



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

SUMAK KAWSAY: una propuesta alternativa al capitalismo.

Visión y construcción desde el movimiento indígena en Ecuador

TESIS

Que para optar por el grado de:

MAESTRA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

LIC. NAYELI MOCTEZUMA PÉREZ

TUTORA:

DRA. NICTÉ FABIOLA ESCÁRZAGA

Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, UNAM

MÉXICO D.F. JUNIO DE 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Introducción

Capítulo 1. La comunidad andina

- 1.1 La comunidad preincaica en los andes septentrionales.....1**
El ayllu, célula comunitaria / La Llajta / Sistema de gobierno: los kurakazgos
- 1.2 Transformaciones de la comunidad durante el Tawantinsuyo.....10**
De la llajta al Chinchaysuyo / La tierra / Cooperación y técnica / Composición social del Tawantinsuyo / Imposición y difusión de la cultura incásica / Características de la formación social / Se interrumpe la historia del Tawantinsuyo
- 1.3 Cosmovisión andina.....29**
Pachakutik y el retorno de las wakas / La *chakana*: ordenador del pensamiento / Equilibrio y conflicto
- 1.4 Reconfiguración de la comunidad durante la Colonia.....38**
La imposición colonial / La tierra y el ayllu / Estructura económica colonial / La apropiación de la fuerza de trabajo / Consolidación del latifundio / La legitimación ideológica colonial
- 1.5 El *indio* en la República de Ecuador.....52**
Resistencia en la hacienda serrana / Agroexportación y frontera étnica en la Costa / La reestructuración capitalista frente a la crisis agroexportadora

Capítulo 2. El movimiento indígena contemporáneo

- 2.1 Consolidación de las organizaciones indígenas.....64**
ECUARUNARI: la Confederación Kichwa del Ecuador / CONFENIAE y la amazonía ecuatoriana / La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE
- 2.2 *Sismo en los andes* en la década del 90.....76**

El levantamiento indígena irrumpe en la vida nacional / La lucha por la tierra: segundo levantamiento / Primer Proyecto Político de la CONAIE / Movimiento de Unidad Plurinacional *Pachakutik*- Nuevo País / El tercer levantamiento: los presidentes comienzan a caer / La minka por la vida: cuarto levantamiento

2.3 Crisis de la CONAIE y mecanismos para catalizarla.....93

2.4 El nuevo ciclo y la disputa en la Constituyente.....98

La Asamblea Constituyente y el Sumak Kawsay

Capítulo 3. Ecuador ¿del Buen Vivir?

3.1 Ecuador en la mundialización capitalista.....110

En la espiral de la dependencia

3.2 Plan Nacional para el Buen Vivir o extractivismo del siglo XXI.....116

3.3 Los ejes de la acumulación y el despojo.....119

Petróleo; la iniciativa Yasuní / Minería / El problema de la tierra; la ley de tierras / El agua / Agroindustria

3.4 Los ejes de la dominación.....145

Presidencialismo e institucionalización / La ciudadanía excluyente / Criminalización de la protesta

Capítulo 4. Visión y construcción del Sumak Kawsay desde el movimiento indígena

4.1 Orígenes del Sumak Kawsay.....155

Las primeras publicaciones / El Sumak Kawsay en la Constituyente

4.2 El Sumak Kawsay.....165

4.2.1 La centralidad de la comunidad168

La importancia del trabajo en la comunidad / La propiedad de la tierra / La organización comunitaria / Algunos desafíos de la vida comunitaria

4.2.2	La relación comunidad- naturaleza.....	179
4.3	La propuesta del Sumak Kawsay frente al sistema capitalista.....	184
4.4	El Estado Plurinacional.....	191
4.4.1	El problema del Estado-nación.....	192
4.4.2	La propuesta del Estado Plurinacional.....	195
Tierra y territorio / La democracia plurinacional / desafíos de concreción		
4.5	Resistencias y propuestas a nivel nacional.....	201
Propuestas de ley para el Buen Vivir: Tierra y agua / Demandas de los diversos sectores organizados		
4.6	Sarayaku: resistencia y Plan de Vida para el Sumak Kawsay.....	213
Una historia de resistencia / Plan de Vida para el Sumak Kawsay: <i>Runakuna Kawsay</i> (organización social); <i>Sumak Allpa</i> (territorio); <i>Sacha Runa Yachay</i> (educación y conocimiento)		
	Reflexiones finales	233
	Anexos	246
	Bibliografía	249

INTRODUCCIÓN

...frente a la opresión, el saqueo y el abandono, nuestra respuesta es la vida.
Gabriel García Márquez

Hace más de 500 años los procesos civilizatorios que se desarrollaban en este continente fueron interrumpidos violentamente por la voracidad de Occidente. Con el genocidio, el saqueo y la explotación, se alimentó la maquinaria del capital que se hizo mundial y que impuso una civilización predatoria y contradictoria.

Para el día de hoy, las relaciones capitalistas han sido naturalizadas y parecen inamovibles. La riqueza a costa de la pobreza, el desarrollo propulsado por el subdesarrollo, el dominio de unos países sobre otros, de una clase sobre otra y de la naturaleza por el ser humano son relaciones que parecen inherentes a la vida social.

Los resultados de una civilización que se reproduce a costa de la naturaleza y de la propia vitalidad humana, se palpan en la crisis que vivimos en todos los aspectos de la vida: económica, social, ambiental, se trata de una crisis civilizatoria que pone en peligro la vida de la humanidad.

Sin embargo, hace también más de 500 años que en esta América Latina, nombrada por el pueblo Kuna como Abya Yala, se recrea un sistema de vida distinto que ha permitido a las poblaciones indígenas resistir para existir: el sistema comunitario, heredero de una matriz civilizatoria propia. Este sistema de vida no es homogéneo ni inamovible, ha pasado por distintas circunstancias, reacomodos, se ha destruido y reconstituido, se ha continuado y reacomodado dependiendo de su contexto.

La comunidad indígena ha sido abrevadero de rebeldía, ha sido la base material para la existencia de los pueblos pero también la base material de la lucha contra la imposición que ha cambiado de nombres a lo largo de la historia: Colonia, República, Estado-nación. Si bien la resistencia indígena se ha manifestado a lo largo de esta historia, a finales del

siglo XX irrumpe masivamente cimbrando la vida política de distintos países del continente.

El diverso y multiforme movimiento indígena en Latinoamérica inaugura un ciclo de movilización contra la nueva modalidad de reproducción del capital expresado en las políticas neoliberales. Encabeza la resistencia popular al tiempo que enarbola reivindicaciones propias y lanza una serie de propuestas que varían en cada experiencia particular.

En el caso de Ecuador, a partir de la década del 90, el movimiento indígena, conducido por la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador, CONAIE, se erige como sujeto político, reivindica su derecho a la tierra y en el mismo proceso de lucha amplía sus demandas hasta concretar un proyecto político que propone un Estado Plurinacional, la creación de una sociedad intercultural, la autodeterminación de los pueblos, la autonomía y defensa del territorio, la descolonización del conocimiento, en fin, una serie de elementos que contempla necesarios para construir el *Sumak Kawsay*, la vida en plenitud.

Después de cuatro grandes levantamientos, su trayectoria de lucha se reflejó en el freno a las políticas neoliberales, en el reconocimiento de derechos colectivos, en la creación de instituciones indígenas dentro del Estado, en la realización de dos asambleas constituyentes, de las cuales, en la última se declara a Ecuador como un Estado Plurinacional y se incluye el *Sumak Kawsay*, como objetivo para la sociedad ecuatoriana.

Sin embargo, esta serie de derechos están limitados al inscribirse en el mismo "Estado uninacional burgués" que no ha roto con su origen colonial y sigue condicionado a la división internacional del trabajo que dicta a los países dependientes renovar el viejo patrón primario-minero-exportador con un proyecto neodesarrollista que afecta como nunca a los territorios y a las comunidades que viven en y de éstos. No se ha avanzado en la democratización del poder ni de los medios de producción, sino que continúa la concentración de medios vitales para los pueblos indígenas como la tierra y el agua, y la burguesía ha tenido más ganancias que en la época neoliberal; no se ha avanzado en el cambio de matriz productiva sino que se ha profundizado el extractivismo fomentando

ahora la minería a cielo abierto, la investigación en transgénicos, el monocultivo agroindustrial y la expansión de la frontera petrolera en la amazonía.

Con el establecimiento constitucional en Ecuador del *Sumak Kawsay* o Buen Vivir, comienza un amplio debate sobre su origen y contenido. Tanto el gobierno de Rafael Correa, como académicos de todo el mundo se han dedicado a reflexionar la propuesta y en algunos casos la han usado para legitimar sus propios proyectos o visiones de la realidad, de modo que existe una amplia gama de reflexiones al respecto. Sin embargo, estas perspectivas no necesariamente coinciden con la propuesta del movimiento indígena que pone en el centro del *Sumak Kawsay* una relación distinta entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza a partir su experiencia histórica comunitaria.

Frente a la crisis civilizatoria que vivimos encontramos una propuesta societal que cuestiona la cosificación de las relaciones sociales y la mercantilización de la naturaleza; un planteamiento que en Ecuador es elevado al rango constitucional y que está presente tanto en los proyectos estatales –al menos en el discurso- como en las plataformas de lucha de los pueblos indígenas.

En este contexto es fundamental investigar los orígenes, contenidos, alcances y usos del *Sumak Kawsay*, es decir, responder a las preguntas: ¿Qué proponen los pueblos indígenas de Ecuador con el *Sumak Kawsay*? ¿cómo surge? ¿qué relación tiene esta “nueva” propuesta con las demandas históricas del movimiento indígena? ¿el actual proceso político-económico ecuatoriano va por la senda del *Sumak Kawsay*? ¿se trata de una propuesta en confrontación con el capital?

Para contestar estas interrogantes se considera necesario: rastrear el origen de la propuesta del *Sumak Kawsay* a través de un análisis histórico de la comunidad andina para entender la raíz del planteamiento, identificando los elementos relacionales que constituyen el origen del sistema comunitario andino, cómo éste queda plasmado en la cosmovisión andina y cómo se refuncionaliza, se adapta o se reconfigura en relación al desarrollo del capitalismo dependiente en Ecuador.

Además es fundamental identificar las demandas históricas del movimiento indígena a través de la trayectoria política de la CONAIE, del desarrollo de su Proyecto Político y de las principales coyunturas en las que se ha visto envuelto para, ubicar el debate del Sumak Kawsay en la Asamblea Constituyente y su incorporación a la Constitución. Es decir, ubicar la propuesta como resultado de un proceso de lucha de largo alcance.

Por otro lado se busca ubicar la propuesta del Sumak Kawsay en el contexto actual de Ecuador estableciendo que a raíz de su promulgación constitucional ha recorrido dos caminos en confrontación: el discurso que se construye desde el Estado para justificar su proyecto neodesarrollista y las propuestas del movimiento indígena en dos niveles distintos, el nacional y el local.

Por último, establecemos por qué se habla de una propuesta alternativa al capitalismo, contraponiendo los dos paradigmas civilizatorios: el que se impuso a partir de la conquista en el contexto de la expansión capitalista y que continúa cambiando de forma pero no de fondo y el que se desarrolló en los andes antes de la conquista pero que sigue estando presente, con sus evidentes transformaciones, en las comunidades indígenas.

Partimos de la hipótesis de que la propuesta del Sumak Kawsay, tiene su origen en la matriz civilizatoria comunitaria, resultado de una experiencia histórica interrumpida violentamente por el establecimiento de las relaciones coloniales –fundamentales en la consolidación del capitalismo mundial- y readaptada durante cientos de años por las nacionalidades indígenas. El Sumak Kawsay pone en el centro de la relación humana a la vida, es decir la experiencia histórica de la comunidad andina muestra cómo el ser humano puede satisfacer sus necesidades a partir del trabajo colectivo, de la propiedad comunal, de la reciprocidad y del entendimiento con la vida que nos rodea. La propuesta, sin embargo, no puede entenderse sin la trayectoria política y las demandas históricas del movimiento indígena: tierra y territorio, autodeterminación, derechos colectivos y Estado Plurinacional, entre otros.

Esta propuesta se enfrenta a un sistema basado en las relaciones de

explotación/dominación, de naturaleza expansiva, donde la cosificación de las relaciones sociales, la mercantilización de la vida, deviene también en la externalización de la naturaleza respecto de la condición humana, se la vuelve ajena para poder explotarla y desplegar sobre ella el potencial técnico desarrollado durante cientos de años en beneficio del capital, mismo que ahora pone en peligro la vida misma sobre la tierra.

Finalmente consideramos que existen dos dimensiones del *Sumak Kawsay*: el local comunitario y la dimensión política que se manifiesta en la disputa con el proyecto neodesarrollista del gobierno de Rafael Correa. De este modo el *Sumak Kawsay*, como proyecto de vida de los pueblos indígenas se enfrenta a un proceso de modernización capitalista dependiente a nivel nacional pero también a un sistema con un alcance destructivo a escala planetaria. Por último, identificamos que se trata de una propuesta inacabada que se construye principalmente en lo local pero que tiene grandes potencialidades como camino y horizonte de emancipación social.

En las siguientes páginas presentamos nuestra investigación en cuatro capítulos. En el primero se expone una investigación histórica del origen y particularidades de la comunidad andina para entender los condicionamientos materiales que hicieron una organización social como el ayllu, además buscamos darle sentido a los elementos de la cosmovisión andina a partir de la experiencia histórica que conformó el pensamiento holístico del pueblo kichwa. Por otro lado analizamos cuál fue el desarrollo histórico de la comunidad en los procesos de conformación nacional del Ecuador, primero en la etapa colonial, cómo se adapta y reacomoda este sistema de vida y después cómo se va transformando durante la república para entender la manera en que el desarrollo capitalista en Ecuador ha configurado la relación de la sociedad ecuatoriana con los pueblos indígenas.

En el segundo capítulo ubicamos los procesos organizativos desplegados durante esta trayectoria así como la continuidad de la resistencia indígena cuya fuente ha sido la comunidad, como proveedora de los medios de subsistencia, materiales y espirituales, como espacio de conformación organizativa y como aspiración para un sistema de vida

que no rompa el metabolismo humanidad-naturaleza. Además, hacemos un recorrido por las principales coyunturas en las que se forja el movimiento indígena: analizamos su Proyecto Político y sus principales demandas hasta llegar al proceso de la Asamblea Constituyente de 2007 donde se catapultó el Sumak Kawsay como proyecto societal.

En el tercer capítulo analizamos los cambios y continuidades desde el discurso y práctica estatal desentrañando las contradicciones que ha generado un proyecto económico que no sale de los márgenes del capitalismo dependiente contraponiéndose a los intereses de los pueblos y nacionalidades indígenas.

Por último, en el cuarto capítulo, estudiamos la propuesta del Sumak Kawsay desde la perspectiva de los pueblos indígenas, la centralidad de la comunidad y la relación ser humano / naturaleza frente a la lógica expansiva del capital; el Estado Plurinacional frente al Estado-nación; y cerramos analizando algunas de las propuestas concretas del movimiento indígena a nivel nacional como la ley de tierras y aguas para el Buen Vivir; y una experiencia local de construcción del Sumak Kawsay en el Pueblo Kichwa de Sarayaku.

En esta investigación ha sido central el análisis histórico por lo que recurrimos a diversas fuentes documentales que nos permitieron escudriñar los diversos procesos que se manifiestan en una propuesta actual que, sin embargo, tiene su sustrato en el proceso histórico de las comunidades.

Para llevar a cabo esta investigación –además de recurrir al arsenal de las fuentes documentales, tanto históricas como de análisis actual- hicimos una estancia de investigación en Ecuador, lo que nos permitió empaparnos de la discusión sobre el Sumak Kawsay, conocer que la disputa por el término, que el gobierno de Correa utiliza como Buen Vivir, en el fondo es una lucha por el proyecto social que parecía cambiar de rumbo con la nueva Constitución pero que ahora se dirige claramente a una reestructuración capitalista. Además, la investigación participativa con diversas organizaciones indígenas en la Sierra y la Amazonía nos permitió conocer la diversidad de la CONAIE, las

principales preocupaciones y problemáticas que en lo local se expresan de varias maneras pero que en lo nacional confluyen en una serie de demandas de larga data.

Para cumplir con el principal objetivo de este trabajo, que es conocer la propuesta desde el movimiento indígena y dado que hay pocos textos de autoría indígena, nos acercamos a sus reflexiones a través de entrevistas tanto a las dirigencias como a las bases de las organizaciones en las que encontramos una riqueza y profundidad que esperamos reflejar en las siguientes líneas.

CAPÍTULO 1

LA COMUNIDAD ANDINA

1.1 La comunidad preincaica en los andes septentrionales

- **El *ayllu*: célula comunitaria**

El territorio que hoy conocemos como Ecuador se caracteriza por ser uno de los lugares más megadiversos del planeta debido a diversos factores que conviven en un pequeño territorio: por un lado se encuentra en una zona tropical que recibe una mayor cantidad de energía solar de la que reciben otras áreas geográficas, esto se combina con la cordillera de los Andes que atraviesa su territorio generando condiciones diversas que resultan en un importante endemismo. Otro factor está en las corrientes oceánicas calientes y frías que llegan hasta sus costas, generando una fauna marina muy variada.

Los primeros grupos humanos se encuentran en el Ecuador con ecosistemas diversos en un espacio geográfico pequeño. A este fenómeno se le ha llamado *microverticalidad* (Salazar, 1995: 71), que a diferencia de los Andes de Puna –Bolivia y Perú– donde los pisos ecológicos son muy distantes entre sí, se caracteriza por una continuidad de la flora y fauna que se va transformando a poca distancia, esto, como veremos más adelante, genera importantes peculiaridades en la organización social.

No nos detendremos mucho en las características organizativas de los primeros grupos humanos en Ecuador, sólo plantearemos que desde la llegada del ser humano se establece una organización colectiva de la vida, pues permanecer en unidad era la única forma de sortear las inclemencias del medio y los peligros de los animales salvajes. Sólo en grupo se podía ir a la caza y sólo en equipo se podía recolectar los alimentos necesarios para la reproducción de la vida.

En esta primera experiencia comunitaria vemos la esencia social del ser humano -sólo podemos existir en colectivo- y también encontramos el primer germen de organización donde todos los elementos necesarios para la vida eran obtenidos por el trabajo común y a su vez repartidos entre todos. En esta etapa de la humanidad quien no participaba de la

obtención de los bienes requeridos por la comunidad, tampoco podía gozar de ellos, prácticamente no podía sobrevivir.

Después de la extinción de la mega fauna se comienza a consolidar la agricultura y otras formas sedentarias de recolección, un lugar en particular son los manglares en las costas, que permitieron el desarrollo de las primeras culturas, como la Valdivia entre 3500 y 1800 a.e. Posteriormente se lleva a cabo la adopción primaria de la agricultura en los andes y amazonía con la domesticación de la papa, la mandioca, la llama y el cuy que datan de los 3 500 a.e. (Larrea, 2006: 23)

Comienza así el periodo agro-alfarero y posteriormente el agro-metalúrgico que se caracteriza por la consolidación y profundización en el desarrollo de la agricultura; el surgimiento de relaciones de intercambio, aprovechando la verticalidad andina; y la consolidación de organizaciones sociales y políticas más complejas, con la sofisticación de la cerámica y la introducción de la metalurgia, alcanzándose un notable desarrollo preurbano.

En un principio, cuando todavía no está lo suficientemente desarrollada la agricultura, la comunidad tiene que combinarla con la caza y la recolección, en este momento aparece la división del trabajo entre sexos. Si bien se habla de que en la etapa nómada-recolectora predominaba el matriarcado, con la división del trabajo comienza a cambiar el papel de la mujer sin subordinarse, aún, al del hombre. Hablamos más bien de una etapa de complementariedad de las tareas para la vida que después estará muy presente en la noción de dualidad de la cosmovisión andina.

La organización social parte de la comunidad también llamada *ayllu* que es una relación de lazos consanguíneos, donde la propiedad de la tierra, el territorio -bosques, páramos, afluentes de agua, etc.- y los instrumentos de trabajo son colectivos. Se implementa el reparto anual de las tierras permitiendo ciclos de descanso de la misma.

El trabajo se realiza en calidad de prestaciones solidarias de ayuda mutua, así el intercambio recíproco y la cooperación son impulsadas por instituciones como el *ayni* y la *minka*:

El ayni era el sistema de cooperación de varias unidades domésticas en un ciclo agrícola, basado en la asignación de similares extensiones de tierras laborables, sistema de contabilidad del trabajo que equilibraba las jornadas por cada unidad doméstica. La minka era el grupo de campesinos convocado por un organizador para realizar grandes tareas de beneficio colectivo como la construcción y mantenimiento de canales de riego o caminos. (Escárzaga 2006: 35)

Esta forma de organización del trabajo permite hacer obras fundamentales para el desarrollo de la agricultura, un ejemplo importante son las terrazas de cultivo cuya construcción tuvo menor difusión que en Perú, pero “alcanzó aproximadamente 2500 hectáreas solamente en la provincia de Imbabura, además de desarrollar el uso extensivo de ‘camellones’ para el control de aguas y el drenaje en aproximadamente 2000 hectáreas.” (Larrea 2006: 25)

Las terrazas permiten aprovechar mejor el terreno además de ser un mecanismo que protege los suelos de la erosión al tener la capacidad de disminuir la velocidad del flujo de agua a través de canales en forma de zigzag. Esta técnica de cultivo aunada a otros mecanismos de riego como los pozos, canales y represas en arroyos, muestran claramente un desarrollo tecnológico, pero no sólo eso, todas ellas son técnicas que provienen de la observación de la naturaleza, de su entendimiento y de un uso de la misma en armonía con sus ciclos. De esta forma se cultivaba preservando la fertilidad de la tierra, y los sistemas de riego parten del estudio del terreno para orientar los caudales. Esto nos muestra que no existía una noción de dominio sobre la naturaleza sino su aprovechamiento para la vida, ejerciendo la reciprocidad a través del ritual que se ofrecía a los elementos de la *Pachamama* o Madre Tierra.

Otro elemento fundamental de estas importantes obras es que sólo pudieron realizarse a través de la cooperación, hablamos de un trabajo donde se aplica una gran fuerza y que el producto de ese trabajo es colectivo. Así, la reciprocidad y solidaridad surgen de los desafíos de la vida misma y son incorporados a los valores comunitarios.

La cooperación está presente desde la creación de infraestructura para toda la comunidad (como caminos, sistemas de riego etc.) hasta en las construcciones más

elementales de la vida cotidiana, como casas habitacionales, “una casa no se construía para un matrimonio, sino para un grupo de parientes; pues el sentido de la vida colectiva y de solidaridad, se imponían fuertemente entre los aborígenes.” (Mejía, 1976: 33)

El desarrollo de la agricultura a través de un avance extraordinario en las tecnologías de sistemas de cultivo, genera un excedente, es decir, resuelve las necesidades inmediatas para la vida y permite que las actividades de los miembros de la comunidad se diversifiquen, primero en la alfarería y posteriormente en la metalurgia¹. Es importante señalar que si bien los integrantes de la comunidad que ejercían otros trabajos no dejaban de trabajar la tierra y de aportar a la comunidad, comenzaba ya una división social del trabajo.

Por ejemplo, existían individuos encargados de la dirección del ayllu, en este periodo los chamanes o *yachak* –médicos, brujos o sabios– ya ejercían un papel destacado debido a sus conocimientos del movimiento de los astros y su influencia en la agricultura, de las plantas medicinales, etc. Y posteriormente los llamados *kurakas*² o jefes que estaban encargados de dirigir su comunidad. La división social del trabajo está íntimamente ligada a la estratificación social que se va complejizando con el desarrollo posterior de la aldea o *llajta*. Las investigaciones arqueológicas han dado cuenta de una estratificación afianzada en los ritos de la muerte.

- **La Llajta**

El núcleo básico del ayllu se desarrollará con la posterior incorporación de otros núcleos comunitarios formando así las *llajtakuna* (aldeas o “señoríos étnicos”) que se caracterizarán por una autonomía regional resultado de la microverticalidad. A diferencia de los Andes de Puna donde el clima es más hostil generando que el ayllu abarcara varios

¹ “...el laboreo de metales, lo que presupone a su vez el conocimiento y práctica de la extracción de minerales, se debió a la influencia de esos dos grandes centros de metalurgia precolombinos, el Altiplano de Colombia y el Alto Perú.”, (Mejía, 1976: 33)

² En varios pueblos de la amazonía ecuatoriana se conserva la figura del kuraka, éste es la principal autoridad dentro de los núcleos comunitarios y es un cargo ocupado por los ancianos y en algunos casos *yachak*, lo interesante es que ahora esta figura convive con otras autoridades de carácter político-organizativo.

pisos ecológicos en largas distancias y que fuesen necesarias formas de organización más centralizadas (que después desembocan en el Inkario), en los Andes de Páramo Ecuatorianos las mejores condiciones naturales y la mayor fertilidad de los suelos favorecen la creación de aldeas interdependientes a través del intercambio, pero autónomas en su organización política y en el desarrollo de elementos culturales propios. Para el establecimiento de las aldeas se tomaba en cuenta los microambientes y la posibilidad de construir la infraestructura necesaria para la agricultura, de tal modo que el autoabastecimiento generaba una autonomía local.

Si bien la microverticalidad permitía la articulación económica al interior de la aldea, existía una relación económica regional muy vasta que involucraba a las tres regiones naturales del Ecuador y a diferentes llajtakuna entre sí. Podemos ver que en la sierra el ecosistema páramo proveía caza, pastos para camélidos, paja para chozas, plantas medicinales; el bosque montano proporcionaba alimentos diversos como papa, maíz, frijol, toctes, taxos, capulíes, fibras vegetales; el ecosistema manglar en la costa proveía alimentos marinos, camarones, cangrejos, conchas *Spondylus*, además de materiales de construcción a partir de la palma. Los yumbos, ubicados en el noroccidente, fueron fundamentales para el abastecimiento de sal, ají, fibras, bandul, canela, coca y hiervas medicinales. (Salazar, 1995; Salomon, 2011)

Existía una amplia red de comercio y algunos puntos de intercambio como el "Tianguéz de Quito", además de *mindaláes* que eran serranos expertos en importar productos de tierras bajas y cañones transversales, entregando una parte como tributo al kuraka y distribuyendo el resto en el tianguéz. Ya que se trataba de proveedores de bienes imprescindibles, se considera que llegaron a tener un importante papel de autoridad política dentro de la llajta y a nivel regional. También surgieron los llamados *cachicaldos* de las provincias de Cotopaxi y Tungurahua que hasta la fecha comercian por el Ecuador.

Otra forma de intercambio se realizó a través de los *kamayujkuna* que se dedicaban a extraer recursos naturales o procesar materias primas en un territorio externo a la aldea, por ejemplo, recolectando sal o plantando coca. Su labor no se realizaba a título personal sino como encargo de alguna autoridad local o de la propia comunidad. Este mecanismo

se diferencia de la microverticalidad local, en la que existe una base territorial continua, al desarrollar los mecanismos de autosuficiencia a través del “sistema de archipiélago” que fue mucho más utilizado en los Andes de Puna.

Gracias a la articulación interzonal existía una amplia gama de productos alimenticios, textiles y artesanales de uso productivo o ceremonial. Pero el intercambio no se limitaba a la corta distancia, pues existía también un intercambio de media y larga distancia que incluyó la Costa del Pacífico, documentado por la presencia de concha *Spondylus* en lugares tan distantes como Perú o México. Fue tal el comercio marítimo que las flotas manteñas llegaron a medir hasta 10 metros con una capacidad de carga de 30 toneladas. (Larrea, 2006: 26)

Este entramado de intercambio era motivado por la complementariedad de los materiales, objetos y alimentos para cubrir las necesidades locales, de ninguna forma había una intención de lucro o de acumulación. La forma del intercambio era el trueque y no se hacía de manera individual sino a nombre de la comunidad con la finalidad de satisfacer necesidades de toda ella. La complementariedad se encuentra así en la vida cotidiana y será también incorporada a la cosmovisión como un valor comunitario fundamental.

Además de estos elementos de la vida comunitaria están las complejidades y rivalidades entre aldeas que tenían conflictos de intereses, ligados a la captación de mejores tierras, que desembocaron en conflictos armados. Aún no se ha avanzado lo suficiente en la investigación de las rivalidades interaldeanas, sin embargo, la presencia de armas en varios asentamientos indica que existían rivalidades resueltas por estos medios.

Lo anterior no significa, como afirman varias investigaciones, que las llajtakuna fuesen pequeños enclaves locales aislados entre sí y en constante hostilidad. Lo que predominó fue la interdependencia regional a través de diversos lazos entre los kuracazgos – comerciales, de parentesco, alianzas militares, etc. – partiendo de la autonomía local sin una función política integradora de las diferentes aldeas aunque sí al interior de las mismas. Se habla de la existencia de una red de alianzas no jerárquicas sino simétricas

entre las distintas llajtakuna, por ejemplo se tiene conocimiento de la confederación en la sierra norte de Otavalos, Cayambes y Caranquis. (Galo, 1987)

- **Sistema de gobierno: los kurakazgos³**

En esta etapa ya no encontramos la atomización sociopolítica básica del *ayllu* a pesar de que éste sigue siendo el núcleo de organización conservando los valores comunitarios, el trabajo colectivo y la propiedad comunal sobre bosques, tierras, herramientas e infraestructura local. Ahora existen diferentes núcleos comunitarios incorporados a la llajta que estaba estratificada como resultado de los excedentes y la especialización productiva. De modo que ya sea que una sola comunidad autónoma se constituyese como una pequeña llajta o que varias comunidades se integraran en una sola unidad política, había en todos los casos un kuraka que se instituía como la autoridad política, en el segundo caso, cada parcialidad tenía un “principal” que vivía en su parcialidad y también tenía residencia en “la casa del kuraka”.

Por lo general, el jefe de la aldea más grande se convertía en *cacique* o *señor* de todas las aldeas, las mismas que se aglutinaban políticamente en razón de que compartían fuertes vínculos culturales como lengua, religión y costumbres. No había clases sociales en el sentido estricto del término pero se podían distinguir algunos estamentos, como los nobles (caciques y principales), la gente común, y a veces un tercer grupo de individuos con libertad restringida, que en la colonia eran identificados con el nombre genérico de *yanaconas*. (Salazar, 1995: 71)

Los kurakas o caciques tenían una función redistributiva ante la creciente especialización, ya sea por la producción en diversos nichos ecológicos o por las diferentes actividades

³ Gran parte de la literatura de este periodo retoma la tesis de Frank Salomon (2011) sobre los *señoríos étnicos*, estamos de acuerdo con el contenido de su tesis, en la que nos basamos para exponer este apartado, pero creemos que es necesaria otra conceptualización de las relaciones a las que hace referencia. Nos parece que en lugar de hablar de *señoríos* es más adecuado hablar de *kurakazgos* pues señorío hace referencia al señor feudal y las relaciones feudales no fueron iguales que las que se establecieron en nuestro continente. Un elemento fundamental es que el señor feudal era el poseedor de la tierra, cuando en el caso de los andes ésta era colectiva y el kuraka era elegido por meritos y no por su pertenencia a la nobleza. Habría que indagar con mayor profundidad este tema para realizar una propuesta mejor sustentada y contribuir a una investigación histórica que supere los resabios del colonialismo académico que se basa en los conceptos elaborados en Europa, como si fuese universales, para explicar una experiencia históricas diferente.

realizadas en la llajta, de modo que adquieren una gran importancia al recolectar los diversos productos de cada microambiente o al coordinar el trabajo colectivo a partir de las diferentes habilidades de la población.

Otras de sus funciones eran: “manejar asuntos diplomáticos, liderar en la guerra, administrar el trabajo de la aldea, controlar el comercio, presidir ceremonias, castigar a los culpados, resolver disputas, hacer cumplir las normas morales, patrocinar fiestas, guardar información y distribuir bienes.” (Salomon, 2011: 252). Además podía manejar la tenencia de la tierra a través de la redistribución en los diferentes microambientes e influir en el parentesco y la herencia, ya que los matrimonios debían tener su consentimiento. Las relaciones de parentesco eran exogámicas, no sólo entre comunidades sino entre estratos sociales.

La casa del kuraka estaba obligada a mantener una gran capacidad productiva para poder cumplir las obligaciones recíprocas y redistributivas, en ella se desarrollaban diversos tipos de trabajos: la cocina y la confección de telas a cargo de las mujeres; trabajos colectivos de diversa índole: cacería, construcción de casas, recolección de leña y paja, a cargo de los habitantes de la llajta.

Ya en los kurakazgos existía el trabajo a manera de tributo, que en el inkario se llamará *mit'a*. Consistía en trabajos obligatorios que realizaban las diferentes comunidades para el kuraka, estos trabajos eran rotativos. También existió la tributación agrícola en especie.

Cabe mencionar que estos tipos de tributo se consideraban dentro de la norma andina de la reciprocidad, es decir, el kuraka redistribuía en la medida en que la comunidad aportaba con su trabajo, esta relación asimétrica tenía también un carácter ceremonioso en el que se les “rogaba” a los comuneros hacer los trabajos. Así la casa del gobernante étnico era vista como un centro simbólico, no sólo de actividad política sino del orden cósmico, cabe mencionar que no hay registro de edificaciones religiosas a pesar de la existencia de “brujos o curanderos”.

Salomon (2011) caracteriza las llajtakunas como sociedades estratificadas y centralizadas pero sin Estado, catalogándolas como “sociedades intermedias” que se desarrollaron y surgieron al margen del Incario, planteando que existió una relación mutuamente influyente entre Estado y sociedad no estatal.

La tesis general es que el Tawantinsuyu era como era precisamente porque creció mediante la contienda con sociedades de constitución disimilar. Los curacazgos a la inversa, no representan simplemente la prolongación de entidades pre-estatales sino eran como eran por ser colectividades evolucionadas en la proximidad del Estado. El crecimiento del imperio no desplaza los señoríos como si fueran piedras en el camino. Al contrario, el crecimiento se produjo precisamente en las zonas donde el Estado y señorío se influían mutuamente y se compenetraban. (Salomon 2011:20)

La conquista incásica no tiene el mismo impacto en todo el territorio del actual Ecuador: mientras que los pueblos serranos fueron completamente absorbidos por la nueva estructura estatal -a pesar de su tenaz resistencia- los pueblos costeños y selváticos mantuvieron cierta independencia, garantizada por el establecimiento de relaciones comerciales.

Durante los casi 50 años de presencia y desarrollo del Inkario en el Ecuador, región que será incorporada al *Tawantinsuyo*⁴ como *Chinchaysuyo*, ocurrieron cambios muy importantes, entre los que destacan los cambios en la organización política, en las formas intracomunales de producción y de redistribución, en la religión y la cultura y en los conocimientos técnicos y científicos.

Cabe mencionar que antes de la expansión del Tawantinsuyo a las tierras del norte ya existía una importante relación con el pueblo kechua: a la llegada de los inkas había

⁴ Tawantinsuyo se puede traducir al español como “cuatro regiones unidas entre sí”. Estaba constituido por: el *Chinchay Suyu* parcialidad norte que abarcaba desde el oeste de Kuzko hasta el sur de la actual Colombia; el *Qulla Suyu* ubicado desde el sur de Kuzko pasando por el altiplano boliviano hasta el norte de los actuales Chile y Argentina; el *Anti Suyu* al noreste de Kuzko que abarcaba principalmente los yungas, territorio entre las tierras altas y el inicio de la selva amazónica; y el *Kunti Suyu* al suroeste de Kuzko llegando hasta la costa. El Tawantinsuyo llegó a abarcar un área de más de 3'000,000 Km²

grandes redes comerciales y pueblos kechuablantes, sin embargo estas relaciones eran simétricas a diferencia de la posterior imposición Inka.

1.2 Transformaciones de la comunidad durante el Tawantinsuyo

El Estado Inka es resultado del proceso histórico del pueblo kechua que, como ya vimos, cimienta su estructura sobre la base del ayllu, éste adquiere ciertas particularidades al desarrollarse en los Andes de Puna⁵, en donde diversos ciclos productivos sólo podían ser dirigidos por instancias más amplias que articularan macroregiones muy diferentes en su conformación ecológica y distantes entre sí, generando una organización cada vez más centralizada hasta la formación del Tawantinsuyo.

La expansión Inka parte de un núcleo étnico dirigido por Manko Kapak quien luego de varias peregrinaciones logra establecerse en el territorio de los Ayar Maka –en lo que hoy se conoce como Cusco– que prestaba condiciones muy favorables para la agricultura, ya que eran tierras fértiles con acceso a diferentes afluentes. Los Ayar fueron desplazados por la fuerza, sin embargo se fomentaron alianzas matrimoniales entre su grupo y el de Manko para contribuir así a la fusión de los ayllus. (Almeida, 2005:53)

Una vez afianzado en este territorio el grupo de Manko va desplazando gradualmente a otros grupos hasta lograr la conformación de una confederación de ayllus en la que se notarán los primeros gérmenes de la élite inka.

Pronto se instituyó una administración central para manejar los asuntos relativos a los ayllus, que antes habían sido tratados y resueltos al interior de cada uno de ellos. Los puestos de manejo y mandato empezaron a ser desempeñados por miembros de la familia de Manko y con esto se acentuó el poder de la nobleza naciente. Al mismo tiempo apareció la fuerza pública manejada por una administración centralizada muy diferente a la comunidad que se armaba para la defensa del ayllu campesino étnico. (Almeida, 2005:54)

⁵ Los pisos ecológicos de los Andes de Puna son: Puna Brava, entre los 5 000 y 4 500 m.s.n.m, altitud que no es habitable por el ser humano; la Alta Puna entre los 4 500 y 4 000; la Puna Media entre los 4 000 y 3 500. Al fondo de cañones y grietas se encuentran los valles interandinos entre los 3 500 y los 2000. Hacia el oriente se localiza la Selva Amazónica dividida en tres regiones; además de la costa occidental, un árido desierto interrumpido por numerosos valles irrigados por ríos que se originan en el deshielo de los glaciares de la cordillera andina (Escárzaga, 2006: 34)

Los Inkas no sólo fueron incorporando territorios, además, asimilaban los conocimientos técnicos y culturales de los pueblos sometidos. Así, aprovechaban para sus propias necesidades los adelantos en el campo de la producción y articulaban sistemas de producción diversos como el cultivo de papa y la crianza de llamas de la región de la puna y el cultivo de maíz en otros pisos ecológicos.

Utilizaron principios vigentes en los ayllus como la cooperación y la reciprocidad adaptándolos a la nueva estructura de dominación, de este modo el Estado se va construyendo sobre los ayllus pero sin desplazarlos.

La relación de reciprocidad⁶ se ve modificada en el proceso de consolidación del incario, ya que en su origen se trata de una correspondencia simétrica dentro de la comunidad y entre los ayllus para convertirse, posteriormente, en una relación desigual en la que los ayllus tributan a un centro que, rodeado de un aparato militar y administrativo, a la vez que se beneficia redistribuye los excedentes.

Para Tristan Platt, la relación entre el Estado y los ayllus no era de igualdad, pero era equilibrada, la preeminencia del Estado sobre los ayllus se sustentaba en la fuerza, pero su legitimidad partía de un mínimo criterio de justicia, era también un pacto de reciprocidad en el que las comunidades estaban obligadas al pago de un tributo en fuerza de trabajo y en especie y a cambio recibían una serie de dones por parte del Estado: el respeto a su posesión de la tierra, la protección militar contra fuerzas invasoras, la regulación del ciclo agrícola y la organización de las grandes obras hidráulicas, la provisión de artículos no disponibles en su región o la dotación de recursos en momentos de hambruna, para lo cual el Estado Inca disponía de las reservas necesarias. (Escárzaga, 2006: 37)

Así, el Estado Inka aprovecha para su beneficio la organización social y las relaciones de producción existentes, al mismo tiempo que las va transformando en un movimiento de "permanencia y disolución": la reciprocidad *permanece* como forma de relación

⁶ "La reciprocidad era un sistema organizativo socioeconómico que regulaba las prestaciones de servicios a diferentes niveles y servía de engranaje en la producción y distribución de bienes. Era un ordenamiento de las relaciones entre los miembros de una sociedad cuya economía desconocía el uso del dinero. Existió en todo el ámbito andino y actuó como eslabón entre los diversos modelos de organizaciones económicas presentes en el amplio territorio." (Rostorowski, 2006: 69)

comunitaria, pero el hecho de que ahora sirva a la reproducción del Estado hace que poco a poco se *disuelva* pues se vuelve funcional a nuevas relaciones de dominación. (Godelier 1974)

De este modo el tributo se disfraza de “obligación recíproca” para disimular y justificar las nuevas relaciones sociales que imponen los inkas. Cabe mencionar que esta situación se va profundizando conforme se consolida la fuerza del Estado.

La reciprocidad juega un papel importante en el desarrollo del Tawantinsuyo que comienza con la derrota de la confederación de los Chankas –habitantes de gran parte de la zona central andina limítrofe con Kuzko, también en proceso de expansión– que durante años estuvo a los inkas del Kuzko hasta su derrota comandada por el Inka Yupanqui o Pachacutec.⁷

Esta guerra es el punto de partida para el auge del incario, pues inclina la balanza a favor de los fundadores del Tawantinsuyo, proporcionándoles un gran prestigio militar, una gran cantidad de aliados, amplios territorios, así como varios productos que les sirvieron como elementos de reciprocidad para los jefes de otras etnias. Debido a que en este momento el Inka no tenía un dominio directo sobre los diferentes kurakas –pues éstos debían dar su visto bueno a la hora de tomar decisiones, realizar obras, disponer de la fuerza de trabajo, etcétera– la autoridad se ejercía a través de la reciprocidad y de la minka.

Las relaciones entre los inkas y los kurakas se establecían a través de “rogativas”, y el cuantioso despojo a los Chankas permitió a Yupanqui repartir tierras, donar objetos manufacturados, repartir alimentos, efectuando así los requerimientos de la reciprocidad. Una vez cumplida su parte hizo la “petición” a los kurakas de la zona para la construcción de almacenes y depósitos en los alrededores de Kuzko con su fuerza de trabajo.

Hasta aquí, apreciamos que el Inka aún no tenía la posibilidad de dictar órdenes sino que necesitaba la ayuda y colaboración de los kurakas que a su vez recibían “el don del Inca”. Esta relación genera la necesidad de acrecentar las tierras del gobernante y marca la

⁷ Pachacutec significa: “el que le dio la vuelta al tiempo”.

pauta para un impulso a la productividad construyendo andenes en lugares propicios e incrementando los sistemas hidráulicos, a su vez se habilitaron tierras baldías o poco pobladas con fuerza de trabajo nueva para que se encargase de la producción agropecuaria. Pero no sólo esto, según Rostworowski (2006) para enfrentar la creciente demanda de productos para la reciprocidad se emprenden nuevas conquistas y se toma por la fuerza nuevas tierras.

