómo funcionan los dispositivos, armados sobre todo desde el poder. En este sentido, la disciplina Foucault ve que no es sólo para las sociedades carcelarias, sino que la sociedad en su conjunto la adopta.

Por ello que los dispositivos se ven como aquellas formas que van vampirizando a la sociedad, como una especie de cáncer, en que se van extendiendo en el conjunto de la sociedad, a través de las diferentes instituciones. Así por ejemplo a través del Estado, el sistema educativo a través de la escuela, el aparato penitenciario, las tecnologías hospitalarias, el ejército, las fábricas, el mercado, el hogar, etc., la sociedad va panoptizándose, y se van disciplinando, de tal suerte que se constituye en una práctica que homogeniza el espacio social y lo logra a través de las normas. (Kingman: 2000).

Quizá lo que a Foucault aún le habría faltado es mirar también cómo frente a ese Poder que se va extendiendo, y, a medida que sucede esto se va armando y le van sucediendo también unas tácticas de los contrapoderes, y por ello que De Certeau amplía a través de otros dispositivos relacionados al Escape, las tácticas del escamoteo, del asedio y otras formas que desde abajo se van produciendo, como en el caso de las haciendas para nuestro contexto, en que se desarrollan en medio de un entretejido de tácticas y contratácticas del poder; ya que por ejemplo estas relaciones sostenidas a través del régimen de hacienda, o desde el Estado, no es que los indígenas o el pueblo en general, hayan esperado pacientemente y resignados a sufrir lo indecible, sino que se fueron manifestando en medio de expresiones de contrapoderes que a la final fueron constituyéndose en estrategias de lucha opositora al régimen subordinador; o lo que el mismo Deleuze menciona:

“... de aquella reforma reclamada, exigida por aquellos a los que concierne, con lo cual deja de ser una reforma, es una acción revolucionaria, que desde el fondo de su carácter

²⁷ Nuevamente cabe recordar aquí el uso durante toda la historia republicana, hasta la actualidad acerca del uso que se había dado al término “runa” refiriéndose al indígena, o a la manera despectiva y tan menospreciada del uso del término “yanga shimi”, para referirse a la lengua kichwa. E inclusive volviéndose normal su uso hasta por parte de la propia comunidad kichwahablante.

parcial, se ve determinada a poner en cuestión la totalidad del poder y de su jerarquía. Ello es evidente en las prisiones: la más minúscula, la más modesta reivindicación de los prisioneros basta para deshinchar la seudorreforma”. (Deleuze: 1994, p. 11, en Michel Foucault: Un diálogo sobre el Poder).

En Foucault la línea de Pensamiento no se desarrolla en líneas progresivas, y claras, sino que se dan a través de sismos; por ello que Deleuze caracteriza a los “grandes pensadores un tanto sísmicos; no evolucionan sino que avanzan por crisis, por sacudidas”. (Deleuze; 1995, p. 155). Esas rupturas, o sismos y acontecimientos son los que forman las discontinuidades y marcan serias fisuras en serie.

Por supuesto que esas fisuras, rupturas pueden ser vistas a través de cualquier temática, y que tienen el efecto de conmover las bases sólidas. Por ello que al dispositivo se lo ve que de pronto introduce una fisura, una ruptura y es ahí cuando la sociedad súbitamente entra en unos procesos de cambio, a veces vistos como al azar, o despliegues políticos que marcan virajes profundos.

Tal es el hecho producido en la historia ecuatoriana cuando en 1990, el Movimiento Indígena en su reconocido Levantamiento cambia en cierta manera el rumbo de la historia política, social, mental, actitudinal del Estado y la sociedad ecuatoriana que estuvieron acostumbrados a un proceso sistemático de exclusión o en el mejor de los casos a protegerlo por intereses propios del sistema colonial y sus intereses hacendatarios, en donde al indígena aún no se lo podía mirar o era difícil verle ocupando espacios de poder lingüístico (su propio discurso), de presencia pública de efectos claramente políticos. Es decir que por primera vez aparece un sujeto capaz de expresar sus propias demandas, era entonces el Movimiento indígena que se auto representaba frente al Estado y la sociedad.

EL FUNCIONAMIENTO DE UN DISPOSITIVO

Un Dispositivo que nos ayuda a detectar aquel “Poder”, que como nos dice Foucault que se halla en todas partes y que sin englobar todo, viene de todas partes” (Foucault: 1989, p. 113), que sin verlo mediante su ruido y su espectáculo alabancioso nos ayuda a

mirarlo a sentirlo, quizá esa dimensión y efecto de un Dispositivo es que ha permitido que a un sujeto concreto histórico como es el indígena, representado políticamente por un movimiento haya podido desplegar una lucha de apelación al poder imperante por muchos siglos; de este modo inaugurando una especie de proceso de liberación, a consecuencia de los cismas sociales producidos en esas fisuras y las removidas producidas a través del Levantamiento Indígena de 1990.

Ese dispositivo que ha permitido usar su propio discurso, unas demandas políticas concretas que como nos diría Deleuze “aquellas sinuosidades y sus curvas de visibilidad y curvas de enunciación son las que permiten visibilizar el poder” (Deleuze:1995, 155) . Y nos clarifica ilustrándonos que funciona como una máquina que nos hace ver y a través de la enunciación el dispositivo nos hace hablar. Por lo tanto crea y enseña a hablar.

Este régimen de ver, Deleuze dice que es como un régimen de luz, ligado a la visibilidad. Así quedan distribuidos los campos de luz en determinados objetos, quedando ciertos espacios cubiertos por la oscuridad. Es decir que en una especie de dualidad unas cosas se iluminan pero otras quedan oscurecidas. Por ello que todo objeto de conocimiento está inscrito en un régimen de luz, al que le acompaña un régimen de oscuridad.

Resulta al mismo tiempo interesante asociar el concepto que se aborda sobre los campos de visibilidad que tienen los dispositivos con el concepto de Pachakutik²⁸ para el mundo andino. Ese concepto de Achik Pachakutik como los tiempos de transformación por ese régimen de luz, que literalmente incluso significa un tiempo de transformación, de luz.

²⁸ El término “Pachakutik” y su concepción ya fue utilizado en la “Nueva Crónica y Buen Gobierno” registrado por el cronista inca Guamán Poma de Ayala, quien formulaba la idea de un “cataclismo cósmico” (Vallejo; 1996, p. 5), al interpretar a la conquista como un tiempo en que todo había cambiado, todo se había puesto al revés. Efectivamente que este término se halla en la lengua kichwa hábil para uso cotidiano, el mismo que significa el Tiempo y el Espacio de Transformación.

Estos dos campos de visibilidad y de enunciación son atravesados por relaciones de fuerza o de poder. Las relaciones para Foucault son como unas flechas que penetran las palabras y las cosas. Y son cosas que libran batallas contra ese poder que se halla localizado en los lugares más impensados, que está en todo lado, y muy claramente visibilizados en las cuestiones cotidianas (familia, comunidad, sociedad, etc.).

De ahí que se puede definir que toda relación (ese encuentro de dos puntos), es una relación de Poder, ya que toda relación está mediatizada por el poder. Y en esa mediatización del poder lo que cuenta es la subjetivación de los individuos, es ir creando subjetivaciones, a partir por ejemplo de la apropiación del conocimiento.

Y cuando una subjetivación va cambiando y modificándose es cuando se producen las rupturas para luego crear normas, es decir formas de subjetivación que le dan nuevas formas al sujeto. Y las rupturas lo que hacen es traspasar las relaciones de Poder. De ahí que se puede decir que los Dispositivos nos imponen formas de subjetividad, que se encuentran atravesadas por el Poder.

Es así como se van creando nuevas formas, en el momento en que avanzamos más allá de los dispositivos. Los dispositivos que están ubicados en la costumbres arraigadas ya sean de la sexualidad, de la identidad, de la salud mental, del castigo, etc. Y el Dispositivo que opera continuamente ayudándonos a encontrar los regímenes del Poder, podría pensarse que son expresados también a través del “habitus”²⁹ (Bourdieu: 1991, p.257), puesto que nos ofrece potencialidades objetivas, para con ellas actuar e intervenir en el mundo social. Por ello que el habitus³⁰ nos ayuda a discriminar qué hacer y qué no; qué decir y qué no en determinadas circunstancias.

²⁹ El concepto de habitus estudiado por Bourdieu nos remite al concepto de práctica, noción que no corresponde al estructuralismo, ya que en la lingüística y la antropología se había tratado de corregir el modelo estructuralista apelando al “contexto” o a la “situación” para explicar las variaciones, excepciones y accidentes. Bourdieu lo que nos dice es que se trata de eludir la inercia de la estructura. De ahí que la noción de habitus resume como la noción de aquel espacio intermediado entre el individuo y las estructuras. Es decir que el habitus es el espacio desde donde el individuo y el grupo actúan en el mundo. De ahí que ese conjunto de principios, valores son generadores de prácticas y representaciones, los cuales nos permiten adaptarnos al mundo social, aunque sin someterse a reglas, lo cual podríamos describir como una especie de pequeñas libertades.

³⁰ El habitus según Bourdieu, nos dice que es un conjunto de hipótesis, unas prácticas fundadas en el pasado, las mismas que nos sirven para ir adaptándonos y respondiendo al mundo. En esas hipótesis están

Cuando hablamos de subjetivación, entendemos como la manera de generar una identidad, a través de la cual podemos encarar al poder, y es ahí cuando el efecto del dispositivo se manifiesta en los discursos, en las simbolizaciones y representaciones.

Y cuando el Dispositivo es eficiente se puede crear Identidad, porque los dispositivos nos construyen como sujetos con una identidad; y, es ahí cuando se produce una relación entre el saber y la subjetivación. Y es así que a través del saber hacemos determinadas formas de ser, de hablar, de movernos, de mirarnos, de construirnos tanto nosotros como mirar a los otros. Por ello que la subjetivación problematiza los modos cómo nos vemos nosotros, o cómo nos interpretamos a nosotros mismos; y a través de la relación con nosotros mismos desplegamos prácticas discursivas.

De ahí que como el dispositivo no está acabado del todo se redefine constantemente, y por ello que ocurre continuamente una serie de rupturas de nosotros frente al Dispositivo. Es en este sentido, el Dispositivo se hace constantemente, y tiene una creatividad continua. Por ejemplo las formas de dominación no se acaban, sino que de manera continua se van reinventando, y las relaciones de fuerza van cambiando.

Y ciertamente que vale destacar que, la construcción de una identidad colectiva puede desempeñar un papel primordial y central para dar cohesión, continuidad y legitimidad a la estrategia de apelación de los poderes centralizados, que indudablemente este conjunto de elementos que se van reconstituyendo sobre la base y la coherencia de muchos valores simbólicos existentes; de los cuales los involucrados se sirven; elementos que de un modo continuo se vuelven a seleccionar, ordenar, para luego completarlos y reconstruirlos.

Y esta identidad construida a partir de la "diferencia" más que nada ha servido para asumir al *otro*, *al diferente*, *al extraño*, como un "otro" real y no solo como lo distinto,

plasmadas nuestras primeras experiencias, las mismas que nos han dotado de principios de percepción y apreciación, es decir una continuidad de las prácticas en nuestro tiempo. Y por ello que el mismo Bourdieu nos dice que a través del habitus incorporamos nuestra historia individual a la historia existente, uniendo el pasado con el porvenir; de ahí que se mueve entre el determinismo y la Libertad; entre la conciencia y la inconciencia; entre el individuo y la sociedad; es decir que el puente entre el mundo subjetivo y el mundo objetivo es el habitus; por ser el mecanismo que intermedia estos dos mundos a través de los cuales nos movemos.

lo amenazador, lo que debe permanecer en el sitio que el "uno" le ha asignado; porque esa actitud de no comprensión del "otro" es la que históricamente ha llevado al genocidio, a la evangelización, a la discriminación, etc. Todo lo que significa la incapacidad para aceptar y respetar las culturas, las formas de ser de otros grupos sociales o personas.

Pero De Certau por ejemplo nos hace notar sobre aquello que se halla reprimido, vuelve a revivir con fuerza y por siempre. De este modo la Identidad que fue criticada por la Modernidad vuelve de modo incesante a la hora de poder usar como una estrategia, que en cierta manera se vuelve en una forma de reproducción del Poder. (De Certau: 1996).

Así es como van dando una coherencia imaginaria en un mundo contradictorio e inestable. En un ambiente donde todo parece inseguridad y enajenación, dan la idea de que estos elementos de sostenimiento de un aparataje reivindicativo hacen un llamado y dan acogida a todos aquellos que quieran "subvertir el orden" establecido. Apelan a esa centralidad, que es el espacio donde está circunscrito el poder. Y este rol lo ha podido ejercer desde el Mundo Indígena, considerado lo incivilizado, lo inculto, lo pagano, lo agreste, lo ignorante, lo *runa*".

En lenguaje del mismo De Certau (1996), los actores buscan las tácticas apropiadas, mediante el uso de todo aquello que uno encuentra, y mediante una actualización, ve cómo los individuos utilizan la producción en función de sus intereses. Es cuando Foucault nos dice que hay que juntar la historia y lo actual.

Entre la historia y lo actual puede generarse "lo nuevo", y Deleuze nos corrobora al señalar que en esa bifurcación se produce la Identidad. Y que toda identidad hace aparecer al "otro". (Burbano de Lara: 2000), proceso por el cual ha tenido que transcurrir nuestra sociedad ecuatoriana, hasta lograr el apareamiento del "otro" oculto, confinado, excluido de la vida social, cultural, política del país.

En torno a la construcción de nuevos órdenes de valores es que el Movimiento Indígena, se ha centrado en la valoración de un universo simbólico que le ha permitido

movilizarse buscando en cierta manera entenderse así mismo frente a los otros. Por ello que el cambio hacia nuevos modelos de valores se ha ocupado por una revalorización de la cultura, de la técnica, de la ciencia propia, todo esto formulándose como una expresión política. Para ello se han basado fuertemente en un discurso elaborado en base a sus símbolos, sus mitos, sus personajes, su cultura, su pasado, etc. Y es ahí cuando por primera vez quizá se da la posibilidad de exponer a las tradiciones formadoras de identidad, pero con conciencia. En todo caso un encuentro real con los otros, por ello se dice que un Dispositivo tiene su eficacia solamente cuando reproduce identidad.

“...la identidad nos remitirá al problema fundamental: el papel del conflicto, de la oposición, de la dificultad, en donde lo propio se constituye a partir de la definición y de la relación con lo diferente” (Tedesco: 1995, p. 113).

UN DISPOSITIVO DE IDENTIDAD INDÍGENA VISTO A TRAVÉS DE LOS NUEVOS DISCURSOS

Con la inmersión del movimiento indígena en la vida pública y su consecuencia en el campo político, han ido surgiendo una gama de léxicos de uso casi cotidiano, relacionado con el cambio que se produciría en la sociedad. Es así que en 1996 la aparición de candidatos indígenas que comenzaban a terciar en contiendas electorales auspiciados por las listas 18 Nuevo País- Pachakutik, aparecen con discursos que más allá de ser expresiones metafóricas, más bien se han constituido como realidades concretas que empezaban a vivir tiempos diferentes, en medio de los ya desgastados viejos discursos y prácticas políticas tradicionales, en las que el indígena casi ni contaba con su presencia.

EL NUEVO PACHAKUTIK COMO SOPORTE DISCURSIVO

El anuncio de una nueva etapa, de un nuevo momento, lo sintetizaba la expresión no sólo cultural sino política, manifestada a través del término “Pachakutik”, que interpreta a la conquista como un tiempo en que todo había cambiado, todo se había puesto al revés. Efectivamente que este término se halla hábil en la lengua kichwa de

uso cotidiano, el mismo que significa el Tiempo y el Espacio de Transformación. Aún más colocado con mayor campo de visibilidad como el “Achik Pachakutik”, el tiempo de cambio, el paso a aquello que nos dice (Deleuze:1995, p. 155) el cambio a un régimen de luz.

El término “Pachakutik” proviene de la palabra Pacha que significa Tiempo-Espacio, dos categorías íntimamente unidas, que recién a finales del siglo XX el mundo occidental, a partir de la Física cuántica logra comprender la indisolubilidad de estas dos categorías; cuando en el mundo kichwa-aymara su uso y vivencia ha sido de manera cotidiana desde hace muchos siglos atrás. Del mismo modo Kutik, que es una raíz que proviene del verbo Kutina, se describiría como la transformación, el cambio, la vuelta, el nuevo ciclo³¹.

En definitiva por la acción kutina se entendería todo acto que se inicia y en un determinado momento o ciclo, que vuelve a cambiarse a transformarse. Pues Pachakutik indica entonces ese cambio necesario e impostergable, porque “Pacha significa espacio y tiempo por el cual todos debemos transcurrir [...] El espacio y el tiempo, esa totalidad andina con sus dos universos que no pueden separarse, están íntimamente ligados”, una especie de destino no entendido como fatalidad sino como ese recorrido natural que pese a cualquier resistencia se lo tiene que realizar³².

Así, Pachakutik, se ha podido entender más claramente en el sentido de un ciclo que dura aproximadamente 500 años; como en una especie de “destino”³³, porque eso

³¹ En la agricultura la acción kutina se entiende también como la transformación que se da a la tierra, es decir de un terrón grueso, mediante un golpe fuerte volverle en tierra suave, apta para ser sembrada.

³² Como nos dicen los yachak y sabios andinos: “es como una plantita de maíz, ella sigue el curso normal de la vida y de su desarrollo. Se pone su semilla en la tierra fértil, ella está destinada en su inicio a morir o a vivir. Si la “vida” pesa sobre ella, lógicamente que está destinada a que le salgan hojas, flores y finalmente frutos; y por supuesto que se define siempre como planta de maíz, no puede cambiar su “pacha” su conjunto, su experiencia, su sabiduría sintetizada en planta de maíz. Pero si ella se aferrara a cambiar su destino, es donde comienza a encontrarse con sus desfases, desórdenes y finalmente las frustraciones; ya que está marchando por un camino que no le corresponde, que no es su experiencia” (Taxo: 1990)

³³ La palabra “pacha”, de un amplio significado tan rica en sus diferentes expresividades no sólo que significa tiempo-espacio íntimamente unidos, es el camino por donde la vida va transcurriendo va llenándose, haciéndose, en el mundo kichwa entendida como destino, pero no como un radicalismo

significa “pacha” tenemos que cumplir el paso hacia el nuevo tiempo, hacia lo nuevo que todos estamos esperando, no como una ilusión, sino como una realidad; que resultan de la expresividad del movimiento del sol y de la luna.