A medida que se va expandiendo el Tawantinsuyo se centraliza cada vez más el poder y se le va divinizando como forma de elevar al Inka sobre las demás estructuras sociales, así, la contraposición entre el Inka y el ayllu se resuelve en el plano ideológico imponiendo el culto solar en todo el Tawantinsuyo – aún cuando se conservó el culto a las *wakas*⁸ de cada ayllu– y encumbrando al Inka como hijo del astro solar.

Conforme aumenta la concentración de poder, crece la construcción de almacenes, caminos e infraestructura básica y se consolida un ejército; la expansión Inka se hace cada vez más imparable. Los tipos de conquista se van modificando, primero como guerras de rapiña para obtener botines, después como guerras de reciprocidad acordadas entre el Inka y los kurakas y finalmente como guerras de expansión, al sur y al norte, cada vez más impositivas. (Rostworowski, 2006: 145-148)

A mediados del siglo XV es ocupada, tras una intensa resistencia, la zona aymara situada alrededor del lago *Titi K'aka*, también se tomó la región de Arequipa hasta llegar a la costa donde se sometió a los chimúes. El ejército inka llegó a lugares tan lejanos como *Kaxa Marka* a más de mil kilómetros al norte de Kuzko. Tupak Yupanki, hijo y sucesor del Inka Yuapanki, se caracterizó por la incorporación de una gran cantidad de territorios extendiendo sus dominios hasta lo que hoy conocemos como Bolivia y Argentina, alcanzando a llegar hasta el sur del río Maule, en el actual Chile.

⁸ Las *wakas* eran representaciones telúricas de lo sagrado, asociadas a los mitos de origen de diversas comunidades, generalmente estaban representadas por figuras de piedra, madera, metal o directamente por alguna formación natural. Estas divinidades estaban en constante relación con las comunidades, ellas respondían verbalmente a pedidos y consultas a través del ritual para brindar alimentos, tierras, salud, etcétera. Las *wakas* fueron permitidas durante el incario bajo el principio andino de la dualidad o contrapartida, así el culto solar tenía un sentido elitista ubicado en la parcialidad de arriba *hanan* y los hombres comunes se relacionaban con las *wakas*, parcialidades de abajo *hurin*. (Reyes, 2009)

Los inkas prosiguieron su avance hacia el norte y llegaron hasta Kito, donde se habían fusionado los Kitus, Karas y Kayapas en una confederación. La resistencia fue tenaz, sin embargo las llajtakuna quedaron sometidas al gobierno y administración de los vencedores. Luego, el ejército inka se desplazó a lo largo de la costa, sojuzgando a muchas poblaciones indómitas.

A inicios de la expansión son más comunes las guerras de reciprocidad en las que existían dos alternativas: aceptar el ofrecimiento de incorporación al Tawantinsuyo con las obligaciones y beneficios que esto suponía, o luchar por su independencia con la amenaza de que al ser derrotados era posible perder la vida o el kurakazgo. En estos casos la intimidatoria presencia de las tropas del Kuzko era suficiente para acordar la anexión. Sin embargo conforme se van conquistando territorios cada vez más alejados, la resistencia local aumenta y las batallas se recrudecen, sobre todo en zonas selváticas o al sur de Chile donde no existía la institución de la reciprocidad.

En el caso del norte, hoy conocido como Ecuador, la anexión al Tawantinsuyo terminó con la autonomía local de las llajtakuna al imponerse el sistema de archipiélagos verticales que Salomon define como: "El manejo de varios enclaves más o menos pequeños, localizados para controlar los recursos cruciales en los múltiples pisos verticales y ecológicos, sacrificando la continuidad territorial por la independencia económica." (2011:33) Además de diversos cambios en la organización social, ahora, dirigida por el Inka.

- **De la llajta al Chinchaysuyo**

- **La tierra**

La conquista incásica no despojó a los pueblos del Chinchaysuyo de sus instrumentos de trabajo ni de sus tierras, los ayllus mantenían el control sobre la producción y distribución del producto del trabajo colectivo, sin embargo, se impone una "reestructuración de la tenencia de la tierra, un tributo expresado –en un principio– más que en productos, en el aporte de trabajo temporal, *mit'a*, para las obras estatales (cultivo de tierras del Inka o del Sol, obras comunitarias, construcción de edificios, etc.) y una reestructuración política en

la que el kuraka, deja de ser el eje de la organización para convertirse en el intermediario entre las aldeas conquistadas y el nuevo Estado.” (Salazar 1995:99)

Dicha reestructuración significó que el derecho de propiedad pasó a ser patrimonio del Estado. Todo era nominalmente del Inka, pero, como dijimos, la comunidad disfrutaba de su explotación, del fruto de su trabajo, lo cual impedía además que se rompiera el antiguo vínculo entre el individuo y la colectividad (con excepción de los *mindalaes* y *yanaconas*). La gran diferencia consistió en que el excedente producido por la comunidad era captado por el Estado a través del tributo en trabajo que entregaban en las parcelas dedicadas al Inka o al Sol y posteriormente con tributo en especie.

La propiedad de la tierra se dividió en tres partes: la primera, llamada tierra del Sol se destinaba al culto solar y a los sacerdotes⁹; la segunda era para el Inka, las panakas¹⁰ y los administradores además de que una parte de su producto se dirigía a los depósitos; y la tercera correspondía a los ayllus. Además había tierras de reserva como los pastizales.

El Estado distribuía la tierra cultivable, *chakra*, dependiendo de las necesidades de la comunidad, de modo que las parcelas se dividían en relación con el número de familiares y estaba clara la prioridad de satisfacción de las necesidades de las comunidades antes que la generación de excedente, mismo que era utilizado para tiempos de sequía o mala cosecha.

⁹ “La consagración de recursos (tierras, animales, maíz, tejidos) y de trabajo (agrícola, artesanal, etc.) para el culto de los antepasados y de los dioses respondía a una doble necesidad: por una parte, manifestar el reconocimiento de los vivos hacia los muertos, que sobreviven en lo invisible, y hacia los dioses, gracias a los cuales la comunidad existe y está viva, así pues, honrar, glorificar a los antepasados y a las potencias sobrenaturales y cumplir las obligaciones que tiene la comunidad respecto a ellos. Por otra, en la medida en que los antepasados y las realidades sobrenaturales aparecen como potencias que tienen el poder de controlar la fertilidad de las tierras, la lluvia, la muerte, la enfermedad, la victoria de las armas, es decir, en la medida en que permiten o impiden la reproducción de la comunidad y controlan todas las condiciones que están fuera del alcance directo del hombre, hay que esforzarse, ya sea en parar o en apartar las acciones de las potencias malhechoras, ya en suscitar, atraer y multiplicar las de las potencias bienhechoras [...] Para obtener estos efectos, se sacrifica, se ofrece a las potencias invisibles riquezas materiales y trabajo en el marco de una práctica simbólica que se orienta a actuar (de manera imaginaria) sobre las condiciones de reproducción de la vida social” (Godelier, 1974: 190)

¹⁰ La Panaka era la familia ampliada del Inka, con características exogámicas matrilineales que se desempeñaban como facciones políticas. Al fallecer el Inka se encargaba de conservar su momia y actuaba a su nombre como si estuviese vivo. Cada Panaka tenía la misión de conservar la historia del periodo de vida del Inka a través de cantos.

La extensión de tierra que se consideraba suficiente para alimentar un hombre casado y sin hijos es una unidad económica llamada *tupu*, incrementándose esta medida si era casado y si tenía hijos. Cada familia y cada ayllu disponían de los recursos necesarios para satisfacer sus necesidades. Cuando la tierra escaseaba o era poco fértil, o cuando existía abundante presión del hombre sobre la tierra, las partes destinadas al Sol o al Inca eran insignificantes. (Mejía, 1976:47)

Las tierras se dividían periódicamente y se dejaban descansar luego de algunas cosechas para evitar el desgaste. Su trabajo estaba a cargo de los comuneros o *hatun runa* quienes se turnaban para trabajar las distintas tierras, sobre ellos recaía además la construcción de las obras estatales como los *tampus* (depósitos) donde se almacenaban las cosechas.

Con el tiempo la mit'a dejó de ser la única aportación de los comuneros y se generalizaron las contribuciones de artículos suntuarios, *chapska*, convirtiéndose en verdaderos tributos que afectaban a los bienes comunales. (Almeida 2005)

- **Cooperación y técnica**

En el Inkario se impulsaron los conocimientos adquiridos en tiempos pasados y se organizaron de manera decisiva para afianzar el Estado. La tecnología que se desarrolla responde a una administración centralizada y a un control riguroso. Muchos de sus adelantos persisten hasta la actualidad brindando buenos resultados para el medio físico andino.

Para impulsar estos avances fue fundamental la producción colectiva ya no sólo a nivel de las comunidades o de las llajtakuna sino entre ellas, la cooperación se amplía y con ello las obras de infraestructura. Los ayllus que se incorporaron mediante la conquista bélica o la anexión voluntaria participaron en trabajos de interés colectivo dirigidos por el Estado.

Estas características de cooperación, aún cuando se desarrollasen bajo una relación de dominación, significaron una apreciación colectiva del trabajo como una actividad dignificante más que como un sacrificio. Los frutos de este trabajo, acompañado de cantos, fiestas y rituales, se podían apreciar en el almacenamiento de productos que en caso de mala cosecha se repartían, además de una infraestructura impresionante que

abarcaba formas cada vez más sofisticadas de terrazas, obras hidráulicas, almacenamiento de agua mediante cisternas, desviación de ríos; importantes obras de arquitectura e ingeniería que permitían que a lo largo y ancho del Incario existiesen caminos y correos o postas de comunicación; un desarrollo de cultivos que generaron más de cuarenta especies vegetales alimenticias o medicinales –se habla de la existencia de 700 variedades de papa, algunas de ellas con técnicas de deshidratación que permitían su transporte¹¹; técnicas de fertilización y uso de abonos naturales como el guano - excremento de ciertos tipos de aves-; el mejor aprovechamiento de las llamas, como animales de carga y como proveedoras de carne y lana (su utilización generó un gran desarrollo textil) además del uso de sus excrementos como combustible. (Murra 1980; Almeida 2005; Mejía 1976)

En el Tawantinsuyo se organizó y planificó la fuerza de trabajo disponible logrando un sistema vial de una extensión de 30 000 a 50 000 km que abarcó dos vías troncales principales, de sur a norte y la que unía los valles yungas entre sí, además de una gran cantidad de caminos que se dirigían de la costa a la sierra y se prolongaban hasta la selva. De esta red vial destaca el *Kápak Ñan* camino troncal que recorre longitudinalmente la cordillera andina desde el norte de Argentina hasta el sur de Colombia. Gran parte de este camino se encuentra empedrado con varios metros de ancho. Estas rutas eran indispensables para el Estado ya que permitían transportar los productos cosechados en tierras estatales para llevarlos a los depósitos, transporte de pescado, el traslado masivo de poblaciones *mitmaq* a lugares distantes, el desplazamiento de los ejércitos, la movilidad de administradores y de *chaskis* (mensajeros). (Rostworowski, 2006:98)

Los caminos estaban recubiertos con tierra endurecida y en distintos tramos tenían lugares sagrados y albergues o *tambos*. Según Salomon (2011) había cuatro clases de tráfico constante: *orejones* (viajeros privilegiados, administradores que viajaban en literas

¹¹ El chullo o chuño (papa deshidratada) fue un alimento clave para la expansión del Tawantinsuyo ya que podía almacenarse por largos periodos y se transportaba con mucha facilidad por su ligereza. Estas características permitieron la alimentación de los ejércitos aún cuando recorriesen largas distancias durante mucho tiempo.

o hamacas), *chasquis* (mensajeros en relevos), *chaskikuna* (patrulleros o guardias del camino) y transporte que probablemente incluía a los mindalaes y familias.

Además se construyó una gran cantidad de *oroyas* o puentes a cargo de los ayllus locales quienes se encargaban de su mantenimiento, a su vez había un control de pasantes a través del *kipus*.¹²

El desarrollo tecnológico del Tawantinsuyo se debe a la larga experiencia de diferentes pueblos (kechuas, aymaras, chimúes, etc.) que aportaron sus conocimientos y su trabajo a la organización y administración central. Para Almeida (2006: 80)

La tecnología tuvo una importancia decisiva en el afianzamiento del estado Inkásico. Sus diferentes sistemas respondían a las exigencias de la administración centralizada y al control riguroso del estado. Muchos de los adelantos tecnológicos conocidos en el Tawantinsuyo persisten hasta la actualidad con resultados óptimos en muchas regiones de su antiguo territorio. Por la incompreensión de la utilidad y la conveniencia, otros logros han sido descartados, perdiéndose de esta manera soluciones adecuadas para resolver los problemas planteados por el medio físico y la economía.

Por otro lado en el incario también se requirió de construcciones estatales que funcionaron como centros administrativos. Los hubo de dos tipos: las edificaciones en las poblaciones conquistadas que en su mayoría usaron estructuras anteriores y sirvieron para albergar la administración kuzqueña; y posteriormente se construyeron edificaciones situadas en lugares especialmente escogidos por su situación estratégica y geográfica.

Estos centros se extendieron a lo largo del *Kapak Ñan* y fueron fundamentales para la planificación estatal, para la concentración de la fuerza de trabajo y para aumentar la

¹² Consisten en una cuerda principal de la que cuelgan otras cuerdas. "Conforme avanzan las investigaciones se ratifica la idea de que son verdaderos documentos que registraban en clave no sólo la estadística y la contabilidad, sino que también podían tener contenido histórico, literario o religioso. Los códigos de los *kipus* eran dominio de ciertos especialistas y su manejo les otorgaba poder y les posibilitaba el ingreso a los círculos gobernantes." Almeida, 2006: 87)

cantidad de depósitos que conservaban alimentos no necesariamente producidos en la zona, sino traídos de lugares a veces muy distantes.

Si bien el núcleo básico de organización estaba en el ayllu, que combinaba agricultura y manufactura y permitía la satisfacción de las necesidades de la comunidad además de generar excedentes, los centros administrativos permitieron la profundización de la división del trabajo y la posibilidad de aumentar los excedentes necesarios para sostener la estructura estatal. Estos centros se convirtieron en símbolo del poder político de los inkas.

Kusko fue el principal centro de poder estatal, concentrando a los estratos de gobernantes, administradores y panakas. Allí se reunió el acopio de los excedentes productivos de varias regiones y se comenzó a profundizar la división del trabajo entre los agricultores y los artesanos que se especializaron en la producción de joyería, cerámica, tejidos, plumería, además de otras especializaciones como la astrología, construcción, medicina, momificación, etcétera. La división del trabajo fue un proceso lento, la mayoría de los habitantes de Kusko y otros centros eran trabajadores agrícolas que periódicamente cumplían tareas en la ciudad pero que no vivían ahí todo el tiempo.

En Kusko se reflejó también el gran avance en arquitectura e ingeniería: calles pavimentadas, red de abastecimiento de agua, sistema de vertederos subterráneos, además de empedrar los ríos para evitar las inundaciones y mantener el agua limpia.

Las construcciones realizadas durante el inkario se caracterizaron por armonizar con el medio ambiente tanto en lo funcional como en lo estético.

- **Composición social del Tawantinsuyo**

El grado de desarrollo de las fuerzas productivas permitió la generación de un gran excedente productivo y con ello la división social del trabajo y el germen del Estado. En un largo proceso convivió el modo de producción comunal con un nuevo modo de producción impulsado por el Estado, en esta relación se profundiza a lo largo del tiempo la contradicción entre ambos y se genera una creciente estratificación social y un dominio

cada vez mayor de la élite gobernante que buscaba unificar a la sociedad en un solo territorio y romper los lazos comunales.

La comunidad, como base de la producción y reproducción de la vida durante el Tawantinsuyo, estaba compuesta por los *hatun runa*: artesanos, campesinos, pescadores, que en su conjunto eran la mayoría de la población. Los *hatun runa* eran organizados a partir de un sistema decimal de unidades domésticas (cien, mil y diez mil)¹³ y también por la edad, que no dependía de los años sino de sus condiciones físicas y su capacidad para el trabajo.

Según Murra (1980) la comunidad étnica era la responsable del bienestar local, el Estado no se encargaba de eso, pues a través de la organización colectiva se aseguraba el acceso de todos a los bienes estratégicos, así a todos los miembros del ayllu, fueran ancianos, viudas o gente alejada temporalmente por la mita guerrera, se les adjudicaba su parte de la tierra de la comunidad que era trabajada por los comuneros aptos y disponibles.

El Estado no se entrometió en la organización comunal y respetó las formas locales de tenencia de la tierra, su distribución periódica, las wakas locales, los ritos y costumbres mientras se trabajaran las tierras del Sol y del Inka, era respetada la organización autónoma:

...mientras este campesinado autosuficiente se mantuviera ligado al estado por una red de obligaciones religiosas seculares, el estado no tenía inconveniente en que la etnia persistiera en sus costumbres. Puede argumentarse que a la larga tal sistema no podía durar; se ha llamado la atención sobre los colonos mitima, la creciente población de *acla* y *yana*, las concesiones de tierras que se hacían a los favoritos del rey, todo lo cual, a largo plazo amenazaba la autosuficiencia de la etnia campesina. Es muy posible que esto sea cierto, pero en 1532, cuando fue detenido el desarrollo del Tahuantinsuyu, la autosuficiencia de la mayoría de las etnias era todavía una realidad. (Murra, 1980: 193)

¹³ "los pachaca ejercían el mando sobre un número supuesto de cien familias, mientras el curaca de guaranga mandaba a diez señores de pachaca, o sea a un grupo hipotético de mil unidades domésticas" (Rostworowski, 1999: 207)

Como consecuencia del dominio creciente de la élite gobernante se impuso la necesidad de ir fragmentando el ayllu y de crear estructuras sociales sobre las cuales tuviera más control, para ello aumentó la cantidad de *mitmajkuna* y *yanakuna*.

El Estado trasladó poblaciones completas, *mitmajkuna*, para repoblar otras zonas y despojar así a esos pueblos de su propiedad y de su pertenencia regional, si bien se les reinstalaba en otros sitios otorgándoles nuevas tierras, era una práctica que los desarraigaba y que le daba al Inka una gran capacidad de mando. A diferencia de un yana el mitma que era alejado de su lugar de procedencia mantenía los vínculos de reciprocidad y de parentesco que lo unía a su centro nativo.

Los *yanakuna* eran personas sacadas de sus ayllus de origen para cumplir tareas especiales, de este modo se les desarraigaba de su comunidad a la que no regresaban. Los había de diversos niveles, desde los que trabajaban la tierra o eran artesanos especializados, hasta kurakas que se imponían en aldeas rebeldes con una relación de obediencia y no de reciprocidad con el Inka, además de que no tenían la conexión tradicional de parentesco con la comunidad. Ileana Almeida (2012:60) nos dice al respecto:

El aumento del número de *yanas* que servían al Inka, a su mujer la *Koya*, a los nobles de las panakas, a los ayllus kuzkeños y a las más importantes wakas (templos de las divinidades o la propia divinidad) responde también a los cambios cualitativos que se daban al interior del ayllu tradicional. Su trabajo, impuesto a la fuerza por la autoridad en provecho directo de la clase gobernante, implicaba la privación de derechos de pertenencia al ayllu y una creciente explotación.

Algunos autores hablan de la existencia de un estado esclavista respaldándose en la existencia de los yanakuna, sin embargo esta afirmación se refuta con la existencia de yanas con altos cargos –como los agricultores de coca para el Inka Atahualpa cuyo cargo les daba un gran prestigio social– que en muchos casos fueron utilizados para integrar familias importantes cuya cooperación era fundamental para el inkario.

La contraparte de los yanakuna fueron las *mamacona*, muchachas sacadas de su lugar de origen para fabricar textiles, preparar bebidas para los ritos, y para cumplir con la reciprocidad cuando se requería de esposas para efectuar determinadas alianzas.

En otro estrato estaban los kurakas que como vimos tienen a su cargo un ayllu o una llajta, estos a su vez se organizaban bajo las órdenes de jefes mayores dependiendo del nivel decimal de organización. Cabe aclarar que los hubo de diferente tipo, no sólo por la extensión de ayllus que abarcaron –los hatun kuraka por ejemplo, abarcaban una amplia zona que organizaba kurakazgos menores– sino por su origen mismo ya que con la consolidación del Estado surgieron nuevos kurakazgos que no provenían de los ayllus o llajtas de origen sino que eran nombrados por el Inka, como el caso de los kuraka yana que no respondían a sus ayllus sino al Inka.

Cada kurakazgo se dividía en dos mitades que correspondían a la visión indígena de *hanan* y *hurin* (arriba y abajo) o de *ichoq* y *allauca* (izquierda y derecha). Cada una de esas mitades era gobernada por un kuraka que se encontraba subordinado al otro, en algunos casos podía ser más importante la mitad de arriba, y en otros la de abajo. A su vez cada kuraka tenía su yanacapak o ayudante. Cuando el Estado se superpone a la organización local se utiliza la dualidad de los kurakas para tener a uno controlado en el Kuzko.

Con la creación del Estado Inka, la estructura sociopolítica que ya existía permaneció pero se transformó en algunos aspectos: la organización local se mantuvo, y con ello el sistema dual, sin embargo surgió una élite con privilegios y un grupo de funcionarios especializados (militares, sacerdotes, burócratas) estos últimos podían administrar el territorio, que se expandió desde el norte de Chile hasta el sur de Colombia, a través de los famosos kipus. La élite sacerdotal no tuvo una fuerza autónoma ya que estaba constreñida por el Inka.

La élite inkásica estaba organizada en comunidades urbanas de dos tipos: Kapak Ayllu y Panaka Ayllu, constituían la cúspide de la organización social. Tenían el carácter de instituciones oficiales y regulaban la sucesión del poder del Inka:

En su conjunto el Kapak Ayllu y las Panakas Ayllu reunían grandes grupos de personas que se diferenciaban por el lugar que ocupaban en el sistema de producción y por la cuantía de la parte que percibían de la riqueza social. Este conglomerado de nobles ya presentaba características de clase social dominante. Los integrantes de las panakas del Kapak Ayllu se distinguían de los simples súbditos por su aspecto exterior. Sólo ellos llevaban el cabello corto y las orejas oradadas. Los *Sinchi Anka Apu*, altos generales del ejército, pertenecían por lo general a las panakas y a medida que se consolidaba el poder estatal adquirirían mayor influencia política. (Almeida 2005:63)

En la cúspide de la organización social estaba el *Sapa Inka*, cuya persona era considerada sagrada.¹⁴ En un principio el Inka era elegido por un consejo pero a lo largo del tiempo el poder, en la práctica, se volvió hereditario, “la determinación de cuál de los hijos sería el sucesor se resolvía mediante un procedimiento especial, el rito de la *kallpa*, una suerte de oráculo que permitía escoger al heredero” (Almeida 2006: 65).

Rostworowski (2006), por otro lado, sostiene la hipótesis de que la estructura dual de poder en los kurakazgos fue trasladada a la organización estatal generando la diarquía en el gobierno inka que al tener un poder dual en ambas mitades (hanan y urin) se convertía en una cuatripartición como modelo social.

...con la expansión inca, la cuatripartición tuvo que regirse ya no por curacazgos, espacios demasiado restringidos, sino por *suyu* para poder abarcar vastas regiones. Es así que se creó el Tahuantinsuyu [...] Esa delimitación del espacio fue una necesidad para asentar el sistema sociopolítico; al crearse el Estado, continuó con la misma estructura que manifestaba desde sus inicios, es decir sobre la base del número duplicado. (Rostworowski 2006:252)

- **Imposición y difusión de la cultura incásica**

Como hemos visto el inkario se construye sobre la base de los ayllus, llajtas o confederaciones que va sometiendo e incorpora al Estado su organización social y

¹⁴ La legitimación ideológica para sobreponer la figura del Inka sobre la organización del ayllu partió de la divinización del Inka como hijo del sol.

productiva, sus conocimientos, técnicas, prácticas culturales, etcétera. De este modo unifica una serie de elementos diversos que conviven en el Tawantinsuyo, bajo una organización centralizada. Los inkas incorporan, por ejemplo, a las wakas de las diferentes culturas en el “panteón sagrado”, conviviendo así el culto solar que se impone para todo el territorio con la religiosidad local.

Vemos así una relación en la que el Estado absorbe elementos de diferentes culturas al mismo tiempo que impone y difunde la cultura incásica. En el caso del Chinchaysuyo los pueblos se ven inmersos en una serie de cambios en la vestimenta, la cerámica, la introducción de pastoreo de camélidos, la arquitectura, el uso del kechua como *lingua franca*. Aunque en la religiosidad popular local (creencias folklóricas, curaciones y rituales menores) prevalece la tradición específica de cada lugar.

La dominación no sólo se ejerce a través de la persuasión cultural, se da también en el ámbito militar, ya que el Estado Inka se topa continuamente con el descontento de ayllus, llajtas, kurakas que en algunas ocasiones desemboca en rebeliones. Algunos motivos son la creciente exigencia de trabajo a través de la mit'a además del tributo de bienes suntuarios, la mit'a guerrera, cada vez más necesaria y frecuente para la expansión del territorio y las nuevas estructuras sociales que constriñen cada vez más la autonomía del ayllu, así como las resistencias persistentes después de la incorporación territorial. En el caso del territorio del norte, hoy Ecuador, duró varios años la resistencia local de modo que los inkas tuvieron que desarrollar un aparato de defensa a través de fortificaciones además de aparatos de control social como los *chachas* o los *wayakuntu* encargados de vigilar a las poblaciones. (Salomon 2011)

- **Características de la formación social**

La estructura socio-económica del Tawantinsuyo adquiere particularidades con respecto a otras experiencias históricas. Algunos autores como Vitale (1983) y Godelier (1974) analizaron sus relaciones específicas a partir de su estudio como formación social en la que se articulan diversos modos de producción de manera jerárquica con una específica superestructura social e ideológica.

Por un lado están las relaciones comunales del ayllu que anteceden a la conformación del Tawantinsuyo y se caracterizan por la posesión colectiva de los medios de producción y la producción comunal a través de la cooperación de los productores directos ligados entre sí. El ayllu, es el fundamento, la base de la producción en el Inkario.

Por otro lado, con la consolidación del Estado Inka se genera un modo de producción que Vitale ha nombrado *comunal-tributario*. “La élite dominante de esas sociedades se aprovechó del modo de producción comunal de las culturas que conquistaron, imponiéndoles un tributo y apropiándose de parte del excedente o plusproducto, que generalmente reinvertían en obras para la sociedad.” (Vitale, 1983: 99)

Para este autor, la especificidad de la formación social inka radica en que “la élite dominante explota a una comunidad que todavía conservaba formas comunales de producción y posesión colectiva de la tierra.” (*Ibidem*:110)

Godelier por su parte coincide en la existencia de una articulación de diversos modos de producción y ubica tres diferentes: el comunitario, el Inka y el germen de un modo de producción que coincide con el que Marx observó en Asia. Sin embargo plantea que el predominante era el segundo caracterizado por una relación paradójica en la que se combina la permanencia con la disolución, es decir que al mismo tiempo que prolonga las antiguas relaciones comunitarias las contradice “el modo de producción *mantiene* activamente una parte de las antiguas relaciones comunitarias, se articula sobre ellas y las utiliza en su propio modo de reproducción, que, por otra parte, implica la *destrucción* parcial de esas antiguas relaciones comunitarias”. (Godelier, 1980: 183)

En este sentido las relaciones del ayllu no cambian de forma ni de estructura sino que son refuncionalizadas para reproducir otro tipo de organización social en la que la opresión y dominación se disimula con “formas ideológicas antiguas, utilizadas con nuevos fines” (*Ibid*). La reciprocidad es un claro ejemplo de cómo se disfrazó un antiguo principio que se llevaba a cabo entre los miembros del ayllu con una relación de intercambio desigual en la que la comunidad estaba obligada a tributar al Estado; y aunque a su vez el Estado

redistribuía los excedentes, se engrosaba una capa social con privilegios que vivían de éstos.

- **Se interrumpe la historia del Tawantinsuyo**

Cuando comienza la invasión española existe una sociedad cimentada en el ayllu, cuyo trabajo colectivo permite un importante desarrollo tecnológico que articula la producción de diversos pisos ecológicos en un amplísimo territorio. Las satisfacciones básicas de los pueblos estaban resueltas: techo, comida, medicina, espiritualidad, arte y cultura. Sin embargo es una sociedad cada vez más estratificada con un aparato de control de la producción centralizado y un Estado que profundiza su dominio entrando en conflicto con la organización comunal y generando un descontento interno latente.

Existen varios factores favorables a la conquista: la ventaja tecnológica de los invasores, las epidemias, la lucha interna entre Atahualpa y Wascar y la precaria unificación del Estado.

A pesar de que hay una generalización de la lengua, el *runa shimi* o quechua. La integración del mundo andino nunca llegó a darse del todo pues siguió prevaleciendo el sentimiento local entorno a la organización comunal, a las wakas, la tierra y los kurakas. Además, en varios casos la anexión al Tawantinsuyo era reciente y estaba fresca la memoria de la autonomía de la llajta.

Frank Salomon analiza la fragilidad del Incario en el norte al momento de la conquista:

[...] era todavía una estructura frágil, debido a que descansaba sobre un compromiso incómodo entre las normas autóctonas e imperiales. Si el concepto de autonomía cacical fue en cierta manera manipulado y aún atenuado, no había sido atacado frontalmente. Algunas formas características de la regimentación estatal no se habían impuesto (p.e. el sistema decimal) y aquellas que sí habían sido impuestas fueron incompletamente internalizadas. La economía regional, a pesar de los esfuerzos culturales, todavía dependía de un sistema de interacciones que escapaban de los reglamentados canales imperiales y que se extendían fuera del control territorial del imperio. La

conquista cultural del norte, por el momento, se había adelantado de su conquista económica (Salomon, 2011: 327)

El régimen colonial aprovecha la "fuerza de trabajo agrícola organizada en comunidades tributarias de las élites locales dominantes, bien disciplinada y apta para incorporarla a la estructura colonial española" (Escárzaga 2006: 20) De este modo la mit'a trabajo cíclico bajo el sistema inka se convierte en la mita, trabajo obligatorio bajo el régimen español, con características diferentes al corresponder a dos sistemas sociales distintos uno redistributivo, el otro expoliador. También la organización de la llajta sirvió de base para las encomiendas.

En la medida en que la conquista mostró la brutalidad de su empresa, la nostalgia por el Tawantinsuyo vino a convertirse en una fuerza política, en el punto de consenso contra el régimen español. Salomon recupera algunas apreciaciones como la de Atienza "aquel tiempo aquellos tienen tan en la memoria, pareciéndoles fue mejor que el presente" o "En 1573 el Obispo de Quito advirtió a su Rey, que la pesadumbre y la rabia que los incas de Quito sentían al saber de la ejecución del inca Tupa Amaru, bien podría ser transmitida a sus seguidores aborígenes y transformada en una ideología de revolución". (Salomon 2011: 319)

Y efectivamente, frente a las imposiciones ideológicas y culturales, se creó una identidad histórica en resistencia, la población del actual Ecuador se kechuizó no sólo por el uso evangelizador del kechua sino como mecanismo de resistencia que le permitió identificarse con el resto de la población sometida en pos del retorno a los "tiempos mejores".

Es fundamental identificar que a la llegada de los invasores españoles es la estructura estatal la que desaparece y los reductos de la comunidad andina, del ayllu, se refugian en los lugares más alejados e inaccesibles o se convierten en mano de obra semiesclava en los huasipungos y haciendas, conservando en cierta medida elementos comunitarios. Como plantea Ileana Almeida desaparece así el Estado Inka pero no los pueblos kichwas o quechuas ni sus organizaciones básicas comunitarias:

La omisión del pueblo kechua comienza desde las crónicas coloniales, pues el proceso histórico de esa comunidad se redujo a las figuras de los soberanos Inkas. No se reconoció a la colectividad social, sino que se exaltaron las imágenes de los monarcas y, si bien a través de sus biografías se ha podido conocer la forma de gobierno del Inkario, las leyes y costumbres, los logros espirituales y materiales de la época, no se señala que el alto grado de desarrollo que se alcanzó durante el *Tawantin Suyu* se dio sobre todo a partir de la experiencia del pueblo kechua. (Almeida, 2005: 17)

De este modo la organización social y política del Inkario, la cultura de las élites, la religión estatal quedan en el pasado; pero la cultura kechua popular pervive en tradiciones, costumbres y memoria colectiva a través de la organización básica comunitaria.

La comunidad queda presente en varios elementos de la vida a través del tiempo, pero es en la cosmovisión, donde se mantienen importantes elementos de la experiencia histórico-social. Dentro de ésta hay importantes simbolismos que hacen referencia a la búsqueda del equilibrio comunitario y si bien no encontramos en ella el concepto del *Sumak Kawsay*, se hayan sus contenidos.

Como vemos, la experiencia comunitaria antes de la llegada de los españoles, tiende a complejizarse pero siempre tiene como eje rector la reproducción de la vida, la comunidad es una organización para la vida y dentro de la comunidad se incluye a la naturaleza que no era vista como una externalidad del ser humano.

1.3 Cosmovisión andina

La experiencia histórica de las comunidades andinas, las relaciones que produjeron, así como el entorno en el que se desarrollaron sus instituciones sociales quedó plasmado en la cosmovisión que sigue presente en el pensamiento de los pueblos kichwas. Dicho pensamiento tiene su raíz en el ayllu arcaico pero se ha ido transformando con el devenir de la historia. Después de la conquista se articula una identidad andina, a pesar de la

enorme diversidad de comunidades y concepciones del mundo, como forma de hacer frente a los invasores, y se resguarda la historia y pensamiento en mitos, cantos y en la tradición oral.

La concepción andina del mundo y de los seres que lo habitan, la comprensión del orden cósmico, tiene su raíz en el orden social prehispánico. En él la observación de la naturaleza era vital y es en torno al funcionamiento de ésta que se conforma su pensamiento.

La complejidad de la geografía andina obliga a las comunidades a desarrollar un pensamiento práctico para resolver problemas ecológicos y de adaptación (Salomon 2011:44) logrando así importantes avances tecnológicos a partir de la observación del funcionamiento del mundo natural.

El estudio de los movimientos de los astros, los ciclos de las plantas, los animales, la sexualidad, etcétera, llevó a una visión de la realidad como un todo que interactúa de manera cíclica y complementaria. La relación entre las entidades del universo no se identifica en una estructura jerárquica, más bien se tiene la noción de la vida como resultado del trabajo comunitario de diferentes elementos, así “en el ámbito andino persistía fuertemente la idea de solidaridad entre el ámbito cósmico y el comunitario, como lo revelan no solo los mitos de los pueblos alejados de Cuzco sino aun la forma que asumían las pautas de control en las áreas que alcanzaba la autoridad inca.” (Reyes 2009:33)

Si bien el cosmos era concebido como una estructura de pareja en el que cielo y tierra eran elementos complementarios, durante el ayllu arcaico predominan las divinidades femeninas vinculadas con la maternidad y con los alimentos¹⁵ mientras que con el desarrollo de las ciudades y la expansión territorial, a partir de la guerra, predominaron las divinidades masculinas. Esto se debe a que las diferentes maneras de organizar la vida se reflejaron en las creencias y éstas sirvieron para reproducir y justificar una determinada organización social.

¹⁵ Como la *Pachamama* -Madre tierra-, *Mamacocha* -mar-, *Mama Raiguana* -la que alimentó a los costeños y serranos- y *Hurpay Huachac* -diosa de los peces-. (Reyes 2009)

Así, en pueblos pescadores de la costa y pueblos campesinos de la sierra las divinidades femeninas tenían un lugar central: tierra, luna, mujer, agua, noche, etcétera, eran elementos fuertemente vinculados. Además, el matriarcado como forma política tuvo una gran influencia en la religiosidad. “Los etnólogos coinciden en que corresponde al surgimiento de las sociedades agrícolas el culto a la Madre Tierra uno de los más extendidos y antiguos que registra la historia de las religiones.” (Reyes, 2009:61)

Durante el incario se impone la religión solar de las élites en desmedro de las divinidades femeninas campesinas. Sin embargo, las religiones arcaicas tienen continuidad durante el Tawantinsuyo, mediante la veneración popular de las wakas. Reyes advierte que “los incas admitieron esta supervivencia telúrica porque las raíces duales del pensamiento andino incluían la contrapartida, el otro lado de toda realidad. La admitieron también porque el culto oficial del Sol tenía un sentido elitista. Correspondía propiamente a los *incas*, sus hijos, y no a los simples *runas*, los hombres”. (Reyes 2009:86)

Cabe subrayar que en los dos momentos que analizamos sigue presente una visión dual del mundo pero con primacía de algún elemento que se expresa de manera diferente, en el caso del incario el complejo simbólico del culto campesino se expresa como el mundo de abajo: tierra, mar, huacas de los pueblos, mujer, yana, hermano menor, tierras de la costa, tierras bajas, subordinada/o. De modo que sigue presente para resurgir posteriormente.

- **Pachakutik y el retorno de las wakas**

Con la caída del Tawantinsuyo, se derrumba también el sistema de pensamiento construido por las élites y resurgen con mucha fuerza las concepciones del ayllu, regresan así las wakas junto con la defensa y organización comunitaria y posteriormente, desde las profundidades, resurge la Madre Tierra, la *Pachamama*¹⁶, que en la actualidad tiene una gran importancia en el pensamiento andino y no sólo se refleja en las costumbres rituales

¹⁶ *Pacha* es toda la vida del universo: la tierra, los ciclos naturales, los tiempos, etc. *Pachamama* es el origen “el útero que concibe la vida, el regazo que la sostiene y que finalmente la reabsorbe: la Madre Tierra” (Reyes 2009:79)

que acompañan la cotidianidad de las comunidades sino que está presente también en el pensamiento político.

“La resistencia espiritual indígena, contra la que lucharon sin poder triunfar los curas doctrineros, era la continuidad de una religiosidad que ya venía resistiendo de antes, bajo la hegemonía incaica. Una teología opuesta al exclusivismo de cualquier dios celestial y que espera siempre el *pachacuti*, la inversión del mundo.” (Reyes 2009:92)

La religiosidad arraigada a la tierra como un elemento vivo, en constante movimiento con todo lo que en ella habita, mantuvo presente la noción de un movimiento cíclico del tiempo, el *Pachakutik*.

La visión del tiempo y el espacio, desprendida de la constante observación de la naturaleza y de sus ciclos vitales, resultó en una perspectiva de movimiento espiral, en el que pasado, presente y futuro están constantemente implicados en el aquí y ahora. Es un pensamiento cíclico en el que lo que acaba da inicio a lo que comienza, en el que se funde el pasado con el tiempo que viene, en una espiral en el que el ahora contiene el antes y el después.

Desde esta racionalidad el tiempo- espacio es multidireccional; *ñawpapacha* es un vocablo común para antes y después. El pasado está presente en el tiempo actual de diferentes maneras (los antepasados siguen viviendo en la comunidad) y el después está detrás. En la visión del tiempo cíclico hay una recreación, un dar y recibir en marcha.

Por otro lado, esta concepción implica ciclos de transformación constante, *pachakutik* es un cambio de ciclo cualitativo en el que es necesaria la acción comunitaria para cambiar de ciclo a uno cualitativamente mejor. Esta noción reconoce que el mundo está en constante movimiento y nosotros con él, y que lo que hacemos o dejamos de hacer tiene que ver con el tipo de transformación que vendrá.

Durante la Colonia la creencia de la inversión del mundo, del cambio cíclico, consistía en un movimiento en el que el Dios de arriba (judeocristiano) sería abatido por las wakas que resurgirían de la tierra, es decir, los invasores serían derrumbados por los pueblos.

El *pachakutik*, sigue presente en los movimientos indígenas contemporáneos como el necesario cambio cualitativo que debe darse en la sociedad actual, aún es necesario revertir la situación de opresión de los pueblos y traer al presente las experiencias de la antigua civilización del ayllu, no en el sentido de volver al pasado, sino de traer al ahora el legado comunitario para vislumbrar un después.

Este pensamiento cíclico se refleja también en una práctica económica en la que los excedentes producidos por el trabajo no son para la acumulación sino para la reproducción de la vida. La fiesta es un espacio en el que se lleva a cabo, de manera ritual, la redistribución, así “el excedente, la abundancia, no es almacenado o intercambiado en beneficio de la acumulación [...] sino que es consumido: la invitación a las comunidades periféricas es la regla de oro de las sociedades de redistribución” (Milla, 2003: 150)

- **La *chakana*: ordenador del pensamiento**

El pensamiento andino se estructuró a partir de la observación constante de los fenómenos celestes que permitió el control de las estaciones para optimizar la producción agrícola y pecuaria. Según Milla (2003) la constelación de la Cruz del Sur se convirtió en la rectora de la astronomía, en la base del sistema matemático – dadas sus proporciones geométricas- y de la estructura de sus espacios regionales y arquitectónicos. “El sistema operativo de la Cruz Cuadrada, que es geométrico y proporcional, fue usado como modulador y ordenador de los espacios arquitectónicos, urbanos y regionales en el estado comunitario andino del Tawantinsuyu.” (Milla, 2003: 122)

La *Chakana*¹⁷ se convierte en ordenadora de un todo que interactúa de manera recíproca, representa la unidad en la diversidad que mantiene en tensión diferentes componentes como la correspondencia, dualidad, complementariedad y reciprocidad.

Una cruz que da cuenta en su eje vertical de la complementariedad, de los opuestos armónicos, en su eje horizontal de los elementos de correspondencia y en los ejes transversales de los elementos de reciprocidad y

¹⁷ VER ANEXO

proporcionalidad; aspectos que en su conjunción y polilógica dan cuenta de la relacionalidad compleja. (Amawtay Wasi, 2004: 181)

Estos elementos se convierten en principios que articulan la idea de un cosmos vital integrado, en el que el ser humano y la comunidad están interrelacionados e interconectados con el ecosistema planetario. Mencionemos a continuación algunos de estos principios.