Así por ejemplo en la danza del sol y la luna de las diferentes festividades indígenas, podríamos ver a los “dispositivos de identidad”, los mismos que pueden ser explicados de este modo:

“los bailes de la luna y el sol, lo único que nos están recordando es la llegada incesante de los Pachakutik, que van apareciendo dependiendo de los tiempos. Existen dos Pachakutik: el **Achik Pachakutik**, referido al Pachakutik de luz (Achik=luz, Pachakutik=transformación, cambio), y el **Pachakutik de oscuridad**, que no es lo negativo como se entiende en Occidente o el mundo mestizo, sino el tiempo de oscuridad, de adormecimiento, de replegamiento”. (Discurso espiritual utilizado en los ceremoniales que preceden cualquier acontecimiento en las diferentes organizaciones indígenas).

Su discurso se basa en la palabra de los sabios³⁴ que enseñan y que hacen comprender la dinámica de la vida, y para ello resulta interesante el símil que se hacen con la vida de la allpa-mama que al término de la última cosecha, se apresta a descansar, a asimilar, a adormitarse.

El indígena se adueña de ese proceso que le ha tocado vivir por el lapso de aproximadamente 500 años en el letargo, haciendo el mismo proceso de la tierra, extrayendo lo más nutritivo hasta de las malezas, de las malas hierbas, transformándolas en tierra fértil con el paso del tiempo, ya que en este proceso inclusive hasta los gusanos, los microorganismos más impensados actúan en la transformación.

fatalista como generalmente se quiere confundir. Es como una especie de un camino en donde cada componente de esta inmensa naturaleza está llamado a ocupar su espacio. Es toda una red, en donde cada uno de los elementos es tan necesario como el otro para hacer marchar el gran engranaje. Asimismo pacha significa lo absoluto, el todo, lo total, la plenitud, se queda sin espacio que ser llenado.

³⁴ Los yachak, desde el campo espiritual son los personajes que han guardado la sabiduría y que hoy comienza a desplegarse como un dispositivo de identidad y valoración de una cultura, de un pueblo olvidado por siglos.

Bajo estas reivindicaciones se están manejando nuevos discursos basados plenamente en la sabiduría ancestral contemporaneizados para la comprensión de una amplia mayoría.

En este sentido, el Achik Pachakutik también descifraría lo que astronómicamente equivaldría al movimiento realizado entre la unión del sol y la luna. El sol que efectúa un movimiento en su propio eje, volviendo a su posición inicial luego de un recorrido que dura 28 años, y el de la luna que tarda 19 años para regresar a su misma posición astronómica.

Multiplicados estos dos movimientos nos dan el número 532, que equivale al tiempo que toma para cambiar de un Pachakutik a otro. Estos cambios son inevitables, es como si tomáramos la misma metáfora de la pacha y el maíz que quisiéramos detener la maduración de una planta de maíz, tarde o temprano le tiene que llegar su ciclo final, el hacerse maíz.

Es bien conocido aún en los actuales momentos el uso adecuado de los ciclos lunares, el más visible, útil y presente hasta hoy para el desarrollo de la “agro astronomía andina, expresado como el conjunto de conocimientos del espacio celeste, que desde hace por lo menos 4.000 años se viene desarrollando por los indígenas andinos, una realidad indesligable relacionado con el progreso de crianza del paisaje natural, y con la crianza de la chacra, de las plantas, de los animales, de los suelos, los climas y de los seres humanos mismos”. (Valladolid: 1996, p. 107). Por ello que decir Agricultura en los Andes es hablar de Agro astronomía, una sabiduría que permanece casi intacta hasta el presente, pese a todos los intentos de exterminio.

Estos actos tan profundos los podemos percibir de una manera tan sencilla, ya que están hechos para un amplio conjunto social. Es así como se pueden ver danzas en que la luna con sus movimientos serpenteantes y cadenciosos, se mueve haciendo ondulaciones alrededor del sol.

Y los dispositivos además que han hecho recorrer un régimen de luz han hecho hablar a una población, un sujeto olvidado, y hoy incluso colocándose como aportadores en el

conocimiento, que hasta el momento son reconocidos como alternativos, que de todos modos vienen a través del reconocimiento de su diferencia.

LOS NUEVOS CENTROS DE ENERGÍA

Y así se podría penetrar hasta los más desconocidos recónditos considerados hasta hoy misterios de esta cultura, al hablar de los ciclos no sólo de 500 años, sino de 2.000, 10.000 o 20.000 años, en que “de modo preciso se anuncian transformaciones, cuyas leyes de Pachakamak (Pacha=Tiempo-espacio; kamak=orden) se desarrollan en el seno de Pachamama (el gran útero de la vida, el eterno sostén de toda la fenomenología universal”, grandes ciclos que marcan la historia de los pueblos en que tanto filosofías como estructuras sociales se ven influidas por grandes cambios. (Tukui Pachapac Hatun Ayllu: s/f).

Y no es precisamente a través de las religiones tradicionales que se posibilita el cambio de conceptos, ya que éstas más bien han experimentado es una pérdida progresiva de fieles; por ello que una vez más el conocimiento, la sabiduría serán los mensajes de síntesis, que simbolicen hasta cierto punto las aspiraciones generales de la humanidad.

Así vale la pena señalar sobre aquello que nos hablan de las grandes mesetas, de las montañas más altas donde se van instalando los sitios más elevados en emanación y captación de nuevas energías. Se habla del:

“electromagnetismo, que después de haber vibrado en la cadena de los Himalayas ha pasado a la Cordillera de los Andes y ésto únicamente por el ciclo de 2.000 años, en que va a vibrar intensamente el fluido regenerador que ha hecho las grandes civilizaciones de otras épocas. [...] Este desplazamiento del fluido terrestre, que ayuda al desenvolvimiento de la espiritualidad, se comprende cuando se sabe que la condensación magnética, en un lugar cualquiera, produce una elevación del nivel tanto psíquico como intelectual, porque los efluvios de esta corriente que sobrepasan la superficie de la tierra, se transmiten por el cuerpo de los seres humanos, acarreándoles así una cierta iluminación de los centros de poder de su organismo, [...] De tal manera que el electrotelurismo de la Tierra, la inclinación de nuestro planeta, la emanación geodésica, la proyección de nuestra galaxia en el espacio y el conjunto de otros factores

sociales, culturales, históricos, etc., constituyen elementos importantes para determinar el punto Espiritual en cada ciclo. [...] De acuerdo con los cálculos tanto geológicos, como magnéticos y simbólicos, este punto se halla situado en las Altas Mesetas de la Cordillera de los Andes. Y es el continente americano el que podrá ver el máximo de esta época floreciente, donde como continuación de los Toltecas, Mayas, Incas, se formará una nueva civilización (De la Ferriere: 1994).

Pues esta es la seguridad con la que cuenta la aún no restituida cultura indígena, ya que en la actualidad se enuncia que se están viviendo restos, pedazos de lo que fue la gran cultura andina - americana de este continente, en todo caso, siempre se refieren a que se hallan en el gran esfuerzo de reconstruirla, para dar continuidad con aquello que muchos sabios, maestros, sacerdotes andinos dicen “el destino de Amerrikua”. La Pacha Amerrikua³⁵, Amerishke (Amaru Ishkay), Abya-Yala, Amaru Cancha, o cualquier otro nombre.

Del mismo modo se podría citar el uso del término “runa”, que entra prácticamente en el uso ya cotidiano de la gente, alejando de su psiquis ese aspecto despectivo, y estigmatizado (Goffman: 1989) que le caracterizaba a esta palabra, otorgándole de este modo ese significado altivo; en otras palabras reivindicando su orgullo cultural. Es así como ya se comienzan a expresar de este modo:

“todo acto que el “*runa*” (énfasis mío) hace por el rescate de sus valores es impulsado por el sami o energía sostenedora de vida” (Taxo: 1993, p. 207).

³⁵ Amerrikua se dice que es el nombre que le dieron los mayas a nuestro continente. Por lo tanto antes de que los españoles vinieran acá, este continente tenía su identidad, y no es que a partir de la conquista haya encontrado su nombre; y menos aún que su nombre se deba gracias al descubrimiento de Albericus Vespucci. Así en las diferentes regiones de este continente, su nombre fue otorgado de acuerdo a sus características específicas. Así los indígenas Kunas de Panamá lo nominaron como Abya-Yala (cuyo significado corresponde a la tierra en maduración, tierra fecunda). En los Andes se lo conoce como Amaru Cancha, o Amerishke (Amaru Ishcai), el gran espacio de las serpientes, o las dos serpientes, en una especie de descripción de las dos cordilleras montañosas. Y Amerinke, Amerikua, Amerrikua nombre con el que los mayas conocieron a este continente, que significa la tierra de los vientos. (De la Torre: 1988, p.59; El Comercio: 1975, Oviedo: 1999, p.106). Así como los Incas también dieron el nombre del Tawantinsuyu (Tawa=cuatro en numeración sagrada; -ntin=partícula que indica la juntura, indisolubilidad; suyu=región), las cuatro regiones íntimamente unidas e inseparables. “O los pueblos de Norteamérica la conocen como Itzatchilatlan. Todas éstas con el mismo significado ya que provienen de cosmovisiones parecidas” (Oviedo: 1999, p.107). Aunque parecería que Amerinke debiera ser el nombre del continente y los habitantes de estas tierras serían los “Amerikuas”. Existe por ejemplo el “nombre con el que los arawak denominaban a las islas de Puerto Rico como Borinque o Borinquén, y al puertorriqueño se les conoce como Boricua” (Diccionario enciclopédico Planeta: 1984, Tomo 2, p. 650).

Los discursos, las consignas, los proyectos y los programas indígenas expresados en el levantamiento indígena de 1990 parecería que reinauguraron los antiguos términos, pero expresados con sus verdaderos rasgos semánticos; que comenzaron a difundirse en los distintos espacios públicos posibles, como esta consigna, utilizada en las distintas marchas que nos relata Taxo:

“¡Runacuna: rikcharishun!”

¡Seres humanos: Despertémonos!

“¡Runacuna: jatarishun!”

¡Seres humanos: levantémonos!

“¿Imapac?: ¡alli causangapac!”

¿Para qué?: ¡para vivir bien!”

(Taxo: 1993, p. 210).

Otro dispositivo que ha servido en el quehacer político y que hoy viene siendo manejado por un gran sector de “indígenas”, es el referente a los principios morales . Estos tres principios morales de Ama Llulla, no a la mentira; ama shuwa, no al robo; y ama killa, no a la vagancia³⁶, han sido válidos para un ejercicio en la construcción de una democracia participativa de la gestión de las diferentes autoridades locales indígenas.

Aunque su traducción no corresponde exactamente a la característica de los pueblos de esa época; ya que nos lleva a la confusión como si se hubiera tratado de normar a un pueblo de mentirosos, ladrones y vagos; en definitiva un pueblo de corruptos, es lo que nos hace dudar de su procedencia.

De todos modos, ahora en nuestro contexto político estos principios tienen vigencia, y por eso que calan hondamente en el sentimiento y en la realidad que vive la mayoría del pueblo ecuatoriano. A este respecto, vale la pena citar de modo amplio el significado de estos principios así:

“la primera, Ama llulla, es buscar siempre la verdad lo que fortalece el pensamiento y lo amplía cada vez más profunda y extensamente. Por ello que para nosotros, no

³⁶ Estos tres principios morales, creo que en la actualidad han encontrado plena vigencia por la forma como se opera la política en nuestro país; precisamente debido a la herencia colonial que subyace en una cultura política de poca credibilidad.

debemos engañarnos: “Ñukamanta Ama Llulla” (Intichuricuna: 1992, p.26), no considerar el engaño como norma o ladrillo en la construcción de cualquier cosa que uno haga, porque al ser un engaño se destruirá en el tiempo. No engañarse uno, Ñucamanta Ama Llulla, es hacerse poderoso en uno mismo, es construir una fortaleza que ninguno puede destruir.

Esta primera norma moral ha constituido la base fundamental de toda realización de la vida de uno y de los que nos rodean, “de los otros”, que da la seguridad para poder continuar equilibradamente, primero conociéndose uno.

“El segundo principio es Runamanta Ama Shuwa, “Tukuymanta Ama Shuwa” (Intichuricuna: 1992, p. 26), para los demás, para los que te rodean no abuses, no les quites, no lo tomes demasiado. Pues tú serás débil en lo que lo tomes demasiado, o en lo que robes, perderás definitivamente la capacidad de realizar lo que débilmente pidas, demasiada ayuda o cuando quites a los demás.[...] Sólo el niño tiene el derecho de pedir e implorar, gritar, llorar por sus necesidades. El ser humano tiene que producirlas y estar dispuesto a dar a los verdaderos necesitados, hasta que ellos estén en capacidad de producirlo. Signo de madurez es el anciano que tiene todo para darlo, desde experiencia y sabiduría hasta la generosidad de su comida y su albergue, es un ser humano realizado porque él, sí pudo con la vida, sin molestar a nadie. Signo de infantilidad es en cambio, aquel que exige de todos, sin dar nada a cambio, o escatimando el esfuerzo de los demás: peor aún es su inmadurez y su retraso de aquel que roba de innumerables maneras, pensando que el esfuerzo de los demás es el precio de su astucia o de su inteligencia, se van debilitando cada vez más y luego sus hijos o sus nietos serán siervos de sus propios esclavos. Runamanta Ama Shuwa te entrega el poder social, así como el Ñukamanta ama Llulla, te otorga el poder del dominio de tí mismo, el poder sobre todas tus capacidades” (Intichuricuna: 1992, p.27)

Una enseñanza para acceder al poder social, por la capacidad y desarrollo del ser humano, y no por asalto del poder, como se ha manejado en los sistemas políticos de nuestros estados-naciones modernos, muy criticados sobre todo en la actualidad.

“La tercera está relacionada con el Gran Pachakutik, es la fuerza transformadora: Pachakutikmanta Ama Killa, (Intichuricuna: 1992, p. 26), que nos indica la acción, no parar tus acciones, ni parar la acción de los que te rodean, sigue actuando, porque de la actividad del ser humano viven los dioses del Universo, con tu actividad das vida a lo que te rodea y vas adquiriendo el mayor poder de todos los seres vivos, la creación,

la regeneración, cumples tu misión ya que eres semilla del Cosmos, que espera de tí ganar la eternidad. Pachakutikmanta Ama Killa, quizá la más importante, pero que se realiza completamente cuando realizas las anteriores. No detengas nunca, todos necesitan de la actividad del ser humano, es lo que da razón y dirección a todos los fenómenos. Es poner tu conciencia al servicio de la vida, y ellos acrecentarán esa cualidad humana de darse cuenta y experimentar en recrearla”.

Actualmente son ya muchos los discursos que de modo creciente dan sentido a la Identidad Indígena. Por ello que especialmente las generaciones jóvenes se han empeñado en restituir estas sabidurías, que al no haber pasado por procesos de marginamiento o humillación, de hecho que lo hacen con más seguridad y propiedad. No así con las generaciones que transitaron entre las décadas del 60 y 80, las que aún se avergonzaban de ser indígenas. Muchos de ellos salieron escapando de la indianidad, porque indudablemente era fuerte la amenaza, el maltrato y la humillación por el único hecho de ser indio.

USO DE SÍMBOLOS; RITOS; CEREMONIALES COMO DISPOSITIVOS IDENTITARIOS

La seguridad que ha ido adquiriendo el indígena ha ido demostrando en los diferentes actos públicos, así “El Levantamiento de 1990 ofreció un contraste notorio. Cientos de miles de manifestantes enarbolaron por primera vez “su bandera”: refulgía al sol, el arco iris de Tupac Amarú” (Guerrero: 1993, p. 92). Sin siquiera en ese entonces estar seguros sobre el significado que este símbolo tenía, había un gran sentimiento de identificarse con aquellos elementos. Más tarde, en el año de 1996, con los diferentes hechos políticos que empezaban a ocupar a los líderes indígenas, inclusive empezaron a construir su identidad alrededor de la wipala³⁷ muchos otros objetos de similar incidencia, estaban: las bufandas, las fachalinas, los banderines, las escarapelas, los botones, todos ellos impresos con el color del arco iris.

³⁷ Wipala, símbolo andino equivalente a una bandera. Posee los siete colores del arco iris, cuyo significado se relaciona con el desarrollo de la vida, que empieza desde el rojo hasta terminar con el fucsia, el color de la madurez, de la nobleza. El recorrido por cada uno de los colores dura siete años aproximadamente, que en el ser humano coincide con las etapas evolutivas.

Con la misma validez están presentes símbolos como la Cruz Andina, la Chakana³⁸, los tukapu³⁹, y muchos otros que forman parte del gran patrimonio cultural que el Ecuador, los Andes y América dispone para poder validar su cultura, su conocimiento desde aquí. De igual modo en la actualidad se ha dado gran importancia a la realización de fiestas que debido a la superposición de la religión católica fueron olvidadas o rezagadas.

Así también se reconstruyen los tiempos y los lugares sagrados. El tinkuy⁴⁰, el “taki onqoy”⁴¹ son preludios del anuncio de los cambios profundos que los pueblos indígenas anuncian que se están acercando.

El uso de los mitos y leyendas, quizá una de las expresiones más ricas que el mundo indígena aún dispone, como un elemento que permite restablecer la cultura. Así por ejemplo está latente en la mente de la gente, la expresión “Chawpi punchapi tutayarca” (anoheció en la mitad del día), y su contraparte que corresponde a las generaciones jóvenes que con vigor en la actualidad gritan consignas de: “Chawpi tutapi punchayarka” (amaneció en la mitad de la noche).

³⁸ Su significado literal equivale al de escalera, o gradas. En el plano astronómico equivale a la constelación del Sur, que los indígenas sobre todo agricultores se dirigen por el apareamiento de ésta para realizar determinadas actividades relacionadas al calendario agrícola o festivo. (Milla: 1983). Su significado espiritual parece ser aún más rico para la cultura andina en general.

³⁹ Tukapu, son los símbolos que sobre todo los artesanos andinos e indígenas utilizan en los diferentes tejidos ceremoniales o cotidianos. Estos símbolos denotan las diferentes manifestaciones de un ser humano. Se podría considerar como una especie del currículo vitae de un profesional con solo leer la cantidad de símbolos que llevan sobre todo en los atuendos típicos.

⁴⁰ Equivale a un enfrentamiento ritual, que se usa hasta el día de hoy sobre todo en las diferentes festividades sobre todo en la relacionada al cierre de las actividades agrícolas, esto es en la fiesta mayor, el Inti Raymi, que coincide con el solsticio de verano. En algunas regiones de los Andes equivale a una forma de medición de fuerzas para tomarse el poder simbólico, por ello que los espacios de poder como plazas, sitios sagrados son el elemento que entra en la disputa que realizan dos o más grupos, mediante una pelea ritual, que a la final da como origen al grupo fuerte y poderoso que administrará dicho sitio durante el siguiente período agrícola.

⁴¹ Se refiere a una danza ceremonial que está acompañada de los instrumentos más representativos de la zona, la misma que es ejecutada por sabios, yachak en el campo de la música. Antiguamente se utilizaba con la finalidad de anunciar tiempos nuevos, luego de grandes crisis por las que habían tenido que atravesar las poblaciones conquistadas. Era una especie de un himno a la vida, que agradecía a los diferentes espíritus y dioses por el nuevo inicio de una vida, se consideraba como una limpieza espiritual a través de la música. Al Taqui onqoy le sucedía el Hanpi taki, que era la curación a través de la música.

Aquella fiesta última realizada por los Inti Churikuna (los hijos del sol), en que anunciaban el cierre de un ciclo, que volvería a abrirse en el Achik Pachakutik (tiempo de transformación y claridad), había quedado grabada en esta leyenda de la “Última Fiesta del Inti Raymi” (fiesta del sol, en el solsticio de junio), resumida así:

“Se habían reunido en el pucará ataviados con los mejores vestidos, luego de haber cumplido un ayuno de tres días, acompañado de purificaciones y abstinencias. Pasados los tres días curacas, amautas, yachacs, mamacuna, umu, y todos los habitantes se habían reunido para ofrecer un sacrificio. El momento del saludo-ofrenda al Inti (sol), rito de purificación y anuncio de los ciclos cósmicos, el Inca que había amanecido en cuclillas bajo su rico y pesado poncho blanco de vicuña, masticando las hojas sagradas del descanso y la inspiración (la mama coca), había salido de su aposento momentos antes de que el Padre Sol brinde sus primeros rayos refulgentes. La marcha que se iba a iniciar desde su lugar de residencia las laderas del Tioc-Tiuc la precedía el Inca, a quien lo acompañaba el Huillac-Umu (sacerdote Inca), lo seguían los aillucamayuc (dirigentes y cuidadores de los aillus) acompañaban igualmente los dignatarios de orejas horadadas y alragadas, los sinchis (fuertes), apus (señores dirigentes), los pobladores de los aillus, etc.

Huayna Capac revestido con todas las insignias sagradas, llevaba un vestido blanco hecho de fino tejido de lana de vicuñas e hilos de oro, en su cuello llevaba cadenas de oro y grandes esmeraldas, su cabeza estaba ceñida de la trenza de lana, de donde colgaba la borla con los colores del arco iris, la diadema de oro sujetas con plumas de curianguí insignia máxima de su estirpe solar. En el templo realizaron el ofertorio, se entregaban las ofrendas que llegaban desde varios sitios.

El Huillac Umu encargado de ofrecer el sacrificio, conjuntamente con otros dignatarios se encargó de tomar una llama estéril y leer los augurios. Si los pulmones saltaban palpitantes y las venillas y canales que conducen el aire hasta ellos estaban hinchados el augurio era feliz; pero esta vez al clavar el puñal, por la fuerza de penetrar el pedernal se había destrozado el corazón y los pulmones de la llama. El augurio era triste. El padre sol anunciaba días difíciles para sus hijos. A pesar de estar en fiesta del Inti raimi, el Huillac Umu, los amautas y demás dignatarios precedidos por el Inca, se retiraron al interior del templo para interpretar y comprender la voz de su padre Sol.

Justamente la llegada de los hombres pálidos y barbudos, cuando apresaron al Inca en Cajamarca y había sufrido una serie de engaños y atracos por el pacto de la libertad, había sido entendido por su pueblo de que en esos momentos se cumplía el augurio de

“Chawpi Punchapi Tutayarka” (Anocheció en la mitad del día)”. (Mimeografiados inéditos).

LA MANERA COMO OPERAN LOS DISPOSITIVOS IDENTITARIOS

Actualmente, ya resulta muy difícil negar el lugar central que ha llegado a ocupar la cuestión de la identidad indígena y los principios de estrategia política a partir de lo étnico. Por más esencialistas que sus representaciones resulten ser, forman parte de un conjunto de afirmaciones políticas, como lo son también las distintas deconstrucciones que se han hecho sobre el tema de la identidad indígena, como del mismo modo sería vago empezar a distinguir efectivamente entre la “cultura genuina y la espuria”, ya que de hecho no lo hay, pero lógicamente se hallan formando parte de agendas sociales, históricas, políticas; que como nos dice Gabas:

“Todo ello ha provocado por ejemplo la capacidad de ir eliminando de manera lenta la tensión entre lo público y lo privado en el campo de la identidad cultural, para ir resolviendo de modo adecuado y lograr la búsqueda de un pluralismo cultural, para de igual manera avanzar en los contenidos simbólicos, democráticos y universalistas, en donde vayan participando todos, rebasando la esfera individual, de algún modo, es ya un hecho la identidad racional (discursiva). La conciencia moral y las normas se forman cada vez más en un plano de discusión mundial que está abierto a todos, rebasa los límites de cualquier Estado y repercute en la manera de pensar y sentir de todos los países”. (Gabas: 1980, p. 272).

Basta recordar lo que aconteció con la cuestión indígena en México, por ejemplo en 1994 la ocupación de una ciudad y varios pueblos del Estado de Chiapas al sur de México; o los actos que se volvieron a repetir a principios del año 2001, con la toma de la Gran Plaza, y una fuerte apelación al gobierno de Fox; liderado por el subcomandante Marcos. Dichos estallidos de sublevación, que el mundo entero y menos México se esperaba, fue dado por la gran inclinación de muchos personajes que sin ser indios han tomado la vía de la indigenización, produciéndose de este modo una mayor “apertura étnica” en que la mayoría de las sociedades latinoamericanas también van apuntando, ya que en ella pueden construir una nueva iniciativa que jamás ha sido ni siquiera intentada o experimentada.

El individuo que participa en dichas movilizaciones, va experimentando una enorme satisfacción de vivir plenamente el ser indio, de los valores de esta “activación súbita del simbolismo étnico” (Baud: 1996, p. 178) en las movilizaciones, forman parte muy importante del éxito que se consiguen a través de la identificación plena conseguida por cada uno de los participantes.

La serie de dispositivos identitarios se vuelven impensables a la hora que encuentran un apoyo colectivo de gran magnitud. Es ahí donde se fusionan sentimientos, actitudes, corazonadas, conductas de las que la gente se sirve inclusive sin darse cuenta. Es como meterse en el juego que a una persona le gusta. Algo como aquello que le gusta a un niño. El juguete que a un niño le llega a impresionar le causa impacto, que sin lugar a dudas es parte integrante de ese niño. El juguete y el niño por lo tanto llegan a compenetrarse y formar una sola cosa. Se produce una identificación, es el YUC⁴², volviéndose aquella realidad construida como algo natural, o como llegar a encontrar el verdadero cause natural, o aquella identificación plena entre un sujeto y una cruda realidad; que de cualquier manera “tiene que” ocurrir a despecho de cualquier situación.

⁴² Dentro de la cultura andina, y de modo particular los aportes que podrían hacerse desde la cultura kichwa; es decir de los pobladores que están situados entre los 1.800 y 2.500 metros de altitud, hay muchos elementos que por las diferentes razones sobre todo históricas de exclusión en las que se han desenvuelto, han pasado a constituir los bagajes de conocimiento que ni siquiera han sido tomados en cuenta y peor elementos de análisis sobre todo dentro de las disciplinas filosóficas o políticas; cuando más han sido temas que les han ocupado a la antropología o a la lingüística. Por ello que la ciencia producida desde el centro se ha formulado como la norma, quedando aparte los principios que nuestras culturas poseen. Así por ejemplo al referirnos al término YUC o SHUC o JUC (que expresan variantes dialectales del kichwa), que ha sido traducidas o simplemente comprendidas como los números uno, un u otro, yéndonos a las profundidades semánticas encontraremos que más allá de la simple descripción numérica o de sujeto encierran expresiones filosóficas de la cultura kichwa que aluden a ese acto, esa característica de reencuentro y compenetración instantánea en que el individuo se encuentra con una realidad aparte del yo, es decir aquella compenetración que encuentra con “el otro”, volviéndose por unos instantes ese “otro”, para luego comprender y resolver “seguir siendo yo” más el conocimiento del otro. En kichwa por ejemplo el saludo sagrado que se hace mediante la pronunciación de las palabras “ñukantin-kantin” aluden a aquella expresión de compenetración entre el yo y el tú pero íntimamente unidos, casi inseparables. Es haber llegado a la comprensión total, al encuentro indisoluble de los diferentes elementos. Ñukantin-kantin viene de la expresión: ñuka, que equivale al pronombre personal yo; kan al pronombre tú. Los dos tienen un morfema “ntin” que expresa la íntima relación, la juntura, la inseparabilidad de los dos sujetos. Lo mismo se puede hacer extensivo por ejemplo a la expresión mamantin-wawantin, esto quiere decir la inseparabilidad entre la madre y el hijo.

Esto entendido desde la perspectiva andina sería como ponerse al unísono con aquella fuerza vital, con el PACHA (tiempo-espacio íntimamente unidos, e inseparables) característico de cada ser humano, fuerza vital que se va manifestando en una especie de sincronicidades, en la cual lo único que resta es vivir esa realidad.

DISPOSITIVO DE IDENTIDAD Y AUTOAFIRMACIÓN INDÍGENA

Los pueblos desprovistos de voz y que se alistan a emanciparse, buscan su libertad entre sus quebrantadas raíces originarias. En este sentido es que la identidad se puede definir como un proceso de autoafirmación comunitaria e individual (Biagini: 1989, p. 98), que como bien caracteriza Gleizer, es en donde las comunidades y “los individuos deben forjar su propia subjetividad”. (Gleizer: 1997, p. 17).

Para muchos grupos sociales, en el afán de que su sociedad siga funcionando como tal, les ha sido necesario constituir su “universo simbólico”, (Berger: 1979, p. 64), que dadas las características de sociedades cambiantes están expuestas a distintos momentos dentro del desenvolvimiento de la vida cotidiana, en donde como señala Sciolla los individuos se “ponen en relación con mundos de significación y experiencia muy diferentes y a menudo profundamente discrepantes, lo cual le da esa característica de una especie de crisis de identidad”. (Sciolla: 1989, p. 103).

Así, define también que la “identidad como problema surge solo cuando existe un grado relativamente alto de diferenciación entre la personalidad y el sistema social. Por ello que el encuentro cotidiano es lo que marca, u obliga a tomar en cuenta las diferentes e incluso contradictorias significaciones, valoraciones y creencias, que distan mucho de aquella percepción parsoniana de la identidad, concebida como la vertiente subjetiva de la integración, como la internalización de roles y estatus que le son impuestos al individuo desde fuera. (Dubet: 1989, p. 520).

Muchas veces el individuo ha tenido que crear mundos privados para construir su identidad y poder manifestarse todo aquello que no puede expresarse en la vida pública. Tal es el caso para muchos indígenas que han tenido que recluirse en ámbitos de lo

privado para desarrollar su cultura. Para ello ha sido importante caracterizar por ejemplo ciertos elementos como la comunicación⁴³, el ritual, la ceremonia, el valor que se ha dado a ciertos personajes (los yachac, kamayuc, samayuc, etc.), que han dotado de seguridad simbólica-cultural-psicológica a los pueblos, al mismo tiempo que otorgan una especie de poder.

Aunque es importante observar cómo la tradición religiosa cristiana por ejemplo a pesar de haber perdido credibilidad, y de haberse debilitado la gente aún ha seguido utilizando los viejos rituales religiosos inclusive muchos de ellos más renovados que nunca. Por ello, Durkheim argumentó que “la religión expresaba la cohesión social antes que los miedos e imaginaciones de los individuos” (Durkheim: 1954).

El carácter identitario indígena, expresado a través del funcionamiento de sus principios básicos culturales, de pensamiento y de vida misma, durante más de cinco siglos, que a pesar de haberse desenvuelto en condiciones históricas más inadecuadas han demostrado su eficacia; todo ello, es lo que ha permitido caracterizar como componentes básicos de una sociedad andina, a la que en muchos aspectos, se empieza a ver como el referente fundamental de las nuevas sociedades actuales; que pese a los procesos de modernización o procesos de globalización, no resultan ser extemporáneas en su funcionamiento.

De ahí que, Santisteban valora “la existencia ya de un desarrollo político dentro de las sociedades de la civilización andina” (Silva: 1997: p. 173), tomando en cuenta que en el Tahuantinsuyu, para 1560 existía una población de aproximadamente 9 millones de habitantes. (Wachtel: 1976, p. 32), un importante reconocimiento que se puede hacer de la serie de formas organizadoras y de gobierno que la sociedad indígena ya disponía.

⁴³ La lengua, en este caso el kichwa se ha tenido que transformar en un elemento de comunicación únicamente válido para la interacción coloquial familiar, no así en los ámbitos públicos; y cuando ha sido requerido en esos espacios públicos han sido para manifestar una comunicación diferente alejada de la comprensión general; es decir una comunicación mucho más íntima, en la que la lengua indígena había servido incluso para decir lo secretos o aquello que no se quiere que entienda el “otro”, como una táctica de comunicación.

Es entonces para el mundo indígena muy importante sobre todo en la actualidad tomar la iniciativa, de empezar por una autodefinición como “indio”, “indígena”, o “runa”⁴⁴. El término muchas veces no ha importado. Lo interesante es que continuamente han ocurrido procesos de una reidentificación y autonominación como indígenas.

En esta reidentificación, el concepto de identidad se ha vuelto mucho más fluido y flexible. Pero dentro de esta línea identitaria Wilson ya nos alerta el problema en el que se puede caer, es decir ¿cómo habrá que trazar la historia de la dimensión cultural de la etnicidad sin caer en el esencialismo” (Wilson: 1995, p. 10).

Este tema a mi parecer al menos en las recientes redefiniciones de lo identitario dentro de los pueblos indígenas, ha constituido casi imprescindible el retornar la mirada hacia un esencialismo como “una afirmación de un estilo, una cualidad y una cultura comunes (la unidad de un pueblo), que revitaliza un sentido de la profundidad histórica” (Whitten: 1985, p. 230), que de hecho se han formulado como estrategias de identidad del movimiento indígena en el marco de una lucha política por hacer reconocer sus derechos como pueblos que de verdad conforman el Estado Nacional.

Es así como se comienza a sustentar la causa india, en donde indios y no indios bajo la misma crisis de instituciones, de las estructuras y de las ideologías, que fomentan la modernización, el progreso nacional y la integración internacional y mundial se han puesto a apostar por la reivindicación de los viejos principios para refuncionalizarlos en la contemporaneidad.

Es más como señala Baud, la etnicidad, la identidad, la autoafirmación de ser indio “, aquel dispositivo que se ha colocado como ese elemento capaz de interpelar todo rasgo

⁴⁴ El término indígena, indio o runa; sobre todo, en la actualidad en que ha sido entendido con una misma significación, aunque no de modo general, puesto que en algunas comunidades que han pasado por procesos de dominación colonial y han sufrido exacerbados racismos de modo mucho más fuerte; ahí, en esos espacios por ejemplo usar el término indio aún denota y lo procesan como una expresión cargada de desprecio y mal trato. Lo mismo ocurre con el término “runa” que se ha perdido el verdadero significado, entendiéndose más como aquella significación despectiva. De ahí que muchos de los indígenas se acomodan mejor con la nominación de “indígenas”. Aunque muchas generaciones jóvenes se han valido de aquel término despectivo para rescatar y enorgullecerse de su identidad indígena. Muchos incluso han empleado esta nueva resignificación mediante la consigna: “Si con la palabra indio nos dominaron hoy con la palabra indio nos levantaremos”.

exclusionista, diferenciador, integracionista, etc., característico de un modelo modernista, no es una cuestión pasajera.

Por el contrario la “modernización” resulta ser un catalizador potente para el “resurgimiento” étnico, ya sea con el fin de ofrecer resistencia a la modernización, o crear nuevos espacios para grupos específicos”. (Baud: 1996, p. 182).

Es decir que su reprocesamiento identitario no tiene nada que ver con la ilusión de construir un Estado, mucho peor con la intención de reponer el Incario o cualquier otro reino pre-hispánico, sino que más bien estas identidades indígenas han servido y siguen produciéndose para enfrentar a todo nivel la opresión política, la sobre-explotación económica y el discrimen étnico-racial, más no para:

“Recrear un ideal andino, la civilización antigua, o el estado primigenio, aunque desde luego tales referentes constituyan importantes depósitos de saberes o acumulados históricos, que encajan dentro de las estrategias actuales como referentes para la reorganización de la sociedad actual”. (Almeida: 1997, p. 177).

CAPÍTULO IV

LA CIUDADANÍA

En la teoría democrática, la noción de ciudadanía está basada en la definición legal de los derechos y los deberes, que se puede caracterizar como la participación de un sujeto dentro de la sociedad, y Marshall plantea que históricamente se desarrollan tres tipos de ciudadanía: “Ciudadanía Civil”, “Ciudadanía Política”, y Ciudadanía Social” (Marshall: 1965, citado en Jelin: 1996, p. 131- 147), a cuya clasificación Giddens discute la incorporación de una cuarta clasificación relacionada a la “Ciudadanía económica” (Pachano: 2000), cuyos alcances nos permiten hacer notar su exclusión sobre todo al referirnos al ejercicio y distribución del poder en referencia a las sociedades andinas, indígenas e indigenizadas de la región.