La *relacionalidad* parte de la visión del mundo como un todo, donde los seres que existen en él se complementan, relacionan y auto regulan. Esta noción del mundo en el que todo está interconectado implica que el ser humano es una pieza más en la dinámica de la vida. Se es co-constructor del entorno. La íntima relación entre las partes y el todo, la serie de elementos integrados, articulados e interconectados, plantea la unidad en la diversidad pues está compuesta por elementos de múltiples y diferentes características. “El *Runa*, la comunidad, *Pachamama* y el *pachayachay* son pura relacionalidad, el ser humano, la naturaleza y el cosmos entero están vivos en la medida en que están plenamente relacionados y están siendo en esa dinámica relacional”. (*Idem*)

La dualidad complementaria o *Karywarmikay* es un elemento común de diversas culturas prehispánicas, este principio identifica la existencia de la dualidad complementaria que le da vida al mundo. “La presencia de un polo opuesto en la sabiduría indígena implica necesariamente la presencia del otro, los opuestos resultan ser complementarios y no contradictorios”. (UIAW, 2004:168) Es necesaria su interrelación en la totalidad para formar un todo integral. Esta dualidad tiene diferentes formas como el *yanantin* y el *tinku*.¹⁸

La complementariedad, estaba en la base del sistema político y económico, “es interesante afirmar que tanto la oposición como la complementariedad se encuentran

¹⁸ *Yanantin* “Se refiere a los elementos o conceptos que siempre vienen juntos o funcionan por pares dentro de un mismo contexto y objetivo, como las dos manos, los dos pies o los ojos que juntos hacen posible la visión tridimensional. *Tinku* “Igualación o encuentro de dos elementos complementarios que confluyen y proceden de diferentes direcciones, como es el caso del matrimonio entre la pareja de mujer y hombre.” (Milla, 2003: 156)

también en otras esferas del pensamiento indígena como si la cosmovisión del mundo girara en torno a estas dos nociones” (Rostworowski 2006:30)

Como vimos el *hanan* y *hurin* -mundo de arriba y de abajo- articulaba diversos aspectos de la vida, es decir, había dualidad en los cargos políticos, en el mando de los ejércitos, en la religión –la religión solar y el culto a las wakas– hasta en la construcción del espacio físico a partir de áreas de oposición y complementariedad.

La vida misma parte de las relaciones de género: masculino y femenino, dos opuestos que se complementan para generar la unidad que dará vida, tanto en el hombre y la mujer, como en el día y la noche, el mar y el cielo. Finalmente la dualidad complementaria está presente en la vida y la muerte.

El *Ayni* o reciprocidad, como vimos, se convirtió en una institución social desde el *ayllu* arcaico hasta las relaciones más complejas dentro del Tawantinsuyo. La reciprocidad se convierte en una relación vital para poder obtener recursos de distintos pisos ecológicos y para satisfacer las necesidades dentro de la comunidad, la *minka* o trabajo comunitario era parte de la reciprocidad de las familias con el resto de la comunidad “hay que dar para recibir”¹⁹. Después, como vimos, se convierte en un eje de articulación dentro del un estado redistributivo, es decir, el Estado tenía que ser recíproco con las comunidades que trabajaban y producían las riquezas.

La reciprocidad se concibe como una relación totalizadora que no se da solamente entre los miembros de la comunidad, entre comunidades o entre éstas y el Estado, es también una expresión de relación con la naturaleza y con las fuerzas del cosmos, con las wakas, con los elementos vivos. La Pachamama da los frutos para la vida, las wakas, a través de sus fuerzas proveen al ser humano de los elementos necesarios para la vida, el *runa* entonces, a través del ritual, de su trabajo o de otros medios, retribuye a estas fuerzas.

¹⁹ “De este modo el Don emerge como el principio de la Redistribución y el donador adquiere poder en la medida que da, por tanto, por la razón inversa a cómo surge el poder en el sistema de intercambio a través de la acumulación. El poder se expresa de este modo en el prestigio, es decir en la generosidad de la redistribución” (Milla, 2003: 146)

El Ayni significa dar y recibir. Es la ley más útil que puede existir para la vida diaria. Tal como se practica entre comuneros, también funciona entre seres humanos y la Pachamama y los Apus. Los pagos a la Pachamama son como devolver al Ayni que ella nos da mediante las plantas silvestres y cultivadas que nos alimentan y curan. (Milla, 2003: 151)

Todos estos son principios ordenadores de la vida comunitaria, representados simbólicamente en la chakana, dan cuenta de un orden que equilibra las relaciones sociales, sin embargo esto no es estático, es decir, la vida es un continuo acontecer, una constante recreación de fuerzas que no siempre están en armonía, en la vida también hay elementos en conflicto y tensión.

- **Equilibrio y conflicto**

Desde el pensamiento andino se percibe que el universo es inestable, en él alterna un predominio de los diferentes opuestos: las alturas y las profundidades, el varón y la mujer, la luz y la oscuridad, el día y la noche.

En la cosmovisión andina cada mitad o cada cuadrante no es igual a sus contrapartes, hay una jerarquía entre ellos y no un equilibrio estático: arriba tiene preeminencia sobre abajo, pero esa situación no es eterna. El leve desequilibrio existente entre los dos polos de una oposición simétrica permite que la relación no se estanque en un estado de equilibrio estático, sino que fluya en un reordenamiento continuo que lima los excesos posibles de una jerarquía que se reconoce como necesaria y permite un margen de autonomía de las instancias inferiores frente a las superiores. Cuando las relaciones entre ambos factores se desequilibran, lo que ocurre frecuentemente, el sistema acude a formas ritualizadas de violencia para volver a equilibrarlos. (Escárzaga 2006: 38)

Para que el conflicto se resuelva uno de los opuestos debe entregar su vida para que el otro tenga su turno. Es la dinámica intrínseca de la vida y la muerte. Este pensamiento fue fundamental durante la Colonia ya que "los ritos que conjuran el conflicto vienen a

consolar y fortalecer a los indígenas con la promesa de que el mundo se invertirá, de que lo que está sumergido volverá a ver la luz.” (Reyes, 2009 :289)

En este sentido, ya que cada instancia vital está inmersa en las alternancias y cambios producidos por el pachakutik, el runa debe contribuir con sus acciones a este cambio de sentido en el universo. Y así como se había terminado el predominio de la élite inka, también el predominio del invasor español iba a caer. Desde esta perspectiva, para generar ese cambio se creó un movimiento “místico-revolucionario” el *Taki Onkoy* que era un rito para propiciar el cambio cósmico. Este movimiento fue “un cuestionamiento del presente, ya de antemano vencido porque acaba su mita, su turno. A la sacralidad de abajo, a las huacas de la tierra, les toca devorar al dios del Cielo y a los conquistadores: estos dominadores de hoy se ahogarán en las entrañas de Mamacocha, las aguas uterinas de la gran mujer yacente, la antigua América.” (Reyes, 2009: 290)

Este pachakutik, o cambio e inversión de las fuerzas, sigue presente en las luchas indígenas. Las rebeliones indígenas no cesaron en cientos de años y aún permanece en el imaginario andino la necesidad de recomponer el equilibrio al invertir las condiciones de opresión.

A lo largo de tantos años sigue presente la necesidad del retorno de los buenos tiempos, de la civilización comunitaria, de la organización para la vida que deberá engullir y subordinar a las fuerzas del invasor, a las fuerzas de muerte del capital.

El desarrollo histórico de la organización comunitaria en Ecuador tuvo dos grandes interrupciones que desviaron su curso. Primero fue la conquista inkásica que transformó la dinámica de autonomía regional en las llajtakunas e incorporó una relación estatal que si bien subordinó la dinámica de los ayllus, mantuvo como base de la formación social a la comunidad con sus características principales: la posesión colectiva de los medios de producción, la dinámica de organización interna y las relaciones culturales y espirituales.

La civilización que construyó el pueblo kichwa no estuvo exenta de relaciones de poder y desigualdad, pero conservó dinámicas que permitieron satisfacer las necesidades

colectivas a través de la cooperación. El trabajo colectivo fue fundamental para los grandes avances tecnológicos y para el profundo conocimiento de los ciclos naturales. La observación de la naturaleza concebida como parte de la comunidad permitió entender sus ciclos e incorporar algunas de sus dinámicas a la comprensión del mundo natural y social.

La comunidad, es la matriz civilizatoria de los pueblos andinos, en ella está contenida la experiencia histórica de una relación social centrada en la producción y reproducción de la vida en colectivo, de la comprensión del mundo y de la existencia en una dinámica cíclica del tiempo y de las relaciones. Esa matriz, a partir de dinámicas que permanecen hasta la fecha: la minka, la reciprocidad, la fiesta como espacio de redistribución, etcétera, es la que permanece readaptándose a las circunstancias históricas.

La comunidad se reconstruye constantemente ya no sólo como relación social para satisfacer las necesidades colectivas sino como espacio de resistencia. Los pueblos, como plantea González Casanova, transforman su comunidad "en una estructura social preparada para resistir en la larga guerra colonial y la convierte en una base estratégica para la resistencia o el levantamiento." (González, 1996: 23)

De este modo la matriz comunitaria servirá de sustento para emprender el largo camino de la resistencia en el que, dependiendo de cada contexto, las comunidades se adaptarán, serán refuncionalizadas o se reconstituirán. Esta matriz también será la base para proyectar un sistema de vida que ponga en el centro de la organización social la satisfacción de necesidades las humanas.

1.4 Reconfiguración de la comunidad durante la Colonia

La invasión española fue como un terremoto que destruyó la construcción social del Tawantinsuyo pero que no logró acabar con los cimientos de la misma, la comunidad andina. La estructura comunitaria persistió aún cuando se impuso un nuevo orden social en el que las poblaciones diversas, bautizadas como "indias" quedaron a merced de la codicia de los forasteros.

Sin embargo este nuevo orden no se impuso fácilmente pues un sinnúmero de poblaciones resistieron mediante levantamientos armados y continuas revueltas aplastadas violentamente.

La leyenda de "un grupo de guerreros intrépidos que consiguieron en poco tiempo conquistar enormes territorios o millones de tributarios para el Rey de España" es desmentida por los hechos históricos. Ni la conquista ni la colonización supusieron procesos rápidos y definitivos: sucesivas rebeliones y adaptaciones parciales a las formas culturales extranjeras muestran a resistencia indígena a las imposiciones hispánicas. (Almeida, 2005: 163)

- **La imposición colonial**

La imposición colonial desestructuró la organización social del Tawantinsuyo al mismo tiempo que utilizó varias de las instituciones del incario para apropiarse de las riquezas naturales y del trabajo de los habitantes nativos. Desde la perspectiva de los pueblos: "La invasión y el posterior colonialismo español intentó truncar el desarrollo histórico de nuestros pueblos implantando un régimen de explotación y muerte, que desestructuró la organización sociocultural, las formas productivas, el sistema de intercambio, la religión, el conocimiento, etc." (CONAIE 1989: 23)

Uno de los principales mecanismos de dominación durante la Colonia fue la *encomienda* que tomó como base para su organización una comunidad o ayllu que era obligada en conjunto primero, luego por persona, a pagar un tributo al rey. En principio el encomendero sólo debía beneficiarse del tributo y no podía apropiarse de las tierras de los indios, sin embargo, en los hechos se apoderaba de las tierras bajo el pretexto de la violación de normas jurídicas.

La densidad poblacional de los ayllus y su sistema organizativo interno se adaptó a los requerimientos de la encomienda, además, muchos de los caciques o kurakas funcionaron como mediadores entre el ayllu y los encomenderos al cobrar directamente los tributos. Sin embargo "no todos los caciques se sometieron al régimen español, y por esta razón no pocos fueron reemplazados de sus cargos por otros más dispuestos a colaborar con las instituciones coloniales [...] Los kurakas fueron integrados al aparato

colonial, pero conservaron sus rasgos étnicos y algunas funciones propias de su antigua autoridad.” (Almeida 2005:167)

Las estructuras comunales fueron refuncionalizadas por los colonialistas que promovieron pactos entre las élites quechuas integrándolas a la administración colonial. Así, para la encomienda se utilizó el sistema de tributación ya sistematizado en el Tawantinsuyo, de modo que cada ayllu pagaba el tributo de acuerdo a lo que tradicionalmente producía: oro, mantas finas etc. Sin embargo, la nueva tributación, fijada de antemano sin considerar muertes, fugas, enfermedades etc. estaba destinada a la ganancia del encomendero y no había, como en el incario, una ayuda de la organización social, es decir no había redistribución estatal. Todo el ayllu tenía que trabajar de sol a sol para que el responsable del mismo pudiera entregar a tiempo la cantidad fijada en especie, primero, y luego en dinero.

Además, conforme pasaba el tiempo las tierras de propiedad comunal se adjudicaban en propiedad privada de manera ilegal y se generalizaban algunas clases de servicio personal y diferentes maneras de tributación como: trabajar en la parcela los productos y llevárselos después al encomendero; ir a cultivar a la tierra del encomendero; permanecer en casa del encomendero y prestarle servicios agrícolas y domésticos.

La encomienda también fue una institución de carácter ideológico pues era obligación del encomendero ocuparse del adoctrinamiento de los indígenas que habían sido declarados como menores de edad debiendo contar de por vida con el tutelaje de la Corona Española. Las Casas denunció el abuso al que eran sometidos los indígenas y en 1542 el consejo de indias dictó nuevas leyes que prohibían la prestación de trabajos personales con modalidad de esclavitud y transmisión hereditaria de la encomienda, sin embargo esto no fue respetado a cabalidad.

Al pasar de los años la Corona comenzó a desplegar un aparato administrativo cada vez más centralizado que fue desplazando a los encomenderos de las decisiones económicas y políticas, esto tuvo grandes implicaciones para los pueblos ya que “con los virreinos y

las audiencias se consagró la explotación al indígena y se creó un vasallaje directo entre el indio y la corona” (Almeida 2005: 172)

De este modo las comunidades tuvieron que pagar tributo, ya no sólo al encomendero sino también al rey (quinto real) además de subsidiar a los curas y evangelizadores, pagar alcabala, diezmos y limosnas entre otros impuestos que expoliaron cada vez más al ayllu.

La iglesia tuvo un papel primordial durante la Colonia, no sólo por la evangelización, el control ideológico, la desestructuración del conocimiento y las costumbres de los pueblos sino en la misma explotación al indígena a través del trabajo obligatorio y del acaparamiento de tierras que antes habían sido comunales. De tal modo que se desarrolló una especie de competencia con los encomenderos para que los indígenas quedaran a cargo de sus órdenes religiosas.

- **La tierra y el ayllu**

La tierra, que no sólo era el principal medio de producción y de subsistencia sino que simbolizaba la vida misma de los ayllus, pasó a ser propiedad de la Corona “por derecho de conquista”. Sin embargo se decretaron leyes que establecían que:

Los indios debían mantener sus tierras comunales, las aguas, los montes y un ejido de una legua para la manutención de ganados [...] En lo que había sido el Tawantinsuyo el reconocimiento de las tierras comunales, al comienzo de la Colonia, tomaba como referencia, las que habían sido posesión tradicional del ayllu, y se lo hacía a nombre del Kuraka, entendiéndose que no se entregaba la tierra a título particular, sino en representación de la comunidad (Almeida, 2005:178)

Sin embargo, estas leyes no se llevaron a la práctica pues conforme pasaba el tiempo se incrementaron los despojos a través de varios medios como: las mercedes, los remates, los traspasos, la venta, la apropiación de hecho, etc.²⁰

²⁰ Las mercedes fueron donaciones tanto de tierra como de agua que hacían las autoridades a los españoles y criollos; los remates eran adjudicaciones en subasta que hacían las autoridades coloniales de tierras indígenas con la intención de pagar los tributos retrasados de las comunidades; para la apropiación de hecho se alegaba que la tierra no estaba cultivada, se le declaraba baldía y se adjudicaba al español o criollo.

Con el despojo de las tierras y la destrucción de la organización social incaica se dio también un proceso de aislamiento del ayllu. Para Ileana Almeida "el aislamiento de los ayllus liquidó el orden, el control y las jerarquías sociales indígenas. Sin los mecanismos de reciprocidad y redistribución de los bienes entre el ayllu y el Estado, el extremado rigor de la explotación recayó sobre los comuneros." (Almeida 2005 174)

Las políticas coloniales generaron una enorme mortalidad resultado de la sobreexplotación de la mano de obra, enfermedades como gripe, sarampión, viruela, peste y otras, e incluso el suicidio y el abandono de las comunidades de origen, renunciando así a los derechos sobre la tierra y otros bienes comunales. Existe además una gran documentación sobre fugas masivas a la región amazónica.

Todo esto significó la deformación de la integración territorial y económica de los ayllus. Si bien al inicio de la conquista los españoles fijaron a cada indígena en el territorio que habitaba tradicionalmente; luego, con la encomienda, los antiguos kurakazgos se dividieron para la tributación sin contemplar las dualidades de hanan y urin ni la complejidad de los pisos ecológicos.

Además para facilitar la tributación y abaratar los costos administrativos, la política colonial optó por concentrar a la población en nuevos poblados, con lo que se perdió el sentido de asentamiento. Con la repartición de indios en áreas fijadas por los colonizadores de acuerdo a sus intereses se organizaron las modernas comunidades campesinas kechuas en todo el Ande, pero en su acto se recompusieron en gran medida los mecanismos de reciprocidad (minga, ayni), formas religiosas tradicionales, patrones de cultivo. (Almeida 2005:175)

La cultura, conocimientos, tradiciones y prácticas comunitarias se replegaron al nivel de la familia y los nuevos cultivos impuestos no desplazaron totalmente a los anteriores: maíz, papa, kinua y en ciertas condiciones la coca. También se mantuvo la lengua y con ella la estructura de pensamiento kichwa. Las comunidades se transformaron así,

conservando elementos de la experiencia histórica del Tawantinsuyo e incorporando las nuevas modalidades de la vida indígena en el periodo colonial.

- **Estructura económica colonial**

La estructura económica que se implanta en América se desarrolla estrechamente con la dinámica del capital internacional en el contexto de la expansión comercial europea. Nuestros territorios, como colonias poseedoras de metales preciosos, generaron un aumento en el flujo de mercancías y la expansión de los medios de pago en Europa, permitiendo con esto el desarrollo del capital comercial y bancario, el sistema manufacturero y por último la Gran Industria.

Así, las colonias americanas fueron integradas económicamente en función de las necesidades del naciente sistema capitalista, de modo que la actividad minera se implantó como el eje del sistema económico. España organizó en el Virreinato de Perú “un sistema político-económico centrado en la producción y exportación de metales preciosos, lo cual, como es obvio supuso la fragmentación de la estructura productiva y del esquema societario de los pueblos andinos, y su reordenamiento en torno al nuevo interés dominante.” (Velasco, 1976: 64)

El saqueo en el continente no sólo constituyó el oro y la plata sino también tierras y la fuerza de trabajo de los indígenas, de tal modo que los dueños de las minas fuertemente relacionados con los intereses de la corona y los encomenderos se disputaban el control de los pueblos indígenas.

- **La apropiación de la fuerza de trabajo**

El poblamiento español se basó en el poblamiento incásico, concentrándose principalmente en la sierra, ya que se requería una organización previa de la fuerza de trabajo. En el caso de las comunidades aisladas cuya actividad era la caza y la pesca no podían ser aprovechadas por el conquistador, por lo que los pueblos selváticos no fueron absorbidos y los costeros escasamente.

En la sierra los invasores aprovecharon los asentamientos previos que ya contaban con una estructura productiva y una organización social capaz de generar excedentes económicos.

Una producción de tipo extensivo basada más frecuentemente en la cooperación simple, requería un sistema previo de encuadramiento de la mano de obra, una cierta tradición de disciplina en el trabajo, una capacidad dada para movilizar ordenadamente los contingentes de fuerza de trabajo a las diversas actividades productivas y una organización que tanto técnica como socialmente haya estado en capacidad de hacer recaer la subsistencia de la colectividad sobre los hombros de una porción de ella.
(Velasco, 1976: 68)

La estructura de producción que se implantó en el Virreinato del Perú también se superpuso sobre el sistema socioeconómico incásico, reacondicionándolo a sus intereses, de este modo, instituciones como la mita se aprovecharon para la producción. El trabajo que anteriormente realizaban los ayllus se reestructuró para servir a intereses ajenos y cambió en varios sentidos.

La mita durante la Colonia consistía en la obligación impuesta a todos los indios comprendidos entre los 18 y 50 años, de prestar su fuerza de trabajo, se imponía a los ayllus entregar uno de cada veinte y veinticinco habitantes para servir en ésta. Si bien, oficialmente era un trabajo temporal, por regla general el mitayo no regresaba a su comunidad²¹, además, según las leyes de la Corona debía instituirse un salario por el trabajo prestado –para que no se les considerase esclavos–, pero esta disposición o no se cumplió o sólo se hizo parcialmente y predominó la coerción física. “La mita como institución colonial es considerada como el símbolo más claro de la explotación al indio y como una de las causas del descenso demográfico de la población indígena.” (Almeida, 2005: 177)

²¹ En las minas de Zamora (al sur de Ecuador) a lo largo de 50 años fueron enviados cerca de 20 mil mitayos. Solo 500 hombres sobrevivieron y regresaron a su tierra natal. (Almeida, 2005a)

El auge minero tuvo como epicentro a Perú, en el sur de Ecuador no pudo desarrollarse por varias razones como el agotamiento de yacimientos, carencia de tecnología adecuada, falta de fuerza de trabajo y la “imposibilidad de reducir a los belicosos indígenas del Oriente, que acabaron por destruir todos los asientos mineros que se establecieron en esa región” (Velasco 1976: 65). Sin embargo, la actividad minera involucró zonas abastecedoras de insumos, como los textiles, de modo que la actividad textil se vuelve clave en la evolución económica de la Audiencia de Quito.

La Real Audiencia de Quito se especializó en la producción textil a partir de *obrajes* que eran incipientes empresas manufactureras de dos tipos, una particular y otra comunal, éstas últimas era administradas por la Corona y el producto se le entregaba como forma de tributo.

La prestación de trabajo en los obrajes también se aprovechó de la estructura comunitaria establecida en la época prehispánica. Los kurakas de los ayllus eran los encargados de poner a orden de los obrajes cierto número de miembros de la comunidad. Y no sólo en los talleres obrajeros se utilizó la mano de obra del indio. También se la empleó en el sistema de trabajo a domicilio, que consistía en distribuir entre la comunidad la lana para que se la devolviera hilada. (Almeida, 2005:182)

Los primeros obrajes empezaron en la segunda mitad del XVI, muchos encomenderos se dedicaron a la producción de textiles pues el trabajo obligatorio de los indígenas aumentaba sus ganancias. Dentro de los obrajes había una especie de autonomía jurídica, de modo que los castigos físicos y la violencia sobre los trabajadores fueron “el pan de cada día”.

Ni los mitayos, ni los trabajadores de los obrajes podían reproducir su fuerza de trabajo con su salario (si es que recibían alguno), pues una gran parte se entregaba como tributo, ante ello la comunidad se hacía cargo de los elementos indispensables para la supervivencia. En ambas actividades, la alimentación de los trabajadores provenía de la comunidad.

Estas formas de reproducción de la fuerza de trabajo en la primera época colonial (siglo XVI y VII) revelan la existencia de un modo de producción original, generado por la reformulación del modo andino de producción que rigió antes de la conquista. En efecto, el papel que tiene la comunidad en el proceso de reposición de la fuerza de trabajo es una directa herencia del incario, donde, como es bien conocido, la acumulación de capital social se realizaba en base del aporte del trabajo de la colectividad, la cual contaba con tierras propias en las cuales producía sus medios de subsistencia. Este papel fundamental que jugaba la comunidad – y en ciertos aspectos juega hasta el presente– explica su supervivencia, no solo en términos físicos sino además en tanto original estructura productiva, política e ideológica. (Velasco, 1976: 79)

Aún cuando en la Colonia las comunidades están atomizadas y sumamente mermadas, continuaron siendo fundamentales para los indígenas, en la serranía ecuatoriana persisten extensas áreas comunales que en su interior garantizan su supervivencia apoyándose entre sí o comercializando sus excedentes productivos.

Así, sobreviven antiguas formas de producción no sólo en las geografías apartadas sino dentro de los espacios económicos importantes “en la medida en que eran económica, política o ideológicamente aptas para extraer sobretrabajo a las masas nativas y para de esta suerte, alimentar la acumulación de capital a escala mundial” (Velasco 1976: 82)

La fase colonial está orientada al mercado externo y está marcada por el hecho colonial que tiene importantes implicaciones en el desarrollo del capitalismo mundial y local ya que al implementarse en nuestras tierras un sistema de producción de bajo nivel tecnológico, basado fundamentalmente en el uso masivo de la fuerza de trabajo y al ser resultado de una invasión violenta, la superexplotación de los indígenas se convierte en el “directo efecto de la inserción de la formación social colonial en el sistema capitalista, y a su vez de la hegemonía de lo capitalista en el seno de esta formación social” (Velasco, 1976: 89)

- **Consolidación del latifundio**

En el siglo XVIII la economía textil decae por la crisis minera y porque los obrajes estaban imposibilitados para competir frente a la producción inglesa y francesa, tecnológicamente más avanzada. Además, aumentó la población española y fue necesaria la apropiación de más tierras cultivables, pues la extracción minera ya no fue suficiente. Estos elementos dan pie al afianzamiento del régimen agrario como forma económica predominante, por ende la tierra se valoriza y se consolida el latifundio. Los obrajes no desaparecen pero ahora se integran a esta unidad productiva.

Los latifundios son el resultado del régimen de propiedad privada de la tierra y se conformaron mediante dos mecanismos: la compraventa de tierras y la expansión arbitraria de los límites de las mismas afectando las tierras comunales. Esta expansión no sólo despojaba al indígena de su tierra sino que lo obligaba a concertarse y ceder su fuerza de trabajo.

Con el latifundio surge una nueva forma de explotación del indio, el *concertaje*, que en términos oficiales era una relación laboral a partir de un contrato en el que las autoridades coloniales distribuían una parte de los comuneros de los ayllus entre los terratenientes o hacendados con la obligación de trabajar en sus propiedades a cambio de alguna remuneración.

Según las leyes y ordenanzas de la época, los indios concertados además de recibir salario en dinero también debían recibir, dentro del latifundio, parcelas de extensión suficiente para atender la economía familiar así como los animales y herramientas necesarias para el cultivo. Sin embargo esta parcela o *huasipungo*, se daba en tierras poco productivas y de difícil acceso.

Sin la paga suficiente, los indios concertados se endeudaban atándose de generación en generación al latifundista quien concedía varias veces al año "socorros" y "suplidos", préstamos en dinero o especie que aumentaban las deudas anteriores y se anotaban en los libros de rayas. Como respaldo a este método de explotación se instituyó la prisión por deudas.

El latifundio se convirtió a través de la hacienda en todo un sistema económico y social relativamente autónomo que sujetaba de por vida a los indios concertos. Para el concertaje se sacó a los pueblos de los repartimientos y de las comunidades, con lo que se alteraron una vez más las formas de integración política y de organización social y territorial de los indígenas.

Sin embargo, las comunidades que se desenvuelven en distintas modalidades como las comunidades de hacienda, las comunidades que conservaron sus territorios o en las semiarticuladas a las haciendas (yanaperos, partidarios), mantienen sus avances técnicos, su idioma, sus costumbres, sus conocimientos y parte de su organización social, a pesar de estar envueltas en relaciones serviles.

En el caso de la sierra varias comunidades se aglutinan en torno a la estructura hacendaria, organizándose como comunidades "de hacienda", huasipungueros, semiarticuladas (yanaperos) y libres. También permanecieron un gran número de comunas "libres" cuya mayoría se concentró en las provincias centrales de la sierra, en particular en Chimborazo. Del total de comunas jurídicas a nivel nacional, el 74% se localiza en la sierra (Ibarra, 1992: 53)

El proceso de formación social ecuatoriana a partir de la conquista ha respondido a la dinámica de acumulación capitalista mundial, esto determinó las relaciones indígenas en las que el "hecho colonial" constituyó un proceso de tres siglos y medio de disolución y readecuación violenta de las estructuras sociales prehispánicas y su articulación a una nueva estructura determinada por relaciones sociales de explotación impuestas desde fuera. Estas relaciones son continuadas, mediante el colonialismo interno, por la clase terrateniente y burguesa que se consolida durante la República.

- **La legitimación ideológica colonial**

La coerción física no fue el único mecanismo de control, la encomienda y el adoctrinamiento religioso justificaron la subordinación material e ideológica de los pueblos al naturalizar una serie de relaciones jerárquicas y dicotómicas del mundo: la civilización sobre la barbarie, el blanco sobre el indio, etc.

Supuestamente los indígenas eran libres, sin embargo se enfrentaban al trabajo obligatorio; la enorme exigencia de los tributos, la usurpación de las tierras, la destrucción de su cultura, contradecían esa ficticia libertad consagrada en letra muerta en las leyes. Para ellos el dinero, la propiedad privada y la enajenación de la tierra eran aspectos ajenos a su vida y a su experiencia histórica.

La invasión y colonización de América fue una masacre brutal que acabó con la mayoría de la población y sometió al resto a condiciones de violencia, explotación y dominación, física e ideológica, imponiendo una nueva forma de pensar, de conocer, de hablar. La unificación cultural y lingüística se acompañó de la imposición de la lengua y de la cultura dominantes como legítimas y se rechazó a todo lo diferente tachándolo de salvaje, bárbaro e inferior.

Durante la conquista se da un proceso de destrucción y de asimilación. Destrucción porque los colonizadores veían peligrosa la identificación cultural de los pueblos nativos con su propia civilización y la conciencia colectiva que ello acarrearía, de este modo pusieron gran énfasis en la educación religiosa y la prohibición de las manifestaciones culturales que alentaban la generalización de los sentimientos comunes de los pueblos originarios. "...el indígena desindianizado tenía que renunciar a ser lo que es, adoptando los caracteres del modelo impuesto, abandonando su propia y original respuesta al reto de su propia naturaleza, y adoptando como si fuera suya la respuesta que el hombre blanco ha dado a otro reto en otro mundo". (Macas 2002)

Surge como plantea Galeano, "el problema del indio" que se veía como un obstáculo para la civilización. "Y para que el problema deje de ser un problema, es preciso que los indios dejen de ser indios. Borrarlos del mapa o borrarles el alma, aniquilarlos o assimilarlos: el genocidio o el otrocidio." (Galeano, 2010)

La colonización en América Latina estableció un orden social jerarquizado donde el indígena ocupaba el lugar más bajo de la pirámide social. Esta organización colonial se fundamentaba en la creencia de la inferioridad del indígena y del negro frente a los europeos, hasta se llegó a discutir si tenían alma o si eran seres humanos. Ser indígena,

entonces, era una condición de subordinación y negación de un grupo humano frente a otro, auto construido y autoproclamado como superior.

Dicho proceso de sometimiento está acompañado de todo un mecanismo de despojo que va más allá del saqueo de los recursos naturales y que implica la apropiación misma de los sujetos y no sólo de ellos, sino también de su subjetividad. Para esto último se crean conceptos y perspectivas que se imponen y se logran interiorizar en todo el mundo.

En la conquista la población indígena es sometida a una permanente intervención, desestructuración y destrucción de sus formas de vida, lengua y cultura. En este proceso, la invención de la noción de raza, sirvió a los invasores para legitimar dichas relaciones verticales y jerárquicas, que bajo el pretexto de la existencia de diferencias biológicas buscaban naturalizar la desigualdad que se estaba imponiendo en los diferentes aspectos de la vida social.

En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva id-entidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes.[...] Los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. (Quijano, 2005:203)

Se imponen entonces relaciones de dominación basadas en el racismo y en la naturalización de una sola forma legítima de estar en el mundo y comienza la expansión del eurocentrismo como una ideología disfrazada de progreso y donde efectivamente sólo las élites se benefician.

...la mirada del mundo que se realiza desde el centro de la construcción imperial; desde la cual – a partir de la naturalización del orden existente- se establece la construcción jerárquica de tiempos históricos, de pueblos, culturas, de las llamadas razas, [...] es la mirada que clasifica al conjunto de la humanidad en un orden jerárquico en el cual hay pueblos inferiores y pueblos superiores, pueblos que están en el presente y pueblos que están en el pasado... [y] en la medida en que este orden naturaliza las relaciones jerárquicas, los procesos de exclusión, los procesos de interiorización de aquellos que están sometidos, esta construcción se convierte en el mecanismo mediante el cual se asume que aquello que existe, existe por la relación misma de las cosas.(Lander, 2004:170)

Esta naturalización de estructuras coloniales del poder, permitió clasificar y jerarquizar a los seres humanos y dar apariencia de naturales a las desigualdades que en realidad tienen que ver con el orden social existente.

El eurocentrismo impone la visión de que la historia avanza inexorablemente desde un estado de naturaleza hasta la moderna sociedad europea. Entonces la sociedad se divide entre bárbaros y civilizados, desarrollados y subdesarrollados, y todas las sociedades atrasadas deben seguir el sendero marcado por Europa, el capitalismo, para poder progresar. El camino está trazado, las sociedades ya no tienen nada que hacer al respecto en una suerte de evolucionismo. Bajo esta óptica, pareciera que “no tenemos nada que hacer porque la historia va por un determinado camino, sabe hacia dónde va, tiene un fin, tiene un punto de llegada”. (*Ibidem*:172)

José Carlos Mariátegui también observó que el análisis de los pueblos indígenas a partir de la “raza” tenía el objetivo de encubrir los verdaderos problemas del indio. Para el *Amauta* “el concepto de las razas inferiores sirvió al occidente blanco para su obra de expansión y conquista” (Mariátegui 2007). Mariátegui hizo ver que el problema no es de orden natural o biológico, sino social, en este sentido planteaba que “la esclavitud es el problema, no los esclavos”, así mismo con las relaciones de servidumbre. Uno de los grandes aportes de Mariátegui fue desechar una supuesta condición natural de inferioridad que bajo el racismo ha justificado la explotación indígena durante siglos y

ubicarnos en el terreno de las relaciones sociales que generan condiciones de desigualdad y opresión. Además de identificar el germen comunitario que será fundamental para una propuesta de transformación en Indoamérica.

1.5 El indio en la República de Ecuador

Con el triunfo de la Independencia en Ecuador, la situación no cambió mucho para los pueblos indígenas pues una vez proclamada la República, la Asamblea Nacional declaró vigentes las Leyes de Indias y los grupos dominantes de la sierra (terratenientes) preservaron su acceso al poder político además del latifundio donde se exacerbaba la explotación a los pueblos. Se consolida así un Estado Oligárquico Terrateniente (Ayala 2008) en el que las estructuras coloniales sirven ahora a las oligarquías criollas que reemplazan a la autoridad metropolitana.

Con la fundación de la República surgió un Estado Nacional débil y excluyente, cuyo conflictivo proceso de construcción se ha extendido hasta nuestros días. Los latifundistas impusieron su visión de continuidad hispánica y ruptura con el pueblo. Hasta fines del siglo XIX prevaleció un proyecto nacional criollo, limitado y excluyente, que no pudo expresar a la mayoría de la población. (Ayala, 2008: 77)

A partir de 1895, la Revolución liberal encabezada por Eloy Alfaro sella el proceso de unificación y constitución del Estado nación y marca el comienzo de la dominación del modo de producción capitalista en el conjunto de la formación social ecuatoriana. Esta fecha marca también la crisis del Estado Oligárquico Terrateniente y abre paso al llamado *periodo plutocrático* donde se consolida la burguesía comercial de la Costa en medio del auge de la exportación de cacao. Es importante señalar que en este periodo comienza el predominio del modo de producción capitalista pero esto no significa la desaparición de las estructuras coloniales en la sierra que aunque pasan por algunas transformaciones a lo largo del siglo XIX y XX se conservan y en todo caso liberan lentamente un elemento fundamental para la producción en la Costa, la mano de obra indígena. (Guerrero 1997: 90)

El Estado ecuatoriano –al igual que los distintos estados latinoamericanos- siguió la dinámica marcada por la nueva división internacional del trabajo y el capital monopólico internacional que le otorgó a la naciente nación la tarea de agroexportación, sellando la condición de dependencia del país²² y beneficiando a la burguesía comercial de la Costa que entró en contradicción con el sistema hacendatario tradicional. A partir de entonces y hasta el siglo XX, la burguesía y la clase terrateniente (una en la Costa y la otra en la Sierra) estarán en conflicto, disputándose tanto el poder político como la mano de obra indígena que permanecerá en las relaciones serviles de la hacienda hasta mediados del siglo XX con un flujo en diferentes momentos hacia las plantaciones costeras.

- **Resistencia en la hacienda serrana**

Las haciendas serranas continuaron utilizando la organización comunitaria para la producción, para la reproducción familiar e incluso para las obras de infraestructura como los caminos nacionales en donde el trabajo no tenía remuneración y se hacía bajo la amenaza de prisión o multas. Las relaciones de explotación en las haciendas implicaban “largas jornadas de trabajo que empezaba antes de que salga el sol y terminaban cuando anochece; ínfimos salarios, cuando los había; deudas que se heredaban de padres a hijos, servicio en las tareas más bajas como si fuéramos animales de carga: enfermedades, maltratos, prisión, hambre, abuso de mujeres, etc.” (CONAIE 1989: 28)

Pero la comunidad no sólo fue un instrumento para las relaciones de explotación, la organización comunal también fue un instrumento de lucha contra el régimen terrateniente. Como plantea Pablo Ospina (2003:12) “sea que los indios ocuparan las haciendas, sea que los terratenientes supieran usar la condición étnica y la organización comunitaria para enganchar la población trabajadora, lo cierto es que las haciendas serranas necesitaron, a lo largo de dos siglos, la reproducción de las comunidades indígenas para garantizar su funcionamiento.”

²² La dependencia es “una relación de subordinación entre naciones formalmente independientes, en cuyo marco las relaciones de producción de las naciones subordinadas son modificadas o recreadas para asegurar la reproducción ampliada de la dependencia.” (Marini, 73:66)

Con la abolición del concertaje –impulsada por el programa liberal de Eloy Alfaro, en un primer intento por liberar la fuerza de trabajo indígena para que pudiera desplazarse a las plantaciones costeras– se consolida otra modalidad de explotación agrícola: el *huasipungo*, que consistió en una porción de terreno dentro de la hacienda – caracterizado por su baja productividad- entregado al indígena y a su familia, a cambio, toda la familia debía trabajar para el hacendado durante cinco días a la semana sin ningún salario y teniendo que sufrir vejaciones y maltratos de todo tipo.

Durante todo este periodo los pueblos indios resisten, ya sea rebelándose dentro de la hacienda, invadiendo tierras o mediante levantamientos de alcance regional ahogados en represiones brutales.²³ La larga tradición de la rebelión y el levantamiento se transforma a partir de los años veinte en una etapa de organización indígena y campesina ligada al sindicalismo y a las organizaciones de izquierda.²⁴

En la Sierra Centro y Norte (Chimborazo, Cotopaxi y Cayambe) durante la década del 40 adquiere una gran importancia la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI)²⁵ que apoyada por el Partido Comunista de Ecuador y encabeza por la histórica dirigente kichwa Dolores Cacuangó y posteriormente por Tránsito Amaguaña se convierte en una de las primeras organizaciones que articula la lucha por la tierra a nivel nacional. Esta experiencia dejará un legado organizativo muy importante para el movimiento indígena de nuestros días.

Las compañeras Dolores Cacuangó y Tránsito Amaguaña, quienes iniciaron la lucha como militantes del partido comunista, leales al principio de justicia e igualdad en la distribución de la riqueza, junto a otros que quedan en el anonimato, lucharon por la tierra, un salario justo para el trabajador del campo, reducción de la jornada laboral, supresión

²³ Entre los diversos levantamientos destaca el de Fernando Daquilema “Daquilema Apu”, que ha quedado grabado en la memoria rebelde del movimiento indígena. Daquilema encabezó una rebelión en Chimborazo contra el presidente García Moreno ante los abusos en las haciendas, los altos impuestos para la iglesia y la obligación de trabajar en los caminos nacionales. El levantamiento fue aplastado y Daquilema fue fusilado el 8 de abril de 1872.

²⁴ Por ejemplo, en Cayambe surgen sindicatos como El Inca, Pan y Tierra y Tierra Libre, formados por huasipungueros que reivindican su derecho a la tierra, al agua, al páramo así como un salario y trato dignos.

²⁵ La FEI se crea en 1926 y se compone de sindicatos, comunas, cooperativas, además de instituciones culturales.

de diezmo y primicias que aún permanecían, eliminación de relaciones precarias de servicios y huasicamías legadas de la colonia, pero que aún servían para explotar el trabajo del indígena, estos esfuerzos, conquistas, derrotas, significó para muchos compañeros, represión, desarraigo de sus comunidades, sobornos y más pobreza; para nosotros que miramos hacia atrás, son el ejemplo necesario para continuar el camino de resistencia y lucha que hoy lo realizamos desde varios frentes” (ICCI, 2008:7)

En la FEI se articula una lucha agraria con fuerte identidad de clase con reivindicaciones étnicas como factores de conciencia, es decir, por un lado estaba la lucha por la tierra y por las bases materiales de subsistencia y por otro, se impulsó la lucha por la cultura propia. Así, aunado a los sindicatos agrícolas, Dolores Cacuango impulsó escuelas bilingües donde se pudiera aprender “la lengua de los blancos” para poder defenderse al mismo tiempo que se fortalecía la identidad indígena y las formas de organización de la vida comunitaria.

Con una mirada retrospectiva, la CONAIE analiza que la organización y las reivindicaciones de los sindicatos campesinos así cómo sus formas de lucha como las huelgas, las caminatas, las tomas de hacienda, no perdieron el carácter étnico a pesar de estar mediadas por otras instancias, como el Partido.

[...] la comunidad fue la base del sindicato y la unidad y solidaridad existentes estuvieron reforzadas por las redes de parentesco y lealtades conformadas en nuestro proceso de desarrollo histórico-cultural. Además, para nosotros los indígenas, la reivindicación de la tierra tuvo un doble significado pues lo hacíamos tanto como base de nuestra subsistencia, pero también como la Pacha Mama, nuestra fuente cultural [...] Cuando pedíamos mejores condiciones de vida no era simplemente mejoras salariales, sino que exigíamos que se acabe el discrimen, los maltratos, los abusos, etc., a los que habíamos estado sometidos durante siglos por el hecho de ser indígenas. (CONAIE, 1989: 276)

Así, en las experiencias organizativas indígenas de esta década predomina la perspectiva de clase sin que el factor étnico desaparezca, además, ambos factores se enmarcan en la

discusión que surge con una fuerte influencia del Partido Comunista que, siguiendo las recomendaciones de la Tercera Internacional Comunista, comienza a debatir el problema de la *nacionalidad*.

Marc Becker (2012), rastrea la gestación de la autoadscripción de los pueblos indígenas en Ecuador como *nacionalidades* y ubica diferentes momentos en que surge la discusión. En una primera etapa ubica que el Comintern fue clave en el impulso de la terminología de las nacionalidades indígenas al ubicar que el problema revolucionario estaba ligado a las “razas oprimidas” y que había que fomentar entre obreros y campesinos indígenas el espíritu de solidaridad y de clase explotada. El Partido Comunista de Ecuador recibió un conjunto de instrucciones como la siguiente:

En la base del trabajo del Partido y de las organizaciones campesinas es necesario poner la lucha por las reivindicaciones inmediatas, prestando una atención especial a la defensa del campesinado indio nacionalmente oprimido ... elaborar una lista de reivindicaciones económicas y políticas y ligar estas con las tareas generales de lucha por la emancipación nacional de los indios ... Por medio de todo esto el Partido Comunista de Ecuador asegurará las condiciones para la conquista de la hegemonía del proletariado en el movimiento nacional revolucionario indio. (Carta al C.C. del P.C. de Ecuador, 4 agosto 1934, citado por Becker, 2012: 6)

Esta perspectiva y el trabajo conjunto de líderes indígenas con militantes del Partido como Ricardo Paredes, generaron una acogida por parte de los indígenas. En el periódico indígena *Nucanchic Allpa* (“Nuestra Tierra” en kichwa) está presente la línea que planteaba la importancia de una lucha que reivindique los intereses como clase y como nacionalidades oprimidas.