Para Marshall, la más plena expresión de ciudadanía requiere de un Estado de bienestar liberal-democrático. Al garantizar a todos los derechos civiles, políticos y sociales, este Estado asegura que cada integrante de la sociedad se sienta como un miembro pleno, capaz de participar y de disfrutar de la vida en común. Allí donde alguno de estos derechos sea limitado o violado, habrá gente que será marginada y quedará incapacitada para participar. (Marshall: 1965, p. 78).⁴⁵

Pero el interés de este capítulo es debatir sobre los logros que el Movimiento indígena ha llevado a cabo sobre todo en la construcción de Ciudadanía; es decir el espacio que han logrado para insertarse en una comunidad política que por historia le han sido

⁴⁵ Estos derechos que Marshall caracteriza corresponde a la idiosincracia de la historia inglesa. Suele además este autor caracterizar como un desarrollo en la historia, de ahí que los coloca su desarrollo en tres siglos sucesivos, en donde aparecen los derechos civiles en el siglo XVIII, los derechos políticos que se afirman en el siglo XIX y los derechos sociales extensivos en la educación pública, la asistencia sanitaria, a los seguros de desempleo y a las pensiones de vejez, que se establecen en el siglo XX. Incluso en muchos países europeos varios de estos progresos recién ocurrieron en los últimos cincuenta años y frecuentemente en un orden inverso.

negados. Por supuesto que desde una perspectiva económica la década del 90 se habla que fue una década perdida; pero para la mayoría de los países, en el campo político, es cuando se ha empezado a poner en marcha el funcionamiento de un marco institucional básico de la democracia. (Ramón: 1992).

Pues la larga brecha histórica en la que los indígenas no tenían participación a ningún nivel dentro de la esfera pública, es la que ha ido produciendo ese nuevo espacio o ámbito, que ha dado el nuevo tipo de relaciones sociales, frente a la institución más representativa como es el Estado. Dicho de otro modo lo que interesa es ir percibiendo si el Movimiento Indígena ha ido produciendo un nuevo modelo de concepción de ciudadanía, el replanteo de una democracia o esta comunidad política que fue otrora excluyente.

Lógicamente que la vinculación entre el tema de la desigualdad social y la equidad, ha sido un campo muy cuestionado en el proceso democrático, sobre todo por la persistencia en la negación del “otro”, considerado inferior; que hasta la actualidad ha venido arrastrando aquella vieja construcción de: el indio, negro, mujer, mestizo, blanco pero indianizado, ennegrecido, feminizada, por su condición de marginamiento.

Esta estigmatización inevitablemente le ha traído consigo un efecto de exclusión social y por ende una violación de sus Derechos Sociales básicos, tales como el acceso al trabajo, a una justa remuneración y a la satisfacción básica de necesidades alimenticias, vivienda y salud; que siguen dejando huellas cada vez más claras de exclusión; de la cual la población indígena ha resultado muy afectada.

Frente a esta desigualdad producida por los imaginarios de una nación son las que van replanteando los conceptos de ciudadanía, ya que ha dejado de significar solamente como la comprensión de un conjunto de prácticas concretas, como la extensión del voto para los analfabetos, las mujeres, tener libertad de expresión; sino que más bien se la ha estado viendo desde esa perspectiva de esa práctica conflictiva vinculada al Poder, en cuya relación va apareciendo los contenidos, los problemas comunes y la manera como

se los aborda, en la medida en que ayudan a visibilizar los vacíos políticos en términos de representación y las incapacidades de construir el interés general.

Pues aquellas bases de las edificaciones ciudadanas de corte europeo y norteamericano, en donde el indio sistemáticamente fue negado (Guerrero: 2000) y, como muchos autores le denominan “la negación del otro” es donde nacen precisamente, o constituyen el punto de partida de un cuestionamiento a aquellas relaciones de poder que ostenta el Estado y la sociedad en general.

Es decir sobre aquel organismo de producción jurídica, materializada en leyes y Constituciones y un conjunto de normas y procedimientos establecidas en la sociedad, es que aparece el Movimiento Indígena constituido en una suerte de un “sujeto interpelador”⁴⁶ (Burbano de Lara: 1999).

Y el surgimiento del Movimiento Indígena, que aparece como “el Otro”⁴⁷ es el que había posibilitado el camino para poner atención sobre las relaciones de poder que habían imperado desde tiempos de la formación de la República, cuyos criterios de dominación fueron los puntos centrales de su análisis, bajo cuyas preocupaciones se planteaban por parte del Movimiento Indígena unas preguntas centrales que dicho de otro modo fueron los puntos centrales que motivaron pensar en:

- el tipo de relación que tiene el Estado-Nación con las poblaciones indígenas, un problema latente que sigue persistiendo por ese carácter excluyente al que ha estado acostumbrado con las poblaciones indígenas del país.

⁴⁶ Laclau que aporta con esta noción del “sujeto”- “identidad”, dice que cuando estas categorías dejan de ser determinadas y obvias es que comienza a no encontrar ubicación segura en las estructuras sociales, por ello que incluso habla de las estructuras dislocadas, o también más fluctuantes e indeterminadas o desestructuradas; es decir que sus estructuras no han sido acabadas, ya que se hallan aún fragmentadas, desarticuladas. Pues son sociedades con estructuras no acabadas, lo que Quintero llama a la nación ecuatoriana una nación en ciernes, una construcción inacabada.

⁴⁷ Ninguna identidad se define a partir de sí misma, sino que aparece siempre en relación a un “otro”, que viene a constituir una no identidad, muchas veces en medio de un antagonismo o como resultado de las fuerzas antagónicas. (Burbano de Lara: 1999).

- Este problema es lo que ha llevado también a repensar sobre cuáles son las condiciones económicas, políticas, culturales para la constitución del Estado.
- Utilizando el planteamiento de Hobbes (Bobbio:1997) sobre el Derecho Natural, equivalente al pacto de sujeción; o el pacto social de John Locke (Bobbio: 1997, p. 47), referente al Estado de Derecho⁴⁸; y bajo esta lógica también el Movimiento Indígena, apela a ese modelo de contractualismo, en oposición a un modelo de democracia.

En todo caso toda esta intensa apelación tanto al Estado como a la misma sociedad ecuatoriana por parte del Movimiento Indígena, producida a partir del Levantamiento 1990, es que interpelan sobre los rezagos de un Estado excluyente que de cualquier manera pone a repensar la condición democrática y de los ciudadanos diferenciados de este país.

Así se inicia una demanda al Estado y sociedad, en medio de aquellas relaciones históricas de postergación para el indígena, para dejar señalados los límites de la desigualdad; situaciones que daban la incapacidad de pensar de los indígenas como ciudadanos menos aún a pensarse desde las referencias liberales francesas o norteamericanas, que Guerrero caracteriza como la “exclusión de poblaciones” o “administración de poblaciones” (Guerrero: 1993, p. 95).

Esta historia inicial es la que ha imposibilitado pensar en conceptos como la ciudadanía en la que participara el pueblo indígena, y creo que hasta la actualidad incluso como que este concepto de la ciudadanía y su ejecución no ha terminado de ser entendida debido a la brecha existente entre poblaciones que en vez de disminuir su exclusión más bien aparecen más extendidas dichas clasificaciones. De ahí que conceptos de Libertad,

⁴⁸ A sabiendas que el Estado de Derecho limita el Poder para defender al individuo de las extralimitaciones del Estado. Su concepción es que los individuos que se agrupan para organizarse entregan su soberanía, representación con la finalidad de velar la vigencia de los Derechos de la Sociedad. Mientras que la Democracia se entiende que distribuye el Poder

Igualdad, Fraternidad han tardado mucho en ser comprendidos al menos desde nuestros Estados.

Es así como desde los albores de la vida republicana (1830-1857), la población ecuatoriana aparece clasificada étnicamente, y no como una población genérica, de ciudadanos. Los indígenas que aparecen como “indígenas tributarios”, hacen que se reafirme una diferenciación, de puro corte colonial.

Este primer proceso manejado por el Estado Republicano, entabla un concepto de ciudadanía de una “clase menesterosa”, expresiones que aparecen incluso ligadas a vocablos topicalizados como “la sencillez”, “la infelicidad”, “la ignorancia y la miseria”, en la que al Estado le toca asumir el papel de “protector” “paternal”, frente a esa clase “infeliz”; “desgraciada”.

Así la frontera étnica de la situación y la condición jurídica del indígena le imposibilitado colocarse en una imagen política. Sino que siempre desde las diferentes esferas primero han sido vistos desde esa perspectiva legal de “miserables” para con esa justificación poder intervenir expresando su poder. (Guerrero: 1994, p. 206).

Pero cuando ocurre el momento en que es abolido el tributo indígena (1857) hasta la revolución liberal (1895), desaparece aquel principio de clasificación, lo cual suponía la extensión de la ciudadanía y el fin de los términos utilizados en la contradicción del propio lenguaje del Estado.

Pero con el término desaparece también el sujeto, sin aparecer el ciudadano, sino que como por arte de magia desaparecen los indios de las normas estatales, de los códigos legales; se universalizan, se ciudanizan en las leyes, en los discursos estatales; así desaparecen los indios de todo registro oficial.

Pero a dónde van?. Es que comienza un nuevo espacio de existencia?. Por supuesto, que son arrojados al campo de la costumbre y del derecho consuetudinario, cuya lógica sigue acarreado una suerte colonial. Se constituyen así en una población que al desaparecer de los registros del Estado, son reducidos al ámbito de lo privado.

De este modo las administraciones de poblaciones son delegadas a los espacios locales: las haciendas, tenencias políticas, iglesias parroquiales, los concejos municipales y los funcionarios del Estado representados en la autoridades locales, los mediadores étnicos y los vínculos económicos y rituales entre los “blancos de pueblo” y “los indios comuneros”.

Esta transferencia de lo público a lo privado, supone también una transferencia de poder, que sigue siendo usado guardando las características de un saber colonial, manejado desde el hábitus (Bourdieu: 1980, citado en Guerrero: 1994, p. 199), desde la costumbre, ese “sentido práctico” o el “mundo de la vida” (Habermas: 1987, citado en Guerrero: 1994, p.199), que mueve las conductas, y los tratos de esos hombres públicos en el trato con los indígenas, una suerte de continuidad de un saber colonial

De ese modo era sabido el cómo tratar a un indio en las calles, en las plazas públicas, en las oficinas públicas, en los mercados, es decir en la vida cotidiana. Y lógicamente el indio fue reducido a la desciudadanización siendo contradictoriamente ciudadano. (Guerrero: 1994, p. 214-220).

La ampliación de ciudadanía en estos contextos, en la práctica constituyen las paradojas más grandes, ya que por un lado desaparece el indígena tributario, y se transforma en el ciudadano, pero inmediatamente se invisibiliza cuando al mismo tiempo es lanzado al ámbito de la vida privada; pasando a tener una vida local, privada, que contradice la ampliación de ciudadanía, ya que ese relegamiento significa despolitizar, desciudadanizar, invisibilizar al indígena.

En la primera etapa el indígena es asumido bajo un cuerpo de protectores, en una segunda etapa es echado al campo de lo privado el esquema sigue funcionando igual, pero bajo la protección de una red de intermediarios, que Guerrero lo caracteriza como la “representación ventrilocua”, una suerte de gente, de grupos que “dan hablando” por los indígenas; lo cual obliga a tener estos puentes de enlace, intermediadores entre los indígenas y el Estado.

El acceso a las escenas públicas las debían hacer a través de un interlocutor; los indígenas seguían considerados incapaces de poder expresarse frente al Estado, porque además no serían escuchados, debido a que tenía un dudoso status de ciudadano. En realidad lo que seguía existiendo era ese mundo de diferenciación al propio estilo colonial.

EL PAPEL DE LOS LIBERALES EN LA CIUDADANIZACIÓN INDÍGENA

En el Ecuador los liberales del siglo XIX, habían entablado un discurso crítico respecto de la Iglesia y su predominio ideológico, ejercido tanto en la Sociedad como en el Estado. Comenzaron a desplegarse críticas respecto de los terratenientes y hacendados conservadores; de ahí que inclusive se autonominaban como los fundadores de una segunda república, y cuya posición permitía sacar a flote el tema de los indígenas, que, aunque fue utilizado como una arma para contrarrestar a la Iglesia y Haciendas de hecho, significó sacar a este sujeto invisibilizado para ir colocándolo en el ámbito estatal, público.

En este sentido el Partido Liberal reivindica la noción de Ciudadanía (de iguales y libres), pero sigue teniendo graves problemas al no poder pensar a toda la población en su conjunto, despojándose de aquellos imaginarios creados por los administradores étnicos.

Cuando desde esta visión liberal se juzga a la hacienda como el medio más precario de explotación, levanta una consigna de lucha para eliminar el trabajo en los conciertos, pero nuevamente caen en la trampa del imaginario indígena cuando advierte que: “por el carácter peculiar del indio”,-refiriéndose a un paliativo quincenal o mensual que sugerían se lo haga- decían así:

“Páguesele al concierto [ese mensual o quincena] tan solo una mitad para que la otra mitad quede como descuento de su deuda y dándole de contado la otra mitad. Aprenda así el indio a conocer lo que vale su trabajo, lo que es la moneda y para lo que sirve; y quede por consiguiente en libertad para proveer a sus necesidades donde y como mejor le parezca”. Estas ideas vistas desde la perspectiva de Moncayo que eran las ideas liberales que iba colocando como hitos se perfilan desde un nuevo imaginario de indio que se podría construir insertándole en el progreso, mediante una migración inteligente y robusta que convirtiera en realidad las esperanzas que desde hacía muchos años venían deseando en los pensamientos como el de Pedro Fermín Cevallos, que a la final lo que insistía era ese proyecto de “blanqueamiento” racial de la población del país y por ende de civilización. (Guerrero: 1994, p. 233), enredados en un imaginario de indígena histórico, pero al mismo tiempo apelando fuertemente a los procesos y a los sujetos que provocaban dicho atraso del indígena.

Cuando el liberalismo llega al gobierno toma las tesis centrales de Moncayo y las eleva a políticas de Estado. En su segundo mandato presidencial el general Alfaro expidió un decreto (1899), que aludía sobre el carácter de protección de la raza india, debido al abuso que se seguía cometiendo con los conciertos, refiriéndose de este modo:

“por el abuso de algunos propietarios el... concertaje se ha convertido en una verdadera esclavitud”. (Guerrero: 1994, p. 234).

Y en cierta manera haciendo de intermediarios para hablar sobre el indio. Pero unos 10 años más tarde la misma iglesia, desde González Suárez, hacen suyos los planteos políticos liberales como el de Abelardo Moncayo, de José Peralta, situándose entonces la línea de la pedagogía-escolarización para construir el buen ciudadano, que además tenía pretensiones de construir la nación homogénea de los ecuatorianos.

En este sentido lo que buscaba también la iglesia era constituirse en la ventriloquia entre el indígena y el Estado mediante aquellos puentes de la evangelización y la escolarización para mas tarde saltar a la castellanización, recayendo insistentemente en la idea de civilizar al indígena que Gonzáles decía:

“mientras conserven la lengua quichua, como lengua nativa será... imposible el evangelizarlos y el civilizarlos...” (Gonzáles: 1911, p. 390-410 citado en Guerrero: 1994, p. 235).

Es decir que la iglesia se había colocado en el mismo campo instaurado por el discurso liberal que, siendo un proyecto desde sus inicios bien intencionado no dejaba de caer en la trampa de los efectos producidos por la modernidad, sino que más bien se seguía poniendo en práctica un nuevo concepto de “blanquear la raza”, en la cual seguía tácita la idea de inferioridad de la raza indígena.

A través de este concepto de raza, se legitimaba nuevamente una desigualdad de poblaciones, en donde el ideal Moderno seguía persistiendo, cuya clasificación racial pasaba por esta premisa de que hay superiores e inferiores.

Y por ello que desde la Modernidad se aferraba por eliminar los obstáculos del desarrollo, expresados en su concepción que se hallaba en los indígenas. Y su resolución se había pensado desde la homogeneización, es decir desde el blanqueamiento, apareciendo una y otra vez aquella “ficción maestra” (Geertz: 1985 citado en Muratorio: 1994, p.177), producida con esos hábiles manejos de inclusión y exclusión de ese “otro” indígena.

Pero sus aparecimientos estaban vinculados para demostrar únicamente en vitrinas de modo arqueológico y folclórico, pero a la hora de enfrentarse con ese sujeto real de carne y hueso se imponía el horror de pensar que aún sigue existiendo el fantasma de “esa raza degenerada”.

Esa era la necesidad inmediata de “regenerarla”, ideas que igualmente conscientes o inconscientes, los políticos de la época, incluyendo los liberales combativos como Abelardo Moncayo(1895) por ejemplo (Guerrero: 1991, p. 55-56), y que más tarde fueron legitimándose como una herencia recogida del liberalismo, en círculos políticos y literarios socialistas y comunistas de las primeras tres décadas del siglo XX, “en donde aparecen nombres conspicuos de esta tendencia, al Dr. Pío Jaramillo Alvarado (1922), Julio E. Moreno, Víctor G. Garcés (Tinajero: 1986), en la producción histórica y social, y en la literatura a Jorge Icaza (1934) (Rojas: s/f)” (Guerrero: 1994, p.200).

EL IMAGINARIO PRAGMÁTICO SOSTENIDO DESDE LA REVOLUCIÓN LIBERAL

Sin duda alguna que el empezar a considerar al indio dentro de las esferas más visibles que iban emergiendo en las imágenes, los discursos, su presencia real; que se ha ido desarrollando en medio de debates y conflictos entre liberales y conservadores a propósito de hablar de Instrucción Pública (1897), beneficencia pública (1908), control y registro de nacimientos, matrimonios y defunciones (1900), el matrimonio civil (1902) y el divorcio (1910). En estas esferas es cuando después de ciudadanizar a la población el indio también empieza a tener una cierta figuración, y lo que es más complicado para el Estado es que ha tenido que redefinir sus funciones en relación a la sociedad ecuatoriana pero de modo particular a la indígena.

Efectivamente que con la “dominación liberal (1895-1925)” (Hurtado: 1989, p 132), el “artilugio imaginario obtuvo resultados pragmáticos, en medio de las grandes contradicciones, emergía el indio, que se le iba construyendo como ciudadano. Pero su trato no era ni de protección, pero tampoco de un ciudadano igual.

Este dilema era difícil entender desde la lógica de la ciudadanía, entonces el Estado necesitaba de un canal intermediador que conectara a los sujetos indios con los poderes públicos, se crea entonces el ciudadano ventrílocuo (Guerrero: 1993), de modo que la

arquitectura política discursiva sigue siendo aún protectora, pero lógicamente articulada a una coyuntura cada vez diferente, por supuesto más elaborada y menos ingenua en sus modos de denunciar.

Muchos eran los senadores que pedían la derogatoria del estatuto de “protegidos”, de “indios tributarios” y su “elevación” a los derechos ciudadanos, (Guerrero: 1994, p.209-210), pero con una asombrosa consideración sobre el carácter del indio, como lo hace Freile, que manipula su discurso mediante un estereotipo cotidiano, el considerar la incapacidad, la imagen de niño, como para elaborar la imagen del indio paradójico cuando dice que son adultos pero niños, por ende seres inacabados, que difícilmente llegarán a ser ciudadanos.

Ese tipo de caracterización discursiva lo único que hacía aflorar es ese contenido imaginario y simbólico, cuyos esquemas mentales de representación del otro son producto de esa dominación étnica cotidiana. El imaginario en todos los políticos según estas expresiones seguía bajo un patrón común de consideración sobre el indio, de una poca percepción de un cambio simbólico en el escenario político oficial.

En 1887 la vida del indio comienza a ser vista desde el esfuerzo de pensar en un “indio civilizado, y cristianizado”⁴⁹, la necesidad de esta época se visualiza en el esquema del progreso cultural, mediante un programa de blanqueamiento racial y cultural.

La imagen estereotipada de un indio, producto de la dominación étnica, así como en estas épocas que se mencionan siguen latiendo en un discurso estigmatizado, que cada vez sigue apareciendo como un habitus inconsciente que se va refuncionalizando en ideologías. No han bastado que pasen los años, para que dichos estigmas y dichos estereotipos hayan terminado respecto del indio, en medio del contenido paradójico que

⁴⁹ Vale la pena citar de que los liberalismos en el Ecuador a diferencia de otro liberalismo latinoamericanos y europeos, no era irreligioso y por tanto no se proponía eliminar los sentimientos y las prácticas religiosas del pueblo ecuatoriano cuya fe católica reconocía. Esto se advierte al leer los escritos de sus principales ideólogos José Peralta, Abelardo Moncayo, Juan Montalvo, generalmente considerados como anticatólicos.

se sigue produciendo en torno a un cambio de los esquemas mentales que inicialmente eran inconscientes a conscientes, o del paso de gestos y de actitudes a hechos reales, o de un lenguaje no verbal a un lenguaje de expresiones verbales, de palabras, convertidas en discursos políticos que por hoy siguen hábilmente funcionando como ofertas de salvación.

Todo este panorama incluso visto desde los liberales dan que pensar sobre la condición del indígena que incluso sin restricción alguna se podría argumentar había estado presente por lo menos hasta el momento en que ocurre dicho Levantamiento indígena en 1990.

Es ahí que se comienza a repensar el indígena bajo una óptica diferente, cuyos efectos se pueden ver a partir de que ocurre este hecho, la producción de un discurso, la reivindicación de espacios, se manifiestan a varios niveles como:

REFORMAS JURÍDICAS

Actualmente en el Ecuador hay un discurso y unas reformas jurídicas recientemente aprobadas en 1998, que reconocen el carácter multilingüe y pluricultural de los Estados, así como el deber de garantizar los derechos humanos. Ha crecido el número de países que han reconocido el Convenio 169 de la OIT y en algunos casos como en Ecuador estas reformas han llegado al punto del reconocimiento de Derechos Colectivos (Asamblea Constituyente: 1998).

Aunque junto a estos cambios tampoco podemos desconocer que poblaciones indígenas azotadas por una pauperización que se vuelve cada vez mayor, siguen sucumbidas por el hambre y las enfermedades.

La visión de aquel indio protegido, sumido en la clasificación de ciudadano de segunda, o más todavía de no ser considerado parte de una Comunidad Política es parte de estos nuevos procesos de pensarse miembros de una Comunidad Política.

APARECIMIENTO DEL SUJETO INDÍGENA EN INSTANCIAS PÚBLICAS.

Son diversos los escenarios y distintas las demandas que se habían generado sobre todo después del Levantamiento Indígena de 1990 y el aporte hecho desde las diferentes etapas históricas, pero particularmente luego de constituido un Movimiento Político Indígena.

Esta relación con los pueblos indígenas fue manejada desde el gobierno a través de la Oficina de Asuntos Indígenas, cuyo manejo seguía dándose por mestizos. Fueron múltiples y urgentes las demandas de los pueblos indígenas, que resultaba difícil dar atención a muchas demandas postergadas.

Más bien lo que el gobierno de Borja había conformado son comisiones para el análisis de problemas; en ese contexto por ejemplo se da énfasis al tema de la educación y cultura con la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, vieja demanda de la CONAIE y demás organizaciones indígenas que al fin encontraba respuesta, que de hecho más que una dádiva generosa del Estado, fue producto de una larga lucha histórica. (De la Torre: 1990).

Posteriormente, el gobierno de Sixto Durán-Ballén, al inaugurar su período de gobierno en 1992, creó la Secretaría de Asuntos Indígenas y Minorías Étnicas (SENAIN). El pequeño presupuesto asignado a esta secretaría fue orientado a comunidades y sectores política y geográficamente cercanos al secretario Ejecutivo, constituyéndose la SENAIN en una instancia de tramitación de solicitudes de pequeñas obras de un infinito número de comunidades, que fueron atendidas bajo una óptica clientelar y paternalista, pero de hecho incorporado al espacio público.

En el gobierno de Abdalá Bucaram y como resultado de una negociación política con un grupo de dirigentes de las organizaciones de la Amazonía, se crea el tan célebre Ministerio Étnico, que produjo un gran conflicto en el interior de las nacionalidades y pueblos. Desde la organización de pueblos indígenas de la Sierra, el ECUARUNARI, levanta la oposición al ministerio, que tuvo como argumentos principales sobre todo la división al movimiento indígena, que se estaba dando mediante la cooptación de su dirigencia en un espacio de gobierno, ya que se constituía en un soporte de la política neoliberal, contraria a los intereses de la mayoría del pueblo. Del mismo modo se decía que los problemas de las nacionalidades y pueblos indígenas no se van a resolver mediante la creación de un ministerio. Frente a este dilema, se planteó más bien la creación de una instancia que no sea un botín político para los gobiernos de turno, sino una instancia técnica con la autonomía suficiente para impulsar propuestas propias de desarrollo desde las nacionalidades y los pueblos.

Luego el presidente interino Fabián Alarcón, concretando uno de los acuerdos, mediante decreto ejecutivo del 18 de marzo de 1997, crea el COPLADEIN (Consejo de Planificación del Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador), como una instancia adscrita a la Presidencia de la República, en cuyo Consejo Superior participaban delegados de las siete organizaciones indígenas y campesinas nacionales, pero el mayor problema era el presupuesto que no había podido cubrir ni siquiera el 1.7 por ciento del solicitado. ¿Entonces qué política de desarrollo se podía empezar a gestionar?

ESCENARIOS POLÍTICOS

Esta coyuntura de Bucaram- Alarcón, estuvo caracterizada por un hecho de fundamental importancia: el ingreso de la CONAIE en el campo político electoral y en la institucionalidad "democrática" (congreso y gobiernos locales), lo que significó un giro si se considera la inicial negativa a participar en el sistema político electoral, mantenida durante dos procesos electorales.

La participación política electoral, a través del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, más que nada ayudó a desmontar los vicios políticos con los cuales se había venido manejando al país, y sus implicancias que habían obstaculizado para poder llevar adelante un Proyecto Nacional. (Rodríguez: 1998)

Pero en todo caso el afán era la posibilidad de defender los derechos y propuestas de los pueblos indígenas, como en el caso de la aprobación del Convenio 169 de la OIT.

Otro hecho importante de este periodo fue la lucha por la conformación de la Asamblea Nacional Constituyente y su concretización en la elección de representantes indígenas y de sectores populares como asambleístas y la formulación y aprobación de la nueva Constitución.

Dentro del tema que compete a las nacionalidades y pueblos fue avance el hecho de incorporar por primera vez en el texto constitucional un acápite de los derechos colectivos. (Asamblea Nacional Constituyente: 1998).

Vale rescatar sobremanera como se señala en las conclusiones del XIV congreso de ECUARUNARI, que con la participación electoral se ha logrado "algún grado de experiencia en los procesos electorales, en la gestión de los gobiernos locales y en la gestión parlamentaria. Si bien no han existido los mejores mecanismos de relación de la organización con estos procesos, han existido esfuerzos e iniciativas importantes; y tanto los errores como los aciertos y potencialidades constituyen una riqueza de nuestros pueblos. (ECUARUNARI:1998).

Se había empezado a asumir el problema del desarrollo de las comunidades y los pueblos kichwas con propuestas globales, lográndose concretar como un instrumento el CONPLADEIN.

Con el ascenso del gobierno de Mahuad, se había inaugurado un nuevo capítulo de esta relación gobierno-Estado con los pueblos indígenas, principalmente a través de la creación de una nueva entidad que reemplazaba al CONPLADEIN, a través del CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos); con la diferencia entre estas dos instancias, que su conformación, pasa de un esquema de representación desde las siete organizaciones nacionales, a un nuevo esquema de representación directa según las nacionalidades y pueblos, es decir, pasa del énfasis de lo organizativo a lo étnico.

Cabe anotar que el gobierno procedió a nombrar al nuevo secretario ejecutivo, según la exigencia de la dirección de la CONAIE⁵⁰.

EL ESTADO PLURINACIONAL⁵¹

El eje vertebrador del Proyecto Político de la CONAIE, y su planteamiento central, se relaciona con la construcción de un Estado plurinacional. Siendo ésta una propuesta estratégica, implica una nueva forma, no sólo de relación de las nacionalidades y los pueblos con el Estado, sino un modelo alternativo y democrático, basado en el respeto a la diversidad, para promover la equidad de la población y del país en su totalidad. La construcción de un Estado plurinacional y una sociedad intercultural solamente será posible con un cambio profundo en las relaciones de poder (políticas, económicas y sociales), con el acceso de las mayorías al poder mediante un gobierno realmente comprometido en la realización de este programa, en donde las relaciones de poder se vean igualmente distribuidas.

Esto, a su vez, implica una alianza estratégica de las nacionalidades y los pueblos con los

⁵⁰ Este tipo de nombramiento había causado un cuestionamiento desde otras organizaciones nacionales que se habían sentido desplazadas en este proceso, por ello que argumentaban que dicha designación fue realizada tomando en cuenta los planteamientos de un sector dirigente políticamente cercano al partido del gobierno.

⁵¹ Este proyecto político indígena ha creado muchas dudas, inquietudes sobre todo en sectores que aún mantienen un imaginario de estado-nación como es el Ecuador. Así por ejemplo se advierte de la peligrosidad de crear varias naciones al interior de un solo estado-nación (Gallardo: 2001, p. 19).

movimientos sociales y demás actores de la sociedad civil comprometidos con la concreción de este ideario. Este es un aspecto que había sido considerado como demanda ya que por una parte, supera la posición particularista y sectaria de un proyecto de nueva sociedad desde un solo sector y, por otra, implica un largo camino por recorrerse en la construcción de poderes locales, el fortalecimiento organizativo y la conquista de nuevos espacios jurídicos y políticos. (Red Interamericana Agricultura y Democracia (RAID): 1998.

En esta perspectiva, tiene mucha importancia la ratificación del Convenio 169 de la OIT (sobre los derechos de los pueblos indígenas) y la incorporación en la nueva Constitución de los derechos colectivos, ya que abren un escenario jurídico más amplio para avanzar en la conquista de sus derechos, pero preocupa también que se quede en meras declaraciones formales como gran parte de los preceptos democráticos contenidos en la Constitución.

Por tanto, el reto planteado ahora por las organizaciones indígenas una vez que han logrado conseguir el cuerpo jurídico legal de sus derechos es elaborar y lograr la aprobación de leyes secundarias que hagan real la vigencia del Convenio 169 y la aplicación de los mandatos que rezan en la Constitución Política del Ecuador en el capítulo correspondiente a los Derechos Colectivos, ya que no bastan simplemente las declaraciones, sino la puesta en práctica de estas nuevas concepciones presentadas a nivel de planteamientos, como el reconocimiento de la diferencia, que estaría en todo caso apelando a ese tipo de ciudadanía universal, bajo la incorporación de lo que muchos estudiosos llaman la “ciudadanía multicultural”⁵², “ciudadanía diferenciada”⁵³, o doble ciudadanía⁵⁴.

⁵² La multiculturalidad ha servido para apelar a la intolerancia, al irrespeto, a un exacerbado racismo que ha existido históricamente. Así se toma el concepto de Multiculturalidad de Kymlicka (1996), (1997), que lo desarrolla en la ciudadanía multicultural, como un espacio que sirve para hacer respetar la diversidad cultural, frente a aquel patrón de exclusión socio-cultural y política, promoviendo en todo caso un encuentro entre los diferentes existentes en este país, es decir por ejemplo indígenas versus mestizos, o de otro modo entre los mismos indígenas, sean estos entre kichwas y shuaras, u otros aún existentes.

⁵³ Este tema lo desarrolla de modo muy amplio en los diferentes trabajos que realiza Jorge León (1994). Y de igual modo que desarrolla esta tesis Iris Marion Young, dice que estos grupos excluidos sólo pueden ser integrados a la cultura, a la sociedad, a la manera de hacer política y ejercer una verdadera

Ahora la pregunta que persiste es ¿cómo a partir de estos avances constitucionales, se podrá lograr modificaciones reales en la sociedad nacional, en la relación entre pueblos indígenas y Estado, y en el modelo económico y político de corte neoliberal. Son temas que quedan pendientes en la gran construcción de lo que significaría una Ciudadanía efectiva.

Aquí vale advertir el peligro de ser envueltos en lo que Díaz-Polanco llamó la estrategia del indigenismo etnófago, que en síntesis es un doble juego desde el poder dominante mediante el cual, mientras por una parte se reconocen las identidades indígenas, la pluriculturalidad, etc., en los hechos se trata de socavarlas desde sus cimientos, desde la misma comunidad. En el marco de esta estrategia cabe incluso el reconocimiento territorial, siempre y cuando no implique transformaciones políticas en lo que tiene que ver con la distribución del poder y la forma de organización del Estado. Aquí podemos encontrar una explicación a la posición tajante de la mayoría de la Asamblea Nacional en el sentido de no reconocer la plurinacionalidad, dado que ésta podía tener hondas implicaciones para un cambio en la organización misma del Estado.

Es una discusión que sigue pendiente tanto desde los mismos actores que proponían estos cambios, cuanto por el Estado y la sociedad, el mismo que no ha dejado de crear múltiples preocupaciones por la idea de que en el país se quiere crear varios estados dentro de un mismo Estado-Nación.

Es un trabajo sobre todo concentrado en una propuesta de orden más bien jurídico y político sobre las nacionalidades quizá con un enfoque que privilegia los aspectos étnico-culturales, pero más que nada como su experiencia de enfrentar su propio proceso político, de apareamiento en escenarios públicos sin intermediaciones ni protegidos por parte de algún sujeto ventrílocuo, en donde le vean como un sujeto de redención.

democracia, solamente si se realiza “una concepción de la “ciudadanía diferenciada” (Young: 1989, p. 258, citado en Kymlicka y Norman: 1997, p. 27).

⁵⁴ La doble ciudadanía estaría aludiendo al manejo de las concepciones que tienen que ver tanto con la expuesta por los conceptos republicanos, pero al mismo tiempo por las que tienen que ver con su propia cultura, es decir la indígena.

En este contexto, podemos recalcar la importancia de abordar la relación entre pueblos indígenas y Estado de manera integral, en todos los planos, en lo económico, social, político y no sólo en lo jurídico, puesto que tal vez, mientras se avanza en los papeles, se puede estar perdiendo en los procesos reales. Basta con ver, por ejemplo, cómo continúa implacable la invasión de territorios indios en la Amazonía por compañías transnacionales. El caso de los huaoranis es elocuente: se trata de pelear por su supervivencia, en territorios que fueron asignados como suyos, pero sobre los cuales se ha dado concesión a una empresa petrolera. Asimismo, es incontenible el crecimiento de la pobreza en el campo y la pauperización de las economías indígena-campesinas, hecho reconocido por varios estudios.⁵⁵

Las reformas pueden ser vistas desde dos ópticas: desde el poder del Estado al constituirse en un mecanismo para cooptar a un segmento de la dirigencia indígena como soporte del proyecto neoliberal (la figura de ciertos representantes indígenas es utilizada en espacios institucionales), y también desde los pueblos indígenas y otros sectores sociales las reformas pueden constituir una estrategia de ampliación de espacios para avanzar en la conquista de sus derechos.

Desde esta óptica, los avances en el ámbito jurídico deben fortalecer una perspectiva de largo plazo: la constitución de un Estado plurinacional, que implica reformas más profundas, como el reconocimiento del derecho a la territorialidad y formas de autonomía de los pueblos indígenas, entre otras de orden económico y social. Como lo plantea Héctor Díaz-Polanco, el "reconocimiento de la pluriétnicidad más allá de la mera retórica, sin romper la unidad nacional, implica dar expresión política a la diversidad, es decir, dar lugar a la constitución de entidades autónomas. El régimen de autonomía sería la pieza clave del futuro Estado multiétnico". Sin embargo, existe una clara tendencia en los actuales momentos de todo un sector de la dirigencia de nacionalidades y pueblos a olvidar la misma Propuesta Política de la CONAIE y su dimensión estratégica y

⁵⁵ Se puede consultar el Informe sobre Desarrollo Humano de las Naciones Unidas, Informes del Banco Mundial, y muchas otras organizaciones no gubernamentales que dan cuenta de la difícil situación en la que se debate la población indígena.

reivindicativa, que implica cambios estructurales, a cambio de ciertos espacios en la institucionalidad del Estado.

Se trata del resurgimiento de una tendencia etnicista y etnopolulista que se consideraba desplazada del movimiento indígena, pero que ha ido tomando fuerza en los últimos años. Para inicios del decenio se pensaba que estas corrientes no habían logrado tomar fuerza en nuestro país (a diferencia de otros como Bolivia) y para entonces se consideraba que en el movimiento indígena había un proceso de madurez, unificación organizativa nacional y una superación del falso dilema entre etnia y clase. Sin embargo, a partir del buaramato, parece que se dio un repunte a esta tendencia,

La corriente "eticista" en el último tiempo ha mostrado un resurgimiento asombroso, con cada vez más adeptos a esta causa y, curiosamente, este resurgimiento se da en el contexto de la intensificación del acercamiento, negociaciones y creciente apoyo de una parte de la dirigencia del movimiento indígena al gobierno neoliberal de Mahuad. Casualmente, se trata de los mismos sectores de tendencia etnicista que encabezan este acercamiento al gobierno democristiano y neoliberal actual.