Los indios trabajadores tienen además algo que les diferencia de los demás obreros y campesinos blancos, mestizos, negros y mulatos: los indios tienen lenguas que hablan sólo ellos (el quichua, el cayapas, el cofane, etc.), tienen sus ropas y costumbres propias, pertenecen a razas propias y a nacionalidades o pueblos que hace más de cuatrocientos años vivían libres sin estar sometidos como hoy a los blancos y mestizos. Es por esto que los indios han sido por más

de cuatro siglos sometidos a una gran opresión de todo su pueblo o nacionalidad, despreciados como si fueran de una raza inferior.²⁶ (Ñucanchic Allpa 1936, citado por Becker 2012: 7)

Para 1944 *Ñucanchic Allpa* continuó con el planteamiento de que la opresión indígena era un problema nacional y su solución sólo se encontraría en los cambios en el sistema agrario. “El problema del indio es fundamentalmente un problema nacional [...] Los pueblos indígenas son nacionalidades oprimidas, ayer por la Colonia y hoy por la República. Su solución verdadera radica en el derecho de autodeterminación de sus destinos”. (Ñucanchic Allpa 1936, citado por Becker 2012: 9)

La discusión de la nacionalidad será central en los futuros planteamientos del movimiento indígena pues a partir de esta autoidentificación impulsará propuestas como el Estado Plurinacional. Si bien la discusión de la nacionalidad tiene raíces en el pensamiento comunista, las organizaciones indígenas le darán un sentido, perspectiva y alcances propios.

- **Agroexportación y frontera étnica en la Costa**

En la Costa se desarrollaron otro tipo de relaciones de dominación y explotación marcadas por el auge agroexportador que caracterizó el proceso de acumulación capitalista en Ecuador. La producción cacaotera se convirtió en la base de la expansión de un capitalismo dependiente y subordinado a los intereses, primero ingleses y después estadounidenses. En este contexto, la burguesía comercial emprendió una larga campaña contra los terratenientes para lograr la abolición del concertaje: “mecanismo fundamental en el sistema de coerciones extraeconómicas que ataban la fuerza de trabajo a la servidumbre y al férreo control de la aristocracia terrateniente” (Moreano, 1976: 150); y de esta manera generar un marco legal para la liberación de la fuerza de trabajo que se necesitaba en las plantaciones.

Una vez relativamente liberados los indígenas de las relaciones de servidumbre de las haciendas de la Sierra, aunque permaneció la estructura de explotación del huasipungo en gran parte de la región, una cantidad importante de indígenas se trasladó a las

²⁶Conferencia de Cabecillas Indios, “Indicaciones”, *Ñucanchic Allpa* 1, no. 8 (17 de marzo 1936), p. 2.

plantaciones costeras donde comenzaron incipientes relaciones salariales. De este modo, para fines del siglo XIX, esta región “que había sufrido un despoblamiento continuo de indígenas locales a causa de las enfermedades, epidemias, huída, etc. experimentaba un importante aumento demográfico en el que incidió de alguna manera, la corriente migratoria de población indígena que huía de las condiciones de explotación inhumanas a las que estaba sujeta en la hacienda serrana.” (CONAIE, 1989: 236)

En este periodo de intensa migración se desarrolló un sentido de identidad étnica y de clase. Los indígenas que migraban a trabajar en las plantaciones se identificaban con otros indígenas, así se tratara de pueblos diferentes, porque se veían en las mismas condiciones de explotación y discriminación.

Al salir de la hacienda y probar suerte en las plantaciones, el indígena lleva consigo la *frontera étnica* y esto genera un proceso de identificación con el “otro” discriminado, o por el contrario el intento de incorporación a partir de la negación de lo propio. En el primer caso:

[...] se mantiene como indígena; o sea, adopta la estrategia de consolidar la frontera en lugar de atravesarla, no sólo porque la exclusión lo rechaza hacia un confín desvalorizado de lo ciudadano, sino porque las condiciones de sobrevivencia (afectivas, materiales y el horizonte de significado de su vida) dependen de la cohesión de las redes de solidaridad que se tienden entre indígenas emigrantes: una sociabilidad de grupo oprimido, discriminado y explotado” (Guerrero, 1997:120)

Fuera del ámbito local, los indios se desenvuelven en un sistema de poder de distinta naturaleza al que estaban acostumbrados en la hacienda, ahora son parte de un espacio público supuestamente igualitario pero bastante violento y excluyente en el que se constituyen como indios genéricos sin distinción, al mismo tiempo, esta exclusión genera un sentido de pertenencia a un conjunto social con lazos simbólicos e históricos.

La ciudadanía que intentó construirse a lo largo del siglo XIX se constituyó como un campo de exclusión o de incorporación subordinada en el que por un lado las leyes

pretendían una nivelación jurídica de todos los habitantes del Ecuador y por otro, en la vida cotidiana se reproduce la jerarquía étnica de origen colonial. (Guerrero 1997)

La supuesta igualdad ciudadana no fue más que un intento de homogeneización en el que la enorme diversidad de pueblos y comunidades debían negarse y tratar de imitar a los sectores blanco-mestizos para poder ser civilizados y ser asimilados por el Estado nación.

Como en otros países de América Latina, en la década del 40, surge de la iniciativa del Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, una política estatal materializada en el Instituto Indigenista Ecuatoriano. Las políticas que impulsa buscan resolver el “problema del indio” que, desde su perspectiva, radicaba en la asimilación al proyecto de Estado nación ecuatoriano a través de “la mano paternal del Estado, que lo haría moderno, racional y educado” así, “para hacerse verdaderos ecuatorianos los indios tendrían que adecuarse a las normas culturales, sociales, políticas y económicas de los mestizos”. (Becker, 2007: 138)

Sin embargo, como ya vimos, las *fronteras étnicas*, en lugar de ser traspasadas para buscar la asimilación nacional, se fortalecieron a través de la autoidentificación como *nacionalidades* con características histórico-sociales propias y con el planteamiento de que la nación ecuatoriana está compuesta de múltiples nacionalidades que representan un proyecto histórico distinto al impuesto por la nación occidental, una matriz civilizatoria distinta.

- **La reestructuración capitalista frente a la crisis agroexportadora**

Ecuador se enfrentará, a lo largo de su historia republicana, una serie de crisis resultado de la frágil condición de su economía agroexportadora dependiente del devenir del mercado mundial. Primero, la crisis del cacao (1920-1941) provocada entre otros factores por la caída del precio del cacao en un contexto de posguerra y por las pestes que arrasaron gran parte de las plantaciones. En tan sólo tres años disminuyó en un 60% la exportación de cacao (Cueva 1984: 294) y al transferir las pérdidas a los trabajadores, “los

oligarcas del cacao” y el Estado se enfrentaron a una gran cantidad de rebeliones, entre ellas, la del 15 de noviembre de 1922, inmortalizada en la novela *Las cruces sobre el agua*.

La inestabilidad económica estuvo acompañada de la crisis política, las contradicciones interclases entre terratenientes y burgueses comerciales fueron tales que de 1925-1948 pasaron por el poder 23 gobiernos. Hasta que llegó un nuevo auge agroexportador, el del banano (1948-1965) que permitió unos años de estabilidad hasta que también entra en crisis.

Con la crisis del banano, el Estado emprende un nuevo camino que busca transformar la estructura agraria tradicional en la que se encontraba inmersa la mayoría de la población indígena. En este contexto y después de un golpe de estado, una junta militar implementa la reforma agraria de 1964 que además de inscribirse en la lógica modernizadora de las tesis cepalinas del desarrollismo²⁷, buscaba impulsar la aplicación de programas de corte reformista promovidas por la Alianza para el Progreso, para contrarrestar el avance popular de la época influenciado por la Revolución Cubana.

La reforma, además, buscaba desmovilizar y contener las crecientes luchas indígenas y campesinas, promoviendo la colonización de otras regiones y el acceso a la pequeña propiedad de huasipungueros de la Sierra, por lo tanto más que hacer un reparto agrario, otorgó pocas tierras de la peor calidad (laderasas, erosionables etc.) promoviendo el minifundio ligado al clientelismo estatal, sin afectar a los grandes terratenientes.²⁸

Posteriormente, en 1972 hay nuevos intentos de modernización a cargo de una nueva dictadura militar que administra el auge petrolero de la época comenzando la

²⁷ “La modernización de América Latina debía pasar por la consolidación de Estados fuertes, intervencionistas y proteccionistas capaces de reformar las estructuras agrarias, de impulsar la industrialización y el crecimiento urbano y de articular un discurso socialmente aglutinador de ese proyecto” (Bretón, 2014:487) Así, la CEPAL presentaba la reforma agraria como imprescindible para implementar los cambios, en tanto era en el campo donde se concentraban las formas de producción tradicionales que impedían el “desarrollo” y donde el riesgo de sublevación campesina indígena era más elevado.

²⁸ Algunos sectores terratenientes, fundamentalmente la fracción modernizante más avanzada vinculada a la producción de la leche en la Sierra, se encargó de iniciar voluntariamente la liquidación de los huasipungos, instaurando, aunque de manera lenta, relaciones de tipo capitalista en sus unidades. Con ese mecanismo los terratenientes querían detener y desmovilizar la lucha campesina por la tierra y la presión popular a favor de una reforma agraria radical. (Ibarra 1992: 63)

exportación del crudo en medio de un alza internacional de precios. Lo excedentes petroleros fueron fundamentales para impulsar un desarrollo capitalista a partir del fortalecimiento del Estado (ampliación de su aparato institucional e incremento de la intervención pública) y del impulso al desarrollo industrial.

Los militares buscaron reformar la estructura de la tierra basada en la hacienda tradicional y modernizar el agro para romper las estructuras obsoletas que, en muy poca medida, habían sido tocadas por la reforma anterior²⁹. Sin embargo esta reforma nuevamente se redujo a una limitada afectación de tierras de baja productividad, a la eliminación de trabajo precario en las haciendas de propiedad estatal y eclesial y al fomento de la colonización en la amazonía.

Se implantó una política agraria que buscaba frenar la mínima redistribución de tierras y privilegiaba las políticas de fomento y desarrollo rural. "El Estado intervino en el proceso de integración de la población indígena al proceso de acumulación de capital, dejando a un lado sus reivindicaciones centrales, como es el acceso a la tierra" (Ibarra 1992:66). Bajo esta lógica impulsó una política de fomento agropecuario que contemplaba la prestación de servicios como capacitación, asistencia técnica, alfabetización, salud, asignación de créditos y subsidios. Todo esto favoreció, a fin de cuentas, a los medianos y grandes propietarios, mientras que las organizaciones indígenas y campesinas que no aceptaron los programas estatales que sustituían la entrega de tierras sufrieron medidas represivas. Ante el descontento indígena por el nulo reparto agrario, crecieron los intentos de toma de tierras y con ellos, el asesinato de varios dirigentes como Cristóbal Pajuña en Tungurahua o Lázaro Condo en Chimborazo, ambos en 1974.

Por otro lado, el impulso a la colonización y la ampliación de la frontera agrícola promovidas por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) acarrearón serias consecuencias para las comunidades indígenas de la amazonía que vieron severamente afectados sus territorios. La reducción de los territorios, vitales para

²⁹ "Para 1974 la concentración de tierras señalaba que el 2% de propiedades mayores a 500 hectáreas controlaban el 48% de la superficie agrícola del país; en tanto que las propiedades menores de 5hás. que representaban el 66.% del total, controlaban únicamente el 6.8% de la superficie." (Ibarra, 1992: 30)

estas comunidades, y la degradación de su hábitat generaron un enorme descontento en el Oriente ecuatoriano.

Las reformas agrarias significaron la ruptura con el régimen terrateniente, el fin de la sujeción del indio a la hacienda y la proletarización o semiproletarización de una gran cantidad de indígenas que sólo tenían su fuerza de trabajo para poner a la venta, lo que generó un intenso movimiento migratorio temporal. Este tipo de migración fue muy particular pues el vaivén de los trabajadores permitía conservar los lazos afectivos, simbólicos y económicos con sus comunidades de origen.

Nuevamente, en estas migraciones, el indígena lleva consigo la frontera étnica, esto es, que a pesar de que habían sido rebasadas las relaciones de opresión y servidumbre en la hacienda, el indio continuaba siendo discriminado y excluido por la "ciudadanía" racista. Esto reafirmó una identidad colectiva panindígena.

La reforma agraria marcó así un parteaguas en la evolución social de los Andes ecuatorianos en tanto que, gracias a la aceleración que supuso en la integración de las comunidades indígenas al mercado y al Estado, "la conciencia de pertenecer a un grupo "nosotros", que inicialmente era definido en el ámbito local", se transformó "en un sentimiento de pertenencia a una gran comunidad de indígenas". De ese modo se fue reedificando la frontera étnica, al tiempo que se cimentaba una identidad y un proyecto común para las "nacionalidades indígenas". (Bretón, 2014: 491)

Por otro lado, la migración indígena tras la reforma fue de carácter temporal a diferencia de una enorme movilidad definitiva de sectores blanco-mestizos, de tal modo que entre 1962 y 1990 en muchas parroquias serranas aumentó el predominio indígena generando un espacio de rearticulación indígena- campesino.³⁰

³⁰ "... a través del análisis de los censos de 1974, 1982 y 1990, [se] constató, que la proliferación de organizaciones quechuas coincidía con una dinámica demográfica de despoblamiento mestizo en las cabeceras parroquiales" (Bretón, 2014:491)

Esta rearticulación, ligada con un gran descontento por los límites de la reforma y el deterioro constante de las condiciones de vida de la población³¹ permitió la formación y fortalecimiento de organizaciones de base o comunales que comenzaron a ir más allá de la personería jurídica –para tramitar servicios mínimos del Estado– y crearon redes organizativas autónomas que después desembocarán en organizaciones de segundo grado y organizaciones regionales.

El impulso modernizador que acaba con la estructura económica y política de la hacienda, marca un quiebre en la historia de Ecuador y genera un nuevo contexto que permite la revitalización de la organización comunitaria y de la identidad indígena. Como han observado Ospina y Guerrero (2003: 18) “el desmoronamiento de la hacienda, del mundo que había organizado la vida social durante siglos, arrastró consigo los modos tradicionales de dominación. De pronto un juego nuevo de alternativas antes ausentes, apareció ante los actores. Una parte de su voluntad se liberó de los antiguos moldes que separaban lo pensable de lo impensable.”

Paradójicamente el proceso de modernización nutrió un proceso paralelo de revitalización india. Si bien desde la Conquista, Colonia y a lo largo de la República, las formas de reproducción del capital fueron marcando la pauta de la reorganización y reestructuración de la comunidad, y con ella de las problemáticas, demandas e incluso las formas organizativas que despliegan los pueblos indios; también se fortalecen en lo subterráneo las experiencias históricas de la comunidad indígena que alimentan la resistencia y que se readecúan a las circunstancias a partir de su matriz comunitaria.

³¹ Según datos que recopila Ibarra las reformas sólo beneficiaron al 7% de las familias asentadas en el sector rural y para 1974 aproximadamente el 80% de la población rural carecía de ingresos que permitieran cubrir sus necesidades elementales de subsistencia. (Ibarra, 1992:70)

CAPÍTULO 2

EL MOVIMIENTO INDÍGENA CONTEMPORÁNEO

2.5 Consolidación de las organizaciones indígenas

La década del 70 y 80 es muy fecunda para la organización indígena pues se consolidan espacios propios de articulación regional frente a las políticas estatales que no resolvieron el problema de tierra y sólo buscaron controlar el descontento mediante paliativos y represión. A partir de entonces comienza un largo proceso de construcción de un movimiento que va a generar espacios organizativos de autoafirmación indígena y de reivindicación de clase.

Además del fracaso de las reformas agrarias hay otros factores que favorecen la organización indígena. Recordemos que los excedentes de la exportación petrolera le dan la posibilidad al Estado de implementar programas de desarrollo rural mediante una red organizativa controlada por el gobierno, sin embargo, el descontento indígena aprovechó esos espacios para organizarse e independizarse de la tutela estatal.

Otro factor importante en la consolidación organizativa es la ampliación del sistema educativo, al que un importante número de indígenas tuvo acceso generando la formación de una capa de intelectuales indígenas.

La educación incidió de dos maneras en nuestro proceso de organización: por un lado nos proveyó de conocimientos y de un espacio para cuestionar la situación socioeconómica y política del país, y por otro, creó expectativas de trabajo y ascenso social que no fueron satisfechas por la sociedad, dada la poca oferta de empleos, así como por el hecho de ser discriminados: esto condujo a reflexionar y cuestionar el sistema. (CONAIE 1989:279)

La posibilidad de formación de una dirigencia indígena, además del acceso a la educación, tiene que ver con el proceso de modernización del que resultaron beneficiados algunos comerciantes, propietarios medios indígenas y todos aquellos que

tuvieron acceso al soporte ideológico de reafirmación de la etnicidad ante los acelerados y amenazantes cambios de la modernización.

Esta primera fase de la modernización creó las “condiciones de posibilidad” del surgimiento de esta dirigencia. El trabajo consciente y esforzado de escuelas de formación de la izquierda política, de la Iglesia católica y evangélica comprometidas, de los proyectos de desarrollo y de la extensión de la educación hacia los sectores indígenas (alfabetización primero y educación bilingüe después) convirtieron esa mera posibilidad en una realidad social. (Ospina y Guerrero, 2003: 193)

La etapa de modernización fue dirigida por un régimen militar encabezado por Rodríguez Lara quien impulsó la estatización de la economía y una serie de políticas nacionalistas de afirmación soberana sobre los recursos naturales. En 1976 es sustituido por un Consejo Supremo de Gobierno que continuó el régimen militar frenando las políticas nacionalistas con un carácter más represivo. El resultado de la década de la dictadura fue la modernización acelerada y la profunda penetración del capitalismo en toda la estructura socioeconómica, acentuando la dependencia internacional.

Con el fin de la dictadura, en 1979, se promulga una nueva constitución que permite el voto a los analfabetas. Gracias a esto un gran número de indígenas que antes eran excluidos de la participación electoral comenzaron a encontrar un nuevo espacio de participación política.

El gobierno de Osvaldo Hurtado (1979-1984) favoreció a las transnacionales petroleras mientras impulsaba una estrategia de desmovilización que consistía en incorporar, subordinadamente, a las poblaciones indígenas mediante créditos focalizados, intento de cooptación de dirigentes como empleados del gobierno y una campaña de alfabetización que no tomaba en cuenta las necesidades y particularidades de las comunidades indígenas, continuando con las políticas indigenistas de incorporación subordinada.

Posteriormente, el gobierno de Febres Cordero (1984-1988) arremete contra todas las organizaciones políticas de Ecuador y contra los intereses populares en general. Esta etapa autoritaria planteó la necesidad de un vínculo más organizado entre el espacio local

y el nacional, de modo que no sólo existieron demandas que aludían a la cuestión autonómica local, sino que hubo un reconocimiento de la necesidad de reivindicar cuestiones de carácter popular que apuntaban problemáticas nacionales.

En los años siguientes a penas comienzan a verse resultados de la organización indígena, en el año 1988 se logra que el gobierno de Rodrigo Borja reconozca la educación bilingüe y las tierras comunales en 1990, sin embargo estas medidas son paliativas y no resuelven la profunda problemática que viven las nacionalidades indígenas ni sus propuestas de transformación de la sociedad y el Estado.

Sin embargo, el principal logro en este par de décadas está en la consolidación organizativa y de un programa propio que supera la etapa de las mediaciones y logra construir un espacio de lucha autónomo. En las diferentes regiones de Ecuador (Sierra, Amazonía y con menor fuerza en la Costa) se dan procesos organizativos diferentes, pero en todos ellos, se logra la articulación de las organizaciones de base en organizaciones provinciales que después se entretajan en organizaciones regionales para dar paso en los ochenta a la organización nacional.

- **ECUARUNARI: la Confederación Kichwa del Ecuador**

En 1972 surge la Federación que agrupa a los indígenas de la sierra, ECUARUNARI (Ecuador *Runacunapak Rikcharimu*³²- Confederación kichwa del Ecuador). El surgimiento de ECUARUNARI tiene dos influencias: la FEI (Federación Ecuatoriana de Indios) y las experiencias de sus líderes históricos como Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña; además de sectores eclesiásticos progresistas como Monseñor Leónidas Proaño, Obispo de la Diócesis de Riobamba el llamado *Obispo de los Indios*. Esta diócesis impulsó la organización de comunidades eclesiales de base y escuelas radifónicas populares en kichwa, promoviendo la organización política de los indios, muchos de los cuales participaron en la fundación de esta organización. De hecho en el primer congreso se promueve que la organización sea de carácter indígena y eclesial y que los sacerdotes funjan como asesores, sin embargo esto se descarta al poco tiempo.

³² El despertar del *runa* (ser humano) de Ecuador

La creación de ECUARUNARI implica un gran avance organizativo para los pueblos de la Sierra que en su mayoría son de la nacionalidad kichwa. Esta organización concreta demandas de diversa índole, algunas propiamente étnicas y otras más vinculadas a la perspectiva de clase. Según esta organización

La lucha indígena tiene una doble dimensión: la étnica y la de clase, que, por lo tanto, las soluciones deben ser enfocadas en esta perspectiva. Por un lado busca la relación con otras organizaciones indígenas tanto a nivel nacional como internacional y por otro, mantiene también comunicación con las centrales sindicales y otras organizaciones populares. (CONAIE 1989:223)

ECUARUNARI da sus primeros pasos con una serie de propuestas, demandas y reivindicaciones a través de su principal órgano de decisión, el Congreso. Durante los primeros congresos de ECUARUNARI se acordó consolidar una organización autónoma, dirigida por las bases y que dé soluciones "radicales y revolucionarias" a los problemas de las nacionalidades; que luche por el derecho a la tierra de manera colectiva y gratuita mediante una verdadera Reforma Agraria; que defienda de los territorios indígenas; que concientice a todos los indígenas de Ecuador para levantarse por sus derechos, por mejores condiciones de vida en el campo, etc. Se proponen ser una organización que luche "contra la discriminación racial, la miseria, la explotación y la opresión". (CONAIE 1989:225)

Dentro de la doble dimensión de la lucha proponen, para fortalecer la identidad y la organización comunitaria: impulsar sus propios programas de educación bilingüe³³, la administración de justicia indígena, la recopilación de la historia propia para poder definir la cultura propia y la nacionalidad. En cuanto a la dimensión de clase proponen: avanzar en la concepción clasista del movimiento y vincularse con el movimiento obrero y popular, solidarizarse con los pueblos que luchan por su liberación –hay un apoyo directo a las luchas de liberación de Centroamérica–, además de enarbolar demandas

³³ "La educación es el principal aparato de aculturización del opresor dirigido hacia los pueblos indígenas y al pueblo negro. Por lo que ECUARUNARI debería tener un equipo de educación y cultura que elabore y ejecute un programa de educación alternativa y analice sobre la nacionalidad y la cultura."(CONAIE, 1989: 233)

antiimperialistas como la lucha por la cancelación del pago de la deuda externa y promover la unidad latinoamericana contra el imperialismo, además de “La defensa de nuestros recursos naturales y la nacionalización del petróleo para que la riqueza nacional llegue a los sectores populares.” (*Ibidem*)

La Confederación kichwa tiene mucha fuerza de movilización y un amplio bagaje de experiencias de lucha que demostrará en la década de los noventa. Esta organización tiene la característica de una relativa homogeneidad cultural pues sólo la compone una nacionalidad, sin embargo, la diversidad radica en los diferentes pueblos: Natabuela, Otavalo, Karanki, Kayambi, Kitu Kara, Panzaleo, Salasaca, Chibuleo, Puruhá, Waranga, Kañari y Saraguro.

- **CONFENIAE y la Amazonía ecuatoriana**

La amazonía ecuatoriana es un ecosistema megadiverso y también sumamente frágil. La diversidad que acoge también es cultural pues en su seno habitan siete nacionalidades³⁴ con sus diferentes pueblos que durante siglos han sabido relacionarse con un entorno tan particular. “Nuestros pueblos, en un largo proceso histórico han desarrollado en esta región organizaciones socio-económicas y políticas propias que les han permitido reproducirse, biológica, social y culturalmente, al tiempo que han sabido mantener un medio ambiente tan frágil” (CONAIE, 1989: 37)

A pesar de la abundancia natural de esta región, si se suprime su vegetación se inicia un peligroso proceso de degradación, por eso, los pueblos amazónicos requieren de un vasto territorio para aplicar el manejo rotativo del suelo, para cazar y pescar y para recolectar sin perjudicar el ecosistema.

Si bien esta región, rica en recursos naturales, ha sido explotada desde la Colonia, el descubrimiento de grandes yacimientos petroleros en la Amazonía, a finales de los 60, aunada a la colonización promovida por el Estado desde 1964 afectaron terriblemente las condiciones de vida de las nacionalidades amazónicas.

³⁴ Kichwa, Shuar, Ashuar, Cofán, Siona-Secoya, Huaoraní y Zápara

La construcción de vías de comunicación para la exploración y explotación petrolera y la demanda de mano de obra para estos trabajos ha incentivado la colonización espontánea. Así, a partir de la década del 60 y especialmente del 70, han llegado gran cantidad de colonos que se han asentado en nuestros territorios. Entre los años de 1962 y 1982 la población de la provincia del Napo pasó de 25.582 hab. a 115.118 habitantes. (CONAIE 1989: 99)

Desde los años sesenta surgen varias organizaciones de base y regionales que agrupan a las nacionalidades Kichwa, Shuar y Achuar, en respuesta a la rápida invasión y explotación de los territorios selváticos además del acorralamiento y riesgo de desaparición que generó la exploración y explotación petrolera, en nacionalidades orientales como los Cofán, Siona-Secoya y Huaoraní.

Una de las primeras organizaciones en la amazonía fue la Federación Interprovincial de Centros Shuar FICSH, en 1964, organización de segundo grado que se propuso defender la integridad de los territorios tradicionales además de “defender y valorar las culturas de las nacionalidad indígenas de la amazonía ecuatoriana”.(CONAIE 1989: 116) Esta organización fue la primera en la amazonía en autodefinirse como nacionalidad indígena con su propia organización económica, política, cultural y lingüística.

En 1980 se propone la creación de una organización indígena sin participación de “agentes externos” que permita la articulación de las diferentes nacionalidades del oriente, surgiendo así la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana), organización orientada a fortalecer la unidad de los pueblos de la Amazonía para luchar desde un solo frente con el objetivo de “fomentar la organización, defender la cultura de todas las nacionalidades y como la base de ella, la tierra, pues garantiza el desarrollo económico, político y cultural de nuestros pueblos; emprender programas educativos propios y realizar proyectos agrícolas, ganaderos, etc.” (CONAIE 1989:102)

Esta organización no tiene las influencias que tuvo ECUARUNARI, además, después de la experiencia de muchas comunidades con el Instituto Lingüístico de Verano ILV³⁵, busca generar un espacio propio que permita generar espacios de unidad para las nacionalidades indígenas. Las principales reivindicaciones que acuerdan en sus primeros congresos giran en torno a la defensa de su territorio y cultura y a la búsqueda de espacios autonómicos.

Así, exigen el respeto a los derechos ancestrales que las nacionalidades indígenas tienen sobre el territorio, la adjudicación y legalización de tierras respetando las autolinderaciones de las nacionalidades, la suspensión de los programas de colonización de la región amazónica y el rechazo a toda forma de invasión, en especial de las empresas capitalistas. En general se organizan para “defender la integridad territorial y unidad de las nacionalidades indígenas de la amazonía ecuatoriana.” (CONAIE 1989:113)

Por otro lado identifican que el Estado nación ecuatoriano no contempla las particularidades de las nacionalidades indígenas, sus propias culturas y sólo se les imponen obligaciones pero históricamente se les niegan todos los derechos. La CONFENIAE insiste en que por diversos mecanismos, como la educación, se niega la cultura y la lengua y se imponen valores ajenos a su realidad, la organización dice: “entendemos cultura en el sentido más amplio e implica la vida económica, social y política, por eso luchar por nuestros territorios es luchar por nuestra cultura, pues en ella nos reproducimos no sólo como seres biológicos sino también como seres culturales y sociales.” (CONAIE 1989:122)

Por último, la CONFENIAE propone impulsar proyectos propios que disminuyan su dependencia de instituciones estatales o internacionales generando proyectos de conservación, utilización y aprovechamiento de los recursos madereros, acompañados de campañas de reforestación en todas las comunidades; proyectos de desarrollo agrícola, piscicultura, pecuaria de acuerdo a las condiciones de las comunidades; programas de

³⁵ La presencia del Instituto Lingüístico de Verano, a partir de 1953, dio lugar a programas de evangelización y desarrollo que impulsaban los valores de la cultura occidental, destinados al control de la población para facilitar la penetración de las empresas trasnacionales, especialmente de explotación de petróleo.

cultivo de los productos tradicionales; proyectos de producción para el autofinanciamiento (redes de tiendas comunales); el impulso de la medicina propia y proyectos autónomos de educación bilingüe. (CONAIE, 1989)

La CONFENIAE consolida un proyecto que vislumbra la autonomía como un elemento fundamental para la reproducción de la cultura amazónica además de consolidar un programa étnico cuyo principal eje es la defensa del territorio. A diferencia de ECUARUNARI, no enarbola un discurso de clase pues las condiciones históricas de los pueblos amazónicos no generaron las mismas relaciones de explotación- dominación que en la Sierra, ni se tuvo la influencia de organizaciones externas como el Partido Comunista.

- **La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador**

Las diferentes organizaciones regionales buscan un espacio de encuentro para consolidar una organización a nivel nacional, en un contexto en el que el gobierno autoritario de León Febres (1984-1988) arremete contra las diferentes organizaciones políticas del país generando el desafío de fortalecer a las organizaciones con la unidad.

De modo que en 1986 se funda la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador, constituyéndose en la principal organización indígena del país³⁶ contando con “una intelectualidad indígena y una dirigencia autónoma formada en la lucha por la tierra y por el reconocimiento étnico”. (Larrea, 2004:68). La CONAIE condensa diferentes organizaciones y sus programas de lucha, pero también reivindica una serie de demandas históricas, desde las que tienen que ver con las bases materiales como la tierra, los

³⁶ Existen otras organizaciones indígenas de menor relevancia en Ecuador, dentro de las cuales destaca la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE), y la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), la primera “tiene una adscripción religiosa en las comunidades de la sierra central. Ha mantenido relaciones de colaboración con varios gobiernos y en esa condición se ha visto más bien enfrentada al resto de organizaciones indígenas”. La segunda “tiene sus antecedentes en la antigua Federación de Organizaciones Campesinas, cuya dirección de orientación demócrata cristiana inicial fue desplazada a mediados de los 70 por militantes del Partido Socialista Ecuatoriano. Esta organización tiene presencia en algunas localidades de la sierra y de la costa y muy poco peso en la Amazonía. Desarrolla un discurso más clasista, pero no ha sido capaz de desplegar por sí sola acciones nacionales en la última década”. (Barrera, 2005:151)

derechos laborales etc. como las que tienen que ver con el reconocimiento de la cultura y la autodeterminación como pueblos indígenas.

Con la CONAIE se logra construir un espacio propio en el que se define el carácter de la lucha y a través del cual es posible la vinculación con las diferentes organizaciones populares sin la dependencia de otras instancias y rompiendo el paternalismo que las políticas estatales promovían.

Las experiencias de las organizaciones regionales permitieron conocer las diferentes formas de vida de distintos pueblos, las diferencias, los problemas comunes como "falta de tierras, falta de respeto a nuestra cultura, marginación...", sin embargo, no tenían la misma línea política, ECUARUNARI, por las características socioeconómicas de la Sierra y por su trayectoria política presentaba una línea clasista a diferencia de CONFENIAE y CONAICE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana) cuyas demandas y propuestas organizativas estaba ancladas en lo étnico.

Esto generó una serie de vaivenes en torno a varias líneas políticas de la organización. Con respecto a la de reivindicación étnica exclusivamente, se vio como un problema pues "ha asumido caracteres racistas en la medida que se propugna una lucha de indígenas contra mestizos, y en donde la posición más extrema plantea la expulsión del invasor y el retorno al Tahuantinsuyo". (CONAIE 1989:281) El planteamiento de una reivindicación en términos clasistas únicamente tampoco fue asumida pues la subordinación de lo étnico y la lucha limitada a un contexto sindical no se veía suficiente para resolver todas las problemáticas indígenas. Por último, se optó por una perspectiva que entiende que la lucha indígena tiene una doble dimensión: de clase y étnica. Esto permitió la búsqueda de articulación con diferentes sectores organizados, el movimiento obrero, sectores populares, manteniendo la independencia como organización indígena con sus reivindicaciones económicas, políticas, culturales, propias.

La doble dimensión de la lucha parte de la siguiente reflexión:

Los indígenas estamos inmersos dentro de la estructura de la sociedad ecuatoriana y por esa razón, algunos somos campesinos, obreros,

comerciantes, artesanos, etc., unos trabajamos en el campo, otros en la ciudad; unos establecemos relaciones salariales, otros no. Por ello, a éste nivel, compartimos las luchas de los diferentes sectores populares. Pero además, tenemos especificidades propias que devienen de una identidad que se remonta a los orígenes del poblamiento del Ecuador y que está basada en una historia que a partir de la invasión española se ha caracterizado por el avasallamiento económico, social, cultural y político de los pueblos indígenas, dando lugar a que suframos una situación de discrimen por parte del resto de la sociedad (CONAIE 1989:261)

La conformación de la CONAIE no sólo implicó un avance en términos cuantitativos, es decir, no sólo lograron cohesionarse más organizaciones teniendo mayor alcance territorial y numérico; también se logró dar un salto cualitativo, ya que en las experiencias organizativas anteriores se establecieron demandas principalmente de reivindicaciones particulares, y en esta nueva etapa la CONAIE se consolida como una organización política que empieza a plantearse la necesidad de una transformación profunda de la sociedad.

Además, con la CONAIE se establece una autodefinición, ya no como indios ni como campesinos, sino como nacionalidades, con características particulares y con demandas propias.

El movimiento indígena creó instrumentos conceptuales y discutimos la coherencia de nuestros postulados teóricos con la práctica cotidiana. Así, adoptamos el concepto de nacionalidad indígena entendida como una comunidad de historia, lengua, cultura y territorio; luchamos porque se reconozca el carácter plurinacional, pluriétnico, plurilingüe de la sociedad ecuatoriana; por el reconocimiento de los territorios nativos en tanto son la base de nuestra subsistencia y de la reproducción social y cultural de las diferentes nacionalidades; por el respeto a la diversidad e identidad cultural, por el derecho a una educación en lengua nativa con contenidos acordes a cada cultura; por el derecho al desarrollo autogestionario y por el derecho a

tener una representación política que permita defender nuestros derechos y levantar nuestra voz. (CONAIE 1989: 279)

La afirmación identitaria de las organizaciones indígenas fue fundamental para establecer la autonomía del movimiento ya que una autodefinición permitía ir más allá de reivindicaciones en un campo de acción limitado, como las reivindicaciones campesinas y hacer propia la capacidad de articularse con diversos sectores sociales, tarea que se había delegado al "Partido" o a otros intermediarios

La CONAIE recupera así la discusión de la nacionalidad abrevando de diferentes fuentes: por un lado está la experiencia de la FEI y del partido comunista de la que hablamos en el capítulo anterior; por otro lado está la reflexión que desde los 60 realizó la Federación Shuar sobre el concepto de nacionalidad; y por último está la influencia en los 70 y 80 del antropólogo soviético Yuri Zubritski que viajó en varias ocasiones a Ecuador y tuvo encuentros con dirigentes indígenas en los que se discutió el término además de impulsar becas de estudio en la URSS.

El concepto de nacionalidad tuvo un largo camino hasta su consolidación, desde la perspectiva del movimiento se avanzó hacia una conceptualización propia, a decir de Blanca Chancoso "etnicidad se parece a un nombre dado por científicos que quieren convertir a los indios en conejillos de indias [...] Huele mucho a estudio, a experimento. En cambio [...] nacionalidad dota a la reivindicación india de una dignidad y de una proyección de reconocimiento social que ningún otro nombre puede dar". (Ospina y Guerrero, 2003: 182) La autodefinición como nacionalidad tiene gran importancia pues de ella se desprende la futura propuesta política del movimiento indígena: el Estado Plurinacional.

La CONAIE planteó desde 1988 que en Ecuador coexisten diversas nacionalidades y que el gobierno debe reconocer la territorialidad, organización, educación, cultura, medicina, y sistema judicial indígena. Desde entonces propuso que se estableciera en Ecuador un Estado Plurinacional cuya base sea el respeto a las diferencias y particularidades de cada nacionalidad y la instauración de la igualdad social, política, y económica.

Como vemos, la formación de una Confederación Nacional donde se coordinan los diferentes tipos y niveles de organizaciones ha sido producto de diversas circunstancias históricas, del avance en el reconocimiento por los propios indígenas de la permanencia de las relaciones de explotación desde la Conquista y de las propias experiencias en la movilización y en la lucha. Pero además, del entendimiento de la necesidad de lograr la unidad en la diversidad, ya que:

...uno de los rasgos históricos comunes son los más de 500 años de resistencia a la conquista y la colonización; es decir, el mantenimiento de cierta identidad a pesar de esos avasalladores procesos. Es esta resistencia lo que fundamentalmente define lo indígena, dándole unidad en el seno de una diversidad cultural bastante grande. (Cueva,2007:330)

Todo este proceso y construcción organizativa es demostrada a partir de 1990, pues se abre en el Ecuador un ciclo de movilizaciones que han marcado el rumbo del país y la consolidación del movimiento indígena como un actor central en la lucha por la emancipación y transformación social.

El levantamiento de 1990, logró legitimar a la CONAIE como la principal fuerza social del país y encabezar las demandas de los sectores populares del Ecuador. La Confederación, a partir de entonces, le hizo frente a las políticas neoliberales del Estado, lo que le ganó el reconocimiento y el respaldo de la mayoría de la población.

2.2 *Sismo en los andes en la década del 90*

En la década del 90 el movimiento indígena ecuatoriano se convierte en un protagonista de la resistencia contra la restructuración capitalista a través de las políticas neoliberales. Inaugura un intenso ciclo de movilización popular en el que se reafirma como sujeto político capaz de presentar una resistencia organizada ante el nuevo patrón de acumulación capitalista neoliberal.

El escenario de la última década del siglo XX está conformado por la crisis económica y política en la que se desenvuelven las organizaciones indígenas. Si bien las políticas de ajuste estructural mandatadas por el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI) comienzan a aplicarse desde 1981, es a partir de 1990, después de la caída de los precios del petróleo, cuando se profundizan las reformas estructurales que afectarán a la gran mayoría de los ecuatorianos creando un campo fértil en el cual puede arar la CONAIE.

Como en el resto de Latinoamérica los gobiernos comienzan a implementar una serie de políticas impuestas desde el exterior: apertura de las economías a la competencia extranjera, flexibilización laboral, reducción del papel del Estado como regulador de la economía y como garante del bienestar social, privatización del patrimonio nacional, etcétera.

El impacto neoliberal en el agro es un golpe directo sobre la mayoría indígena que es todavía o tiene un origen campesino ya que "las políticas públicas eliminaron los controles de precios de productos agrícolas; tendieron a liberalizar los mercados de tierra y de mano de obra, a favorecer las exportaciones y a desgravar notablemente las importaciones; y se eliminaron además, progresivamente, los subsidios generalizados y las políticas de créditos preferenciales." (Ospina 2003:4) Las estructuras agrarias que resultan de las reformas agrarias son transformadas y en las zonas rurales se modifica el acceso a la tierra con la liberalización de las regulaciones sobre el mercado de tierras, la promoción de exportaciones no tradicionales, la movilidad de la mano de obra campesina, y las formas de vinculación con los mercados de productos.

Podemos ubicar una primera etapa de movilización indígena, de 1990 a 1994, con un marcado tinte agrario, pero la segunda mitad de la década está cimbrada por los efectos de las políticas neoliberales en la transformación del papel del Estado y en una serie de medidas que afectaron a un amplio espectro de la población.

- **El levantamiento indígena irrumpe en la vida nacional**

La década del 90 fue recibida en Ecuador con un mar de ponchos y anacos que inundaron carreteras, plazas, calles, catedrales, radiodifusoras... era el primer levantamiento indígena nacional, el levantamiento del *Inti Raymi*³⁷ que abre un nuevo ciclo de movilización indígena en el continente. Los pueblos indígenas habían salido de todos los rincones del Ecuador para impugnar a la sociedad racista y excluyente y para exigir sus derechos; las comunidades se levantaron por la tierra y la dignidad. Este levantamiento es considerado como un momento fundacional del movimiento indígena ecuatoriano.

En los meses de mayo y junio, mediante bloqueos carreteros, movilizaciones en las ciudades, tomas de iglesias³⁸, huelgas de hambre, etcétera, miles de indígenas lograron sensibilizar a la sociedad de sus problemáticas, consiguiendo apoyo y solidaridad. Un elemento importante para lograrlo fue la reflexión de la doble dimensión de su lucha, como indígenas y como pobres, de modo que "el discurso no refería exclusivamente a la cuestión de la tierra, sino que aludía al reconocimiento de las identidades y la plurinacionalidad, a la situación de exclusión social y a la discriminación racial, a la cuestión de la democracia y la participación de las grandes mayorías". (Mirza, 2006: 110)

En este periodo, Ecuador se encuentra en una crisis económica, política y social. El gobierno de Rodrigo Borja, entre otras cosas, restringe el gasto social y niega sistemáticamente todas las demandas de afectación de haciendas, como consecuencia se acumulan los conflictos por la tierra en el centro-norte de la Sierra y en provincias como Chimborazo y Cotopaxi se detonan una serie de acciones que llegan hasta la toma de tierras.

³⁷ El *Inti Raymi* es la "Fiesta del Sol", una celebración prehispánica que se realiza durante el mes de junio y parte de julio en la que a través del ritual y de distintas costumbres ancestrales se agradece al astro por su luz, por las cosechas que permite, por la fertilidad que le da a la tierra, etc. Es la fiesta más importante de los pueblos andinos. Se llamó así al levantamiento pues coincidió con el solsticio de invierno.

³⁸ El levantamiento recoge una estrategia practicada durante cientos de años, pero esta vez alcanza dimensiones nacionales, además, "El levantamiento de 1990 arrancaba con la toma de la iglesia de Santo Domingo, lugar considerado sagrado, sin embargo no era la primera vez que los indios se tomaban una iglesia ya sea como señal de protesta contra las exacciones cometidas por los españoles en la colonia o por los hacendados durante la época republicana; también como espacio de refugio, ante el temor de ser castigados luego de realizado un alzamiento." (Herrera, 2003: 27) Así están presentes una serie de novedades mezcladas con prácticas de resistencia centenarias.