Las características más importantes de la posición etnicista o etnopolulista, se pueden caracterizar:

- En lo político, esta posición ha perdido una perspectiva de confrontación con el Estado uninacional, allanándose a una perspectiva de integración en ese Estado con ciertos cambios y remozamientos superficiales.
- Privilegia las formas de concertación y negociación con el Estado, desconociendo el papel determinante que ha jugado el eje reivindicativo, la movilización y las acciones de hecho como mecanismo de presión frente al Estado y los gobiernos de turno.

- Esta negociación de prebendas con el Estado ha llevado, a su vez, a la conformación de una capa dirigente burocrática, con privilegios, que ha ido perdiendo la relación con sus bases, tanto en lo referente a representatividad como en cuanto a necesidades e intereses que dejaron de ser comunes.
- Una visión limitada del poder, reducida a ciertos espacios institucionales, desde los cuales se pretendería trabajar en una línea de beneficio limitado a su base social, una versión clientelar indigenista, que pierde la noción global del poder político.
- Una visión limitada en lo cultural: lo cultural se adscribe a las manifestaciones culturales y en muy poco llega a enfrentar el nivel de las representaciones simbólicas, los imaginarios y los elementos más profundos de las culturas indígenas. Esto, a su vez, lleva a destacar únicamente los conflictos que se dan con la sociedad blanco-mestiza en las expresiones más externas de la cultura, que contradictoriamente se reflejan en la facilidad con que pueden ser convertidas desde el poder en objetos folklóricos negociables.
- Esta corriente ha lanzado y llegado a aplicar planteamientos que, lejos de estar sustentados por un andamiaje ideológico más o menos coherente, se han convertido en negociadores con las diferentes instancias de poder estatal y de los diferentes gobiernos de turno:
 1. Es indispensable destacar el papel que cumplen muchos intelectuales o técnicos indígenas, que se han constituido en los más preciosos instrumentos de este neoindigenismo al servicio de los intereses del proyecto neoliberal. La figura del indígena ahora es parte de la imagen de ese proyecto aniquilador. (Díaz-Polanco: 1993, Ibarra: 1992).

¿Cómo explicar, por ejemplo, que en la Amazonía, la salida que plantean algunos dirigentes frente a la conflictiva situación con las petroleras es la de pedir o negociar un millón de dólares por pozo petrolero, entrando en una dinámica totalmente mercantil que

les dejaría atados de manos frente a los daños provocados por las transnacionales petroleras, mientras las bases se oponen, considerando los graves perjuicios que implican estas actividades? O la venta de terrenos donde se avecinan explotaciones mineras, que causarán daño irreversible para el pueblo indígena.

2. Una de las actitudes que han caracterizado a esta corriente es la de mantener una posición sectaria respecto de otros sectores sociales, la cual coincide con la estrategia gubernamental de alentar el particularismo y la exacerbación de las posiciones indianistas, con el objetivo de separar a los sectores indígenas del resto de sectores sociales. La división entre sectores facilita la negociación focalizada de conflictos y demandas.

Estos hechos nos llevan a pensar que se ha ido conformando una casta burocrática de los pueblos indígenas que mantiene una alianza con los gobiernos de turno, teniendo como justificación que los espacios en el aparato de poder son importantes para desde ahí desarrollar acciones en beneficio de sus comunidades y pueblos sin considerar que el alto grado de funcionalidad para los intereses del gobierno de turno y demás grupos de poder es inversamente proporcional a los probables beneficios que se puedan obtener para los pueblos.

3. Los gobiernos han comprobado la facilidad de convencer por separado, como la vía más apropiada para imponer su proyecto. Según las teorías de la gobernabilidad, las manifestaciones disgregadas de resistencia y de protesta contra la subalternidad pueden convertirse en una alternativa para el sistema en su conjunto. En esto radica la importancia de superar la fragmentación social en que el capitalismo basa el control multifocalizado de los conflictos.
4. De hecho, los pueblos indígenas tienen reivindicaciones propias que exigen ciertos espacios propios, sin que esto signifique una separación de los demás sectores con quienes comparten muchas de ellas. ¿Por qué no conseguir las en conjunto? Es necesario rescatar y potenciar lo particular, pero también es preciso buscar lo que une.

Frente a todos estos hechos, crece la interrogante sobre el futuro del proyecto indígena: ¿se mantendrá la fuerza de los actores nacionalidad y pueblos indios? ¿Se podrá mantener un proyecto histórico de largo plazo, más allá de las dádivas coyunturales? Podemos decir entonces que éste es el actual dilema de los actores perdidos de la "década ganada". (Ramón: 1992). Y precisamente por ello que también se pueden delinear una serie de limitantes que aún obstaculizan la realización efectiva de una ciudadanía, o el cumplimiento efectivo de unos derechos diferenciados:

1. Los grupos considerados excluidos aún se hallan en desventajas en cuanto a los diferentes modos de participar en ámbitos políticos.
2. Los fondos públicos son escasos para su desarrollo.
3. Las necesidades siguen siendo particulares
4. Se continúa legitimando una diferenciación histórica creada desde un imaginario.
5. Los grupos diferenciados, culturalmente excluidos, tienen necesidades muy particulares, que sólo se pueden satisfacer mediante políticas diferenciadas.

LAS CIRCUNSCRIPCIONES TERRITORIALES

Empecemos por ubicar los límites de la reforma constitucional. En el caso específico del reconocimiento al derecho al territorio, en el artículo 228 se habla de las circunscripciones territoriales autónomas (Asamblea Nacional Constituyente: 1998), pero las ubica dentro de los regímenes seccionales autónomos, es decir, que no implican un reconocimiento del derecho al recurso territorial, sino a ciertas funciones y atribuciones especiales, de la misma manera que un concejo municipal, que es considerado un organismo seccional. Por tanto, no existe un reconocimiento real al derecho de nacionalidades y pueblos a un territorio.

En el artículo 84 (de los Derechos Colectivos) se habla del derecho a mantener la posesión ancestral de tierras comunitarias y a obtener su adjudicación conforme la Ley (es decir, mostrando créditos que acrediten esta posesión propiedad). Pero en la Ley de Desarrollo Agrario, existe la facultad para vender las tierras comunales, lo que en el contexto económico actual de globalización, significa profundizar la presión desde las transnacionales para la venta de tierras productivas comunales. Lo mismo podemos decir de otro de los elementos de esta base de reproducción económica, el recurso agua, dado que está en camino y en ejecución una estrategia para la privatización de este recurso vital.

Es por allí precisamente que el sistema mete cizaña para desestructurar a las comunidades desde sus bases de sustento y reproducción, la tierra y el agua. ¿Sobre qué se va a construir la pluriculturalidad, si se está acabando la base comunal? Si las reformas jurídicas no inciden positivamente sobre los elementos estructurales de las sociedades indígenas, ¿cómo entender, entonces, estas posiciones etnicistas que sustentan el discurso de las nacionalidades pero se olvidan de hablar del actual modelo económico neoliberal y los gobiernos que los sustenten, que son absolutamente contrarios a la supervivencia y el desarrollo de las comunidades como base de las nacionalidades y pueblos?

Bajo estas consideraciones, ECUARUNARI, filial principal de la CONAIE, está trabajando en la elaboración de propuestas de tres leyes secundarias: reforma a la ley de comunas, alcances a la Nueva Ley de Aguas y reformas a la Ley Agraria. La intención es clara: influir en los aspectos estructurales claves que van a permitir una aplicación real de los nuevos preceptos constitucionales, teniendo en claro que estas leyes no las va a aceptar el Estado por su buena voluntad, sino que será necesario un proceso de difusión y movilización, que es lo que históricamente ha dado resultados.

LA INTERCULTURALIDAD

La noción de "interculturalidad" ha constituido una base de tipo epistemológico que ha posibilitado la construcción organizativa y política para el movimiento indígena ecuatoriano. Sobre la noción de interculturalidad se articularon las primeras formas de organización por fuera del sindicato, o la organización campesina. La interculturalidad hacía referencia a identidades de tipo simbólico que podían servir de base para una propuesta organizativa propia y diferente de aquellas formas organizativas adscritas a la idea de la producción (De la Torre: 1990) .

Ha sido uno de los temas principales dentro de la agenda indígena como un espacio de acercamiento y tolerancia el mismo que ha buscado propender a un diálogo de culturas con miras a construir lo que llaman "unidad en la diversidad" (CONAIE: 1990)

Pero en el fondo lo que también ha constituido una transformación teórica, política y práctica para el movimiento indígena ecuatoriano. Se había puesto en práctica desde el énfasis educativo. Por ello que el campo de mayor exigencia se ha vuelto la educación. La educación les posibilitaba el acceso a los códigos y referentes de la cultura dominante. De hecho, en el sistema hacienda, la educación estaba prohibida para los indios. El patrón de hacienda codificaba los días de trabajo, los jornales, los suplementos, las ayudas económicas, en los "libros de rayas" y "libros de suplidos", cuyo acceso era totalmente prohibido a los indios. Es natural entonces que las primeras preocupaciones de la dirigencia indígena sea la educación como estrategia de lucha y de liberación (Taxo: 1990).

La formulación de la interculturalidad y su acercamiento al campo de la educación parecen estar signadas por las particularidades del proceso político y organizativo de los pueblos indígenas del Ecuador. Educarse significaba, de una manera u otra, luchar por la liberación del dominio casi feudal del sistema hacienda. Una de las figuras más importantes del imaginario actual del movimiento indígena ecuatoriano, es la figura de una mujer, la indígena de origen cayambi Dolores Cacuango. Una figura que por sí misma ejemplifica procesos de resistencia, organización y lucha de los pueblos indios

ecuatorianos. De hecho, una de las reivindicaciones más importantes de Dolores Cacuango, es el de haber construido varias escuelas para niños indígenas; y en su memoria la actual propuesta de capacitación política para mujeres líderes indígenas, se denomina precisamente "Escuela de Formación Política Dolores Cacuango" (Ecuarrunari: 1998).

En todo caso tanto en la sierra como en la amazonía esta lucha indígena nace con fuerza desde dos nociones la una como nación, y la otra como interculturalidad. Aunque ambas nociones aluden campos teóricos distintos, pero complementarios, para los pueblos indígenas especialmente de la sierra ecuatoriana, dada que su vivencia histórica había estado en relación con el sistema hacienda. Su referencia a la tierra era de tipo más bien cultural, simbólico y sagrado. Es decir, la tierra como pachamama, como categoría central en la unidad ontológica entre el runa (se humano) y la naturaleza (pachamama), y que contribuía a explicar esa compleja relación entre hombre y naturaleza.

En cambio para los indígenas amazónicos, que habían vivido fuera del sistema hacienda y cuyo hábitat no había sido considerado como "valioso" (en el sentido de "valor"), de ahí la noción más importante es aquella de "territorialidad", es decir, una de las categorías de base del concepto tradicional de nación.

La noción de interculturalidad apunta a la apertura de un espacio inexistente en la sociedad ecuatoriana de los años sesenta y setenta, aquel de la educación en términos de respeto a las nociones culturales, para los pueblos quichuas de la sierra ecuatoriana. La oposición del sistema hacienda a la implantación de un sistema de enseñanza para los indios es tenaz. La educación no es solamente el acceso a códigos y referentes de la cultura dominante, es la posibilidad de decodificar estructuras de dominación.

Es justamente desde la idea de la educación, que se comienza una reflexión, desde los propios indios, sobre las particularidades de su condición histórica. La educación remitía a la lengua, y ésta a todo un universo de referentes culturales y simbólicos que

no podían ser los mismos que aquellos de la cultura dominante, y que, además, tenían el derecho de vivir en su diferencia.

Ese auto descubrimiento como diferentes entre los propios indígenas y más tarde en el escenario nacional es lo que ha llevado a afirmarse en su propia identidad; saber que diferentes resultan ser kichwas, shuaras, éperas, tsáchilas, huaos, etc. Pero aparte de verse diferentes y emprender una búsqueda de su identidad, ha permitido abrir interrogantes sobre su contenido esencial. Son diferentes entre sí, pero la sociedad los mira como si fuesen idénticos. Simplemente son indios. (Almeida: 1996)

Asumen esa condición de indios, de naciones diferentes, y esa noción de nacionalidad como conjunto de referentes culturales y simbólicos, con lenguas, hábitos y territorios propios, y a partir de ello configuran una organización de contenido diferente para el Ecuador. (Arditi: s/f)

La CONAIE cuando ha podido incorporar al país un debate antes inexistente, a pesar de haber estado allí todo el tiempo, aquel de la plurinacionalidad y la necesidad de un diálogo intercultural, es cuando empieza también a repensarse sobre su condición, pero también sobre “el otro”.

Somos diferentes, dicen los indios, y estamos orgullosos de serlo. Necesitamos que se respete nuestra diferencia y que se conviva en paz con las otras culturas. El desafío lanzado tiene profundas consecuencias. Si se acepta que los pueblos indígenas son radicalmente diferentes al resto de ciudadanos del país, y que los "otros" tienen tanta razón de vivir como "nosotros", entonces los contenidos de la llamada cultura nacional no son tan universales como se había pensado, y era necesario poner límites muy concretos a nuestros valores, referentes, nociones y conceptos básicos. (ECUARUNARI: 1998)

Pero ¿cómo hacerlo cuando se había construido todo un imaginario simbólico altamente peyorativo con respecto a los indios? ¿Cómo relativizar los contenidos de la modernidad occidental frente a pueblos considerados como bárbaros? ¿Cómo considerar que ellos

también tengan razón? Si lo hacíamos, significaba que todo lo que habíamos hecho en nombre de la razón, la civilización y la modernidad, no era más que pura imposición, violencia y dominio.

La iglesia, con su idea de la salvación, al igual que muchas instituciones se pensaban como únicas y legítimas, así se ensañaba con aquellos que se oponían a su verdad y a sus designios. Pero más tarde tenían que también pensar en una tolerancia religiosa o violencia evangelizadora.

Tales son las consecuencias de aceptar la plurinacionalidad y la interculturalidad en el proyecto indígena. De hecho, dentro de ese proyecto se han empezado a reformular absolutamente todos los contenidos de su acción organizativa y política, bajo los parámetros de la plurinacionalidad e interculturalidad, como puede desprenderse del proyecto de reconstrucción y reconstitución de los pueblos de la Confederación Kichwa.

En efecto, se aceptaba la interculturalidad, pero solo para los indígenas. La propuesta de creación de lo que más tarde será un sistema de educación intercultural bilingüe, es revelador en ese aspecto. Eran los indios quienes tenían que asumir la interculturalidad. Eran ellos quienes debían ser bilingües. La interculturalidad se redujo a una parcela del Ministerio de Educación, y permitió deslindar responsabilidades para el Estado y para la sociedad.

Pero, si bien la conformación de la CONAIE abrió los espacios posibles a la discusión de la alteridad, y a partir de allí cuestionó la estructura misma del Estado Ecuatoriano, ello no significó que se hayan efectivamente suscitado debates, reflexión y cambios al interior de la sociedad ecuatoriana. El hecho de poner en discusión el carácter plurinacional del Estado suscitó muchas suspicacias y sirvió como argumento de deslegitimación en contra del movimiento indígena ecuatoriano.

Es así que su propuesta de plurinacionalidad e interculturalidad, parecería ser que aún no ha podido abrir un diálogo intercultural con la sociedad y el Estado.

CONCLUSIONES FINALES

- Con esta disertación se ha intentado demostrar que la acción del Movimiento Indígena se trata de una lucha ciudadana caracterizada por un conjunto de demandas y prácticas políticas que apelan a la profundización de la democracia y la participación, en la visión de consolidar la búsqueda del reconocimiento de derechos económicos, sociales y culturales dentro del marco del Estado nacional; lo cual significaría el goce de la ciudadanía, en su mejor acepción.
- Ha sido la década del 90 la que se ha caracterizado como una época de eclosión del Movimiento Indígena en todo el continente y el Ecuador no fue la excepción; y surgieron a la luz de las dramáticas transformaciones políticas y económicas a lo que desde un principio fueron considerados como “nuevos movimientos sociales”. En este contexto, los movimientos indígenas comenzaron a ser caracterizados más que por el fondo de sus demandas, por las formas de éstas, y aunque las formas importan sobremanera en política, muchas de las caracterizaciones sobre los indígenas se quedaron en la superficie. Sólo recién a partir del Levantamiento del 90 se comenzó a considerar el estrecho vínculo que existe entre las demandas indígenas y los contextos sociales y políticos en que éstas se han construido. Y a partir de ahí recién van apareciendo en agendas políticas y paulatinamente en la práctica social. Aunque no hay la menor duda que los pueblos indígenas se relacionan con un bajo nivel de educación, condiciones deficientes en términos de nutrición y salud, desempleo y discriminación; que según el Informe del Banco Mundial (1994-2004), los remarca como elementos constitutivos de la “pobreza”. Entonces los logros en materia de reducción de la pobreza por ejemplo durante la década de los pueblos indígenas (1994-2004) fueron escasos, y cuando las tasas de pobreza cambiaron fue muy poco para los pueblos indígenas durante el decenio de 1990. Y por ello que los pueblos indígenas se recuperan de las crisis económicas con más lentitud. La brecha de pobreza indígena es más profunda y disminuyó de

manera más lenta durante el decenio de 1990. Estas tendencias generalmente más desfavorables para los pueblos indígenas se dieron conjuntamente con el hecho de que la mayoría comenzó el decenio en situación de pobreza. Su pobreza también fue más 'profunda', si se mide según la brecha de pobreza, lo que significa que los ingresos promedio de los indígenas pobres estaban más abajo respecto de la línea de pobreza. Ser indígena en esos contextos, aumenta las probabilidades de un individuo de ser más pobre, de quienes particularmente las mujeres y los niños, siguen contando con menos acceso a todo tipo de servicios básicos como salud, educación. (informe del Banco Mundial: 2005)

- Sin duda que los cambios en materia política fueron muy grandes y de hecho que eventualmente podrían incidir en los resultados de pobreza y desarrollo humano de los pueblos indígenas. Se trata de cambios que van desde mandatos constitucionales y mayor representación política hasta aumentos en el gasto social y la proliferación de programas diferenciados como los de educación bilingüe. No obstante, la falta de logros en materia de reducción de la pobreza que vive la población indígena resulta muy sorprendente, particularmente en contraste con los significativos cambios que se han producido en la representación política y en materia de políticas públicas. En otras palabras, los pueblos indígenas carecen de real participación política o alternativas eficaces para ejercer influencia sobre los servicios que reciben. El acceso a las autoridades a cargo de formular las políticas es en efecto muy escaso.
- Lo esencial de esta lucha evidenciada a lo largo de la historia por parte de los indígenas, particularmente con el Levantamiento de 1990, se evidenciará a través del apareamiento de un sujeto interpelador como el Movimiento Indígena, que ha logrado desmontar viejas estructuras provenientes del sistema colonial. Por tanto, la construcción de Ciudadanía Indígena ha formado parte de un proceso elaborado por los propios actores en sus contextos socio-históricos, en un escenario en el que el Estado ha tenido una presencia permanente como eje organizador de las sociedades nacionales. Por este motivo, la construcción de la ciudadanía indígena es fundamentalmente una lucha por el reconocimiento de

derechos específicos en el marco de dichos Estados y opera a través de la politización de las identidades, vale decir, de una dinámica mediante la cual la identidad cultural se constituye en eje de acción política, de negociación con el Estado y de visibilidad pública del actor-indígena en la sociedad. El principal precedente de los procesos de desarrollo de ciudadanía de esta índole es que la globalización, junto a las transformaciones del Estado, el mercado y la sociedad civil, han producido profundos cambios en la acción colectiva de los pueblos indígenas, en especial en las mediaciones entre la comunidad, el plano nacional y el internacional. Como consecuencia de esto, las estrategias políticas de los movimientos y organizaciones indígenas se estructuran de distintas formas, pero se expresan y simbolizan a partir de códigos compartidos que les imprimen una unidad discursiva, capaz de ser procesada en los diferentes ámbitos de la Comunidad Política nacional o Internacional.

- Pues los ejes sobre los cuales nos basamos como hipótesis, la Hacienda y otros espacios similares de Poder, evidenciaron que con el Levantamiento de 1990, habían perdido la importancia que tenían como eje estructurante de la sociedad de rezagos coloniales. A partir de este hecho los propios indígenas eran actores de su propio cambio. Se habían acabado las ventriloquias, eran ellos la propia expresión de sus demandas y ya no habían sujetos que intermediaran en sus discursos.
- La presencia del movimiento indígena ya no es percibido solamente como asunto lejano y costumbrista de una polémica entre indios y hacendados, sino más bien como el apareamiento o el resurgimiento de un actor renovado, que ha empezado a incursionar en el libreto político del cual se hallaba excluido históricamente. Hay quienes todavía consideran que el sentido de los movimientos indígenas persigue un rompimiento sistémico con la comunidad política y las formas de convivencia democrática, lo que por supuesto es contrario al ideal ciudadano. Pero esta es sólo una parte del problema; la estrategia indígena se enfrenta con otra incompreensión, como son las rígidas concepciones de ciudadanía imperantes hasta ahora, que suelen ver a los

ciudadanos como sujetos pasivos con ciertas obligaciones y escasos derechos. Para muchos, “el problema indígena” se origina en la pobreza y el rezago, de ahí que las respuestas deban provenir de las políticas económicas, a las que se atribuye el carácter de nueva forma de integración “del indio a la nación”. Para otros, lo étnico tiene un carácter primordialista y telúrico, y los movimientos indígenas no son más que la expresión de un constante renacer de acciones colectivas en la demanda de su derecho como ciudadano desde una concepción de ciudadanía ampliada, construida por los propios sujetos en la búsqueda permanente para una mayor inclusión y participación dentro del sistema democrático. Es indudable que tal búsqueda puede ser, y de hecho, ha sido tan dolorosa, traumática y más que nada imperfecta; sin embargo se ha constituido en una respuesta coherente y explicable.

- Los efectos de los Dispositivos son los que han permitido, a un sujeto concreto histórico como lo es el indígena, que despliegue una lucha de apelación al poder imperante por muchos siglos; de este modo inaugurando una especie de proceso de liberación. Y este efecto probablemente es el que le dota de esa capacidad de moverse en las diferentes esferas principalmente de orden político, que le ayudan al mismo tiempo a usar los diversos recursos y formas de demandas que conectan lo local con lo nacional; lo material con lo simbólico; la democracia con los derechos territoriales y; la autonomía con los distintos programas de mejoramiento comunitarios.
- De ahí que cuando el Dispositivo es eficiente, hemos visto que se puede crear Identidad, porque los dispositivos los han construido como sujetos con una identidad; y, es ahí cuando han podido producir una relación entre el saber y la subjetivación. Y es así también que a través del saber han podido elaborar determinadas formas de ser, de hablar, de moverse, de mirarse, de construirse a ellos mismos, pero también han aprendido a mirar a los otros.
- Aun queda por repensar y pueden constituirse en la base para profundizar futuros estudios sobre la necesidad de la construcción del Estado plurinacional y

una sociedad no solamente multicultural, pero que avance hacia la interculturalidad, base importante de la Ciudadanía. Pensamos anticipadamente que solo será posible con un cambio profundo en las relaciones de poder (políticas, económicas y sociales), con el acceso de las mayorías al poder, mediante un gobierno realmente comprometido en la realización de este programa.

- La ciudadanía, no se trata sólo de reconocer el derecho y ejercicio al voto, sino su derecho a la participación organizada en las diversas esferas de gobierno e instituciones del Estado-Nación. En otros términos, aquellas organizaciones representativas como CONAIE; FEINE; FENOCIN, ECUARUNARI, CONFENIAE, etc., que grupan a las nacionalidades indígenas amazónicas, o las que congrega al indigenado y campesinado andino; del mismo modo ocurre con otras organizaciones que unen a kichwas, secoyas, huaos, chachis, etc. Esto sería lo que los especialistas llaman "ciudadanía multicultural", "ciudadanía diferenciada" o "doble ciudadanía" en tanto se reconoce la ciudadanía étnica y la ciudadanía republicana, que se ha puesto en discusión, pues la realidad empírica muestra que la igualdad es más una aspiración y una abstracción que una realidad. Por otra parte, la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos contiene una contradicción y una paradoja, ya que parte del supuesto de que todos somos iguales, lo que hasta cierto punto y en el sentido de los derechos fundamentales es verdad; sin embargo, en el caso de los pueblos indígenas y otros grupos (religiosos, sexuales) este principio se confrontaría con ámbitos donde el derecho individual lesiona el interés colectivo o grupal. De ahí que en el ámbito jurídico se hable del derecho de las minorías (religiosas, culturales, y otras) o de los derechos colectivos.
- Lo cierto es que en torno a la ciudadanía han surgido nuevas demandas o se han producido procesos de reinvención, que de cualquier modo son planteamientos que apuntan a la necesidad de ir más allá de la igualdad abstracta y asumir una política de reconocimiento de las diferencias culturales, que puedan expresarse en torno de estados pluriétnicos y multiculturales. El problema surge en el

momento de definir si el reconocimiento debe tener tan solo un sentido moral, o bien si deben ir mas allá, mediante las transformaciones en el ámbito normativo que regulen la convivencia social.

- El Proyecto Indígena tiene un largo camino por recorrer, sobre todo después de que en los ámbitos nacionales e internacionales ha logrado cambiar los imaginarios que sobre éste se vertían. Así los movimientos indígenas demandan no sólo la restitución de sus bienes materiales, como la propiedad y el goce real de la tierra y los recursos naturales, sino también autonomía territorial y autodeterminación, derecho a expresar y mantener sus identidades colectivas, educación bilingüe intercultural, reconocimiento constitucional como pueblos indígenas, participación política, y derechos preferenciales sobre las aguas y el subsuelo, entre otras demandas. Pues la tierra y los “territorios ancestrales” continúan siendo una de las banderas de lucha más visibles en países como Brasil, Chile, Ecuador, Guatemala y México, no sólo como base de sustentación económica, sino también como fundamento de su identidad, sus sistemas de vida y, sobre todo, sus proyectos de autonomía. El territorio y el discurso de la territorialidad por tanto apelan fundamentalmente a demandas de carácter político, es decir, responden a un proyecto político del que se derivan consecuencias jurídicas, económicas y culturales. Por esta vía, la acción colectiva indígena ha dejado claro su objetivo, la transformación de las relaciones de poder y de las formas excluyentes de organización del Estado y la sociedad nacional. Esas son las grandes controversias que ponen a pensar a los gobiernos y a la sociedad civil en general; sobre los alcances que el Movimiento Indígena está logrando.
- Pero lo que nos motiva a cuestionarnos es si la ¿Ciudadanía y el Estado nacional, constituyen un “producto final” de un largo proceso o está en camino de una segunda “gran transformación” en las formas de organización social y política que han caracterizado a la mayoría de las sociedades occidentales desde el siglo XIX? Esta pregunta no es nueva y se viene repitiendo desde que comenzó a hacerse evidente la emergencia de movimientos étnicos a nivel

mundial, y ha seguido presente en la discusión actual sobre la situación de los pueblos indígenas, las minorías étnicas y nacionales, y diversos grupos en el interior de los llamados Estados nacionales. Este campo se podría seguir explorando y ver si realmente estamos entrando en lo que denominan el agotamiento de un ciclo, o como se supone un cambio de formas que no altera el fondo. ¿Entonces será que la ciudadanía es un producto no terminado, al que se le siguen sumando sustantivos y adjetivos que pretenden reflejar la creciente complejidad de las sociedades a nivel mundial?. En este contexto uno de los grandes impactos de las demandas indígenas y de su acción colectiva junto con la de otros sectores de la sociedad, es que están impulsando a una redefinición de la comunidad política, es decir, de las formas de convivencia política y social que han caracterizado a los llamados Estados-nación. Esta redefinición es lo que da legitimidad a la presencia del Movimiento Indígena y más que nada plantea desafíos a la profundización democrática.

- Para finalizar queda latente el problema de la igualdad y la diferencia que se encuentran en el eje del debate, ¿cómo resolver el problema de la igualdad en una sociedad compleja? ¿Es posible alcanzar la igualdad en una sociedad diversa? ¿Se puede construir una sociedad donde se respeten simultáneamente igualdad y diferencia?

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE. Constitución política de la República del Ecuador. Quito, julio de 1998.

ACOSTA, Alberto: (1982), Riesgos Dominantes de Crecimiento Ecuatoriano en las Últimas Décadas”, en: El Mito del Desarrollo, Ed. El Conejo, Quito.

ALAI: (2000), América Latina en Movimiento, La toma de Quito y la revolución de los ponchos, http://tecnica.alainet.org/active/show_news.phtml?news_id=566.

ALBORNOZ, Oswaldo: (1976), Las luchas Indígenas en el Ecuador, Ed. Claridad, Guayaquil.

ALMEIDA, José: (1995), Identidades Indias en el Ecuador, Abya-Yala, Quito.

ALMEIDA, José, et. al: (1996), Identidad y ciudadanía, FEUCE, Quito.

ALMEIDA, José: (1997), “Identidades Múltiples y Estado Unitario en el Ecuador”, en: Alberto Acosta: Identidad Nacional y Globalización, ILDIS-FLACSO-Instituto de Altos Estudios Nacionales, Quito.

ALMEIDA, José: (2000), “Regionalismo y Movimiento Indígena en el Ecuador”, mimeo, Quito.

ANDERSON, Benedict: (1983), Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism, Cambridge University Press, Londres.

ANDERSON, Benedict: (1993), Comunidades Imaginadas, F.C.E., México.

ANSALDI, Waldo: (1990), Gobernabilidad y Seguridad democrática en América del Sur, Seminario 16-18 de agosto, Chile.

ARDITI, Benjamín: (1989), El esquema norma-diferencia y los micropoderes, en: “el deseo de la libertad y la cuestión del otro”, Ediciones Criterio, Asunción-Paraguay.

BANCO MUNDIAL: Informe de Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004

<http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/BANCOMUNDIAL/EXTSPPAISES/LACINSPANISHEXT/>, Washington, Mayo, 2005

BATALLA, Bonfil:(1979), “La problemática Indígena Contemporánea y la cuestión regional en América Latina”, en América Indígena, vol. XXXIX, no. 3, p. 623-646.

BATALLA, Bonfil; Guillermo (comp.): (1981), Utopía y Revolución: el pensamiento político de los Indios en América Latina, Ed. Nueva Imagen, México.

BAUD, Michiel, et. al.: (1996), Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe, Abya-Yala, Quito.

BENGOA, José: (1979), La hacienda lationamericana, Ed. CIESE, Quito.

BENGOA, José: (1996), La comunidad perdida. Ensayos sobre Identidad y Cultura: los desafíos de la modernidad en Chile, Sur Ed., Santiago de Chile.

BERGER, Peter; BRIGITTE Berger y HANSFRIED Keller: (1979), Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia, Sal Terrae, Barcelona.

BOBBIO, Norberto: (1997), Sociedad y Estado en la filosofía política moderna, Fondo de Cultura Económica, Bogotá.

BOURDIEU, Pierre: (1991), La distinción, Criterio y bases sociales del gusto, Taurus Humanidades, Madrid.

BOURDIEU, Pierre: (1991), El sentido práctico, Ed. Taurus, Madrid.

BURBANO DE LARA, Felipe: s/f, Conversaciones con Andrés Guerrero “Se han roto las formas ventrílocuas”, de ICONOS, FLACSO, Quito.

BURBANO DE LARA, Felipe: (1999), Apuntes de clase del curso de Fundamentos del Pensamiento Político Occidental en la Maestría de Sociología Política, FLACSO, Quito.

BURBANO DE LARA, Felipe: (2000), Apuntes de clase del curso de Microsociología del Poder en la Maestría de Sociología Política, FLACSO, Quito.

CALDERÓN, Fernando: (1982), Algunas reflexiones conceptuales sobre movimientos campesinos, etnicidad y criterios metodológicos, en Revista Diálogo sobre la participación, # 2 UNRISD, Ginebra, 1982.

CALDERÓN Fernando, HOPENHAYN, Martín: (1999), “Luces y sombras de América Latina”, en: Cuarto intermedio, no. 50, CIPCA, La Paz.

CARRERA ANDRADE, Jorge (1977), La tierra siempre verde, Ed. de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.

CENTRO ECUATORIANO DE DESARROLLO Y ESTUDIOS ALTERNATIVOS-CEDEAL: (2000), *Pienso, Siento...Hago*, Manual de Formación en Derechos y Ciudadanía, IGV, Quito.

CERVONE, Emma: (2000), "Tiempo de fiesta", en: Guerrero Andrés (comp.), *Etnicidades*, FLACSO-ILDIS, Quito.

COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS (CDDH) (1990), *Algunas Características del Levantamiento Indígena*, Equipo de la Comisión por la Defensa de los Derechos Humanos, CDDH-Abya Yala, Quito.

CONFEDERACIÓN DE NACIONALIDADES INDÍGENAS DEL ECUADOR (CONAIE): (1998), "Ñucanchic yachai, Manual de alfabetización de adultos, Quito,

CONFEDERACIÓN DE NACIONALIDADES INDÍGENAS DEL ECUADOR (CONAIE), *Proyecto Político de la CONAIE*. Quito, 1998.

CONFEDERACIÓN DE NACIONALIDADES INDÍGENAS DEL ECUADOR (CONAIE): (1988), *La Organización Indígena del Ecuador*, Tinkuy Ed., Quito.

CONFEDERACIÓN DE NACIONALIDADES INDÍGENAS DEL ECUADOR (CONAIE): (1990), *Mandato por la Defensa de la Vida*, Mimeo, Quito.

CONNOR, Walker: (1998), *Etnonacionalismo*, Trama Editorial, Madrid.

CONSEJO DE DESARROLLO DE LAS NACIONALIDADES Y PUEBLOS DEL ECUADOR CODENPE: (s/f), *Convenio 169*, Quito.

COORDINADORA POLÍTICA DE MUJERES ECUATORIANAS (CPME): 1996, *Agenda Política de las Mujeres*, 3ra. Edición, Quito

CORPORACIÓN DE ESTUDIOS PARA EL DESARROLLO (CORDES): (1999), *La ruta de la gobernabilidad*, CORDES-CIPIE, Quito.

CUEVA, Agustín: (1988), *El proceso de dominación política en el Ecuador*, Ed. Planeta, Quito-Ecuador.

CUEVA TAMARIZ, Agustín: (1915), *Nuestra Organización Social y la Servidumbre*, Imp. Julio Sáenz, Quito.

CHELA, Tránsito: (1984), *Conversaciones y relatos sobre los tratos cotidianos a los que estamos sometidos los indígenas*, Material de investigación manejado en el CIEI (Centro de Investigaciones para la Educación Indígena), Quito.

CHEVALIER, Francois: (1970), *Official indigenismo in Peru in 1920: origins, significance and socioeconomic scope*, en: Magnus Mörner (Ed.), *Race and Class in Latin America*, Columbia University Press, New York.

CHIRIBOGA, Manuel: (1987), “Movimiento Campesino e indígena y participación política en Ecuador: La construcción de identidades en una sociedad heterogénea”, en: *Ecuador Debate No. 13 Movimientos Sociales y Democracia*, CAAP, Quito.

DÁVALOS, Pablo: (2001), "El ritual de la 'toma' en el movimiento indígena", en Cucurella, Leonela y Lucas, Kintto (compiladores) *Nada solo para los indios*, Quito, Abya Yala.(2002).

DE CERTAU, Michael: (1996), *La invención de lo cotidiano*, Universidad Iberoamericana, México.

DE LA FERRIERE, Serge Raynaud: (1994), *Los Grandes Mensajes*, Paris.

DELEUZE, Gilles, (1995), *¿Qué es un dispositivo?*, en: Michel Foucault, filósofo, Ed. Gedisa, Barcelona.

DE LA TORRE, Carlos: (1996), *El racismo en el Ecuador: experiencia de los Indios de clase media*, CAAP, Quito.

DE LA TORRE, Luz María: (1990), “La Alfabetización Quichua”, en: *Pueblos Indígenas y Educación # 14*, Proyecto EBI- Abya-Yala, Quito.

DÍAZ, Polanco: (1993), *Pueblos indios, autonomía y territorialidad*, CIESAS. México, 1993.

DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO ABREVIADO: (1975), *Versiones de las Voces en francés, inglés, italiano y alemán y sus etimologías*, Tomo V, Séptima edición, Espasa-Calpe, Madrid.

DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO PLANETA: (1984), Tomo No.2, Madrid.

DUBET, Francois: (1989), *De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto*, *Estudios sociológicos*, “ 22, vol. VII, septiembre-diciembre.

DURKHEIM, Emil: (1954), *The elementary forms of the religious life*, Londres.

DUSSEL, Enrique: (1997), *Filosofía de la Liberación*, México.