El levantamiento tomó por sorpresa a sus propios convocantes, no fue una acción planificada y direccionada por una sola organización. Si bien la CONAIE hizo la convocatoria para el levantamiento y desplegó las estructuras organizativas construidas años atrás, no generó por sí sola la fuerza que alcanzó el levantamiento, otras organizaciones, en particular la Coordinadora de Conflictos Agrarios efectuaron acciones simultáneas sin coordinación previa.

Si bien la demanda central del levantamiento fue la tierra y esta bandera cobijó una serie de reivindicaciones que se conjugaron en distintos niveles: locales, provinciales y regionales; es importante destacar que los actores que se movilizaban, ya no eran concebidos sólo como campesinos, sino como indios con identidades específicas y con una historia de 500 años de explotación, de modo que el trasfondo del conflicto se convirtió en étnico al mismo tiempo que agrario. Algunas consignas de la movilización fueron: ¡La tierra para el que la trabaja!, ¡Ni una hacienda en el Ecuador! y ¡Abajo la burguesía, vivan los 500 años de la resistencia india! (ECUARUNARI, 2004)

El levantamiento detonó demandas clasistas, étnicas y ciudadanas que iban desde la reforma del Estado, la plurinacionalidad, territorialidad y autodeterminación, hasta pedidos de infraestructura básica y servicios. "Era patente la diversidad del proceso organizativo y la complejidad de la lógica de movilización". (Barrera, 2005: 153)

En este levantamiento la CONAIE se consolida como la organización aglutinadora de las estructuras de diversas organizaciones con reivindicaciones campesinas o étnicas, pero no sólo eso, en adelante, adquiere un papel fundamental en la lucha política en Ecuador dirigiendo la movilización popular contra el neoliberalismo.

El levantamiento de 1990 fue un evento que descansó en el tejido organizativo local desarrollado a lo largo de dos décadas de transformaciones locales y en la fusión ideológica de una convocatoria étnica centralizada de una organización que hasta entonces no tenía la fortaleza organizativa y política que mostraría después. El levantamiento jugó un papel cohesionador indiscutible. Desde entonces, la CONAIE apareció como la cabeza visible del proceso, y gran parte de los dirigentes locales, o incluso los propios dirigentes

de la Coordinadora de Conflictos Agrarios, confluyeron en ella. Muchas organizaciones dispersas, que mantenían lazos eventuales o no los tenían, empezaron a vincularse de forma permanente a la organización nacional (Ospina 2003: 21)

La década del 90 condensa dos procesos que vienen de años atrás y que son conflictivos entre sí: por un lado una serie de cambios impuestos desde el Estado –transformaciones agrarias y políticas de modernización económica- y por otro lado, esfuerzos de las nacionalidades para consolidar organizaciones autónomas e independientes del Estado y de otros actores como la Iglesia y los partidos de izquierda.

En esta década no sólo se consolida una organización indígena, también se fortalecen las alianzas de los sectores organizados contra las políticas neoliberales, por ejemplo en 1991 se registró otra importante y significativa movilización social que reunió tanto a la CONAIE como al Frente Unitario de Trabajadores (FUT) en contra de un paquete de medidas económicas contra las que hubieron paralizaciones urbanas y rurales.

Al año siguiente se realizó la marcha histórica de la Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), donde miles de indígenas amazónicos reivindicaron sus demandas de territorialidad. Con esta marcha el pueblo Sarayaku, junto con otras nacionalidades de Pastaza, logra el reconocimiento legal de la mitad del territorio reclamado, esto será fundamental para avanzar en las demandas de autonomía y autodeterminación y para defender su territorio años más tarde.

- **La lucha por la tierra: segundo levantamiento**

El año de 1994 es de intensa y constante movilización contra el gobierno derechista de Sixto Durán Ballén que presenta otra ley agraria regresiva. Ésta desencadena el segundo levantamiento indígena en el que, durante casi un mes, se realizaron bloqueos de carreteras, ocupaciones de radioemisoras y canales de televisión y movilizaciones callejeras multitudinarias.

La lucha por la tierra fue el corazón del levantamiento, en ella estaban presentes las reivindicaciones tanto económicas como culturales de las nacionalidades indígenas y en todo el país se organizó el descontento para exigir otra política agraria. Sin embargo, el levantamiento culminó con “un acuerdo patentado en el código agrario, el cual, si bien establece el respeto a las tierras de la comunidad, elimina totalmente cualquier posibilidad de reforma agraria.” (Dávila, 2003: 131) A pesar de que la movilización no frenó la liberalización agraria, permitió preservar un espacio importante para la propiedad campesina poniendo algunas trabas a la reconcentración acelerada de la tierra en manos de empresarios agrícolas.

Con esta ley se cierra el ciclo de las políticas agrarias modernizadoras, a su vez, hay un tránsito en la CONAIE: de la centralidad de la lucha agraria –que no desaparece pero pierde relevancia– a una nueva etapa volcada hacia la transformación del Estado.

La CONAIE va combinando estrategias de resistencia ante la avanzada neoliberal, con un proceso de construcción de iniciativas promovidas desde lo interno del movimiento. Así, a partir de 1994 se desarrolla el Proyecto Político de la CONAIE y dos años más tarde se funda el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP) al mismo tiempo que continúan las movilizaciones y levantamientos.

- **Primer Proyecto Político de la CONAIE**

En su Primer Proyecto Político la CONAIE define una serie de elementos cruciales ante el protagonismo que había adquirido para 1994. En él se reivindica un origen ancestral y una larga historia de lucha que le permite a la organización plantear una serie de propuestas alternativas de sociedad. Además, es un documento que postula una lucha a nivel nacional convocando a un amplio espectro de la sociedad ecuatoriana.

La CONAIE se autoidentifica como continuadora de la lucha permanente de los pueblos indígenas que después de la Conquista sufrieron el colonialismo español, el régimen republicano, el imperialismo y la etapa neoliberal y plantea que la organización ha logrado “recuperar el espacio político usurpado en 1492”. La CONAIE se identifica como una fuerza política alternativa a nivel nacional muy clara de que “el “problema del indio”,

no es únicamente un problema pedagógico, eclesiástico o administrativo como señalan los sectores dominantes; sino que fundamentalmente es un problema económico-político estructural y por lo mismo un problema nacional y que para solucionarlo requiere el concurso de toda la sociedad.” (CONAIE, 1994: 6)

Ante ello “la CONAIE convoca a todos los hombres y mujeres que luchan contra la injusticia social, la explotación económica, la discriminación racial, la violación de los Derechos Humanos, la destrucción de la naturaleza, y la contaminación del medio ambiente etc; a enarbolar el “Proyecto Político” que tiene como objetivo principal la construcción de un Nuevo Modelo de Estado y la Nación Plurinacional.” (CONAIE 1994:3)

En este documento, la organización caracteriza el tipo de Estado vigente y se propone transformarlo con el conjunto de las relaciones sociales permeadas por los resabios coloniales eurocéntricos y etnocéntricos fomentados por las clases dominantes. Ante ello se propone ir más allá de una lucha reivindicativa para solucionar problemas que en su conjunto afectan a la población explotada y excluida.

Nuestra meta no es la simple toma del poder ó gobierno sino la transformación de la naturaleza del actual poder del Estado Uninacional hegemónico, excluyente, antidemocrático y represivo; y construir la Nueva Sociedad Humanista Plurinacional. [...] Nuestra lucha es una opción frontal contra el sistema económico político e ideológico capitalista hegemónico represivo y esclavizante tanto nacional como internacional que impide la Autodeterminación y la Independencia económica y política de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas. y de los demás sectores sociales del Ecuador.
(CONAIE 1994:7)

La CONAIE plantea la necesidad de construir un “Estado Alternativo” que responda a la diversidad de la sociedad ecuatoriana y a los sectores que históricamente han sido explotados, excluidos, dominados, esto es, las nacionalidades indígenas, los pueblos afroecuatorianos, los obreros, campesinos, estudiantes, en fin la amplia gama de sectores populares que son convocados para luchar por “la liberación política y económica” mediante un Estado Plurinacional.

La propuesta contiene una serie de principios que vislumbra necesarios para la construcción de una alternativa societal:

El *Humanismo integral* que plantea la estrecha relación del hombre y la naturaleza cuya interrelación armónica garantiza la vida. Este principio dará contenido, años más tarde, a la noción del *Sumak Kawsay* pues plantea la relación antes mencionada como eje de la vida y como elemento de resistencia. “La conciencia histórica ratifica el Humanismo Integral practicado por los Pueblos y Nacionalidades Indígenas y que Vive en las Nacionalidades que hemos sobrevivido a la explotación, al genocidio, al etnocidio y al sometimiento deshumanizado de la civilización occidental.”(CONAIE 1994: 11) Y plantea que es en la interrelación ser humano-naturaleza-sociedad como pueden lograrse mejores condiciones de vida individual y colectiva.

El *comunitarismo* como una forma de vida de los Pueblos y Nacionalidades basado en la reciprocidad como sistema socio-económico y político de carácter colectivo que a pesar de ser modificado por los procesos históricos pervive en los pueblos. La CONAIE contempla que un elemento esencial de esta forma de vida es la propiedad comunitaria y que será tarea del Estado Plurinacional defender este tipo de propiedad para lograr la igualdad económica y política en la sociedad, garantizando la satisfacción de sus necesidades materiales y espirituales.

El proyecto propone una *Democracia Plurinacional Comunitaria* que permita la participación plena de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, así como de los otros sectores sociales organizados a partir de una transformación de las estructuras jurídico-políticas, administrativas y económicas. La CONAIE plantea que “la Nueva Democracia será ante todo anticolonialista, anticapitalista, antiimperialista y antisegregacionista, es decir, diferente al falso sistema democrático representativo imperante.” (CONAIE 1994: 12)

Se establece la *Plurinacionalidad* como la posibilidad de que las nacionalidades determinen en su territorio con “autonomía política-administrativa interna” el tipo de desarrollo económico, político y cultural que garantice sus satisfacciones materiales y

espirituales. Además se plantea la *autodeterminación* y la *soberanía* como fundamento para que el destino de los pueblos no dependa de las decisiones de las clases dominantes.

Por último, se establece la necesidad de un *Estado Plurinacional Independiente* que supere la dependencia económica, política, ideológica y tecnológica del exterior y que impida cualquier forma de "colonialismo, neocolonialismo, discriminación o segregación racial, de intervención militar y todo tipo de bloqueo económico. Reconocemos el derecho de todos los Pueblos a liberarse de estos sistemas opresivos." (CONAIE 1994:14) Además promueve la *Solidaridad Internacional* con la liberación de los pueblos que viven bajo sistemas coloniales o neocoloniales.

Además, el Proyecto Político contempla un plan de acción que abarca aspectos políticos, económicos y culturales. Dentro de los primeros está la lucha por una nueva Constitución Política, la reforma de la administración pública, la aplicación y consolidación de la autonomía y del derecho indígena y un reordenamiento de los territorios de los pueblos y nacionalidades. En lo económico se promueve, entre otras cosas, el impulso de una Economía Comunitaria Ecológica Planificada (ECEP), la ejecución de la Reforma Agraria,³⁹ además del impulso a la Industria ecuatoriana para superar la dependencia tecnológica y financiera. En identidad y cultura se propone impulsar la educación bilingüe intercultural, para lograr que la educación deje de ser un mecanismo de dominación y sirva para la afirmación e impulso de los conocimientos propios y la lucha por el desarrollo de los conocimientos de la medicina ancestral.

³⁹ La Reforma Agraria que se plantea en el Proyecto Político parte de la necesidad de sustituir el modo de producción capitalista por otro que recupere el "modo de producción colectivista ancestral" que se practicaba antes de la invasión española y que fue sustituido por el "sistema colonialista de producción" basado en la propiedad privada de la tierra y la explotación brutal de la mano de obra indígena. Entonces para la CONAIE el problema agrario sólo puede resolverse mediante una reforma que permita avanzar hacia un sistema económico que acabe con "la gran propiedad privada sobre la tierra" y la mano de obra indígena deje de ser explotada. (CONAIE, 1994: 30) En este Proyecto Político se habla de una Reforma Agraria distinta a la que proponían las tesis modernizadoras de la CEPAL, sin embargo, el uso del mismo término puede ser confuso. En el último Proyecto Político (2013) la CONAIE ha nombrado esta reivindicación como Revolución Agraria.

El Proyecto Político articula la perspectiva marxista con los aportes específicos de las nacionalidades, así, critica el modo de producción capitalista reivindicando el modo de “producción colectivo agrario” como una matriz civilizatoria propia que permite proponer alternativas para una nueva sociedad. Pongamos atención en este planteamiento pues permanecerá de manera subterránea en las perspectivas de la CONAIE y surgirá de manera más evidente con la propuesta del *Sumak Kawsay*.

A pesar de la radicalidad contenida en esta primera brújula del movimiento indígena, también aparecen una serie de elementos que explicarán la trampa institucional en la que cae la CONAIE. Pues si bien se tiene claridad en que deben destruirse los cimientos de la estructura estatal que está diseñada para garantizar el sistema de explotación capitalista y se promueven una serie de acciones como las autolinderaciones de los territorios o la autogestión y ejecución autónoma de proyectos locales, se busca también que el Estado resuelva una serie de elementos a través de leyes, asignación de recursos, etcétera, que años más tarde serán utilizados como elementos de contención del movimiento. Además, dos años más tarde, la CONAIE decide andar por un camino incierto, el de la lucha electoral, cuyos avances han sido muy limitados y han generado diversas contradicciones.

- **Movimiento de Unidad Plurinacional *Pachakutik*- Nuevo País**

Para 1996, el descontento popular era generalizado y la CONAIE estaba consolidada como la principal fuerza de las resistencias a los planes de ajuste estructural, en esta coyuntura era evidente la necesidad de una articulación nacional de diversas organizaciones movilizadas. Después de algunas experiencias como la Coordinadora de Movimientos Sociales, se crea el Movimiento de Unidad Plurinacional *Pachakutik*- Nuevo País (PK) como brazo político- electoral de una alianza entre la CONAIE y distintos sectores organizados.

El antecedente a la creación del Movimiento Plurinacional *Pachakutik*-Nuevo País fue el triunfo de los movimientos nacionales en el plebiscito de 1995 contra la privatización del seguro social, el intento de penalizar la huelga de los servidores públicos, y varias otras propuestas que intentaban acentuar el

modelo neoliberal en el país. Para enfrentar el plebiscito propuesto por el presidente Sixto Durán confluían varios movimientos que conforman la Coordinadora de Movimientos Sociales. Se crea así un espacio de acuerdo político no restringido únicamente a las organizaciones indígenas. (Larrea, 2004: 69)

Aquella coyuntura de movilización mostró la necesidad de crear un espacio en el que estuviera presente tanto el movimiento indígena como los demás sectores organizados. Esta coyuntura además, contribuyó a darle prioridad a una de las tendencias que existía en el movimiento, ya que se vislumbraban tres caminos posibles:

...la propuesta de las organizaciones amazónicas de crear un movimiento político exclusivamente indígena; el planteamiento de las organizaciones serranas y la izquierda política de contar con un movimiento político multiétnico; y la idea de generar alianzas más amplias con tendencias progresistas, promovida desde las actorías sociales urbanas del austro ecuatoriano. (*Idem*)

Finalmente, las necesidades coyunturales y el análisis de la situación inclinaron la balanza hacia la articulación multiétnica pero con el predominio de la CONAIE como principal fuerza. Ésta determinó varias pautas de funcionamiento del PK.

.La crisis política de mediados de los noventa había esparcido por toda la población el descrédito de los partidos tradicionales, en este terreno PK se plantó como una vía para atacar al Estado “desde dentro” –la movilización ya lo hacía desde fuera- y refundarlo. Se entró así al “juego electoral” procurando hacerlo con principios y dinámicas diferentes a los partidos cuya legitimidad estaba perdida, entonces no surge como partido político, sino como movimiento político.

Pachakutik no es un partido político, es un movimiento político. Esta diferencia radical incide en su funcionamiento y en la manera como se toman las decisiones políticas. Un partido político es vertical, Pachakutik funciona de manera horizontal y democrática en su interior, por lo que la participación de las organizaciones que lo conforman es esencial. (Morales, 2007: 70)

Formalmente PK plantea una forma diferente de participación electoral y de participación en los cargos públicos dándole la mayor importancia a la estructura de base. Se propuso así que los candidatos fueran elegidos por las organizaciones en asambleas cantonales y luego provinciales, para que fuesen éstas las que propusieran y eligieran a los candidatos. Además, sin un financiamiento estatal –por no ser partido político- se propuso otra dinámica para las campañas con el respaldo de las organizaciones, mediante mítines políticos, “tocando puerta a puerta”, y con la ayuda de autoridades comunitarias. Bajo ésta lógica el candidato electo debía responder, por un lado al proyecto político de la CONAIE y por otro al *mandato* de las organizaciones para resolver las necesidades comunales o de niveles más amplios.

El Movimiento surge también con el sello de los pueblos y nacionalidades, que recuperan la cosmovisión andina y la noción de *pachakuitik* como el cambio cualitativo en la espiral del tiempo, es decir, como la transformación del estado actual de la sociedad cuyo cambio trae consigo la experiencia pasada para potenciarla al futuro. Además rescata los principios ancestrales del *ama shwa*, *ama killa*, *ama llulla*, (no robar, no mentir, no ser flojo). Éstos se establecieron como valores inquebrantables que en el caso de ser rotos generarían la destitución del cargo o incluso la aplicación de la justicia indígena dependiendo de la gravedad de la falta.

Con la creación de este espacio de articulación política y de construcción de alternativas que apuntalaran un proyecto de refundación del Estado se buscaba también generar mecanismos y dinámicas que recogieran el potencial de la tradición comunitaria y difundirlas a nivel nacional.

La estrategia electoral a escala nacional era vista como un mecanismo de acumulación de fuerzas: no se trataba de “llegar al poder”, sí de presentar al país los planteamientos, experiencias y propuestas del movimiento, generar el debate y promover alianzas con distintos sectores para la construcción de una nueva sociedad. (Larrea, 2004: 74)

PK ha recogido sobre todo el voto organizativo rural y urbano, la simpatía por las luchas indígenas y campesinas, un componente de votación que antes se adhería a los partidos

de izquierda y un voto antisistémico teniendo su fuerza principal a nivel parroquial e incluso, como veremos más adelante, logrará en determinada coyuntura una gran fuerza nacional.

En el camino PK irá transformándose antes que transformar al Estado, pasará, en gran medida, de ser instrumento de lucha para ser instrumentalizado por diversos líderes e intereses, sin embargo mantendrá su fuerza y su “granito de arena” a nivel local.

La experiencia de este movimiento político multiétnico ha dejado varias reflexiones ya que en principio se trató de un espacio de articulación de diversos sectores en lucha, sin embargo, después de un tiempo se vivió una amarga experiencia en la que sectores mestizos se montaron en la fuerza y empuje del movimiento indígena para establecer alianzas a su conveniencia. Es así que los primeros candidatos de PK son mestizos que nada tienen que ver con la CONAIE y hasta la fecha se debata cómo influyeron estos sectores en las futuras alianzas que generaron una grave crisis al interior de la CONAIE.

En otras palabras, PK logró una fuerte presencia en los gobiernos locales y en algunos casos ha tenido asambleístas de mucha utilidad, por ejemplo en la Asamblea Constituyente; pero también ha servido a sectores que no responden a la CONAIE para direccionar y capitalizar políticamente la fuerza del movimiento indígena generando una vía institucional que si bien ha sido de importancia no es la meta del Proyecto Político de la CONAIE.

En la actualidad esto ha generado una relación parasitaria en la que la CONAIE no tiene control directo de PK pero éste sigue beneficiándose y montándose políticamente en la fuerza del movimiento indígena. Al grado de que la dirección de PK se ha reunido con sectores de la derecha aún con el desacuerdo explícito de la CONAIE que no tiene mecanismos para impedirlo.

- **El tercer levantamiento: los presidentes comienzan a caer**

A partir de 1995 se profundiza la crisis económica y política que alimenta un periodo de intensa movilización. Los presidentes comienzan a caer revolcados por la ola popular que va creciendo con el paso de los años.

En 1997 el movimiento social, encabezado por los pueblos indígenas, derrocó al presidente Abdalá Bucaram quien impuso un paquete de medidas económicas al gusto de los organismos internacionales y demostró en poco tiempo su corrupción y autoritarismo. Con un nuevo levantamiento que consistió en una ola de paros, la toma de la Catedral Metropolitana, movilizaciones callejeras y la paralización del país durante los días 5, 6 y 7 de febrero, se mostró la capacidad de movilización indígena frente a la imposición de políticas en contra de los intereses populares. A partir de este momento se abre una etapa de lucha social tan profunda que los seis sucesivos presidentes no logran culminar su mandato.

Comienza también, a partir de este año, la demanda de una Asamblea Constituyente que permita la reforma del Estado y con ello la profundización de la democracia. La CONAIE convoca a distintas organizaciones y a la sociedad civil a la conformación de una Asamblea Constituyente del Pueblo que realizó una toma simbólica del Congreso Nacional, el 12 de octubre, fecha por demás simbólica. La convocatoria tuvo una gran acogida con más de 300 entidades representadas que se reunieron para cuestionar la estructura estatal y el rumbo del país. En el ambiente flotaba la necesidad de una refundación nacional. Después se organiza una gran marcha con la consigna "nunca más sin nosotros" para exigir la realización de una Asamblea "oficial".

La acción política del movimiento indígena y popular logra su realización y como resultado de una larga negociación, se introdujeron algunas reformas correspondientes a las demandas del movimiento indígena alrededor de la temática de las nacionalidades, aunque de modo parcial. En el art. 1 se reconoce que el Estado es *pluricultural* y *pluriétnico*, aunque en el art. 83 se enuncia ambiguamente el concepto de nacionalidad: "los pueblos indígenas que se autodefinen como nacionalidades ancestrales y los pueblos negros o afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible". La Constitución reconoce la autodefinición de nacionalidad pero no les garantiza sus

derechos como tales, más bien se orienta a reconocer las múltiples culturas desde una perspectiva *pluri-multi*.⁴⁰

Los aspectos más relevantes de los derechos de los pueblos indígenas y afroecuatorianos, reconocidos por la constitución de 1998 son:

El derecho a conservar la propiedad de las tierras comunitarias y a obtener su adjudicación gratuita. El derecho a participar en el uso, administración y conservación de los recursos naturales renovables de sus tierras; a ser consultados sobre planes y programas de prospección y explotación de recursos no renovables que se hallen en sus tierras; a participar en los beneficios que esos proyectos reporten; a recibir indemnizaciones por los perjuicios socio ambientales que les causen. El derecho a conservar y desarrollar sus formas tradicionales de convivencia y organización social, de generación y ejercicio de autoridad, de conformidad a sus costumbres o derecho consuetudinario, siempre que no sean contrarios a la Constitución o a las leyes. El derecho a la propiedad intelectual de sus conocimientos ancestrales. El derecho a formular prioridades en lo que atañe a su desarrollo, a planes y proyectos para el mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales y a recibir del Estado un adecuado presupuesto para ellos. (Almeida b, 2005: 249)

El año de 1998 es muy importante pues se logra la incorporación en la Constitución de los derechos colectivos, la autodefinición como nacionalidades⁴¹ y las circunscripciones territoriales indígenas, además de la ratificación del convenio 169 de la OIT.

Respecto a la coyuntura de la Asamblea Nacional Constituyente Pablo Dávalos (2006: 41) plantea: “ganamos pero perdimos: ganamos el proceso de lucha y abrimos la posibilidad de establecer un espacio político, y perdimos ahí dentro... [ya que] en el fondo no se alteraron las relaciones de poder”. Y la inestabilidad política que sigue a los años posteriores es reflejo de que no bastó con el reconocimiento constitucional de los

⁴⁰ La estrategia *pluri-multi* se inscribe en el contexto de políticas neoliberales que se aplicaron en varios países de la región para neutralizar y contener el asenso del movimiento indígena, impulsando un discurso de la *multiculturalidad* y abriendo espacios institucionales que aparentaran una apertura hacia los pueblos indios en los que sólo se toma en cuenta el folklor de los pueblos. Ver (Escárzaga 2008)

⁴¹ Ver en el anexo 1 el cuadro y definición como nacionalidades y pueblos indígenas

derechos para que fuesen aplicados pues no se modificó el sistema social, político y económico, por lo tanto los derechos sólo fueron de papel.

Ese doble movimiento de “ganar pero perder” se refleja también en el hecho de que la Constitución estableció derechos colectivos que si bien respondieron a demandas de larga data del movimiento indígena, se pueden ubicar dentro de las políticas neoliberales del multiculturalismo⁴² que fueron aplicadas en varios países latinoamericanos. Entonces en la Constitución de 1998 confluye el avance en el reconocimiento de los derechos colectivos, de instituciones semi-autónomas controladas por las principales organizaciones indígenas; con el retroceso de las reformas políticas de gobernabilidad neoliberal y las reformas para el desmantelamiento de la propiedad estatal sobre las áreas estratégicas de la economía. (Ospina y Guerrero, 2003)

- **La minka por la vida: cuarto levantamiento**

Al año siguiente se agudiza la crisis económica: gran parte de la banca privada quiebra masivamente por la liberalización financiera y “la alta inflación, la inestabilidad, la especulación bancaria, los apremios de las cuentas fiscales, y la sensación de corrupción generalizada, crearon un clima propicio para la radicalización de la movilización social.” (Ospina y Guerrero, 2003:192)

En el mes de enero de 2000 se produjo el primer levantamiento indígena del milenio, esta vez ante nuevos anuncios del gobierno del presidente Jamil Mahuad en materia económica, principalmente la dolarización de la economía. Nuevamente se realizaron marchas multitudinarias, entre las cuales destacó la de Cuenca, en la que participaron unas 30 mil personas; en tanto que en Quito, miles de indígenas, campesinos, trabajadores y estudiantes tomaron el Congreso Nacional obligando a la dimisión del presidente. (Mirza, 2006: 116)

⁴² “política estatal hacia la población indígena, que es definida y regulada internacionalmente, que incorpora parcialmente en la agenda global las demandas de los movimientos indígenas, limitando su potencial radicalidad” (Escárzaga, 2008:269)

Durante este cuarto levantamiento, que también se nombró *Minka por la vida*,⁴³ participaron miles de indígenas acompañados de diferentes sectores sociales que coincidían con los planteamientos y plataformas generales de la CONAIE.

Se constata un cambio en el eje de la lucha, que se traslada ya de manera inequívoca al cuestionamiento del poder político, logrando detener el proceso de privatizaciones, debilitando al gobierno constituido, criticando la democracia formal y la organización actual del Estado, proponiendo la instauración de los parlamentos populares, o el Parlamento de los Pueblos de Ecuador". (*Idem*)

Así, durante el derrocamiento del presidente Jamil Mahuad, el movimiento indígena llama a desconocer a los tres poderes del Estado y se crean una serie de parlamentos indígenas en varias provincias del país, estos parlamentos representaron un espacio muy importante de contrapoder.

El Parlamento de los Pueblos que se instaló el 11 de enero constituye un símbolo importante de un nuevo liderazgo político y social, participaron más de 800 delegados de los diferentes sectores y regiones del país. De la misma forma este es bastante más amplio que la sola representación de organizaciones sociales. Sin embargo, en este importante espacio de poder paralelo se repite un límite que es común a la izquierda: discutir un programa máximo y descuidar las acciones emergentes, sobre todo la estrategia política más adecuada en las condiciones posteriores a la dolarización. (Llucu, 2001)

En ese momento existía un fuerte debate respecto a "construir el país desde abajo o tomárselo". Finalmente el resultado fue la creación de un nuevo gobierno a través de una Junta de Salvación Nacional en la que participó una parte del ejército que había colaborado en la toma del Congreso, encabezada por el coronel Lucio Gutiérrez⁴⁴; la Corte de Justicia, representada por Carlos Solórzano y la CONAIE, con su dirigente

⁴³ Nuevamente está presente la matriz comunitaria que tiene en la *minka* una relación fundamental de trabajo comunitario para el bienestar colectivo que en este contexto se plantea como el trabajo de todos para defender la vida ante un sistema de muerte.

⁴⁴ Gutiérrez era un militar de bajo rango que apoyó en la toma del Congreso y, después del Triunvirato, fue arrestado y confinado en el Fuerte Militar Atahualpa donde permaneció durante 120 días hasta que el Congreso le otorgó la amnistía.

Antonio Vargas. Miguel Lluco hace un análisis de las dificultades que se presentaron en esta coyuntura ya que:

...la posibilidad de participación de estos sectores generó la subordinación de la táctica, el proceso y los tiempos a una lógica diferente a la de la movilización social, sin considerar que en el escenario nacional se movían otros factores de poder que conspiraban contra una salida popular; tal es el caso de la embajada norteamericana, los organismos internacionales y los sectores vinculados al capital financiero, que, representados por el Partido Social Cristiano, se preparaban para combatir la Junta de Salvación Nacional. (*Idem*)

La posibilidad histórica de la CONAIE de construir un "Estado Alternativo" pasó de largo. Efectivamente los Parlamentos Populares, espacios donde se pudo construir una estructura que disputara el poder fuera de los canales institucionales, que utilizara la enorme fuerza popular para lograr la disolución de poderes y construir un contrapoder, se menospreció para negociar en las altas esferas de la política deviniendo en la subordinación de las fuerzas populares a una salida impuesta.

Posteriormente la Junta cedió el poder al vicepresidente Gustavo Novoa quien concluiría el periodo presidencial y continuaría con el proceso de dolarización. De modo que como plantea Dávalos (2006:43) "se va Mahuad pero se queda la dolarización", analizando que detrás del triunfo que implicó el derrocamiento de Mahuad se escondía también una derrota, pues la medida finalmente fue aplicada y la estructura del Estado no fue trastocada.

Para las elecciones de 2002, el movimiento indígena a través del MUPP, decide aliarse a la candidatura del coronel Lucio Gutiérrez, al frente de la *Sociedad Patriótica 21 de enero*, quien había participado en la destitución de Mahuad y tenía un discurso progresista y antiimperialista, incluso era comparado con Hugo Chávez al intentar un golpe de estado después ir preso y al salir presentarse a elecciones. En esos momentos, la CONAIE contaba con gran legitimidad y apoyo de la sociedad ecuatoriana y logra el triunfo de la alianza obteniendo algunos representantes en el gabinete presidencial. Sin embargo, a seis meses haber asumido el nuevo gobierno, el MUPP-NP rompió la alianza política y se

retiró de sus cargos, ya que Gutiérrez decide continuar con las políticas neoliberales, dejando a un lado el compromiso que adquirió con el pueblo y allegándose a la embajada estadounidense y a las oligarquías nacionales.

El movimiento indígena vivió durante seis meses la amarga experiencia de ser gobierno y no ser poder, dando lugar a una disputa tremendamente desgastante, que pasó de las expectativas de dar una orientación históricamente coherente al régimen, al planteamiento de gobernar resistiendo y resistir gobernando, y finalmente concluyó con la separación de Pachakutik del gobierno y el inicio de una oposición frontal al régimen. (Larrea, 2004: 74)

Dos medidas principales llevó adelante el gobierno de Lucio, la primera fue la de aplicar un paquete de ajuste económico de corte neoliberal impulsado por el Fondo Monetario Internacional, y la segunda, emprender una fuerte campaña para destruir al movimiento indígena, utilizando la crisis interna de la CONAIE y viejos mecanismos de contención o cooptación.

2.3 Crisis de la CONAIE y mecanismos para catalizarla

Los mecanismos de incorporación subordinada del indio al proyecto nacional transitaron primero por el indigenismo que en países como Ecuador o Bolivia no fue sólo una política de Estado –ya que éstos eran muy débiles en comparación con el mexicano- sino que estuvo apoyada por las primeras ONG. Desde 1950, EU promueve la penetración de las comunidades indígenas de todo el continente mediante el Instituto Lingüístico de Verano y la Fundación Brethren; para los años 60 y 70, crea de la mano de la Alianza para el Progreso la Misión Andina. En estos casos se busca la infiltración de algunas líneas ideológicas que promovieran la noción de desarrollo para facilitar la integración y homogeneización de las comunidades, además de penetrar físicamente en los territorios.

Sin embargo, es con las políticas neoliberales que se genera una entrada masiva de ONG: “casi tres cuartas partes (72.5%) de las que hicieron su aparición en el país a lo largo del siglo XX (hasta 1995) vieron la luz en los años que van de 1981 a 1994; es decir a la par de la puesta en marcha de las diferentes políticas de ajuste ensayadas desde 1982” (Bretón, 2014: 495) Éstas responden a un proceso de privatización de las políticas sociales

atenuando los efectos del neoliberalismo mediante la asignación de recursos para determinados proyectos y promoviendo la concertación e intermediación con el Estado en lugar de una lucha frontal.

La estrategia anterior se inscribe en el proyecto del multiculturalismo que surge en el contexto neoliberal como un reemplazo del indigenismo y que "tiene un apoyo institucional mayor en el nivel internacional, desde la ONU y toda la nueva institucionalidad creada con la globalización, con mayores recursos y una estrategia más ambiciosa y más coherente que puede prescindir definitivamente de los Estados nacionales" (Escárzaga, 2008:297). Así, las agencias internacionales no requieren del aval gubernamental para actuar y encausar "hacia determinadas demandas y formas de lucha los procesos de creciente auto organización indígena para desactivarlos [...además de promover] la separación tajante de los movimientos clasistas de los étnicos, y se estimula la confrontación entre ambas y, en general, la atomización de las luchas y las organizaciones." (*Op. Cit:* 298)

En Ecuador, es en la década del 90, marcada por el ascenso de la movilización indígena, que comienzan a idearse estrategias, desde los espacios gubernamentales y los organismos internacionales, para contrarrestar la fuerza de la organización y, de ser posible, cooptar al mayor número posible de dirigentes. De modo que en 1995 con apoyo del BM se funda el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros de Ecuador (PRODEPINE), supuestamente enfocado a patrocinar pequeños proyectos productivos y a vigorizar el desarrollo de las organizaciones de base. Este programa es duramente cuestionado por el movimiento ya que los recursos y los mecanismos provenían de un organismo contrario a las aspiraciones que la CONAIE se planteaba.

La enorme capacidad de recursos que posee esta institución la convierten en una amenaza permanente para el movimiento indígena ecuatoriano. La visión modernizante y apegada a los parámetros neoliberales de la cual son portadores los burócratas de esta institución se convierten en un riesgo cotidiano para el proyecto político de las organizaciones indígenas y en una fuente de conflictos permanentes. Pero no se trata del choque entre dos visiones distintas de la

realidad, sino de la confrontación entre dos proyectos históricos distintos. (ICCI, 2001)

El mecanismo de la cooptación mediante el financiamiento es una estrategia que busca orientar el descontento hacia lo "políticamente correcto" dando paliativos a las organizaciones y desestructurando sus planes de lucha. Bretón insiste en la forma en que se desvió la lucha por la tierra para proponer demandas identitarias "esencializadas" y parciales. "Las organizaciones fueron perdiendo perfil como plataformas de lucha y reivindicación para ganar peso como contrapartes de las agencias de desarrollo. Poco a poco, las demandas de hondo calado político, las que cuestionaron en su día la concentración de la tierra y la inevitabilidad del dogma neoliberal, cedieron terreno ante el proyectismo." (Bretón, 2014:503) Sin embargo, también sucedió que varias organizaciones maniobraron con el supuesto papel de "víctimas asistidas" para acceder a recursos que garantizaran la continuidad de los proyectos políticos sin dejar que el contenido de los mismos fuera cambiado. (Herrera, 2003)

Hay que apuntar que este proceso de penetración no se dio en la misma medida en todas las organizaciones ni de la misma forma. Bretón (2001) analiza varias organizaciones ubicando que es en las de segundo grado donde inciden en mayor medida los organismos externos ya que las regionales tienen más recelo del Proyecto Político.

Por otro lado, hay más factores que contuvieron la radicalidad indígena como "los puestos del Estado creados a raíz de la apertura étnica que el propio movimiento indio ha posibilitado. Fundamentalmente, la educación bilingüe. Pero luego los puestos públicos creados expresamente en los gobiernos locales, en las asesorías y secretarías de los funcionarios electos, en las nuevas instituciones y proyectos del Estado que han acogido a dirigentes e intelectuales indios." (Ospina y Guerrero, 2003: 194)

Esta dinámica se profundiza con Lucio Gutiérrez en una coyuntura que hay que analizar. Por un lado, cuando se da la ruptura entre Pachakutik y el gobierno, Lucio logra dividir el movimiento pues hace que algunos sectores indígenas permanezcan en su régimen, entre ellos Antonio Vargas a quien le asigna el ministerio de Bienestar Social. Y por el otro, lleva a cabo diversos mecanismos para dividir y fragmentar a la CONAIE a través de ONGs que

atraigan dirigencias indígenas hacia las políticas institucionales; mediante organismos como el Fondo Indígena (que se pretendía presentar como una organización indígena, cuando es un organismo multilateral de los Estados que se ha centrado en la "formación de dirigentes"), para trabajar junto con el Banco Mundial en el desarrollo de tecnologías de Información y comunicación (TIC) y su portal "Development Gateway". Con el apoyo de ciertas agencias de cooperación internacional, como la GTZ (que es una ONG del gobierno alemán)⁴⁵ o la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), se implementaron proyectos de "fortalecimiento organizacional".

En la amazonía apoyan la creación de parques nacionales y áreas protegidas, en complicidad con las grandes ONG's ambientalistas como WWF, la organización estadounidense Conservación Internacional, y la organización también estadounidense The Nature Conservancy (TNC). (Guatemala, 2006:20)

Guatemala (2006) plantea que las pretensiones de este mecanismo han sido separar a los dirigentes de sus bases, promover las diferencias regionales y la división al interior de las comunidades para debilitar a las organizaciones locales insertándolas en una lógica de competencia por los fondos, además de promover un discurso más "etnicista e indigenista" para aislar a la CONAIE de otros sectores sociales organizados, suculando también que la participación en las organizaciones sea vista como un trampolín político y la percepción de que la etnicidad es viable para tramitar demandas y obtener beneficios.

Esta serie de elementos aunados a los errores propios de la CONAIE generaron una importante fragmentación y crisis a lo interno de la organización, además del debilitamiento de la fuerza moral lograda durante toda la década del 90. Después de algunos años, de la expulsión de varios dirigentes, del relevo de las dirigencias, la CONAIE logrará sobreponerse. Pero en este contexto estaba muy golpeada aún, reflejo de ello es que la convocatoria a un nuevo levantamiento en el año 2004 fue desoída por la población.

La derrota de Lucio Gutiérrez por la acción de los movimientos cívicos en Quito en marzo de 2005 (sin participación efectiva del movimiento indígena) evitó los

⁴⁵ Esta organización financió los estudios para la privatización del agua en Bolivia.

planes del régimen de tomar la sede de la CONAIE y convocar a un congreso para crear otra CONAIE oficial, con la complicidad de Antonio Vargas, Nelson Chimbo, José Quenama y otros traidores al movimiento indígena. Hemos salido del régimen de Gutiérrez y derrotado su plan de destrucción de la CONAIE, aunque aún enfrentamos las consecuencias orgánicas de sus acciones y a la mafia indígena que se creó durante los últimos años, promovida por las compañías petroleras y por Estados Unidos. (Guatemala, 2006:21)

La caída de Lucio cierra todo un ciclo de auge, fortalecimiento y declive del movimiento indígena. En la década del 90 hay importantes avances en términos de la consolidación de una organización capaz de aglutinar las diferentes estructuras organizativas indígenas del Ecuador –principalmente de la sierra y la amazonía– a través de una estrategia autónoma de organización, de autodeterminación y un Proyecto Político que ataca al modo de producción capitalista y al “Estado uninacional burgués” para proponer un Estado alternativo, plurinacional, y otro sistema económico, político y social que recupere la experiencia histórica de las nacionalidades y que garantice el fin de la explotación y la opresión para todos los sectores populares.

Además, una vez consolidada una organización propia con la capacidad de protagonizar intensas movilizaciones que generaron una fuerte crisis para la clase política, se fortaleció una alianza con diversas organizaciones que le dieron bastante fuerza a los levantamientos.

Pero ¿qué pasó con esta radicalidad organizada, con tal fuerza de movilización y con una alianza de clase? Creemos que la respuesta a esta interrogante es bastante compleja pero podemos aventurarnos a decir que el Estado generó estrategias, que como en otros países, permitieron la contención de los movimientos indígenas cediendo en las demandas que poco perjudicaban el proyecto neoliberal y que a su vez encausaban el descontento hacia la institucionalización del mismo. Esto aunado a los propios errores del movimiento que generaron fracturas a lo interno por una dirigencia que se deslumbró por el trampolín político de la etnicidad arrastrando a las bases que no encontraron mecanismos inmediatos para frenar esta dinámica.

2.4 El nuevo ciclo y la disputa en la Constituyente

El 20 de abril de 2005 Lucio Gutiérrez huye del país y con él se va un ciclo de crisis económica y política para comenzar a fraguarse una nueva etapa de modernización capitalista que prescinde de las políticas dictadas desde los organismos internacionales y construye una nueva gobernabilidad.

Después de la caída de Lucio, el Congreso Legislativo nombra como presidente constitucional al entonces vicepresidente Alfredo Palacio, quien continúa con la lógica de entreguismo neoliberal y pretende firmar al año siguiente un Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos. Palacio nombra como Ministro de Economía y Finanzas a un economista, desconocido en las esferas del poder, que se opone a las políticas neoliberales y termina renunciando. Ésta es la entrada en el escenario de Rafael Correa.

Durante el 2006 se vive una intensa actividad política, en el mes de marzo, gracias a importantes movilizaciones sociales, la CONAIE encabezó la paralización del país logrando la suspensión de la firma del Tratado de Libre Comercio. Con esta acción, la organización indígena regresa a las calles recuperando poco a poco la legitimidad perdida, con una movilización que en el fondo recuperaba la larga lucha en defensa de la tierra y que además defendía la soberanía nacional.

En este mismo año se realizan elecciones presidenciales, en un momento en que había una importante organización de diversos sectores que ya no estaban dispuestos a continuar soportando presidentes entreguistas que habían otorgado concesiones mineras, petroleras, hídricas, hidroeléctricas y el manejo de biodiversidad a empresas privadas y ONGs nacionales y sobre todo trasnacionales, además de más de seis millones de hectáreas de territorios, principalmente páramos y bosques nativos, además del enorme descontento con la dolarización de la economía que afectó principalmente a los sectores populares. (Simbaña 2009)

En las elecciones se presenta un nuevo partido surgido de la intelectualidad de izquierda, *Alianza País (AP)*, su candidato es aquel economista carismático que el año anterior había

mostrado un discurso antineoliberal. Rafael Correa gana en segunda vuelta con un apoyo ciudadano nacionalista –compuesto básicamente por sectores medios, pequeños empresarios, organizaciones barriales y una élite intelectual– y con un discurso de cambio que hizo suyas diversas demandas de los movimientos sociales como la oposición a las políticas neoliberales, el cierre de la base de Manta para fortalecer la soberanía nacional y la demanda de una Asamblea Constituyente para, a través de una nueva constitución, poner fin a “la larga noche neoliberal” como se conocía dentro de las organizaciones sociales a la década anterior.

Alianza País promueve una alianza con Pachakutik ofreciendo la vicepresidencia a título individual a Luis Macas y Auki Tituaña a partir de una agenda común⁴⁶: nueva Constituyente, cierre de la Base de Manta, propuestas alternativas al neoliberalismo etc. Sin embargo, PK lanza un candidato propio negándose a una nueva alianza ante el amargo desenlace de la anterior y con la finalidad de difundir su propuesta política sin intermediaciones. A pesar de que no se hiciera la alianza en este momento había grandes simpatías de las bases y de algunos dirigentes por la figura del economista.

Con el triunfo de Correa se pone fin a la crónica inestabilidad política, tan sólo de 1998 a 2007 hubieron nueve presidentes, muestra del desencanto social hacia la clase política, los partidos, las instituciones y su proyecto de nación.

- **La Asamblea Constituyente y el Sumak Kawsay**

Cumpliendo con su principal promesa de campaña Alianza País convoca a una Consulta Popular en 2007 y el 82% de la población vota a favor de la convocatoria a una Constituyente, consiguiendo para dicho partido 80 de los 130 asambleístas constituyentes. De este modo se convoca a una Asamblea Nacional Constituyente con plenos poderes, cuyo objetivo esperado era la refundación del país, acabar con la partidocracia, recuperar la soberanía nacional y el control de los recursos estratégicos. El

⁴⁶ Esto significaba que Correa no tendía el puente de una alianza con la CONAIE como organización y por lo tanto un compromiso con la misma, con sus demandas y reivindicaciones, sino que buscaba que un dirigente histórico respaldara su gobierno sin que hubiera de por medio un compromiso programático. En adelante Correa buscará a distintos dirigentes que respalden su proyecto sin que las bases los autoricen.

hecho de que la Asamblea fuera de plenos poderes, permitió la disolución del Congreso Nacional en manos de la derecha ecuatoriana que se encontraba fragmentada y debilitada.

Para el movimiento indígena la Asamblea Constituyente tenía la posibilidad histórica de abrir un camino de transformación profunda de la sociedad:

La Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador ECUARUNARI, ante el nuevo amanecer revolucionario de América Latina (Abya Yala), ratificamos nuestra firme determinación de lucha para que el PACHAKUTIK CONTINENTAL (REVOLUCIÓN CONTINENTAL) impulsada por los Pueblos se haga realidad mediante la unidad de fuerzas que permitan alcanzar tan caros objetivos.

[La Asamblea Constituyente...] deberá privilegiar el bienestar de los que siempre fueron excluidos por el sistema capitalista, los millones de empobrecidos, vilipendiados, marginados de los más elementales derechos. Los recursos naturales, agua, petróleo, minas, tierra es propiedad de todas y todos los ecuatorianos, deberán ser preservados de manera soberana y a cualquier costo, para evitar que continúe el saqueo de las empresas transnacionales y la fuga de los recursos, que por fin deberán beneficiar a las amplias mayorías, en las cuales nunca pensaron los sectores oligárquicos y el imperialismo norteamericano. Aspiramos por tanto a una verdadera revolución y no a una nueva careta que se le pretenda reencauzar al mismo sistema capitalista.

POR LA REVOLUCIÓN DE LOS PUEBLOS, CON LOS PUEBLOS Y PARA LOS PUEBLOS ¡ALLI KAWSAY!

Por un Estado Plurinacional, con justicia, equidad y dignidad. (Ecuadorunari 2007)

Sin embargo, la CONAIE seguía debilitada y las organizaciones sociales que participaron fueron múltiples y con demandas específicas, situación que dispersó las fuerzas populares y no permitió una articulación que enarbolará un proyecto de transformación radical; por el contrario, el control de Correa sobre la Constituyente fue mayúsculo haciendo a un lado un proceso que había sido construido por el movimiento social e indígena. De este modo, la lucha de poder no sólo se dio entre el presidente y una derecha sumamente debilitada, sino entre el presidente y la izquierda, incluyendo a miembros de su propio partido.

Es importante analizar el hecho de que Correa no llegara a la presidencia a través de un movimiento organizado. A pesar de su discurso de justicia económica y soberanía nacional, no estaba comprometido con ningún programa de cambio, esto significó que en la Constituyente no estableciera relación con las organizaciones sociales sino con los votantes aislados, los ciudadanos que le otorgan a él, a través de su voto, la capacidad de decisión.

La retórica antineoliberal de Correa pronto se mostró insuficiente pues uno de los grandes debates que generó la ruptura con el movimiento indígena, e incluso dentro de su partido, fue el asunto del extractivismo. A tal grado que el presidente declaró que los enemigos del petróleo y la explotación minera no son parte del proceso "revolucionario" llevado por Alianza País. "Espero que los radicales izquierdistas que no creen en las compañías petroleras, las empresas mineras, el mercado o las transnacionales se vayan de aquí," dijo Correa. (Denvir, 2008)

El 13 de mayo de 2008, la CONAIE rompió la comunicación con el gobierno de Correa, acusando al presidente por la continuación del neoliberalismo económico y de políticas sociales racistas.

La Asamblea Constituyente fue el espacio que buscó la CONAIE para concretar la demanda histórica de la Plurinacionalidad. El 22 de octubre, con una movilización en Quito se entregó el posicionamiento de la CONAIE frente a la Asamblea con la propuesta de una nueva constitución para la construcción del Estado Plurinacional.

En la propuesta se ubica el importante momento histórico que significa la Constituyente pues se ve como el producto de una larga lucha que apunta no sólo a frenar la embestida neoliberal sino a cambiar toda una historia de colonialismo y de explotación capitalista recuperando el legado ancestral.

[...] el Ecuador vive un momento histórico de gran relevancia. Un momento de profunda esperanza para las grandes mayorías del país que luchamos por la construcción de una sociedad post-capitalista y post-colonial, una sociedad que promueva el "buen vivir" transmitido de generación en

generación por nuestros antiguos taitas y mamas, una sociedad que recupere las enseñanzas de sus pueblos ancestrales y pueda vivir en armonía con nuestra Pacha Mama. (CONAIE, 2007: 2)

La CONAIE plantea que su propuesta no involucra sólo a los pueblos indios sino que se trata de un proyecto plurinacional para toda la sociedad y para la transformación del funcionamiento, no sólo del Estado sino de las relaciones sociales en su conjunto. En este sentido, la propuesta abarcó cuatro ejes principales: el carácter del Estado; la democracia y organismos de control; el modelo económico y por último los derechos y garantías de las nacionalidades y pueblos indígenas.

Así: en el carácter del Estado se discutió el Estado Plurinacional; descentralización, territorios y autonomías; justicia indígena; soberanía plurinacional e integración latinoamericana. En el segundo eje, Democracia y organismos de control se discutieron los subtemas relacionados con el carácter del régimen político; régimen electoral, representación indígena, contraloría social a autoridades electas y relación organizaciones - Estado. En el eje económico se discutieron los temas relacionados con el ambiente, la naturaleza y los bienes naturales; caracterización del modelo económico; el régimen de propiedad; derechos económicos; economía comunitaria; el agro; seguridad y soberanía alimentaria. Y finalmente en el eje sobre derechos de los pueblos y nacionalidades se trabajó educación, salud, derechos colectivos, instituciones indígenas e interculturalidad. (CONAIE, 2007: 9)

La propuesta de la plurinacionalidad suscitó un acalorado debate a nivel nacional, los sectores de la derecha planteaban que era un peligro, alegando que los indígenas constituirían repúblicas pequeñas y que se apropiarían de los recursos que son de toda la nación. Finalmente se declara al Ecuador como un Estado Plurinacional pero no se recogen las propuestas y el contenido que el movimiento indígena le había dado.

Durante la constituyente se presentaron diversos debates sobre el proyecto de nación, aunque muchos de ellos eran críticos con las políticas neoliberales, no lo eran con el capitalismo. Así, desde el punto de vista de varios intelectuales de izquierda, la intención del proyecto de la Revolución Ciudadana no salía de la integración de Ecuador en la nueva

división internacional del trabajo como abastecedor de materias primas, productos y energía. Desde el discurso correísta en una primera etapa era importante obtener recursos del extractivismo para impulsar una política de industrialización y de sustitución de importaciones, es decir profundizar el extractivismo para salir de él.

Desde el movimiento indígena y otros sectores se buscaban alternativas al desarrollo, es ahí donde toma fuerza el *Sumak Kawsay* como una experiencia histórica de relación comunitaria que puede ser no sólo antineoliberal sino anticapitalista.

En temas concretos destacaron los desacuerdos en materia de la justicia comunitaria, la economía y la justicia ambiental, sobre el kichwa como lengua oficial y un elemento fundamental: sobre el consentimiento previo libre e informado, todos estos contenidos en la propuesta de la plurinacionalidad.

Sobre el kichwa como idioma oficial, a pesar de que el presidente haga gala de sus conocimientos del idioma, se opuso a declararlo oficial junto con el español. Después de varias protestas de assembleístas de Pachakutik se aprobó una propuesta intermedia, se declara al español como "lengua oficial de Ecuador, mientras que el español, kichwa y Shuar son idiomas oficiales de relación intercultural". Este era un tema fundamental pues la CONAIE ve el derecho de la lengua propia como clave para preservar la cultura en las comunidades indígenas.

En este sentido, Mónica Chuji assembleísta por AP y presidenta de la mesa 5 sobre recursos naturales y biodiversidad, denunció a Correa al plantear:

Nosotros, los pueblos y nacionalidades indígenas no pedimos un derecho para nosotros mismos ; exigimos que el Ecuador asuma y reconozca su propio valor histórico, cultural y social [...] El seguir desconociendo los idiomas de las nacionalidades y pueblos originarios significa continuar desplazando a las culturas como objetos turísticos o como simples elementos utilizados para decorar los discursos en actos de toma de posesión de gobierno, de la inauguración de obras de infraestructura o para las arengas de los politiqueros. Se habla en Kichwa mientras que se insulta a sus representantes legítimos. (*Ibid*)

Por otro lado, un momento revelador de las disputas internas en la Constituyente fue la renuncia de su presidente, Alberto Acosta, un académico de izquierda que formaba parte del grupo fundador de Alianza País y que tenía una larga trayectoria de vinculación con los movimientos sociales.

Acosta buscó darle más tiempo a la Constituyente para resolver temas que aún estaban en debate, mientras que Correa insistió en finalizar para cumplir con los plazos previstos. Sin embargo, esto sólo fue el reflejo de discrepancias más profundas sobre el proyecto económico, político y medioambiental dentro de Alianza País.

Uno de los principales desacuerdos fue la *consulta previa libre e informada* pues la CONAIE y otras organizaciones indígenas planteaban la necesidad de que se estableciera como *consentimiento* y no sólo como *consulta*, esto es el derecho a decidir, no sólo a opinar sobre lo que sucede en su territorio. Con la renuncia de Acosta y el fin del plazo para votar la nueva Constitución, Correa logró que se desechara el *consentimiento* y se aprobara el derecho, únicamente, a la *consulta*.

Además, la Asamblea inicialmente estaba discutiendo y aprobando una *ley de agricultura* que apoyaría la soberanía alimentaria y la economía campesina, que incluía la libre circulación de semillas y créditos del gobierno para el campo.

El presidente entonces puso en marcha una campaña que empujaba su propia ley agrícola, que favorecía la importación de productos químicos agrícolas y los subsidios a un modelo agroindustrial. Los que se beneficiarían de esto serían los importadores de agroquímicos, los productores de agroquímicos, los vendedores de agroquímicos, las compañías masivas de monocultivo que controlan las operaciones de exportación y a la gente que controla la circulación del alimento en este país. (*Ibid*)

Estos y otros puntos, mostraron un desacuerdo que, más allá de temas particulares, reflejaron una disputa por el modelo de desarrollo que debía seguir Ecuador; en el fondo eso fue lo que generó la ruptura al interior de Alianza País, con la renuncia de Acosta y

otros miembros, además del quiebre con el movimiento indígena, campesino, ecologista, feminista, etcétera.

La Constitución se aprueba finalmente con el 64% de apoyo popular, y fue considerada como una constitución muy avanzada para la lucha social pues rompió con el modelo neoliberal aumentando la participación del estado en la economía, promoviendo el derecho a la educación y a la salud, aumentando los impuestos a los más ricos, reconociendo por primera vez en el mundo los derechos de la naturaleza, la Plurinacionalidad y el Sumak Kawsay. Sin embargo, para muchos sectores fue una oportunidad perdida para garantizar una transformación de fondo.

Para el movimiento indígena se aprobaron algunas de sus propuestas pero sin sus contenidos, en el caso del Sumak Kawsay, se consideró a lo largo y ancho del articulado pero sin definir claramente a qué se hace referencia. A continuación presentamos algunos artículos referidos al Sumak Kawsay o Buen Vivir.

Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el Buen Vivir...(Preámbulo);

Son deberes primordiales del Estado planificar el desarrollo nacional, erradicar la pobreza, promover el desarrollo sustentable y la redistribución equitativa de los recursos y la riqueza, para acceder al buen vivir... (art. 3);

Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, Sumak Kawsay. (art. 14, Sección segunda. Ambiente sano).

En el Título II de la Constitución se exponen los *derechos del Buen Vivir*, que son: agua y alimentación, ambiente sano, comunicación e información, cultura y ciencia, educación, hábitat y vivienda. Además, para alcanzar el Buen Vivir, según la Constitución ecuatoriana, es necesario construir un *Régimen de Desarrollo*, entendido como: "...el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del Sumak Kawsay" (Título VI, art 275).

En este Régimen de Desarrollo, el Estado es el gran redistribuidor, el ente planificador y ordenador, que definirá las políticas, estrategias y metas, con participación ciudadana, a fin de alcanzar el Buen Vivir. Para lograrlo las personas deberán ejercer sus deberes y derechos en “el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza” (art 275). Uno de los objetivos de este Régimen de Desarrollo enunciado en la Constitución es construir un nuevo sistema económico “social y solidario; reconoce al ser humano como sujeto y fin; propende a una relación dinámica y equilibrada entre sociedad, Estado y mercado, en armonía con la naturaleza; y tiene por objetivo garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el buen vivir” (art. 283). Se da entonces un desplazamiento del mercado como escenario primordial de la economía y de la empresa como su unidad central, elementos del paradigma neoliberal que estaban presentes en la anterior constitución ecuatoriana de 1998.

Por otro lado, en el Título VII, la nueva Constitución habla de construir el *Régimen del Buen Vivir*, dividido en dos grandes capítulos: el primero llamado “Inclusión y equidad”, en donde hay varias secciones dedicadas a los aspectos de lo que se conoce como Estado de bienestar, con algunos matices importantes que reconocen la diversidad cultural, como los saberes ancestrales. Un segundo capítulo del Régimen del Buen Vivir da un gran espacio al tema de la naturaleza y la biodiversidad, prohibiendo el uso de maíz transgénico, promoviendo la soberanía alimentaria etcétera.

Desde el punto de vista de Alberto Acosta, en la Constitución de 2008 se lograron introducir propuestas de distintos sectores organizados y significó un gran avance pues:

En su contenido afloran múltiples propuestas para impulsar transformaciones de fondo, construidas a lo largo de muchas décadas de resistencias y de luchas sociales, que articularon diversas agendas. Justamente en estas luchas de resistencia y de propuesta se fueron construyendo alternativas al desarrollo, como lo es el Buen Vivir o *Sumak Kawsay*, las tesis del estado Plurinacional, la consolidación y ampliación de los derechos individuales y colectivos, la defensa de la

Naturaleza y sus derechos, entre otros puntos medulares. No se trataba simplemente de mejorar el funcionamiento del sistema capitalista en el Ecuador, sino de transformarlo; es decir, crear las condiciones para superar el capitalismo. (Acosta 2013: 10)

Durante la Constituyente estuvieron en tensión diversas fuerzas que se disputaban el proyecto de sociedad ecuatoriana, diversos sectores de la izquierda buscaron que en este espacio se generaran las condiciones para la organización social a largo plazo y la profundización de un proceso de cambio verdadero, sin embargo las fuerzas de la izquierda: organizaciones de trabajadores, campesinos, ecologistas, feministas, intelectuales, movimiento indígena etcétera, no fueron suficientes para imponerse aunque lograron abrir ciertas pautas para la lucha futura.

En la Constitución sobresale la propuesta del Sumak Kawsay, a pesar de que la centralidad de la propuesta política de la CONAIE estaba en el Estado Plurinacional, propuesta trabajada y discutida años atrás que contenía de manera transversal el horizonte del Sumak Kawsay, sin embargo ésta noción fue utilizada por Alianza País como hoja en blanco donde escribir la justificación a su proyecto de modernización capitalista.

CAPÍTULO 3

ECUADOR ¿DEL BUEN VIVIR?

Básicamente estamos haciendo mejor las cosas con el mismo modelo de acumulación, antes que cambiarlo, porque no es nuestro deseo perjudicar a los ricos, pero sí es nuestra intención tener una sociedad más justa y equitativa.

(Rafael Correa, Entrevista, Diario El Telégrafo, 2012)

Después de la inestabilidad económica y política de las últimas décadas, del ascenso de los movimientos indígenas y populares contra las políticas neoliberales, del debilitamiento de la derecha y de los partidos tradicionales y de una Asamblea Constituyente donde se pusieron a debate diferentes proyectos de sociedad y se discutieron temas como la soberanía nacional, la transformación del Estado, políticas sociales, redistribución de la tierra y el agua, la Naturaleza como sujeto de derechos, etcétera; se hace necesario analizar cuáles han sido los alcances y límites del proceso actual en Ecuador.

Además, es fundamental plantear cómo a raíz del establecimiento constitucional del *Sumak Kawsay* se han abierto dos caminos. Uno que propone y lleva a la práctica la Revolución Ciudadana que reivindica el Buen Vivir sólo como un discurso legitimador en el marco del proceso de modernización capitalista que no impulsa transformaciones estructurales sino que busca perpetuar la dominación del capital, aspecto que analizaremos en el presente capítulo. El otro que parte de la propuesta de transformación social del movimiento indígena actualmente en un momento de repliegue y resistencia ante el actual proyecto neodesarrollista en Ecuador.

Los principales elementos en disputa entre estos dos caminos se evidencian en temas como la extracción petrolera, la minería, el agua, la reforma agraria y la soberanía alimentaria, la autonomía territorial, en la participación política de las organizaciones indígenas y sociales; de manera general, en el proyecto de sociedad.

3.1 Ecuador en la mundialización capitalista

Históricamente Ecuador, como el resto de los países latinoamericanos, se ha caracterizado por tener un papel específico en la división internacional de trabajo caracterizado por desarrollar un capitalismo dependiente⁴⁷, que se transforma constantemente, cuyo movimiento genera diferentes patrones de reproducción, es decir diferentes formas de acumulación y reproducción de capital que determinan la relación de un país con el exterior y su dinámica interna (ejes de acumulación y estructura de poder).

La actual fase de desarrollo del capitalismo a escala planetaria, llamada *mundialización*, surge en el contexto de una crisis general del capitalismo y genera una nueva división internacional del trabajo en la que se traen a la actualidad antiguas formas de dependencia que se creían desaparecidas. Ruy Mauro Marini, una de las figuras más importantes de la teoría social latinoamericana, ve que esta nueva división internacional del trabajo consiste en el "regreso de los países (desde luego con métodos de gestión plenamente capitalistas, a diferencia de lo que sucedía antes) a la forma simple de división internacional del trabajo que primaba en el siglo XIX y que involucraba el trueque de bienes primarios por bienes manufacturados". (Marini, 1997:259)

En este sentido, el cambio en el patrón de acumulación y reproducción del capital, que ahora extiende e intensifica la superexplotación de la fuerza de trabajo en el mercado mundial y en el predominio del capital financiero, ha implicado para América Latina una reestructuración industrial y reprimarización de la economía, al respecto Adrián Sotelo plantea que:

Estos rasgos van configurando el nuevo patrón de reproducción de capital dependiente en Latinoamérica. Para aumentar las exportaciones la mayor parte de los países de la región se han visto orillados a reconvertir sus aparatos productivos y sus patrones de acumulación de capital en función del sacrosanto imperativo

⁴⁷ La dependencia es "una relación de subordinación entre naciones formalmente independientes, en cuyo marco las relaciones de producción de las naciones subordinadas son modificadas o recreadas para asegurar la reproducción ampliada de la dependencia." (Marini, 73:66)

neoliberal de especializarse en las ramas primario exportadoras como la producción de petróleo y gas, la agricultura, la ganadería y la minería, en suma, en la explotación de recursos naturales. (Sotelo, 2010: 49)

De este modo surge un nuevo patrón de reproducción fundada en la reconversión económica para la exportación cuyos ejes fundamentales son la superexplotación del trabajo⁴⁸ y la acumulación por desposesión⁴⁹, proceso similar al que plantea Marx al estudiar la acumulación originaria de capital. Este nuevo patrón ha implicado una gran transferencia de recursos naturales: petróleo, agua, minerales, productos agrícolas, entre otros, a los países imperialistas, profundizando la dependencia de nuestros países a través de la violencia, el saqueo y la depredación.

La reprimarización de las economías latinoamericanas, para satisfacer la demanda de recursos naturales de las grandes potencias y favorecer el flujo de capitales especulativos que necesitan asentarse sobre el territorio, ha generado una dinámica extractivista que consiste en la "apropiación de grandes volúmenes de recursos naturales (ya sean petroleros, mineros o también de la acuicultura y agricultura intensivas y de exportación), que se exportan prácticamente sin haber recibido ningún proceso transformador y con momentos de alza o decaída dependiendo de los intereses de las corporaciones transnacionales". (Isch 2011) Así, se ha promovido como nunca la minería a gran escala, el cultivo de productos transgénicos (soya y maíz), los mercados de servicios ambientales, entre ellos los mercados de carbono y una serie de propuestas relativamente novedosas para el capitalismo como los bonos de carbono o la geingeniería.

⁴⁸ Ante el intercambio desfavorable al que se enfrenta la burguesía latinoamericana en el mercado mundial y dado que conviene más al capitalista latinoamericano aumentar la explotación del trabajo que incrementar su capacidad productiva se recurre: 1) al aumento de la intensidad de trabajo; 2) a la prolongación de la jornada de trabajo, y 3) a la reducción del consumo del obrero más allá de su límite normal. Con todo lo anterior se niega al trabajador las condiciones necesarias para reponer el desgaste de su fuerza de trabajo, pues su trabajo se remunera por debajo de su valor. (Marini 1973)

⁴⁹ Retomando a Marx y a Rosa Luxemburgo, David Harvey (2004) denominó *acumulación por desposesión* al mecanismo mediante el cual el capital despoja por la fuerza a los productores directos –indígenas, campesinos, pequeños propietarios, etc.– de sus medios de subsistencia: tierras, agua, bosques, territorio, etc.; mercantilizando así a la naturaleza y con ello privatizando los bienes comunes de la humanidad.

El patrón de acumulación y reproducción también contempla las relaciones de poder, en este sentido, el papel del Estado ha sido fundamental para garantizar los procesos de explotación y despojo. Si bien el control del aparato estatal ha sido imprescindible para dirigir y asegurar los procesos de acumulación en cualquier etapa del capitalismo, en las economías dependientes cuyo eje fundamental está en la superexplotación y el despojo de los recursos naturales y el territorio, dicho control es decisivo.

En Latinoamérica no son únicamente los gobiernos neoliberales los promotores de la reprimarización y de las dinámicas extractivistas, también los gobiernos “progresistas” han subordinado las economías al mercado mundial en los últimos 10 años “el caso más espectacular de la reprimarización y desindustrialización es Argentina: la participación de las manufacturas en el PIB cae de 43.5 a 27 por ciento en ese periodo. Un desplome parecido sufrió Ecuador, donde las manufacturas pasan de 19 por ciento a 10 por ciento del PIB en ese periodo. Para Brasil, la caída parece menos dramática: las manufacturas pasan de 28 a 24.8 por ciento del PIB en ese periodo”. (Nadal 2009)

Beatriz Stolowicz observa en varios países de Sudamérica un proyecto neodesarrollista⁵⁰ que permite garantizar un espacio de estabilización del capital trasnacional tras las crisis financieras, haciendo que el capital especulativo se territorialice mediante la explotación y el despojo pero con un nuevo discurso estatal. Si bien los gobiernos neodesarrollistas promueven un discurso nacionalista, el proyecto económico que impulsan es más bien trasnacional pues está basado en un patrón de reproducción de gran transferencia de valor al exterior que disocia el desarrollo del aparato productivo de las necesidades de la población trabajadora.

Por otro lado, el “cambio de piel” de gobiernos como el ecuatoriano ha permitido una nueva gobernabilidad que el Estado había perdido en la era neoliberal promoviendo un tipo de democracia acotada, políticas sociales asistenciales para neutralizar a las

⁵⁰ “El neodesarrollismo es un modelo primario-exportador extractivista depredador en manos del gran capital. Está basado en vastos monocultivos transgénicos, en minería sobre todo a cielo abierto, en la explotación de energéticos como petróleo, gas, hidroelectricidad, y en la expropiación de biodiversidad [además del] control territorial, con el despojo a campesinos y pequeños propietarios.” (Stolowicz, 2011 :82)

organizaciones sociales; reactivación del empleo, el consumo limitado y las obras de infraestructura; y una nueva institucionalidad en la que se pretende “apaciguar” la efervescencia social que se opuso a las políticas neoliberales.

Este nuevo tipo de dominación capitalista ha buscado legitimarse “con la expropiación del lenguaje de la izquierda, [utilizando] instrumentos de acción históricamente identificados con las acciones de izquierda, presentando como «alternativas» lo que es su propio proyecto.” (Stolowicz, 2011:81) Como plantea Néstor Kohan (2007) es más fácil oponerse a un Pinochet que responder políticamente cuando el capitalismo se disfraza de “progre” y continúa beneficiando al gran capital en nombre de la “democracia”, el respeto por la diversidad etc.

En esta nueva gobernabilidad las demandas populares se orientan por los cauces de la institucionalidad y las organizaciones de izquierda, que mantienen su independencia política, son tildadas de “hacerle el juego a la derecha”, de este modo, cualquier crítica radical queda borrada de la discusión.

- **En la espiral de la dependencia**

En Ecuador, el nuevo patrón de reproducción tiene como eje de acumulación la explotación petrolera, la minería a cielo abierto y la agroindustria, garantizando para los intereses del capital el despojo del territorio que trae como resultado la depredación ambiental y un ataque frontal a las poblaciones indígenas cuya existencia depende de estos espacios megadiversos.

Si bien Ecuador rompe los lazos que lo ataban a Estados Unidos (a través de la liquidación de la deuda externa) se ha readecuado a la división internacional del trabajo bajo el eje de China. Para Correa: “No hay límite de endeudamiento con China, mientras más nos puedan prestar, mejor. Lo que necesitamos para el desarrollo es financiamiento, y lo que más tenemos son proyectos rentables” (Rafael Correa citado por Acosta 2013: 14) Siguiendo la argumentación de Stolowicz, con el discurso del desarrollo nacional se entregan las fuentes de riqueza al extranjero.

Ecuador ha obtenido préstamos por 12 mil millones de dólares de China, cuyas empresas y capitales se benefician mientras el gobierno muestra obras de infraestructura. “En Ecuador actúan 20 empresas chinas [...] Aproximadamente 15 de estas corporaciones tienen los más grandes contratos en 10 sectores de la economía, especialmente los llamados sectores estratégicos, que involucran temas delicados como las telecomunicaciones, la electricidad, el petróleo, la minería.” (Plan V, 2014) Además de contratos en seguridad ciudadana, vialidad, salud pública, seguridad vial y agua, bajo una modalidad de financiamiento donde “no existe licitación ni concurso de precios, el país no puede conocer si el costo de los proyectos es caro o está acorde a los precios de mercado que cualquier otra empresa no china ofrecería.” (*Ibidem*)

En los hechos, el gobierno ecuatoriano no ha seguido otra lógica que la incorporación subordinada de su economía al mercado mundial a través del extractivismo, escribiendo una página más de dependencia en una historia llena de contrastes “como la opulencia de las empresas petroleras y la pobreza de las comunidades locales, o los récords en exportación de crudo mientras el país padece serios problemas en autoabastecerse de energía”. (Gudynas, 2009: 3) Ecuador depende de las exportaciones que se concentran en muy pocos productos primarios: petróleo, banano, camarón, flores, café y cacao en grano, que por muchos años han representado cerca del 80% de las exportaciones totales.

Bajo esta lógica, en lugar de abrirse el camino de una transformación de la matriz productiva, paso necesario para un cambio en el modo de producción, elemento central de discusión durante la Constituyente y aspiración, al menos en el discurso oficial, del gobierno de Ecuador; se ha abierto paso a la reprimarización de la economía a través del extractivismo y de una reestructuración del Estado que más que obedecer a las aspiraciones de transformación de la sociedad ecuatoriana obedecen a las demandas del sistema capitalista. Al analizar la documentación de la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES), Acosta plantea que:

Este accionar modernizador del capitalismo en Ecuador no ha dado paso a una transformación de la matriz productiva. En más de seis años de gobierno se han

profundizado las tendencias reprimarizadoras de la economía, se mantiene la concentración de las exportaciones en pocos productos, subsiste un bajo nivel de valor agregado en las exportaciones, sigue constante la baja participación de la industria en la estructura económica, no cambia la elevada concentración de la estructura productiva y la elevada tasa de control del sistema financiero por parte de la banca privada. (Acosta, 2013: 15)

De este modo, el gobierno de Alianza País, ha tratado de combinar el impulso a la burguesía, con algunas mejoras en la calidad de vida de la población. "Este proyecto correísta, de facto, engloba muchas de las clases sociales existentes en el país, repartiendo beneficios de la renta petrolera para cada una de ellas, sin afectar la inequitativa distribución de la riqueza. Esto atenúa el conflicto social." (Acosta 2013: 14)

Se impulsa así una redistribución de la renta petrolera más no de la riqueza. A través del aumento del gasto público en salud, educación, infraestructura carretera etc. y de bonos para mitigar la pobreza, el Estado actúa como nunca antes en aspectos relegados durante el neoliberalismo. Pero la riqueza no se distribuye, ésta continúa acumulándose en las manos de los grandes grupos económicos que han obtenido más utilidades que en la época neoliberal, entre ellos la banca, las empresas de construcción, los importadores, los agronegocios, los centros comerciales, algunos industriales y exportadores. Así: "Las utilidades de los 100 grupos más grandes en el periodo 2007-2011 crecieron en un 50% más que en los cinco años anteriores, es decir, durante el periodo neoliberal" y a seis años del inicio del correísmo "el decil de empresas más grande controla el 96% de las ventas en el país. La concentración de las ventas es tal que el 1% de las empresas controlan el 90% de las ventas." (Acosta, 2013: 16)

En Ecuador se impulsa un capitalismo "con rostro humano" que permite el incremento de la obra pública, del gasto en educación y salud, la reducción de la pobreza a través de bonos, la ampliación y fortalecimiento del aparato de Estado que llega a donde nunca antes había tenido presencia, pero que depende fundamentalmente del extractivismo cuyas consecuencias se padecen en los territorios explotados: la afectación no sólo es

ambiental, también lo es social y generacional pues en su mayoría se trata de recursos no renovables.

Por último, como estrategia de gobernabilidad, el gobierno de Rafael Correa adopta un discurso de izquierda utilizando banderas como “revolución” y “socialismo”, enarbola reivindicaciones del movimiento indígena como la interculturalidad o el *Sumak Kawsay*, vaciando los contenidos críticos y anticapitalistas de los conceptos que se utilizan como adornos o eslogan publicitario para un proyecto que en los hechos se contradice con las aspiraciones de una transformación de fondo del país. Así, “todo el progresismo de la sociedad parece cooptado por un proyecto que ha dejado de ser progresista” (Moreano 2010:112)

3.2 Plan Nacional para el Buen Vivir o extractivismo del siglo XXI

El gobierno de Rafael Correa retoma una serie de emblemas de la izquierda y les da un nuevo contenido, así la “revolución” se vuelve “ciudadana”, es decir, que la revolución no sale de los márgenes liberales del capitalismo, el “socialismo” se hace fortaleciendo a los grupos de poder monopólicos, y el Buen Vivir significa despojo y desprecio para los pueblos y nacionalidades indígenas.

En el caso de los emblemas del movimiento indígena se retoma el discurso de la diversidad, la interculturalidad y, sobre todo, se imprime un nuevo sello de identidad al Buen Vivir que se convierte en el rostro una política de Estado y en una especie de frase de superación personal elevada a escala nacional: “Construyamos juntos el país del Buen vivir, donde todos y todas aprendamos a ver la vida con alegría y optimismo.” (SENPLADES)

En la Constitución de 2008 el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir se convirtió en la columna vertebral de las aspiraciones sociales y se estableció que el objetivo del régimen de desarrollo no es el crecimiento económico o el bienestar sino el *Sumak Kawsay*, definido de la siguiente manera en el artículo 275:

El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que

garantizan la realización del buen vivir, del Sumak Kawsay (...) El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza.

Ante ello el gobierno de Correa incorporó e institucionalizó como política y principio de su gobierno al Buen Vivir. Así el plan de desarrollo del Estado es nombrado como *Plan Nacional para el Buen Vivir* y se elabora un documento que rige la política pública a nivel nacional en el que el Buen Vivir es enunciado como un “nuevo paradigma” inspirado en la cosmovisión de los pueblos indígenas andino-amazónicos, en su noción de Sumak Kawsay o vida plena y en sus principios de vida comunitarios. (SENPLADES, 2009)

Se plantea que el horizonte político de la Revolución Ciudadana es el *Socialismo del Buen Vivir* que “articula la lucha por la justicia social, la igualdad y la abolición de los privilegios, con la construcción de una sociedad que respete la diversidad y la naturaleza. En tal sociedad podremos desarrollar nuestras capacidades y vivir digna y libremente.” (SENPLADES, 2013:24) Además, en este documento rector de la política pública se establece que “el fin del Socialismo del Buen Vivir es defender y fortalecer la sociedad, el trabajo y la vida en todas sus formas. El primer paso es resolver el acceso a bienes, oportunidades y condiciones que garanticen –al individuo, a la colectividad y a las generaciones futuras– una vida digna sin perjudicar a la naturaleza.” (*Idem*)

Según el Plan, el Buen Vivir desplazará al decadente paradigma del desarrollo, causante de una grave crisis global, “que demuestra la imposibilidad de mantener la ruta extractivista y devastadora para los países del Sur” (SENPLADES, 2009: 31), e impulsará una sociedad con justicia social, económica, democrática, transnacional; una sociedad solidaria, corresponsable, propositiva, pluralista, participativa, en armonía con la naturaleza, una sociedad de excelencia en la que el Estado será el encargado de “eliminar las desigualdades que producen dominación, opresión o subordinación entre las personas.”(SENPLADES, 2013:27)

El Plan enfatiza en la necesidad de cambiar los patrones de consumo y de manejar de manera sostenible los “escasos y frágiles” recursos; y la necesidad de construir una sociedad enteramente libre a través de una verdadera participación democrática de la ciudadanía (*Idem*). Finalmente el Plan subraya el carácter decolonial de la propuesta del Buen Vivir al reconocer y respetar la diversidad cultural y política con la construcción del Estado Plurinacional.

El gobierno de Alianza País propone un proyecto de transformación a largo plazo para alcanzar el Buen Vivir, ya que, ciertamente, no se puede cambiar un país de un día para otro; para ello elabora un proyecto de 16 años, en cuatro ciclos: el primero, 2009-2013, denominado “primario exportador”, en que se impulsaría la industrialización por “sustitución de importaciones” en 7 ramas estratégicas: bioquímica, petroquímica, hierro, medicamentos genéricos, bioenergía, hardware, software y servicios ambientales. El segundo, 2013-2017, en torno a la energía hidroeléctrica; el tercero y el cuarto, 2017-2025, encauzados a la generación de biotecnología, conocimientos y servicios turísticos, a partir de una intensa renovación tecnológica. (Moreano, 2009)

El lapso entre 2009-2013 tiene como base la expansión de la frontera petrolera y un proyecto minero que se justifica como un medio para generar la necesaria “financiación del desarrollo” y que no tiene reparos en el profundo daño ecológico y social que genera la metalminería a gran escala y el daño histórico que podría provocar la desaparición de poblaciones enteras de la amazonía por la extracción petrolera. Durante esta etapa se planteó que profundizando el extractivismo se saldría de él, sin embargo para el sociólogo Alejandro Moreano: “El proyecto minero, que afecta las condiciones de vida de las comunidades y del pueblo en su conjunto, es un sarcasmo a la promesa de un Ecuador no “extractivista”. Además, la reforma agraria, la soberanía alimentaria y del agua son las reformas imprescindibles para la realización de tal promesa. No hay negociación posible sin ellas.” (*Idem*)

Luego de varios años de gobierno, la Revolución Ciudadana defiende abiertamente lo que considera un paso inevitable por el extractivismo para llegar al tan anhelado Buen Vivir constitucional, desarrollando así una política de promoción de la minería y la

agroindustria, además de ampliar la frontera petrolera. Esto resalta la completa subordinación de las consideraciones ambientales y sociales al crecimiento económico y buscan reforzar la posición de grandes grupos económicos nacionales.

La política extractivista del gobierno demuestra que los poderosos intereses económicos y políticos chocan con los derechos indígenas y los derechos de la naturaleza, sobre todo en industrias vitales (principalmente hidrocarburos y minería) y cómo el gobierno se inclina a favor de los poderosos de siempre sin importarle la profunda ruptura con el movimiento indígena que esto significa.

El desarrollo del capitalismo dependiente y su camino extractivista andado por el gobierno de Correa aleja al Ecuador, a cada paso, del horizonte del Buen Vivir y afecta enormemente a las comunidades y pueblos indígenas, en cuyos territorios se encuentra la mayoría de recursos codiciados por el gran capital. Se pretende despojar así a los pueblos, ideológica y materialmente, del Sumak Kawsay.

3.3 Los ejes de la acumulación y el despojo

- **Petróleo**

Como hemos visto, desde sus orígenes, la República de Ecuador ha tenido una inserción subordinada al capitalismo mundial como proveedor de materias primas, caracterizándose por la monoproducción primero de cacao (1860-1920), después de banano (1948-1965) y a partir de 1972 su inserción ha sido con el petróleo.

El *boom petrolero* tuvo un alto impacto en las comunidades indígenas amazónicas, que no habían vivido un proceso de despojo como en la Sierra hasta que se descubren los grandes yacimientos en el Oriente. En un principio las grandes petroleras penetraron la selva con ayuda de algunos misioneros y vendieron la vieja idea del progreso y la civilización, el resultado: contaminación permanente, división de comunidades, descomposición social, pobreza, enfermedades etcétera. El más claro reflejo del desarrollo que las petroleras ofrecen a las comunidades está en las ciudades creadas por el auge petrolero donde es visible la prostitución, alcoholismo y delincuencia.

Algunas investigaciones indican que el porcentaje de cáncer entre las comunidades indígenas que viven en las zonas petroleras es treinta veces mayor que la media nacional; el de cáncer de riñones y de piel, quince veces, y el de estómago, cinco veces. Y en algunas partes del Ecuador, los pueblos indígenas están expuestos a un riesgo 30 veces más elevado de contraer cáncer de garganta que el promedio nacional. (ONU 2010)

La extracción petrolera que se concentró en la Amazonía norte, no benefició a la población, por el contrario, las empresas petroleras, en una primera etapa extranjeras, se llevaron la riqueza y dejaron devastación ecológica y social. Es paradigmático el caso de la compañía estadounidense Texaco, adquirida por Chevron en el año 2001, que ahora enfrenta una demanda popular de 30 mil afectados por un valor de 26 mil millones de dólares.

Texaco, entre 1964 y 1990, perforó 339 pozos en 430 mil hectáreas de selva extrayendo 1.500 millones de barriles en la Amazonía ecuatoriana. Según consta en los expedientes, vertió miles de millones de agua contaminada, quemó gas y petróleo a cielo abierto, no limpió los derrames. En Sushifundi los casos de cáncer son tres veces más que la media nacional. En la Parroquia de Don Carlos los ocho pozos de agua que hay tienen metales que dañan seriamente la salud; al menos 87 personas han muerto de cáncer y leucemia. Texaco está acusada además de desplazamientos forzados de población, abusos sexuales, racismo, discriminación y de la desaparición de dos grupos indígenas, los tetetes y los sansahuaris. (Aguirre, 2010: 50)

Miguel Ruiz (2013) propone una distinción con respecto a la explotación petrolera de la última década en dos periodos diferentes, de 2000-2005 y de 2006-2011, con un par de aspectos de continuidad entre los periodos: el aumento sostenido de los precios del petróleo a nivel mundial y la dolarización de la economía. Entre los aspectos particulares de cada periodo plantea: 2000-2005 se caracterizó por el Incremento de petroleras privadas y extranjeras, incluso se reformó la Ley de Hidrocarburos para dar mayor apertura al capital extranjero; se abandonó la empresa estatal Petroecuador; la renta se

destinó al pago de la deuda externa. Todo esto generó un auge en la inversión y ganancias privadas.

Durante el periodo 2006-2011 se observa un declive de petroleras privadas mediante la reestructuración de las empresas públicas; se crea Petroamazonas; se realizan nuevos contratos de prestación de servicios favoreciendo al Estado y se reorientan las prioridades en la distribución de la renta principalmente hacia el gasto social.

Si bien Ecuador sigue basando su economía en la renta petrolera, esta última etapa tiene resultados novedosos, hay un crecimiento histórico en la producción del petróleo en un contexto internacional de altos precios lo que aumenta las ganancias extraordinarias del Estado.