ECHEVERRÍA, Julio (1991), Modernidad y Post-modernidad en el debate Contemporáneo, , Nariz del Diablo # 17, Quito.

ECUARUNARI. Informe del Consejo de Gobierno al XIV Congreso. Quito, abril de 1998.

EL COMERCIO: (1975), “El Nombre de América” por Francisco Terán, 16 de noviembre, Quito.

EL HOY: (2001), Genoma humano, Láminas Científicas sobre el genoma humano, marzo 4, Quito.

EL UNIVERSO: (4 de junio, 7 de junio de 1990), “Agitadores pretenden dividir a la Patria” , Borja en Santo Domingo de los Colorados.

EL UNIVERSO: (12 de junio de 1990), “Presidente: No estaré contento hasta que los campesinos lo estén”.

ESCOBAR, Arturo: (1992), Culture, economics and politics in Latin American Social movements theory and research, en: Arturo Escobar y Sonia Alvarez (eds). The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy, Westview Press, Boulder.

ESTERMANN, Josef: (1998), Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina, Abya-Yala, Quito.

FARINANGO, Carlos: (1997), Conversaciones realizadas sobre la vida de sus padres y abuelos en la zona del Cercado de Cotacachi.

FEDERACIÓN DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS DEL NAPO (FOIN) : (1985), Manual de capacitación de líderes indígenas del Napo, Tena.

FOUCAULT, Michel: (1989), La Voluntad de Saber, Historia de la Sexualidad 1, Siglo XXI Editores, México.

FOUCAULT, Michel: (1998), Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión, Madrid, siglo XXI ed., España.

GABAS, Raúl: (1980), J. Habermas: Dominio Técnico y Comunidad Lingüística, Editorial Ariel, Barcelona.

GALARZA ZAVALA, Jaime: (1980), Los terratenientes en nuestra vida política (1830-1980), en: Política y Sociedad 1830-1980, Corporación Editora Nacional, Quito.

GALEANO, Eduardo: (1991), The Blue Tiger and the Promised Land, Report on the Americas # 5, Nueva York.

GALLARDO, José: s/f, Las Fuerzas Armadas Latinoamericanas, una vista socio cultural, en Revista de las Fuerzas Armadas del Ecuador, Quito.

GARCÍA, Canclini: (1989), Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad, Ed. Grijalbo, México.

GEERTZ, Clifford: (1983), Local Knowledge. Further Essays in interpretive Anthropology, Harper Collins, New York.

GLEIZER SALZMAN, Marcela: (1997), Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas, FLACSO, Juan Pablos Ed., México.

GOFFMAN, Erving: (1989), Estigma, la identidad deteriorada, Amorrortu, Buenos Aires.

GÓMEZ CALCAÑO, Luis: (1997), La redefinición del Estado Social: el caso de Venezuela, en: Menno Vellinga (coord.), El cambio del papel del Estado en América Latina, Siglo XXI, México.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo: (1998), “La Democracia de Todos”, en: Sader, Emir (ed.), Democracias sin exclusiones ni excluidos, ALAS-CLACSO-UNESCO, Venezuela.

GONZÁLEZ, S. Víctor A.: (1986), Razas y Clases en la Colonia, Ed. Graba, Guayaquil-Ecuador.

GONZÁLEZ DEL ALBA, Luis: (1999), “Del Indigenismo”, en : Revista Nexos, [http://www.nexos.com.mx/internos/junio99/sociedad del indigenismo.htm](http://www.nexos.com.mx/internos/junio99/sociedad%20del%20indigenismo.htm)

GUERRERO, Andrés, (1975), La hacienda precapitalista y la clase terrateniente en América Latina y su inserción en el modo de producción capitalista:el caso ecuatoriano, UCE, Quito.

GUERRERO, Andrés y QUINTERO, Rafael: (1977), La transición colonial y el rol del Estado en la Real Audiencia de Quito: algunos elementos para su análisis, en: Revista Ciencias Sociales No 2, Universidad Central del Ecuador, Quito.

GUERRERO, Andrés: (1990), La fiesta de San Juan, en Nariz del Diablo # 16, CIESE, Quito.

GUERRERO, Andrés: (1993), “La desintegración de la administración étnica en el Ecuador”, en: Sismo étnico en el Ecuador, CEDIME-AbyaYala, Quito.

GUERRERO, Andrés: (1994), Una imagen Ventrílocua: El discurso liberal de la “desgraciada raza indígena” a fines del siglo XIX, en: Muratorio, Blanca (1994), Imágenes e imagineros, FLACSO, Quito.

- GUERRERO, Andrés (comp.): (2000), *Etnicidades*, FLACSO-ILDIS, Quito.
- HABERMAS, Jürgen : (1990), *Teoría de la acción comunicativa*, Ed. Taurus, Buenos Aires.
- HALL, Stuart: (1991), "The local and the global: globalization and ethnicity", en Anthony King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*, Macmillan, London.
- HERRERA, Luque Francisco:(1969), *Los Viajeros de Indias*, Monte Avila Editores, Caracas.
- HOBSBAWM, Eric J. y TERENCE Ranger (comps.): (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HOBSBAWN, Eric: (1992), "Inventando tradiciones", en: *Revista Memoria # 2*, Marka, Quito.
- HURTADO, Osvaldo: (1981), *El poder político en el Ecuador*, Ed. Ariel, 4a. ed., Barcelona.
- HURTADO, Osvaldo: (1989), *El Poder político en el Ecuador*, Ed. Ariel, Quito.
- IBARRA, Alicia: (1992), *Los Indígenas y el Estado en el Ecuador*, La práctica neoindigenista, Ed. Abya- Yala. Quito.
- INTICHURICUNA: (1992), *Levantamiento Runa 1990*, Centro de Investigación de los Movimientos Sociales del Ecuador (CEDIME), Quito.
- JARAMILLO ALVARADO, Pío:(1936), *El Indio Ecuatoriano*, Talleres Gráficos del Estado, Quito.
- JARAMILLO ALVARADO, Pío:(1987), *Las mitas en la Real Audiencia de Quito*, Biblioteca de Autores Ecuatorianos, No. 66, Guayaquil.
- JELIN, Elizabeth: (1993), *Cómo construir ciudadanía?*, Revista europea de estudios latinoamericanos y del Caribe #55, CEDLA, Amsterdam.
- JELIN, Elizabeth: (1996), "construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedades en América Latina", Nueva Sociedad, Caracas.
- JIJÓN, Víctor Hugo: (1996), "El Movimiento Indígena y la Cuestión Etnico-Nacional", en: *El Levantamiento Indígena y la Cuestión Nacional*, Comisión por la Defensa de los Derechos Humanos, Quito.
- KEARNEY, Michael: (1996), *Indigenous ethnicity and mobilization in Latin America*, Latin American Perspectives # 23.

KINGMAN, Eduardo: (2000), Apuntes del curso de Microsociología del Poder dictado en la Maestría de Sociología Política, FLACSO, Quito.

KYMLICKA, Will: (1996), Ciudadanía Multicultural, Paidós, Buenos Aires.

KYMLICKA, Will; NORMAN Wayne: (1997), El retorno del ciudadano, Cuadernos del CLAEH, Agora, n. 75, Montevideo.

LARRAIN, Jorge: (1996), Modernidad, Razón e Identidad en América Latina, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile.

LEMA, Rosa: (2000), Entrevistas sobre la condición de los indígenas, pero sobre todo la condición de la mujer indígena, Otavalo.

LEÓN TRUJILLO, Jorge: (1994), De campesinos a ciudadanos diferentes, CEDIME-Abyayala, Quito.

LEÓN TRUJILLO, Jorge: (2000), Apuntes del curso sobre Movimientos sociales, en la maestría de Sociología Política, FLACSO, Quito.

LEÓN-PORTILLA, Miguel: (1956), La filosofía nahuatl, estudiada en sus fuentes, México.

LIEBERMAN, Leonard y REYNOLDS, Larry T. (eds) (1996), "Race: the deconstruction of a scientific concept", en: L.T. Reynolds and L. Lieberman (eds) Race and Other Misadventures: Essays in Honor of Ashley Montagu in his Ninetieth Year, New York.

LÓPEZ J., Sinesio: (2000), "Democracia y participación indígena: el caso peruano", en: Las sociedades interculturales, FLACSO, Quito.

LYOTARD, Jean-Francois: (1987), La postmodernidad (explicada a los niños), Ed. Gedisa, Barcelona.

MACAS, Luis: (1993), Tenemos Alma desde 1637, en : "Los Indios y el estado-país", Abya-Yala, Quito.

MALO, Hernán: (1988), Estudio Introductorio, en Pensamiento Indigenista del Ecuador, Banco Central, Quito.

MARIÁTEGUI, J.C. y SÁNCHEZ, A. (1976), *La Polémica del Indigenismo*, Mosca Azul Editores, Lima

MARSHALL, T.H. (1965), *Citizenship and social democracy*, Harper, Nueva York.

MILLA, V. Carlos. *Génesis de la Cultura Andina*. Ediciones C. A. P. Colección Bional, Lima - Perú, 1983.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CULTURA: (1993), *Modelo de Educación Intercultural Bilingüe*, Quito.

MEC-PUCE (CIEI): (1980), *Modelo Educativo MACAC*, PUCE-CIEI, Quito.

MONCADA, José: (1975), *De la Independencia al auge exportador*, en "Ecuador Pasado y Presente, Instituto de Investigaciones Económicas, Ed. Universitaria.

MONTENEGRO, Fernando; GUDIÑO, Patricia: (1986), *Las Mitas en la Real Audiencia de Quito*, Abya-Yala, Quito.

MONTORO Franco y JAGUARIBE Helio: (1989), "El problema del Estado y su Reforma en América Latina", en: *Los Nuevos Límites del Estado*, Corporación de Estudios para el Desarrollo (CORDES), Quito.

MOREANO, Alejandro: (1993), *EL Movimiento Indio y el Estado Multinacional*, en: "Los Indios y el Estado-país", Ed. Abya-Yala, Quito.

MORENO Y., Segundo: (1978), *Sublevaciones Indígenas en la Real Audiencia de Quito, desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la colonia*, Ed. de la Universidad Católica, Quito.

MORENO Y., Segundo; OBEREM U. : (1981), *Contribuciones a la Etnohistoria Ecuatoriana*, Col. Pendoneros #20, IOA, Otavalo.

MORENO YÁNEZ, Segundo: (1985), *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito, desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la colonia*, Ed. PUCE, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.

MORENO YÁNEZ, Segundo: (1989), *La sociedad indígena y su articulación a la formación socioeconómica colonial en la Audiencia de Quito*, en: Ayala Enrique (edit.) *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 5, *Epoca Coloniaal* (pp. 92-136), Corporación Editora Nacional-Editorial Grijalbo, Quito.

MORENO YÁNEZ, Segundo y Figueroa José: (1992), *El Levantamiento Indígena del Inti Raymi de 1990*, FESO-Abya Yala, Quito.

MOSCOSO, Martha: (1986), Resistencia campesino-indígena en la provincia de Cuenca (1850-1975), Tesis de Maestría en Historia Andina, FLACSO, Quito.

MURATORIO, Blanca: (1994), Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX, FLACSO, Quito.

NARIZ DEL DIABLO: (1983), “Triste Occidente”, entrevista con Claude Lévi Strauss, CIESE, Año 2, No. 10, Quito.

OCAMPO, Javier: (1981), Historia de las ideas de integración de América Latina, Ed. Bolivariana Internacional, Tunja.

ORTIZ CRESPO, Gonzalo: (1988), Las condiciones internacionales (1875-1914), en: Ayala E. (edit): Nueva Historia del Ecuador, vol. 9, Epoca Republicana III, Corporación Editora Nacional, Editora Grijalbo, Quito.

OVIEDO, Makarios Atawallpa: (1999), Los Hijos de la Tierra, Apuntes para re-leer América, Abya-Yala, Quito.

OZLAK, Oscar: (1990), La formación del Estado argentino, Ed. de Belgrano, Buenos Aires.

PACHANO, Simón: (1988), “Transformación de la estructura agraria: personajes, autores y escenarios”, en: El problema agrario en el Ecuador, ILDIS, Quito.

PACHANO, Simón: (2000), “Sistemas Políticos Andinos”, curso dictado en la Maestría de Sociología Política, FLACSO, Quito.

PARKER, Cristian: (1993), Otra lógica en América Latina: Religión Popular y Modernización Capitalista, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.

PEÑAHERRERA DE COSTALES, Piedad y COSTALES SAMANIEGO, Alfredo: (1964), Historia Social del Ecuador, Talleres Gráficos Nacionales, Quito.

PÉREZ B., Carlos A.: (1997), Globalización ciudadanía y política social en América Latina: tensiones y contradicciones, Nueva Sociedad, Caracas.

PERUGACHI, Germán: (1983), Relatos sobre los ex-obrajes y obrajeros de Peguche, Otavalo.

PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD) : (1999), Informe sobre Desarrollo Humano, Ed. Voluntad, Quito.

PUERTAS, Marlon: (2001), “La Guerra de los Ponchos”, en Revista Vistazo # 803 del 8 de febrero del 2001, Quito.

QUIJANO, Aníbal: (1976), Los Movimientos Campesinos Contemporáneos en América Latina, Ed. Latina, Bogotá.

QUINTERO, Rafael y SILVA, Erika: (1991), Ecuador: Una nación en ciernes, Tomo I, Segunda edición, Editorial Universitaria, Quito.

QUINTERO, Rafael: (1997), Identidad y Estado Nacional en el Ecuador, en: Acosta Alberto, Identidad Nacional y Globalización, ILDIS-FLACSO-Instituto de Altos Estudios Nacionales, Quito.

RABOTNIKOF, Nora: (1990), Memoria e identidad colectiva, en: Rev. Nariz del Diablo II Epoca # 16, Quito.

RED INTERAMERICANA AGRICULTURA Y DEMOCRACIA (RAID): (1998), Organizaciones campesinas e indígenas y poderes locales: propuestas para la gestión participativa del desarrollo local, Editorial Abya-Yala. Quito, 1998.

RAMÓN GALO (COMP.): (1992), Actores de una década ganada: tribus, comunidades y campesinos en la modernidad, COMUNIDEC-Abya Yala. Quito.

RAMÓN GALO: (1993), El Regreso de los Runas, Comunidec-Fundación Interamericana, Quito.

REVISTA KIPU # 14: (1990). El mundo Indígena en la prensa ecuatoriana, Quito.

RIBEIRO, Darcy: (1975), Fronteras Indígenas de la Civilización, Siglo XXI, México.

RIVERA, Fredy: (1996), La identidad: Breves ámbitos de discusión, en: Identidad y Ciudadanía, FEUCE, Quito.

ROBLES, José y ROBLES, Washington: (2004), Economía y Realidad nacional, Carolina Ed., Quito.

RODRÍGUEZ, Orlando Antonio (editor): (1998), ECUARUNARI, derechos de los pueblos indígenas y propuesta política de la nacionalidad quichua del Ecuador, Quito.

ROIG, Arturo Andrés: (1984), Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII, Primera Parte, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, No. 18, B.C.E.-Corporación Editora Nacional, Quito

ROSERO, Rocío (coord.): (1992), Protagonismo de la Mujer en el Levantamiento Indígena, Centro María Quilla-Red de Educación Popular entre Mujeres, Quito.

RUBIO ORBE, Gonzalo: (1987), *Los Indios Ecuatorianos: Evolución histórica y políticas indigenistas*, Corporación Editora Nacional, Quito.

SALGADO, Germánico: (1989), “El Estado Ecuatoriano: Crisis Económica y Estado Desarrollista”, en: *Los Nuevos Límites del Estado*, Corporación de Estudios para el Desarrollo (CORDES), Quito.

SALMAN, Ton: (1999), “Cultura Política y Ciudadanía”, *Curso en la Maestría en Sociología Política*, FLACSO, Quito.

SÁNCHEZ, Consuelo: (1996), *Las demandas indígenas en América Latina y el derecho internacional*, en: González Casanova, Pablo: (1996), *Democracia y estado multiétnico*, UNAM-DEMOS, México.

SÁNCHEZ-PARGA: (1983), *Estado y Alfabetización*, en *Ecuador Debate # 2*, CAAP, Quito.

SANTANA, Roberto: (1995), *Ciudadanos en la etnicidad*, Abya-Yala, Quito.

SCIOLLA, Loredana: (1989), *L’adozione di credenze*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, núm. 2, año XXX, abril-junio de 1989.

SEN, Amartya: (1995), *Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza Editorial, Madrid.

SEN, Amartya: (1998), *Capital Humano y Capacidad Humana*, Cuadernos de Economía, V. XVII, n. 29, Bogotá.

SERBIN, Andrés: (1980), *Etnicidad y Política. Los Movimientos Indígenas en América Latina* “Nueva Sociedad, Costa Rica.

SILVA SANTISTEBAN, Fernando: (1997), *Desarrollo Político en las Sociedades de la Civilización Andina*, Universidad de Lima-Fondo de Desarrollo editorial, Lima.

SOBREVILLA, David: (1992), *¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?*, en: *Búsquedas de la Filosofía en el mundo de hoy*, Bartolomé de las Casas, Cusco.

STAVENHAGEN, Rodolfo: (1975), *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI, México.

TALLER CULTURAL CAUSANACUNCHIC: (1983), *Documentos manuscritos de Capacitación y reflexión Comunitaria*, Otavalo.

TRUJILLO, Jorge: (1986), La Hacienda Serrana 1900-1930, IEE-Abya-Yala, Quito.

TUKUY PACHAPAK HATUN AYLLU: (1989), Lecciones de Sabiduría de los Yachana Huasi, Centro de Sabiduría Andina #1, Fundación Yanantin-Tupac Producciones Didácticas, Otavalo.

TUKUI PACHAPAC HATUN AYLLU: (s/f), Chakrari, Cultivo Vital, Yachana Huasi, Lección No. 1, Quito.

UNESCO: (1983), “La science face au racisme”, en: Racisme, Science et pseudoscience, Actuel, Paris.

VALLADOLID RIVERA, Julio: (1996), “Agroastronomía Andina”, en: Araque Rosa, Macrobiótica Andina, Un sistema de Vida, Tomo I, Ed. Tupac Producciones didácticas, Quito.

VALLEJO, Raúl: (1996), Crónica mestiza del nuevo Pachakutik, Working Paper # 2, Latin American Studies Center, The University of Maryland, College Park.

ZAMOSC, Leon: (1995), Estadísticas de las áreas de predominio étnico de la Sierra Ecuatoriana, Abya-Yala, Quito.