Si bien continuamos bajo un patrón de acumulación rentista, *no es exactamente el mismo patrón al que existía a comienzos o a mediados de la década anterior*, pues los incrementos en el volumen y la reorientación de la circulación de la renta han dinamizado ejes de acumulación que hasta hace poco estaban estancados, además de haber incrementado la importancia del mercado doméstico en el proceso de reproducción de capital y aumentado el valor de la Fuerza de Trabajo (educación, salud, alimentación, vivienda) (Ruiz 2013: 126)

En 2009, Ecuador fue el quinto productor latinoamericano, con un promedio de 503.000 barriles por día. A lo interno, la importancia del petróleo es de gran magnitud ya que representa el 18% del PIB y el 55% de las exportaciones, además de aportar el 34.6% del presupuesto general del Estado (Ospina 2012) sin embargo:

Hay un virtual monopolio de las empresas chinas en materia petrolera, con las negociaciones con la canadiense Ivanhoe, con la italiana Agip, la compra de Amodaimi Oil Company, filial de la española Repsol, y el derecho a más de la mitad de la producción de las empresas estatales ecuatorianas Petroecuador y Petroamazonas por la venta anticipada de crudo. (Sacher y Acosta, 2012: 318)

Además, el aumento de la producción anuncia también el agotamiento de las reservas cuyo horizonte no pasa de 30 años –manteniendo el actual nivel de consumo serían

apenas 13 años- (Iturralde 2013). Esto ha generado una ampliación de la frontera petrolera y la implementación de la XI ronda petrolera. Según Esperanza Martínez: "si en el año 2007 eran 5 millones de hectáreas para la actividad petrolera, en la actualidad esa cifra podría duplicarse, pues se han incorporado 21 Bloques de 200 mil hectáreas cada uno en la XI ronda petrolera, 13 de ellos en la Amazonía sur, todos ellos sobre territorios indígenas." (Martínez, 2013: 174)

La ampliación de la frontera petrolera sobre la amazonía centro y sur de Ecuador es una amenaza para los pueblos y nacionalidades indígenas y para la biodiversidad del país. Recordemos que los pueblos amazónicos requieren de un amplio territorio para la caza, la rotación de las tierras de cultivo y la obtención de recursos del entorno sin degradar el suelo y sin afectar la fragilidad de los ecosistemas. La frontera petrolera es un cerco a las comunidades que ven afectados sus sistemas políticos, económicos y culturales que parten de un estrecho vínculo con su medio. La XI ronda⁵¹ podría afectar siete nacionalidades indígenas: "todo el territorio Achuar, Andoas, Shiwiar y Sápara, el 96% del territorio Kichwa, 70% del Shuar y 16% del Woarani" (Iturralde, 2013:155)

La presión sobre los territorios indígenas ha generado conflictos intracomunitarios además de algunos episodios de violencia entre diferentes nacionalidades, principalmente con los pueblos no contactados que ven invadido su territorio por extraños y se desplazan a nuevos territorios habitados históricamente por otras nacionalidades.

- **La iniciativa Yasuní**

En el año 2007, el gobierno del presidente Correa recoge una iniciativa trabajada anteriormente por algunas organizaciones ecologistas y lanza una iniciativa ambiental que sería el emblema del Ecuador como garante de los derechos de la naturaleza. Una iniciativa pionera con repercusiones globales que buscaba respetar a la selva, a su población originaria y beneficiar a todo el planeta.

⁵¹ Ver en anexo 2 mapa de la XI Ronda petrolera y las nacionalidades que afecta.

La iniciativa consistió en dejar bajo tierra el petróleo del Parque Nacional Yasuní, específicamente de los pozos de petróleo Ishpingo, Tambococha y Tiputini (ITT) ubicados en la región nororiental del parque, en la última frontera de la Amazonía ecuatoriana. Este espacio es considerado como uno de los más megadiversos del planeta con una gran cantidad de flora y fauna endémica, además de albergar a dos pueblos indígenas que se negaron a ser contactados por los misioneros en los años 60 y se internaron en la selva para continuar con su modo de vida al sur del ITT: los taromenane y los tagaeri. También hay varias familias huaoranis que habitan en los alrededores del parque.

El gobierno, en un país que depende del petróleo, en un acto solidario, renunciaba a explotar los pozos dejando el petróleo en el subsuelo. De esa manera además de proteger la biodiversidad y a los grupos intangibles se evitaba la emisión de 407 millones de toneladas métricas de CO₂ a la atmósfera del planeta aminorando el calentamiento global. (Aguirre, 2010: 49)

A cambio de mantener el petróleo bajo tierra, la Comunidad Internacional y sobre todo los países que más contaminan y que tienen la llamada "deuda ecológica" aportarían una cantidad de dinero a un fideicomiso que debía juntar como mínimo 3.500 millones de dólares, lo que representa la mitad de las utilidades que obtendría el gobierno si explotara el ITT. El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) gestionaría los fondos y el gobierno de Ecuador financiaría, con ese dinero, proyectos de reforestación, conservación de áreas naturales, desarrollo de tecnologías energéticas renovables y aportaría una cantidad para el desarrollo social de la Amazonía.

Las encuestas hablan de que un 80% de los ecuatorianos aprobaban esta iniciativa, sin embargo, había un condicionante: Correa fijó un límite para la recolección del dinero y al no cumplirse esta exigencia, en el año de 2013, el presidente anunció el fin de la iniciativa y la explotación de 0.1% del territorio del ITT.

Esta decisión produjo un gran descontento pues además de violar los derechos de la naturaleza asentados en la Constitución, la extracción petrolera en el Yasuní vulnera el artículo 57 que dice: "Los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario son de posesión ancestral irreductible e intangible, y en ellos estará vedada todo tipo de

actividad extractiva" (Constitución del Ecuador 2008). Además, según la Constitución, de no respetarse los territorios de estos pueblos se generaría el delito de etnocidio "El Estado adoptará medidas para garantizar sus vidas, hacer respetar su autodeterminación y voluntad de permanecer en aislamiento, y precautelar la observancia de sus derechos. La violación de estos derechos constituirá delito de etnocidio" (*Ibid*)

A pesar de que el gobierno prometió que el impacto ambiental será mínimo y que la extracción petrolera será "limpia" –declaración difícil de creer si se considera que en Ecuador hay un derrame petrolero cada semana–, diversas organizaciones, muchas de ellas aglutinadas en el colectivo YASUNIDOS promovieron una Consulta Popular para que fuese el pueblo ecuatoriano quien tomara la decisión.

La organización entregó al Consejo Nacional Electoral 757 623 firmas, de 600 000 que se requerían para que se llamara a una Consulta Popular con la pregunta: "¿Está de acuerdo que el Gobierno ecuatoriano mantenga el crudo del ITT, conocido como bloque 43, indefinidamente bajo suelo?". A pesar de que la institución invalidó una gran cantidad de firmas, en medio de varias irregularidades, la organización compuesta en su mayoría por jóvenes, demostró el descontento de la sociedad por una decisión que podría dañar irremediablemente una de las zonas con mayor biodiversidad en el mundo, misma que es resultado de miles de años y que podría ser contaminada en unos cuantos años para extraer una cantidad de petróleo que se consumirá en un par de semanas, además del daño irreparable a los pueblos no contactados que pueden ser víctimas de etnocidio y de las secuelas ambientales que afectarán la biodiversidad. Otra cosa que se evidenció fue que la supuesta participación ciudadana para definir el rumbo del país no es más que una ilusión.

En este tema, y en otros como la minería, el gobierno ecuatoriano ha presentado un falso dilema: o se extraen los recursos naturales para financiar el bienestar de la sociedad y el enorme gasto social del aparato de Estado; o se conserva la biodiversidad a costa de la pobreza de los ecuatorianos.

Frente a este falso dilema se han presentado alternativas, por ejemplo, en el caso del Yasuní, se ha analizado que con un aumento en la carga tributaria a los principales grupos económicos del país se podrían obtener más recursos que con la explotación petrolera en el Parque.

Sólo los 10 grupos económicos más grandes del país tuvieron en el 2012 ingresos por 12 mil millones de dólares [...] los impuestos que pagaron decrecieron 6,18% a pesar de que sus ingresos crecieron 9%. [...] Revirtiendo la tendencia a la reducción de la carga tributaria que se viene dando estos años, si se logra un incremento adicional del 1,5% a lo que actualmente pagan los grupos económicos, se obtendrían a valor actual 2 mil millones de dólares más a lo que se ha planificado obtener por la explotación del Yasuní.
(Yasunidos)

Con el fin de la iniciativa Yasuní ITT el gobierno de Correa pone punto final a la única iniciativa de su gobierno que promovía los derechos de la naturaleza y de los pueblos no contactados.

- **Minería**

En Ecuador la minería a gran escala se ha promovido como una de las estrategias fundamentales para afrontar el reto de una economía post- petrolera, es decir, la minería está destinada a reemplazar al petróleo como fuente principal de ingresos. Pero veamos los efectos y contradicciones que esta estrategia acarrea.

En principio es importante mencionar que la problemática minera se extiende por todo el continente generando una gran resistencia por parte de las poblaciones locales, esto se enmarca en un contexto internacional en el que, por un lado, hay un aumento sin precedentes de la demanda –impulsada por el crecimiento de China- de todo tipo de minerales, particularmente los metales industriales como el cobre, zinc, estaño, plomo y aluminio; o los metales preciosos como el oro y la plata; por otro lado, hay una baja sistemática de la calidad de los yacimientos existentes (Báez 2012). Esto aunado a la crisis económica de 2008-2009 que generó la necesidad del respaldo monetario en oro de

los países imperialistas, incentivó la extracción de este recurso aumentando su precio internacional.

En este contexto, se ha generado una intensificación del ritmo de extracción de las minas ya existentes, además de extender la frontera extractiva y recurrir a la explotación de yacimientos de menor calidad con técnicas más baratas. Con esto, aumentan sobremanera los impactos de ésta actividad. Para numerosos países de América Latina, lo anterior ha significado concesionar enormes superficies de territorio a grandes empresas trasnacionales.

En este marco, Rafael Correa decide abrir la puerta a la explotación minera a gran escala en el Ecuador, rompiendo con el "Mandato Minero" de 2008 y exponiendo a las comunidades a los conflictos sociales que ha generado la llegada de transnacionales mineras al país.

En la Asamblea Constituyente de 2008, se emite el llamado "Mandato Minero" que consistió principalmente en el cese de concesiones que no cumplan con las obligaciones establecidas en la ley en materia de inversiones y pago de patentes (Art. 1 y 2); la no afectación de nacimientos y fuentes de agua (Art. 3); la restricción de la minería en áreas protegidas y en zonas de amortiguamiento (Art. 3); la prohibición de los monopolios y sus prácticas (Art. 4) y la anulación de las concesiones a los ex funcionarios del Ministerio de Energía y Minas (Art. 5). (Báez 2012)

El Mandato Minero fue considerado una victoria de los movimientos sociales. Sin embargo, el mismo día en que se expidió, el presidente Correa cortó de raíz esta oportunidad de ruptura con la tradición primario exportadora: el mandatario se reunió con representantes de las empresas más importantes del sector -incluso con el embajador de Canadá-, para asegurarles que el gobierno no se opondría a la megaminería, más bien promovería una "minería social y ambientalmente responsable" (*Ibidem*: 17)

A partir de entonces la política minera de Rafael Correa se centró en desarrollar lo más rápido posible un nuevo marco legal, promoviendo intensamente la minería a gran escala como el futuro motor de la economía en el país. De hecho, si bien se revirtieron

concesiones mineras al Estado en conformidad con el Mandato, este proceso no afectó a las empresas que controlaban los proyectos mineros más avanzados⁵². Empresas como Iamgold, Aurelian, Corriente Resources, Condor Gold y Salazar Resources, recibieron autorización inmediata para reiniciar sus actividades. (Sacher y Acosta 2012)

Con la nueva Ley de Minería y el inicio de la actividad minera a gran escala, inaugurada con la firma del contrato del proyecto Mirador Cóndor, se generó una fuerte resistencia por parte de diversos movimientos sociales, comunitarios, indígenas y ecologistas, en particular se enfrentaron al gobierno la CONAIE, el Frente Unitario de Trabajadores (FUT) y el Frente Popular. En marzo de 2009, poco después de la aprobación de la ley, la CONAIE y otras organizaciones solicitaron la declaratoria de inconstitucionalidad de la nueva Ley de Minería ante la Corte Constitucional y convocaron a la “Marcha por la Defensa de la Vida el Agua y la Dignidad de los Pueblos” que se realizó entre el 8 y el 22 de marzo, recorriendo 700 km alrededor del país, aglutinando organizaciones sociales entorno al Mandato Plurinacional que contiene 19 exigencias, entre las que destaca la nulidad del contrato del proyecto Mirador y el rechazo a la ampliación de la negociación de la X y XI ronda petrolera, ésta ha sido una de las más grandes movilizaciones durante el gobierno de Correa. Sin embargo, en su fallo, la Corte justificó la aprobación de esta Ley sin consulta prelegislativa, una disposición prevista en el artículo 57 de la Constitución.

La ley minera aprobada en enero de 2009 abrió las puertas a la minería a gran escala en el país. Con cerca del 4.5% del territorio nacional concesionado, cinco proyectos mineros a gran escala son considerados estratégicos y 13 más de segunda generación. Todos estos proyectos están en zonas frágiles, con fuertes pendientes, altas biodiversidad y pluviosidad, territorios indígenas, tierras agrícolas y campesinas densamente pobladas, o zonas de importancia arqueológica. (Martínez, 2013: 175)

A partir del año 2011, el Estado impulsó un nuevo ciclo de promoción de inversión privada y extranjera para el desarrollo de grandes proyectos de extracción de cobre, oro y plata. En la actualidad se desarrollan 16 grandes proyectos de minería metálica, de los cuales 11

⁵² Por ejemplo, Mirador, Panantza-San Carlos, Fruta del Norte, Quimsacochoa.

se encuentran en fase de exploración inicial (Junín, El Hito, Río Zarsa, Chaucha, Curipamba, Tres Chorreras, Cóndor Gold, Dynasty Gold, Zaruma, Gaby Gold y Jerusalén) y cinco en fase de exploración avanzada. (Iturralde, 2013: 165)

El actual proyecto minero ecuatoriano abre las puertas de empresas transnacionales, principalmente de origen chino y canadiense, además de establecer acuerdos de extracción minera en la frontera con Perú con la empresa CODELCO, comprometiendo la soberanía nacional al concesionar territorios fronterizos.

Además, Ecuador no dispone de la tecnología y maquinaria necesarias para desarrollar las actividades industriales que requiere la minería a gran escala, cuestión que lo hace sumamente dependiente de las inversiones extranjeras y que no dinamiza la economía nacional pues se trata de una actividad productiva aislada del resto de la economía y dominada por capitales trasnacionales que extraen recursos para sus propios mercados.

En términos laborales, la mayoría de puestos de trabajo administrativos y gerenciales son para técnicos del extranjero o de las ciudades del país, de modo que no se promueve el empleo local, además, la ley de minería estableció que los trabajadores mineros reciban el 3% de las utilidades (Art. 67), cuando el régimen general de participación de los trabajadores es del 15%, de este modo la renta minera del Estado se obtiene, en parte, cobrándoles a los obreros mineros y no a las compañías.

Podemos observar que en el único contrato que el Estado ha logrado firmar para desarrollar un proyecto estratégico de gran minería, en Mirador con el consorcio chino ECSA, se han manifestado conflictos de trabajo por mal trato y disputas salariales, así a menos de siete meses de firmado el contrato, el 21 de octubre de 2012, 335 obreros de la compañía se declararon en huelga para exigir que se respeten los términos del contrato colectivo, dejando en entre dicho la capacidad del consorcio para cumplir con el lema de "minería con responsabilidad social". (Iturralde, 2013: 170)

Por otro lado, gran parte de las concesiones mineras se encuentran en territorios indígenas, en zonas de alta biodiversidad, en ecosistemas frágiles y fuentes de agua, como la Cordillera del Cóndor o Kimsacocha en el sur de Ecuador.

Además, dichas concesiones han generado decenas de casos de criminalización de la protesta en contra de dirigentes comunitarios e indígenas, pobladores y ecologistas por manifestarse en contra de actividades mineras. En la actualidad hay decenas de bases de la CONAIE movilizándose en contra de proyectos mineros que afectan sus territorios y que ponen en peligro sus formas de vida y la respuesta que están obteniendo es la represión y la cárcel. Por ejemplo, en abril de 2014, se militarizó la comunidad de INTAG y se detuvo a Javier Ramírez, dirigente campesino que fue acusado de rebelión, sabotaje y terrorismo; en diciembre de 2014, José Tendetza, dirigente Shuar en lucha contra el proyecto Mirador fue hallado muerto en condiciones que aún no se esclarecen.

- **El problema de la tierra**

La lucha por la tierra y el territorio ha sido la lucha histórica por la supervivencia de las comunidades indígenas, a pesar de que en distintos momentos históricos ha tomado más relevancia que en otros, la tierra siempre ha estado presente en las demandas de las nacionalidades y pueblos. Como apunta Mariátegui, el problema del indio no es de orden administrativo, jurídico, ético, moral, educacional o eclesiástico, sino más bien un problema de orden histórico, económico y social. Para el Amawta, el problema del indio es el problema de la tierra, que es su base material existencia, pero también su base espiritual. La tierra no sólo es vista como un espacio que conservan, habitan, y cultivan los pueblos originarios, también es el espacio en el que resisten.

A pesar de que Ecuador ha tenido dos reformas agrarias –cuyas limitantes analizamos en el capítulo anterior– la desigualdad en el acceso a la tierra no ha cambiado mucho desde los años 50, como muestra el índice de gini actualmente es de 0.8. La concentración de la tierra continúa a tal grado que Ecuador es uno de los países con mayor desigualdad en la propiedad de la tierra: tan sólo el 6.4% de propietarios concentra el 60.7% de la tierra cultivable en el país, mientras que el 75.5% de las familias campesinas poseen el 8.7% de la tierra cultivable. (Carrión, 2012: 12)

Si la desigualdad ha sido constante también lo ha sido la lucha por la tierra. Las organizaciones indígenas y campesinas lograron, después de un largo proceso de movilización, una serie de instrumentos legales para democratizar el acceso a la tierra.

En la Constitución de 2008 se establece que el Estado debe promover la redistribución y eliminar los privilegios de unos pocos en el control de los recursos; además se prohíbe el latifundio y la concentración de la tierra (art 282) mientras se promueve la redistribución y la eliminación de privilegios o desigualdades en el acceso a los recursos productivos, entre ellos la tierra y el agua (art 334) (Constitución de la República de Ecuador, 2008).

Además, en la Constitución se establece la centralidad de la soberanía alimentaria para alcanzar el Buen Vivir, en el artículo 281 dice: “La soberanía alimentaria constituye un objetivo estratégico y una obligación del Estado para garantizar que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades alcancen la autosuficiencia de alimentos sanos y culturalmente apropiados de forma permanente” (*Ibid*).

Los esfuerzos por terminar con la injusta concentración de la tierra se reflejaron en los primeros planes gubernamentales así, en el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013, se establece que en su “primera fase” –si bien continúa la dependencia de los bienes primarios para sostener la economía– el objetivo fundamental será la re-distribución. Es decir, en esta primera etapa el cambio en el “modelo de acumulación del Ecuador” es la redistribución no sólo mediante la ampliación del gasto social sino con la democratización de los medios de producción. El PNBV se propone la “Democratización de los medios de producción, re-distribución de la riqueza y diversificación de las formas de propiedad y organización.” (SENPLADES, 2009: 96)

Según el Plan Nacional para el Buen Vivir, una política de redistribución de agua y tierras es esencial para el cambio del modelo de acumulación y para el éxito de la estrategia nacional por ello se propone impulsar un “proceso sostenido de democratización de los medios de producción con especial énfasis en la tierra, el agua y los activos productivos que no cumplen su función social” (SENPLADES, 2009: 96, 101). Se pone énfasis en el

sector agropecuario pues fue uno de los más afectados por la política neoliberal que intensificó la concentración de tierra y agua en pocas manos.

Además, el PNBV, en consonancia con la Constitución se plantea fortalecer a los pequeños campesinos para alcanzar la Soberanía Alimentaria: "La Soberanía alimentaria implica recuperar el rol de la sociedad para decidir [...] con énfasis en fortalecer a los pequeños campesinos que, en el caso del Ecuador, son quienes producen los alimentos de la canasta básica." (SENPLADES, 2009: 137)

Otro instrumento legal en la misma tónica es la Ley Orgánica del Régimen de Soberanía Alimentaria (LORSA) expedida en 2010; en su primer artículo se estipula como deber del Estado la redistribución de la tierra y el establecimiento de los "mecanismos mediante los cuales el Estado cumpla con su obligación y objetivo estratégico de garantizar a las personas, comunidades y pueblos la autosuficiencia de alimentos sanos, nutritivos y culturalmente apropiados de forma permanente." (LORSA, 2010: 1)

Después de la era neoliberal en la que se intensificó la concentración de la tierra y el agua en pocas manos, se excluyó por completo al campo de la política pública y se asfixió a las economías campesinas; ante ello, el movimiento indígena y campesino logró catapultar desde los debates constituyentes la necesidad de democratizar los medios de producción, de redistribuir la tierra y el agua, además de impulsar en Ecuador la soberanía alimentaria como eje fundamental para el Buen Vivir. Durante sus primeros años de gestión, el gobierno de Alianza País retoma este programa.

Así, a partir de 2009, el gobierno de Correa se propuso, mediante diversas instancias, acciones concretas para los objetivos antes planteados, por ejemplo, en el PNBV se propusieron como objetivos medibles:

"distribuir en cuatro años (hasta diciembre de 2013) 20.000 hectáreas de tierras en poder de instituciones del Estado, titular un millón de hectáreas, comprar mediante el Fondo de Tierras 550.000 hectáreas, expropiar un poco más de un millón de hectáreas y catastrar otros dos millones." (Ospina, 2012b: 123)

Por su parte el Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (MAGAP) se propuso reducir el índice de concentración de la tierra en un 22% y traspasar 2.500.000 has a campesinos mediante tres procedimientos: “primero, la entrega de 69.000 hectáreas en manos del Estado, segundo, la creación de un fondo nacional de tierras, previsto en la Constitución (art. 282) para compra de tierras y la expropiación y, tercero, la compra a los propietarios de tierras “improductivas” sujetas a afectación por no cumplir su función social ” (*Ibid*: 122)

Sin embargo, los resultados fueron mínimos, para 2011, dos años después, se había entregado a penas el 0.3% de la tierra que se había ofrecido entregar. (Carrión, 2012:15). Se entregaron 2 881 hectáreas, 2 000 de las cuales eran un predio de propiedad comunal y las pocas restantes eran tierras estatales, de las cuales, observa Ospina “ninguna propiedad provenía de las incautaciones a los bancos que entraron en crisis a fines de siglo” (Ospina, 2012b: 123)

Así, en los primeros cuatro años de la Revolución Ciudadana la redistribución tuvo un lugar central en el discurso oficial, pero muy pocos resultados. Si analizamos la inversión pública destinada a la agricultura, podemos ver que entre 2007 y 2010 el presupuesto aumentó 152%, sin embargo casi todo se destinó a los gastos operativos del MAGAP y al fomento productivo agropecuario, mientras que sólo el 2% se destinó al Plan de Tierras que ejecutaría la redistribución. En el 2009, año de mayor inversión agropecuaria, el 80% del presupuesto se destinó a la Costa, región con el mayor peso agroindustrial y agroexportador. (Carrion 2012; Ospina 2012)

En los hechos el gobierno optó por desarrollar una política de fomento agropecuario⁵³ –políticas que recibieron mayor apoyo presupuestario durante la época neoliberal–, a pesar del mandato de la redistribución y la democratización del crédito contenidos en la Constitución y en el PNBV.

⁵³ “...son políticas que benefician el crecimiento económico en apoyo de los productores medianos y grandes, aquellos que tienen una buena posición y no son vulnerables ni a la explotación, ni a la intermediación. Este tipo de políticas de fomento, no se preocupan por resolver las inequidades estructurales en el agro, lo que buscan es apoyar el crecimiento de los grandes productores, entre ellas tenemos: riego, servicios técnicos, fomento agropecuario, entre otras.” (Carrión, 2012:34)

De este modo, el Banco Nacional de Fomento (BNF), institución que debía privilegiar el apoyo a los pequeños agricultores, destinó la mayoría de sus recursos a la ganadería y a los productores agroindustriales. Por ejemplo en 2010, el 89% de sus recursos fueron destinados a estos últimos y sólo el 11% se orientó a inversiones en productos típicamente campesinos. (Carrión, 2012:21)

A partir de 2011, la inversión en el sector agrícola comenzó a disminuir y el discurso de Correa dio un viraje, de la “deuda agraria”⁵⁴ a la eficiencia y oposición a la afectación de la gran propiedad de la tierra:

...cuidado, por hacer un bien hacemos un daño mayor: para que todos seamos propietarios... van a tener mil familias más pobres que antes... creen que distribuir tierra es hacer parcelitas y eso es condenar a la pobreza a nuestras familias. (...) Cuidado por buscar la justicia entre comillas, destrozamos la eficiencia y lo que hacemos es a todos igualitos, pero igualmente miserables, igualmente pobres... (Rafael Correa citado por Carrión, 2012:15)

La orientación productivista que rige a partir de ese año la política agraria hace de los pequeños campesinos y las comunidades indígenas sujetos de asistencia estatal, pues desde la lógica de la eficiencia capitalista no tienen potencial productivo y por ende el Estado tiene que actuar mediante “bonos solidarios” para proteger a la población vulnerable que no puede valerse por sí misma.

Desde esta lógica, la inversión dirigida al sector campesino e indígena se canaliza a través de las instituciones de bienestar social y no de las relacionadas con la producción. “Los programas de bienestar social combinan asistencia con integración al mercado mediante la subordinación al gran capital (cadenas y agronegocios)” (*Ibid*: 36)

En este sentido, lejos de acabar con la desigualdad, la política agraria de la Revolución Ciudadana reproduce la inequidad rural y mantiene políticas económicas similares a las del neoliberalismo, con la diferencia de la gran cantidad de recursos orientados a la asistencia social.

⁵⁴ Correa afirmó durante un tiempo que la *deuda agraria* era peor que la *deuda externa* y que por lo tanto había que orientar la política agropecuaria para saldarla.

El resultado es que en la actualidad el 5% de propietarios sigue concentrando el 52% de las tierras agrícolas, mientras el 60% de pequeños propietarios acceden tan solo al 6.4% de estas". (Acosta 2013: 16)

- **La ley de tierras**

En octubre de 2014, se presenta en la Asamblea Nacional el proyecto de *Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales*⁵⁵, dicho proyecto no toma en cuenta el debate que venía dándose años atrás en el que se evidenció una disputa entre dos modelos de propiedad y uso de la tierra: el de la gran propiedad que produce para la agroindustria de exportación y el de los pequeños productores que buscan impulsar la Soberanía Alimentaria, proyecto respaldado por diversas organizaciones campesinas e indígenas que desde 2008 presentaron una propuesta de Ley de Tierras con la perspectiva de una *Revolución Agraria* que cambie las inequitativas estructuras para lograr el acceso a la tierra, al agua, al crédito, a la semilla, a la infraestructura rural básica, etcétera.

El proyecto presentado por el gobierno no formará parte de un proceso de consulta prelegislativa⁵⁶ y por lo tanto no cuenta con el aval de las organizaciones indígenas y campesinas. Esta ley continúa con un modelo de desarrollo capitalista dependiente en el campo además de que busca frenar la incidencia de las organizaciones indígenas y campesinas, mientras centraliza las decisiones que promueven una lógica exportadora y concentradora a favor de la agroindustria.

Esta ley pretende que las organizaciones indígenas sólo incidan en el 4.88% de las tierras de propiedad comunal sin involucrarse en temas como "acaparamiento, concentración y latifundio, función social y ambiental de la tierra." (Daza, 2014). Además, crea la figura

⁵⁵ A pesar del nombre esta ley sólo legisla el asunto de la tierra, pero lo que respecta al territorio queda en letra muerta en la Constitución de 2008 ya que no se operativiza la descentralización, los gobiernos autónomos y la autonomía territorial contenidos en la misma. Estos derechos colectivos de las nacionalidades y pueblos quedan relegados de la legislación y de las políticas públicas.

⁵⁶ El proyecto de *Ley de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales* busca socializarse entre las organizaciones, sin embargo, la CONAIE y sus filiales no participarán en los espacios de difusión de la misma pues consideran que la normativa requiere una consulta prelegislativa no sólo una socialización. Por ello se han declarado en "desobediencia civil y resistencia".

“despolitizada” de Agricultura Familiar Campesina (AFC), reemplazando a los sujetos históricos: campesinos, comunidades, comunas, pueblos y nacionalidades, que están en el centro de la disputa por un régimen de Soberanía Alimentaria, frente al modelo de agronegocio.

Si bien la ley reconoce el derecho a la “libre” organización, sólo se legalizará a las organizaciones cuyos objetivos estén acordes con dicha Ley, esto excluiría a las organizaciones indígenas y campesinas, ya que sus objetivos no se relacionan con el fomento al agronegocio y la agroindustria. Además la ley “sanciona administrativamente y penalmente a quienes cometan el delito de invasión; lo que ratifica que las demandas históricas por la tierra de los campesinos y campesinas, los cuales utilizan varias estrategias para acceder a la tierra, entre ellas, la ocupación de tierras baldías y su posesión, son tipificadas como el delito de invasión.” (Daza, 2014)

El proyecto de ley centraliza las decisiones sobre el régimen de la tierra en Ecuador promoviendo la Autoridad Agraria Nacional (AAN), institución que controlará el Fondo Nacional de Tierras. Sin embargo, dicha autoridad no contará con la participación de las organizaciones y su objetivo es permitir la “democratización” del acceso a la tierra, vía mercado.

La “democratización” de la tierra vía mercado es un absurdo, ya que es la dinámica de mercado la que llevó a una reconcentración de la propiedad de la tierra. La AAN promoverá la compra de tierras a precios comerciales, de modo que serán los grandes capitales los que acaparen la tierra favorecidos por la ausencia de control sobre dicho mercado.

...sin un control de mercado de tierras (que no se puede hacer sin una participación de representantes de los productores), se le da toda latitud a los mercados de tierras para continuar su dinámica de reconcentración de la propiedad. Reconcentración que será favorable, por ejemplo, a las grandes plantaciones, así creando una vulnerabilidad frente a la compra de grandes extensiones de tierras por capitales extranjeros. Y volviendo inaccesible la compra de tierras a los pequeños campesinos. (Herrera, 2014)

La política redistributiva se desdibuja en esta ley cuya estrategia es la adjudicación mediante transferencia de dominio de las tierras estatales (menos del 1% de la tierra) y el mercado de tierra, todo lo anterior sin afectar las grandes propiedades.

Como dijimos, la ley favorece la agroindustria exportadora en detrimento de la soberanía alimentaria y la democratización de la propiedad de la tierra. Si bien, siguiendo la Constitución, se prohíbe el latifundio, éste no se establece a partir de la extensión de tierra concentrada sino de la productividad. "El proyecto de ley manifiesta la prohibición de cualquier forma de concentración y acaparamiento progresivo de tierras, pero no define límites y tampoco qué es concentración y acaparamiento." (*Idem*) La productividad es el único criterio para definir la función social de una propiedad, en el caso de que ésta no sea productiva el propietario tiene algunos años para hacerla producir.

La ley establece que la tierra debe tener una función ambiental a partir de "prácticas productivas que promuevan la explotación sustentable de los predios", sin embargo, a diferencia de la Constitución no prohíbe el uso de transgénicos. Este tema es fundamental ya que hay una campaña desde el gobierno para fomentar los cultivos transgénicos porque éstos coinciden plenamente con la lógica productivista exportadora.

Por último, la ley promueve un *cambio de matriz productiva* para el sector agropecuario, para ello impulsa la producción de soya, canola, harinas, aceites y caña de azúcar, estos agrocombustibles se contraponen por completo al régimen de Soberanía Alimentaria establecido en la Constitución y promovido por las organizaciones campesinas e indígenas.

- Consecuencias

La política agraria del gobierno de Rafael Correa, no sólo ha fracasado en su oficial intento redistributivo, sino que ha sentado las bases para una mayor concentración de la tierra bajo la lógica exportadora y subordinada al mercado externo. La Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales, excluye a los sujetos colectivos indígenas y campesinos de las decisiones y de su capacidad de acción política para garantizar sus

derechos, no pone límites a la tenencia de la tierra ni busca frenar realmente el acaparamiento en un país donde la frontera agrícola no puede extenderse.

El proyecto de Alianza País para el agro ecuatoriano no sólo aumenta la desigualdad en las zonas rurales, también pone en riesgo la soberanía y seguridad alimentaria al promover la concentración de tierras que producirán para la agroindustria y la agroexportación. Esto es sumamente grave para un país que produce el 80% de los alimentos que consume, mismos que son producidos por pequeños y medianos productores a través del cuidado de la tierra y de la diversificación y rotación de cultivos.

La tendencia a la concentración de la tierra para fomentar la agroindustria es parte del patrón de reproducción que promueve el nuevo modelo primario-exportador de la economía ecuatoriana, que profundiza la subordinación del país hacia el mercado extranjero, además de fomentar el despojo de las tierras indígenas y campesinas, acrecentando la tendencia a la desaparición de la pequeña agricultura “en 1950, los pequeños agricultores constituían el 70% de la población. Hoy solo representan el 30%” por ejemplo. (SIPAE, 2011)

Por otro lado, este proyecto para el agro está acompañado de una fuerte inyección de recursos destinados a la asistencia social que aparece como presencia benefactora del Estado y cuyo principal efecto es el sosiego de la conflictividad rural. De este modo se reduce el descontento pero no se soluciona la desigualdad.

El problema de la tierra en Ecuador, lejos de resolverse con la Revolución Ciudadana se profundiza mientras se sientan las bases para el despojo de la pequeña propiedad campesina y de las pocas tierras comunales que quedan⁵⁷, a través del encadenamiento productivo y del mercado de tierras que favorece la gran propiedad destinada al monocultivo para la exportación.

La vieja herencia de la hacienda está siendo resguardada por el gobierno de Rafael Correa cuya política, lejos del agradable discurso de justicia social, no está dirigida hacia un

⁵⁷ En Ecuador existen tres tipos de propiedad “el 94,53% de las tierras (11'680.49 hectáreas) está concentrado en manos privadas. Las otras dos formas de propiedad son la comunal (4,88% / 602.862 hectáreas) y estatal (0,59% / 73.261 hectáreas)”. (SIPAE, 2011)

cambio estructural, más bien abona el camino de la profundización de la desigualdad y de una transformación de la estructura de la tierra favorable al gran capital nacional y extranjero que podrá adueñarse de las mejores tierras después de que el Estado deje la distribución de este recurso estratégico en manos del mercado.

- **El agua**

La tierra no es el único factor estructural de desigualdad, muy ligado a ella está el problema del agua cuyo tratamiento tiene un lugar especial en la Constitución de Montecristi; desde una perspectiva ambiental hasta su importancia como elemento estratégico de la nación. En la Carta Magna se plantean tres puntos fundamentales que establecen al agua como: un derecho humano, un bien nacional estratégico de uso público, patrimonio de la sociedad y como un componente fundamental de la naturaleza, la misma que tiene derechos propios a existir y mantener sus ciclos vitales. Además se plantea que “El derecho humano al agua es fundamental e irrenunciable. El agua constituye patrimonio nacional estratégico de uso público, inalienable, imprescriptible, inembargable y esencial para la vida”. (art. 12)

Además, se garantiza el acceso equitativo y permanente (art. 276) se prohíbe el acaparamiento o privatización del agua y sus fuentes (art. 282), se establece que la gestión del agua será exclusivamente pública o comunitaria (art. 318) y que el Estado es responsable de garantizar la conservación, recuperación y manejo integral del agua, cuencas hidrográficas y caudales ecológicos asociados al ciclo hidrológico (art. 412).

Pero no basta con que se logren derechos constitucionales, hace falta operativizarlos, por ello se debe aprobar una ley de aguas. La ley que propuso el gobierno de Rafael Correa y que desencadena una gran movilización en marzo de 2012 tenía grandes límites para el proceso de transformación que buscan las organizaciones indígenas en Ecuador.

Por un lado, mencionaba la prohibición de privatización pero no hacía alusión al acaparamiento que actualmente existe⁵⁸ además de que no garantizaba terminar con la desigual distribución en el acceso al riego y al abastecimiento⁵⁹, esta situación se refleja en la existencia de más de 40 mil conflictos por el agua en Ecuador. Además, la ley no protegía las fuentes de agua como ordena la Constitución y no prohibía, por ejemplo, la actividad minera en nacientes de agua.

Por otro lado, si bien la ley reconocía la gestión pública y comunitaria del agua, centralizaba la toma de decisiones bajo la autoridad única de la Secretaría Nacional del Agua nombrada por el ejecutivo. Esto genera conflicto por lo siguiente:

En Ecuador existen tres tipos de sistemas de riego: los sistemas privados que sirven apenas al 1% de los beneficiarios; los sistemas públicos que cubren al 12 % de las familias; y los sistemas comunales, que en muchos de los casos fueron construidos y son gestionados por las comunidades y las juntas de agua sin el apoyo del Estado, sirven a la mayor cantidad de familias, el 86%.(Carrión y Herrera, 2012: 94)

Además, en las provincias serranas los gobiernos provinciales mantienen alianzas estratégicas con los monoprodutores florícolas, de fresa y brócoli. “La población campesina indígena cuenta con sistemas comunales de riego y representa el 86% de los usuarios; sin embargo, sólo tiene el 22% del área regada y, lo que es más grave, únicamente accede al 13% del caudal. Mientras tanto, el sector privado representa el 1% de las UPA y concentra el 67% del agua” (Acosta y Martínez 2010:56). El discurso del desarrollo justifica la privatización del agua y crea dispositivos legales para ejecutarla.

⁵⁸ “Los minifundistas, correspondiente al 88% de los beneficiarios del riego, apenas disponen de un volumen que va entre el 6% y el 20% del total de caudales, mientras los hacendados, que no superan al 4% de usuarios, reciben más del 50% de los caudales totales”. (Isch, 2012)

⁵⁹ “Los pequeños productores (entre 0 y 10 has) que representan el 75% de las Unidades Productivas Agrícolas disponen de menos tierra y pueden regar hasta el 26% de la superficie, mientras que las grandes propiedades mayores a 50 has que no son más que el 6,4% de las UPAs concentran el 60% de la tierra y pueden regar más de la mitad de la superficie, el 51%. Pero además, las economías campesinas pagan más por riego que las empresas agroindustriales: por ejemplo, por cada 100 dólares que gana una bananera, paga por concepto de riego entre 0,05 y 0,4 dólares, mientras que las economías campesinas, por cada 100 dólares que ganan, deben gastar de 1,2 a 30 dólares (Carrión y Herrera, 2012: 95)

Por otro lado, los sistemas comunales de riego, que en muchos casos están organizados en las Juntas de Abastecimiento de Agua Potable y son manejados por las comunidades, son fundamentales para la vida rural e indígena y han sido construidos, mantenidos y organizados por los mismos comuneros, siendo un patrimonio de años y años de trabajo colectivo. Además, muchos de los sitios de abastecimiento están en el páramo que en su mayoría es propiedad comunal y que ha sido manejado históricamente por los pueblos indígenas.

Lo anterior entra en tensión con el proyecto modernizador estatal que está privilegiando la construcción de hidroeléctricas a costa del desplazamiento de cientos de familias, además del desplazamiento de campesinos de las zonas con riego público por parte de la agroindustria.⁶⁰

La autoridad única del agua no garantiza el proceso de redistribución de los medios de subsistencia como la tierra y el agua, tampoco el respeto y apoyo a los sistemas comunales, por el contrario, abre la pauta para el uso del recurso y de la infraestructura comunitaria y estatal para favorecer megaproyectos que vulneran los derechos colectivos, humanos y de la naturaleza.

Por último, la ley de aguas propuesta por el ejecutivo no tomó en cuenta a las comunidades y pueblos violando los tratados internacionales y el art 389 de la Constitución que dice: "Toda decisión o autorización estatal que pueda afectar al ambiente deberá ser consultada a la comunidad".

En marzo de 2012, la CONAIE promueve una gran movilización nacional llamada "Marcha Plurinacional por el agua, la vida y la dignidad de los pueblos", motivada principalmente por la defensa del agua y la propuesta de una *Ley de Aguas para el Buen Vivir* –que, entre otras cosas evite la privatización y promueva la redistribución de vital líquido- además de una serie de demandas: la oposición a los megaproyectos que incluyen minería a cielo abierto, expansión de la frontera petrolera, hidroeléctricas,

⁶⁰ Además de concentrar el riego, la agroindustria contamina el agua que utiliza vertiendo desechos agroquímicos y afectando en cadena los ecosistemas relacionados a las cuencas, canales y ríos. (Isch, 2011: 10-14).

agroindustria; respeto a los derechos laborales; aprobación de una la ley de tierras que contemple un modelo agrario para la soberanía alimentaria basada en la producción campesina y propiedad colectiva; la restitución de instituciones indígenas; el rechazo a la criminalización de la protesta, entre otras.

La lucha por el agua logró aglutinar diferentes sectores y demandas en Ecuador, porque con la ley de aguas no sólo está en juego la garantía de los derechos de los pueblos y de la naturaleza, sino también el freno a los proyectos extractivos que nutren la modernización capitalista en Ecuador y contribuyen a la depredación del ambiente. Esta movilización mostró la fuerza del movimiento indígena, después de varios años sin inundar de esa forma las calles.

La defensa del agua es vista como la defensa del territorio, la defensa del derecho de los pueblos a existir, la defensa del proyecto de vida que busca la satisfacción de las necesidades colectivas en comunidad, que busca el equilibrio y no la acumulación, que no ve a la naturaleza sólo como un recurso sino como parte misma de la comunidad biótica, como la defensa del Sumak Kawsay.

Después de la fuerza de la marcha el gobierno se compromete a consultar⁶¹ a las comunidades y éstas se organizaron a nivel local, provincial, regional y en asambleas nacionales, para presentar en la consulta una propuesta de seis puntos que consideran irrenunciables para que se apruebe la ley: Preservación y protección de fuentes y nacientes de agua; Consejo Intercultural y plurinacional del agua; Gestión comunitaria y pública del agua; Fondo Nacional del Agua; Liberación del agua de la privatización, mercantilización y acaparamiento; Respeto a las decisiones de las comunidades.

En junio de 2014 se aprobó la *Ley Orgánica de Recursos Hídricos, Usos y Aprovechamiento del Agua*, que, si bien recoge algunas de las exigencias de las organizaciones –por ejemplo se logró que prohibiera textualmente toda forma de privatización del agua–, no contribuye en la redistribución del vital líquido, no protege las fuentes de agua frente a dinámicas extractivas y continúa con la autoridad única gubernamental.

⁶¹ Si bien la consulta no fue vinculante, las organizaciones indígenas vieron en ella una oportunidad para trabajar en las propuestas esbozadas en los seis puntos y en la discusión de los mismos con las bases.

A raíz de la promulgación de la Ley y después de que nuevamente fueran desoídas las demandas indígenas, la CONAIE se declara en “resistencia civil” y conforma el Parlamento Nacional de los Pueblos desde el cual se discuten temas de la más diversa índole como: salud, educación bilingüe, ley de Aguas, derechos de la naturaleza, libre ingreso a la universidad pública, etcétera.

- **Agroindustria**

El sector primario exportador que desde los años 40 se ha reproducido a través de la agroindustria es fomentado por las leyes secundarias promovidas por Rafael Correa. La ley de tierras y la ley de aguas favorecen la dinámica agroindustrial aún cuando ésta entra en contradicción con varios artículos de la Constitución de Montecristi. De este modo productos como el banano, cacao, flores, caña de azúcar o palma africana tienen un papel fundamental en los ingresos no petroleros del país: “de los cinco principales rubros de exportación no petrolera, cuatro son productos primarios o manufacturas basadas en recursos naturales: banano, camarón, productos del mar elaborados y flores.” (Ruiz, 2013: 77)

En Ecuador la agroindustria se concentra en la región de la Costa, espacio privilegiado por la fácil conexión con el mercado mundial a través de los puertos, es en esta región, particularmente en Guayaquil, donde se concentra la riqueza de la exportación agroindustrial, le sigue Manta (productos del mar procesados) y Machala (banano), además de un reducido número de florícolas en la Sierra.

La dinámica agroindustrial de un país dependiente como Ecuador es sumamente dependiente de las empresas transnacionales que concentran la producción de insumos, semillas y tecnología en no más de 40 empresas estadounidenses y europeas (Quevedo 2013: 13) de modo que una política que privilegia al gran capital a través de un proceso de modernización capitalista en el campo tiene profundas consecuencias en la estructura agraria del país y profundiza la dependencia al mercado internacional mientras socava la soberanía alimentaria.

En Ecuador, la agroindustria se dedica al cultivo de productos para exportación como banano, cacao, café, etc., al cultivo de materia prima para la industria y de biocombustibles (caña de azúcar, palma africana). Estas industrias crecientemente concentran la mayor parte de la tierra, el agua y el capital disponibles en el país, además de ser privilegiados en el crédito público bajo la lógica de la eficiencia y el productivismo que tanto interesan al gobierno. La concentración es tal que tan sólo 6 616 familias ligadas a la agroindustria, tienen 3 600 000 ha, mientras que 700 000 familias campesinas, entre todas, suman 2 500 000. (Carrión 2012:12)

Esta concentración de tierras que tuvo un gran impulso en el neoliberalismo y que en la actualidad continúa como un pilar de la modernización capitalista, implica una lógica de expansión y acaparamiento a través de diversos mecanismos como el mercado de tierras, el desplazamiento violento de población, la venta obligada y el cercamiento a las propiedades pequeñas y medianas, cuyos dueños, al no recibir apoyo por parte del Estado se ven forzados a vender la tierra y posteriormente a convertirse en mano de obra superexplotada y precarizada con pésimas condiciones laborales en las plantaciones.

Estas grandes propiedades dedicadas al monocultivo están orientando sus cultivos, según el plan gubernamental de cambio de matriz productiva, a tres productos “estratégicos”: el plátano, la caña de azúcar y la palma africana. Estos monocultivos han mostrado negativos impactos sociales, ambientales, culturales y económicos al transformar las dinámicas de producción y reproducción de la vida a cambio de enormes beneficios para la gran burguesía.

Otra actividad agroindustrial que ha mermado las condiciones de vida locales es la industria camaronera a la cual se han concesionado 200 000 hectáreas de manglar generando el desplazamiento violento de cientos de personas de sus territorios y la destrucción de un ecosistema tan frágil y tan ligado a las dinámicas culturales de las poblaciones del manglar.

El modelo agroindustrial que se impulsa en Ecuador incluye la búsqueda de la productividad y la ganancia inmediata sin importar los efectos sociales o ambientales, en

este contexto, desde agosto de 2012 el presidente Correa dio luz verde a la investigación sobre transgénicos, cuyo uso está prohibido en la Constitución pero no en las leyes secundarias que se están aprobando durante su mandato.

El desarrollo del capitalismo dependiente que se promueve en los hechos, no significa un avance soberano para el país pues hace vulnerable a toda la economía nacional a la variación en los precios internacionales de las materias primas, mientras se reduce la producción de alimentos para el mercado interno, es decir, vulnera la soberanía y la seguridad alimentaria. Además, esta lógica de acumulación pone en serio riesgo la biodiversidad y el equilibrio ecológico de los enormes territorios que abarca.

3.4 Los ejes de la dominación

Ecuador ha llamado la atención mundial por una serie de cambios entre los que destacan el aumento del gasto social –que significa mayor acceso a la salud, transporte, educación etc.-, el gran impulso a las obras de infraestructura, las cifras de disminución de la pobreza y de mayor crecimiento macroeconómico, estatización de las principales petroleras de Ecuador, la política soberana desafiante a los Estados Unidos y comprometida con los procesos de integración latinoamericana: ALBA, UNASUR, CELAC etc. Aún cuando estos elementos han sido importantes, algunos de ellos están inmersos en una serie de contradicciones provenientes de las relaciones sociales determinadas por el capitalismo dependiente del país.

Si por un lado se avanzó en el fortalecimiento de la soberanía nacional frente al imperialismo estadounidense con acciones como: el cierre de la base militar de Manta, la expulsión de personal militar de la embajada de Estados Unidos, la expulsión de la DEA, el apoyo gubernamental a la demanda contra Chevron, el enfrentamiento con el FMI por el cese de la deuda externa etcétera; por otro lado, la intocada condición de dependencia frente al capital internacional generó una dinámica de subordinación económica con China, de modo que “la deuda externa ecuatoriana creció en 31,6% en un año. Entre

noviembre 2013-2014, la cifra pasó de \$ 12.847,4 millones a \$ 16.913,4 millones.” (El Universo, 2015)

La mayoría de la deuda es con China, pero el año pasado el gobierno recurrió a un préstamo del FMI por 1 000 millones de dólares (El Comercio, 2014), además de entregar a la empresa estadounidense Goldman Sachs la mitad de sus reservas de oro para avalar un crédito de 400 millones de dólares.

Otro elemento para el análisis es que después de la crítica a la política neoliberal de reducción del papel “benefactor” del Estado, el gobierno de Alianza País se propuso “recuperar el rol del Estado como garante de derechos y como facilitador de procesos de cohesión social, de distribución de conocimientos y de redistribución de poder a la sociedad.” (SENPLADES, 2013:25)

Correa toma la presidencia en un contexto de aumento del precio internacional del petróleo, además promueve una hábil maniobra para liquidar la deuda externa de Ecuador con EUA y genera una mejora en la recaudación fiscal, todo lo anterior resulta en un crecimiento de ingresos para el Estado.

Dichos recursos se han destinado a la inversión pública en infraestructura y en diferentes tipos de subsidios. Además, se ha incrementado el gasto social en educación, salud, vivienda, aunado a la recuperación salarial de los trabajadores que se había deteriorado en las dos últimas décadas anteriores. Todos estos elementos han significado un incremento en el gasto de las familias en el mercado interno que ha sido un gran estímulo para el mismo.

Esto distingue al gobierno de Correa de los gobiernos neoliberales, prioriza el gasto social al pago de la deuda, por ejemplo el pago de la deuda “en el periodo 2001-2007 fue de 3,683 millones de dólares, mientras que al gasto social sólo se destinaron 1,415 millones anuales; es decir, menos de la mitad del gasto social. Por el contrario, entre 2007 y 2011, al servicio de la deuda fueron 3,252 millones anuales, mientras que el gasto social total ascendió a 4,667 millones en promedio”. (Ruiz, 2013:89)

Además de los ingresos petroleros, crecieron los provenientes de la exportación de productos agroindustriales, los ingresos tributarios, las remesas y aumentaron las contribuciones a la seguridad social, todos estos factores “han permitido la recuperación del mercado interno, sobre todo desde 2006 (reducción del desempleo, crecimiento de los salarios reales, políticas de subsidios, aumento de crédito al consumo y a la inversión, etc.), redundó en un proceso de auge generalizado de la economía, durante el cual, prácticamente todas las ramas de la producción crecieron.” (*Ibid*: 112)

Sin embargo, la otra cara de este “buen funcionamiento” de la economía es la enorme concentración en torno a un número reducido de grupos económicos articulados con empresas de diversa índole como bancos, medios de comunicación, agronegocios, etcétera. De este modo: “una fracción relativamente pequeña de las clases dominantes con presencia en el país, posee el control de tipo oligopólico y oligopsónico de la mayoría de los mercados de bienes y servicios. Por ejemplo, si en 2003 los ingresos de las 400 empresas más grandes que operaban en el Ecuador representaban el 56% del PIB, en 2011 sus ingresos fueron equivalentes al 78% del producto.” (Ruiz, 2013:118)

Así, “sin perjudicar a los ricos”, se favorece la acumulación capitalista mientras el Estado se encarga de compensar a los trabajadores y a la población en general con políticas sociales y obras de infraestructura que exigen grandes recursos al Estado.

- **Presidencialismo e institucionalización**

El gobierno de Correa ha desarrollado un fuerte presidencialismo al influir en todas las funciones del Estado además del ejecutivo, es decir, en el poder judicial y legislativo, sometiendo estos poderes a su proyecto y mandato.

El presidencialismo se enmarca en la búsqueda de un Estado fuerte, después de las políticas neoliberales que acotaron su participación, además de una política de “descorporativización” de la sociedad que consistía originalmente en acabar con los grupos de poder económicos, sociales, religiosos y políticos que se desenvolvían por fuera del aparato de Estado. Pero en la actualidad esta política no sólo va en contra de grupos empresariales sino también de sindicatos, ONGs, fundaciones, asociaciones de mujeres,

de jóvenes, de pobladores, organizaciones sociales, organizaciones indígenas, entre otras. "Esto se considera completamente necesario para revolucionar las estructuras tradicionales porque se identifica que esas corporaciones son soportes del *status quo* injusto e inequitativo". (Ospina 2012a: 17)

Así, para el gobierno de Correa, la participación de la población en la política debe darse por los medios institucionales establecidos, es decir mediante "representantes ciudadanos", en lugar de representantes de organizaciones sociales. Para Correa los representantes deben elegirse basándose en los méritos individuales, posgrados y exámenes, contraponiendo explícitamente este criterio meritocrático al de participación en la lucha social.

En el PNPV 2013 se plantea que "El Socialismo del Buen Vivir implica una democracia profunda con participación popular permanente en la vida pública del país." (SENPLADES, 2014: 24) Sin embargo, esta participación popular se encausa por las vías institucionales que no necesariamente generan una fuerza que pueda oponerse al gran capital. Beatriz Stolowicz, (2011) hace una interesante reflexión al respecto:

Cuando se empuja por cambios económico-sociales democratizadores que exigen disminuir el poder del gran capital, es imprescindible desplegar toda la energía social popular, su movilización. Por el contrario, cuando lo que se busca es «administrar al capitalismo mejor que como lo hacen los capitalistas», como dicen algunos progresistas, esto exige subordinar la movilización popular y las demandas de cambio a las negociaciones con el capital, exige disciplinar a las organizaciones populares y limitar su independencia. (:83)

Este disciplinamiento de las organizaciones sociales, gracias a las cuales se puso un freno al neoliberalismo, tiene su estandarte en la noción de Revolución Ciudadana, es decir, en la imagen de una supuesta transformación sin salirse de los límites del liberalismo, esto busca cerrar las vías de la movilización social y de un cambio de raíz de las relaciones sociales.

- **La ciudadanía excluyente**

Para el movimiento indígena, la "ciudadanización" de la política es excluyente y parte de una concepción liberal que no los reconoce como pueblos y nacionalidades, que hace a un lado toda su experiencia histórica de organización comunitaria y política. La Revolución Ciudadana, y su concepción de participación política contradice el primer artículo de la nueva Constitución donde se define al Ecuador como un Estado Intercultural y Plurinacional. Parece que lo poco que se logró en la Constitución es un estorbo para los vigentes moldes occidentales y liberales que apelan al individuo aislado que actúa en la política. Para Ospina (2012:39) esta lógica responde a una práctica política concreta: "...con los difusos "ciudadanos" no hay que negociar un programa político mientras que con organizaciones sociales, la negociación se vuelve indispensable, compleja e incesante. Mantener la libertad de acción frente a organizaciones sociales exigentes fue y sigue siendo una norma de conducta política de Alianza PAIS."

Entonces, lejos de permitirse la participación popular como fuerza social capaz de construir un poder revolucionario que dirija el proceso de transformación, se recurre a crear estructuras para canalizar a las fuerzas sociales bajo el control de un Estado en abierta negociación con el capital y con evidente cerrazón a las demandas de las organizaciones sociales.

A pesar de los discursos sobre la importancia del poder popular en el PNBV, la participación promovida desde el Estado a través del Consejo de Participación Ciudadana y Control Social funciona con los hilos de la presidencia, priorizando los proyectos liberales e individualistas que van acordes con el proceso de modernización capitalista subordinando la participación colectiva y la posibilidad real de construir un Estado Plurinacional.

El gobierno de la Alianza País se propone "construir un Estado plurinacional y popular que proteja los intereses de las mayorías, con capacidad de gobernar y modificar la dominación capitalista; y construir una organización popular que impida el dominio de los intereses particulares" (SENPLADES, 2013:24). Pero en los hechos se fortalece el viejo mecanismo colonial del Estado-nación que busca homogenizar a la población bajo el molde del individuo productor aislado que en términos liberales es el ciudadano,

desapareciendo las particularidades de las nacionalidades y pueblos, no sólo en términos culturales sino en sus dinámicas económicas, políticas y territoriales.

El proyecto correísta excluye a las nacionalidades indígenas en tanto colectivos y organizaciones, pero mantiene una imagen incluyente de lo "indígena" a través de la cooptación de dirigentes como individuos, hecho que no es novedoso, ya en el periodo neoliberal varios presidentes incorporaron en el gobierno a dirigentes indígenas que hallaron en la etnicidad un trampolín político.

Para el movimiento indígena esta "democracia para ciudadanos" no sólo lo ha excluido de la toma de decisiones, sino lo ha vuelto un blanco de ataques junto con algunos de los logros obtenidos por la movilización en la década del 90. Por ejemplo, la Dirección Intercultural de Educación Bilingüe (DINEIB) que en febrero de 2009, mediante un decreto ejecutivo perdió su autonomía política o el cierre de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi en 2013, después de una evaluación supuestamente intercultural que sólo utilizaba 11 criterios de "interculturalidad" de 51 y que evaluaba aspectos como el número de estacionamientos o de edificios inteligentes, bajo el pretexto de que no se cumplían los criterios de "calidad" impuestos por el CEAACES (Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad en la Educación Superior), se clausura un importante espacio para descolonización del conocimiento, para afianzamiento de la identidad y para el desarrollo de una educación acorde a las necesidades de las nacionalidades y pueblos.

Además, se impulsa un proyecto evidentemente colonialista en el que se pretende cerrar escuelas comunitarias para que los niños salgan de su comunidad y estudien en Unidades Educativas del Milenio en las cabeceras parroquiales que funcionarán como escuelas-internado con alta tecnología y por supuesto donde se impulsará una educación "desindianizante" lejos de las familias y comunidades para construir los ciudadanos que el proyecto de Estado – nación necesita.

En lugar de instituciones y espacios propios acordes a las necesidades de los pueblos y nacionalidades, se promueve un modelo institucional que las reemplace para que se construya la plurinacionalidad (según el discurso oficial) a partir de la recuperación de

toda la autoridad estatal en manos del Presidente de la República, única persona cuya legitimidad democrática proviene de haber sido elegido por todos los ciudadanos y ciudadanas del país. Esta idea de plurinacionalidad acaba con la diversidad y con una real posibilidad de que las nacionalidades determinen su propio futuro.

Para Correa, no puede permitirse que "sectores radicales que quieren defender su poder. Que buscan entender a la plurinacionalidad como una alianza de territorios en donde tengan su sistema de justicia, salud y educación, en la que pretenden mandar ellos y no el legítimo gobierno del Estado ecuatoriano."(Presidencia de la República, 2008, citado por Ospina 2012a:44). Entonces, las formas de gobierno propias de los pueblos indígenas, el derecho a su territorio, al desarrollo de su cultura a través de una educación propia, el derecho a ejercer sus conocimientos técnicos, a impulsar su propia salud, sus propias formas de justicia etcétera, no son la forma apropiada de entender la plurinacionalidad.

La Revolución Ciudadana no tiene ninguna intención de abrir espacios de diálogo con los movimientos sociales organizados que, a fin de cuentas, representan los intereses de aquellos sectores históricamente oprimidos y explotados: trabajadores, indígenas, maestros, feministas, ambientalistas etc. Para la CONAIE, por el contrario, para darle coherencia al Estado Plurinacional es necesaria la verdadera democratización, es decir, no sólo la delegación de las decisiones a un representante mediante el voto, sino de la toma de decisiones mediante la participación directa de organizaciones sociales, de las diferentes nacionalidades y de todos los sectores populares en un espacio generado para ello.

El presidente Rafael Correa cautivó al pueblo ecuatoriano y a una gran cantidad de simpatizantes a lo largo del mundo, con un discurso rabioso contra la banca, contra los poderes imperiales, contra los grupos oligárquicos y los políticos corruptos; sin embargo, después de ser electo, su fiero discurso se dirigió, sorpresivamente, a las organizaciones indígenas, de maestros, de trabajadores, de ecologistas, todas aquellas que encabezaron las luchas sociales contra "la larga noche neoliberal". Siempre dijimos que el mayor peligro para nuestro proyecto político, una vez derrotada sucesivamente en las urnas la

derecha política, era el izquierdismo, ecologismo e indigenismo infantil. ¡Qué lástima que no nos equivocamos en aquello! (Correa 2009, citado por Iturralde 2013:163)

El gobierno convierte así a las organizaciones en enemigas de su gobierno y nuevamente los pueblos indios aparecen como obstáculos para el progreso de la nación, discurso bien conocido en Latinoamérica. Dentro de esta lógica se criminaliza la protesta social, tildada de “hacerle el juego a la derecha”.

- **Criminalización de la protesta**

El proyecto neodesarrollista en Ecuador ha generado una intensa movilización social de los afectados por el saqueo de los recursos naturales, en particular del movimiento indígena, ante ello, el Estado ha desplegado una política represiva de criminalización y judicialización de la protesta social.

Durante el gobierno de Correa hay 204 enjuiciados por participar en protestas, 170 de ellos con juicios penales y en 12 de los 31 procesos penales, la acusación es terrorismo y sabotaje. (Ospina, 2012a: 33)

Diversas estimaciones calculan que entre 2008 y 2010 se ha procesado cerca de 200 personas con la acusación de terrorismo. Para ello el gobierno “progresista” de Correa ha echado mano del Código Penal aprobado por la dictadura de 1964.

Vale destacar que la tipificación de “terrorismo” en el código penal ecuatoriano usa tres “etcéteras” en un mismo artículo para definir el concepto, que probablemente sorprenderá a cualquier abogado medianamente preocupado por los derechos humanos: “quienes individualmente o formando asociaciones, (...) armados o no, pretextando fines patrióticos, sociales, económicos, políticos, religiosos, revolucionarios, reivindicatorios proselitistas, raciales, localistas, regionales, etc., cometieren delitos contra la seguridad común de las personas o de grupos humanos de cualquiera clase o de sus bienes: ...y a quienes construyeran barricadas, parapetos, trincheras, obstáculos, etcétera, con el propósito de hacer frente a la fuerza pública en respaldo de sus intenciones, planes, tesis o proclamas” (citado por Acosta, 2011).

La dinámica de la dominación correísta ha despertado un gran malestar no sólo entre las organizaciones indígenas, sino entre otros sectores como maestros, estudiantes, médicos, trabajadores, etcétera. La última gran movilización en Ecuador fue convocada por el Frente Unitario de Trabajadores contra el nuevo Código Laboral, esta megamarcha fue respaldada por la CONAIE quien se identificó como parte de la clase trabajadora. En la movilización surgieron otras banderas aglutinadoras como el rechazo a la firma del TLC con la Unión Europea y contra la intención de Correa de establecer la reelección presidencial indefinida mediante una enmienda a la Constitución.

Después del asenso social contra el neoliberalismo, los movimientos sociales lograron imprimir en la agenda nacional temas como la nacionalización de los recursos naturales, límites al ingreso del capital extranjero, control sobre los capitales, desprivatización de los servicios básicos, afirmación de la soberanía nacional, derechos de la naturaleza, la prohibición de los transgénicos, etc. todos éstos presentes en la Constitución de Montecristi. Por su parte, el movimiento indígena, uno de los principales pilares de la movilización social, logró el reconocimiento constitucional del Estado Plurinacional, así como los derechos a la redistribución de la tierra y el agua, prohibiendo el latifundio y el acaparamiento del agua, además, entre otras cosas, del establecimiento constitucional del Sumak Kawsay.

Si bien, como se vio en el capítulo 2, la Constitución no recoge todas las demandas del movimiento social y no alcanza la radicalidad necesaria para una transformación de fondo de la sociedad, es producto de una correlación de fuerzas de la izquierda que lograron imprimir su sello en la carta magna. Se habla de que en la Constitución está presente la disputa entre el proyecto de transformación radical y el proyecto de una modernización capitalista "más justa y equitativa".

Finalmente este último proyecto logra imponerse y con él se abre una nueva espiral en la dependencia ecuatoriana, ya que es un proyecto que asume un patrón de acumulación primario exportador que responde a las necesidades del capitalismo mundial. Ecuador se

inserta así en la nueva división internacional del trabajo como proveedor de materias primas: petróleo, minerales, productos agroindustriales, generando dentro del país el despojo del territorio, la reconcentración de la tierra y el agua, la criminalización de la protesta social y un retroceso en la participación de las organizaciones sociales e indígenas.

El proyecto correísta se constituye como un espacio donde el capitalismo en crisis encuentra estabilidad al restituir la capacidad de mando del poder político y a su vez disponer de territorios para el capital intensificando la acumulación por despojo y al tener un espacio donde convertir el capital financiero en capital productivo a través de las grandes obras de infraestructura. De este modo podemos ver que el proyecto correísta:

...no estaba para alternativas, mucho menos para revoluciones, y peor aún para utopías. Esto explicaría la adhesión que al final produjo un discurso en esencia tan convencional. El desarrollismo, la eficacia tecnocrática, la provisión de infraestructura y el incremento del consumo no son más que emulaciones de modelos anclados en viejos patrones colonialistas; la recuperación del Estado en desmedro del fortalecimiento de la sociedad es un carpado hacia el cepalismo cincuentero. (Acosta 2013: 19)

Así, la Revolución Ciudadana resulta algo muy diferente del discurso con el que se disfraza de izquierda, mientras dice luchar por la soberanía, profundiza la subordinación del país a grandes potencias como China; mientras habla de la justicia social, no quiere afectar a los ricos ni las causas estructurales de la desigualdad; mientras habla de democracia y poder popular, criminaliza a las organizaciones sociales; mientras se dice de izquierda, no intenta cambiar el sistema capitalista.

El gobierno del "Socialismo del Buen Vivir" se apropia de las propuestas de la izquierda y las vacía de contenido, entonces el socialismo beneficia la acumulación en unos cuantos grupos económicos y el Buen Vivir se basa en la extracción petrolera, en la minería a cielo abierto, en el agronegocio y en la asistencia estatal para los pobres.

En este contexto el movimiento indígena vive un reflujó ante el ataque incesante de un proyecto nacional que se basa en el despojo de sus territorios, en el ataque a su proyecto

de vida, en la visión de que los indios estorban para el desarrollo nacional y en el intento de su incorporación subordinada al proyecto estatal. Sin embargo, esta etapa también es de replanteamientos, de profundización de una lucha anticapitalista y de retorno a las bases de las organizaciones.

CAPÍTULO 4

Visión y construcción del Sumak Kawsay desde el movimiento indígena

Actualmente está presente en la discusión y construcción política del movimiento indígena ecuatoriano, y en general en las organizaciones indígenas de la región andina, la noción del *Sumak Kawsay* como una propuesta de sociedad alternativa al sistema capitalista que está mostrando sus efectos más perversos, y cuya crisis nos plantea la necesidad de vislumbrar perspectivas de otras posibilidades de relaciones sociales. Es importante recuperar y analizar esta propuesta entendiendo que si bien está en construcción, se pueden delinear algunos ejes que nos explican los orígenes del concepto, su significado en la práctica cotidiana de las comunidades indígenas así como lo que implica en el contexto actual de impulso de un neodesarrollismo capitalista en Ecuador.

El *Sumak Kawsay*, actualmente es un elemento fundamental en la discusión política, en la visión y perspectiva de un proyecto, que si bien recupera y reformula todo un bagaje cultural, histórico y de cosmovisión, también se percibe como horizonte emancipatorio, en la medida en que sus contenidos plantean una potencial alternativa al modelo de civilización actual.

Es fundamental establecer el origen y desarrollo de la propuesta, así como la base a partir de la cual se construye, es decir la comunidad, pues alrededor del tema hay diversos debates como si puede ser un elemento que sirva como herramienta de gobernabilidad o si puede convivir y desarrollarse en el marco del capitalismo. Es entonces necesario plantear ¿cuál es la visión del *Sumak Kawsay* desde el movimiento indígena?, ¿cómo surge y se desarrolla en cuanto propuesta política?, ¿es una práctica contrahegemónica?, o bien, ¿puede ser adaptada a las relaciones capitalistas?

4.1 Orígenes del Sumak Kawsay

Es llamativo que un concepto que se ha planteado como “ancestral” no aparezca en las propuestas políticas indígenas previas a la Constitución de 2008. Si bien el *Sumak Kawsay*

aparece en textos a partir del año 2000, podemos identificar que muchos de sus planteamientos tienen un largo camino recorrido por el movimiento indígena.

Como pudimos analizar en el capítulo 1 y 2, la trayectoria del movimiento indígena está marcada por la experiencia histórica de la comunidad andina, es decir, a partir de la reconfiguración de la comunidad en el marco de las nuevas relaciones que impone el capital, los pueblos y nacionalidades mantienen un sistema de vida con instituciones internas como el ayni o la minka, además de una cosmovisión cuyas características ya analizamos.

Con la conformación de las organizaciones propiamente indígenas entre la década del 70 y el 80, los pueblos generan estrategias de resistencia comunitaria, pero también comienzan a elaborar propuestas provenientes de su experiencia. De este modo, buscar fortalecer y defender las comunidades será una constante, además de resistir a la imposición del Estado-nación ecuatoriano impulsando las propias formas de organizar y entender la vida en las comunas y los diferentes territorios.

En este proceso, las organizaciones van construyendo o apropiándose de categorías para autoidentificarse y hacer propuestas a una sociedad que a partir de 1990 tiene los ojos puestos en la CONAIE. La autodeterminación, la autonomía territorial, la autodefinition como pueblos y nacionalidades, la propuesta de la Plurinacionalidad, la interculturalidad, etcétera, son algunas de las propuestas elaboradas durante la trayectoria del movimiento indígena.

En el primer proyecto político de la COANIE podemos identificar una propuesta que se opone a las relaciones sociales capitalistas en lo económico, político, cultural y ambiental, planteando la necesidad de un Estado Plurinacional en el que las nacionalidades y pueblos, además de otros sectores explotados y oprimidos, puedan desplazar a las élites de siempre para construir una verdadera democracia. Además plantean el principio de "un Humanismo Integral donde el hombre y la naturaleza están en estrecha y armónica interrelación garantizando la vida" (CONAIE, 1994: 11). Este humanismo integral que

busca mejorar las condiciones de vida social tiene como eje el comunitarismo y la plurinacionalidad.

Después de este documento constantemente se hará referencia a la importancia de la comunidad y de la relación de los pueblos y nacionalidades con la *Pachamama*, con el territorio que habitan y con el que se retroalimentan. Cabe aclarar que estos elementos no son el centro de la propuesta política que se va elaborando sino que acompañan un proyecto que ya desde 1990 está centrado en la Plurinacionalidad.

Otra elaboración de la CONAIE en sintonía con la propuesta del Sumak Kawsay es su propuesta de una Ley de Biodiversidad, en el año 2004. En ella la organización establece la importancia de la naturaleza y su relación con los pueblos indígenas, así establecen la necesidad de defender del mercado, del capital y la privatización: el agua, los páramos, los recursos naturales, la biodiversidad, la seguridad y soberanía alimentaria, los conocimientos ancestrales, es decir el derecho a la vida amenazada por la lógica del capital.

- **Las primeras publicaciones**

Diversos autores (Altmann 2013; Simbaña 2011; Bretón, Cortez, García 2014) han identificado que el primer texto publicado que desarrolla el concepto de *Alli Kawsay* o *Sumac Kawsay* –utilizados indistintamente- es un artículo de Carlos Viteri Gualinga de la nacionalidad kichwa. En su artículo “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía” hace una crítica a la concepción de desarrollo lineal del mundo occidental y de conceptos como riqueza/ pobreza entendidas como acumulación o carencia de bienes materiales. Plantea que en la amazonía hay una “visión holística acerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el 'buen vivir', que se define también como 'vida armónica', que en idiomas como el runa shimi (quichua) se define como el 'allikáusai' o 'súmac káusai'" (Viteri, 2002). Para Viteri, un elemento fundamental es el conocimiento transmitido en las comunidades para relacionarse con la selva y las relaciones de solidaridad y reciprocidad características de su cultura y economía.

Es importante destacar dos elementos que determinan a este autor: por un lado es una persona que se ha caracterizado por sus vínculos con las esferas de poder, tanto nacionales como internacionales, por ejemplo, trabajó para el Banco Interamericano Desarrollo y en la actualidad es asambleísta nacional de Alianza País. Por otro lado es originario de Sarayaku, un pueblo amazónico con una experiencia histórica de lucha en la defensa de su territorio, de la que Viteri no participa.

Al año siguiente, 2003, el pueblo kichwa de Sarayaku publica *El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro. Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka*. En este documento el pueblo amazónico explica la forma en que se organiza la vida en su territorio y la constante lucha de su pueblo contra la amenaza del despojo de su territorio.

El texto da cuenta de la relación complementaria e interdependiente de su pueblo con la selva, *sacha*. En esta relación el pueblo aprovecha sólo lo necesario de su entorno y contribuye a los ciclos de renovación de un territorio ancestral, donde vivieron los antepasados y donde vivirán las siguientes generaciones. El conocimiento que la comunidad adquiere a través del tiempo a través de los sabios es fundamental para entender “los secretos para alcanzar la armonía de uno consigo mismo y con la naturaleza, nuestra máxima del Sumak Kawsay.” (Sarayaku 2003:81)

En este territorio de enorme diversidad donde existen al menos cinco ecosistemas, tres ecosistemas acuáticos, una gran diversidad de mamíferos, aves, reptiles, flora, etcétera, se coordina la caza, la pesca, la agricultura con diferentes fases de descanso de suelos a partir de una tecnología propia que permite la renovación permanente de la selva. “Hemos estado en permanente movimiento, permitiéndonos a nosotros y a las otras formas de vida continuar su ciclo. Mushuk Allpa, la tierra en permanente renovación, ha sido una premisa fundamental del Sumak Kawsay.” (*Ibid*: 83)

La relación que existe con la selva se explica como una relación histórica en la que la existencia del pueblo depende de la selva pero las relaciones que se establecen en ella también la transforman en un movimiento de relación constante.

Nuestro territorio, al igual que la mayor parte de la Amazonía, es el resultado de siglos de intervención social, así como nuestras sociedades son el resultado de siglos de convivencia con la selva. De esa manera, debe olvidarse, y eliminarse de una vez y para siempre de la conciencia humana, la falsa creencia occidental que ha visto a nuestros territorios como vírgenes, salvajes y vacíos de civilización. Como pueblos ancestrales y culturas de selva somos tan humanos como otros seres humanos cualquiera. Y como tales estamos en interacción con nuestro medio. Nuestras relaciones con la selva no son "naturales", como erróneamente se ha dicho, sino fundamentalmente culturales; solo que tenemos una gran diferencia con quienes pertenecen a la cultura occidental y moderna: sentimos y percibimos a nuestra selva como nuestra madre, como parte central de nuestra vida misma, de nuestra sociedad y nuestra cultura. La selva y las otras formas de vida que ahí existen son sujetos vivos, con espíritu. (*Ibid*: 95)

El territorio es visto como un espacio de vida en el que se produce y reproduce la existencia humana y en el que se establecen relaciones económicas, políticas, sociales y culturales propias, por ello se reafirma el derecho de gobernar y administrar el territorio con forme a la propia experiencia histórica.

A diferencia del texto de Viteri, que centra su atención en la importancia del conocimiento y de las diferentes formas de concebir la vida, *El libro de la vida de Sarayaku* se ubica en el contexto de una larga historia de lucha y resistencia contra la "constante amenaza para romper el equilibrio y la armonía en la que nuestros antepasados aprendieron y nos enseñaron a vivir" (*Ibid*:83) Esta amenaza existe desde la Conquista y continuó con el Estado nación que impuso un sistema de vida ajeno y depredador.

En el contexto de la constante expansión petrolera que tenía en la mira el territorio de Sarayaku, el pueblo organizado en el Consejo de Gobierno Tayjaruta, se opone a ser un campo petrolero y a permitir la contaminación y devastación que ya se había visto en el norte de la amazonía a consecuencia de la actividad extractiva, para Sarayaku, aceptar la extracción petrolera en su territorio es como aceptar la muerte de su pueblo.

No aceptamos aquellas relaciones de dominación que el capitalismo dominante nos propone y que se caracterizan por la instauración de las leyes del mercado como criterio ordenador de las relaciones sociales. Como tampoco estamos de acuerdo con un modelo de organización estatal-nacional – legado del viejo sistema colonial- que, a través de las ideologías oficiales, las políticas gubernamentales de diversos tipos, las actitudes sociales dominantes y el comportamiento político, han intentado aniquilarnos y destruir nuestros territorios. En el resto de la Amazonía, su proyecto funciona: destrucción de bosques, contaminación de ríos, aniquilamiento de pueblos como el *Tetete*, o las masacres continuas a los *Taromenane* o *Tagaeri*. Colonización descontrolada, pobreza por doquier. Claro que su proyecto avanza y se presenta como civilización. Por eso, a ese proyecto de muerte lo queremos lejos de nuestras tierras. (*Ibid*: 101)

Frente a ese proyecto de muerte al que se ha resistido el pueblo kichwa amazónico junto con otras organizaciones de la OPIP (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza), Sarayaku elabora en el 2000 un Plan de Vida y la propuesta del Territorio Autónomo Kichwa de Pastaza (TAKIP,) estableciendo el derecho “a procurar libremente nuestro desarrollo económico, social y cultural, ejerciendo además autonomía lingüística, territorial y política, dentro de las fronteras establecidas del Estado ecuatoriano.”(*Ibid*:102) En el marco de una trayectoria de lucha en el que lograron el reconocimiento legal de su territorio a partir de diversas movilizaciones como la marcha de la OPIP en 1992.

La propuesta de Sarayaku no se limita a la defensa de su territorio pues la crítica más amplia es al modelo de vida impuesto por el capitalismo y por el Estado nación ecuatoriano, por ello y como parte de la CONAIE, plantean: “Queremos contribuir a la construcción de un Estado Plurinacional y una democracia donde se mande obedeciendo al pueblo [...] Como pueblo de Sarayaku no proponemos respuestas definitivas ni mágicas. Solamente pensamos que, afianzando nuestra propuesta de vida, podemos contribuir en la búsqueda de otro mundo, en la construcción de otra democracia y otra economía, basados en nuestros principios.” (*Ibid*:99-100), además, dicen: “Estamos

convencidos que a través de nuestra propuesta de vida y nuestra lucha por la autodeterminación y gobierno de nuestro territorio, nos hermanamos, compartimos y contribuimos a ser parte de todas las manifestaciones y luchas por la vida en toda la Amazonía, en todo Ecuador, en toda Latinoamérica y en todo el planeta.” (*Ibid*:81)

Este documento contiene los principales elementos que posteriormente retomará el movimiento indígena ecuatoriano. Si bien el texto de Viteri se publica un año antes, es claro que la concepción del Sumak Kawsay emana de su pueblo de origen. Desde este momento se abren dos caminos de interpretación: el de la organización del pueblo de Sarayaku como parte de la CONAIE y el de cierta intelectualidad indígena ligada a las ONG⁶² y posteriormente al gobierno de Alianza País.

La siguiente publicación que hace referencia al Buen Vivir en Ecuador es del año 2004. Se trata del libro *Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir* de la Universidad Intercultural de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Ecuador Amawtay Wasi. El libro presenta un proyecto educativo con 10 años previos de gestación en el que se exponen los elementos de la cosmovisión andina que sirven de fundamento para estructurar una propuesta universitaria propia, que responda a las aspiraciones del movimiento indígena, a la construcción de la plurinacionalidad y que contribuya al fortalecimiento de las comunidades.

La propuesta concibe a la educación como el aprendizaje para lograr la relacionalidad, es decir la trama de relaciones entre el runa o ser humano, la comunidad, la naturaleza y el cosmos, así se plantea la propuesta como “una manera entre otras de caminar hacia la sabiduría, de acercarse a la comprensión del ‘buen vivir’”(UIAW 2004: 173) Además se define a *Kawsay* como el bien vivir, como “tensión armónica de las polaridades de la vida que emergen desde la convivencia intercultural armónica y respetuosa.”(*Ibid*: 185)

⁶² ONG’s internacionales como la Agencia Alemana de Cooperación Técnica (GTZ) y el Goethe-Institut promueven en el año 2004, en Bolivia una reunión donde participan intelectuales y dirigentes indígenas para intercambiar ideas sobre “el concepto de progreso en diferentes culturas” (GTZ y Goethe-Institut, 2004). En la memoria del encuentro aparece el *suma qamaña* ocupando un lugar central de cara a complejas prácticas y debates como, por ejemplo, la actualidad del *ayllu* andino (Yampara), la interculturalidad (Miranda) o también sobre el *ñandereko* guaraní (Camargo), entre otros temas. (Bretón; Cortez y García, 2014: 16)

De este modo “la educación es asumida como una responsabilidad compartida por el conjunto de actores sociales de las diversas culturas que intervienen en el proceso de la transformación [...] a fin de lograr un adecuado “buen vivir” para las actuales y futuras generaciones. (*Ibid*:168)

La propuesta de la Amawtay Wasi resulta de un largo ejercicio de discusión y trabajo a través de lo que se llamó una *minka de conocimiento*. “Para armar las bases epistemológicas de la universidad aquí se dieron cita, mucha gente de varios países, en esta búsqueda de nuestras propias raíces nuestras propias lógicas, también en tratar de encontrar el horizonte real que persiguen nuestros pueblos se habla del Buen Vivir, se toma en cuenta los objetivos diferentes a los que sigue el paradigma occidental.” (F. Sarango, entrevista personal, 31 de octubre de 2012)

El trabajo que realiza la Amawtay Wasi será fundamental pues sistematiza de manera colectiva la cosmovisión kichwa para proponer una educación propia que sirva a los objetivos del movimiento indígena, en ese contexto aparece el Buen Vivir como un camino propio en el que la educación intercultural y descolonizadora tiene un papel fundamental.

El planteamiento del Sumak Kawsay avanza por diferentes espacios hasta llegar a su aparición constitucional. Bretón, Cortez y García (2014) plantean que el Sumak Kawsay o Buen Vivir sistematiza y presenta explícitamente la crítica de un desarrollo impuesto por el neoliberalismo cuyas políticas depredadoras social y ambientalmente trataron de frenarse desde los 80 en una década en la que ya se discutían alternativas. En este contexto, Alberto Acosta, intelectual vinculado a los movimientos sociales principalmente ecologistas, retoma el planteamiento como un concepto que puede construirse como alternativa al desarrollo.

Mientras Acosta participa en Alianza País, introduce el planteamiento del Buen Vivir en el nuevo gobierno, así, en el Plan de Gobierno de Alianza país 2007-2011 aparece el Buen Vivir como uno de sus principios básicos. “Buen vivir en armonía con la naturaleza, bajo un respeto irrestricto de los derechos humanos” (Alianza País 2006, citado por Altmann

2013:10) De modo que antes de la Asamblea Constituyente el Buen vivir ya estaba en los documentos oficiales del gobierno.

Sin embargo es a raíz de la Asamblea Constituyente que la discusión sobre el Sumak Kawsay se vuelve nacional y se profundizan sus contenidos en términos políticos. En la Asamblea el Sumak Kawsay se discute principalmente en la mesa 5 sobre recursos naturales y biodiversidad cuya presidenta era Monica Chuji, indígena kichwa de Sarayaku.

- **El Sumak Kawsay en la Constituyente**

Durante la Constituyente hay una gran variedad de temas a discutir. La CONAIE presenta, con una gran manifestación frente a la sede de la Asamblea Constituyente⁶³ la *Propuesta frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador* (CONAIE 2007) –cabe destacar que el presidente de la CONAIE en esos años era Marlon Santi, originario de Sarayaku–. En esta propuesta el elemento central, por tratarse de una demanda histórica, es el Estado Plurinacional, pero además en el texto está presente el Sumak Kawsay en referencias como:

...luchamos por la construcción de una sociedad post-capitalista y post-colonial, una sociedad que promueva el Buen Vivir transmitido de generación en generación por nuestros antiguos *taitas* y *mamas*, una sociedad que recupere las enseñanzas de sus pueblos ancestrales y pueda vivir en armonía con nuestra *Pacha Mama* (CONAIE, 2007: 1)

El objetivo y los principios de la economía no deben ser la rentabilidad, sino el bienestar humano, el 'vivir bien', el 'sumak kawsay'. La economía es solo una herramienta al servicio de la comunidad. (*Ibid*: 7)

...la economía debe estar basada en principios ancestrales como el *Sumak Kawsay* que propone el buen vivir, en el principio de reciprocidad fomentado

⁶³ Es importante resaltar que tanto la constitución boliviana como la ecuatoriana coinciden en la declaratoria de Plurinacionalidad y las dos contienen el planteamiento del Sumak Kawsay o Suma Qamaña. Al respecto varios dirigentes indígenas explican que hubo un gran intercambio de propuestas y debates entre las organizaciones indígenas de ambos países que se acompañaron en los diferentes procesos. (F. Sarango, L. Macas, F. Simbaña, entrevistas personales 2012) Sería un interesante estudio los intercambios y aportes concretos de cada proceso.

por las comunidades en prácticas como la *minga*, el *randy randy*, el cambia mano o *maki mañachi*." (*Ibid*: 21)

La propuesta de la CONAIE converge con distintos sectores que alimentaron el debate en la Constituyente: ecologistas, trabajadores, organizaciones campesinas, intelectuales etcétera. Además, como presidente de la Asamblea, Alberto Acosta le dio un fuerte impulso a la propuesta del Sumak Kawsay y de los derechos de la naturaleza.

A pesar de que la Plurinacionalidad fue la propuesta principal de la CONAIE, una propuesta histórica trabajada y discutida durante años por el movimiento indígena, no tuvo la misma acogida que el Sumak Kawsay. Consideramos que para el gobierno fue mejor adoptar un concepto cuya novedad y amplitud le permitía imprimirle un contenido propio, despojado de la crítica a las relaciones capitalistas y de la importancia de la territorialidad; de modo que la acogida del concepto por parte del gobierno le permitía debilitar el alcance político de la plurinacionalidad.

César Pilataxi (entrevista personal 27 de octubre de 2012) plantea que el tema del Sumak Kawsay, de los derechos a la naturaleza, del Yasuní, de los derechos de los pueblos indígenas, la interculturalidad, la plurinacionalidad etcétera son parte de un conjunto, de una plataforma de lucha del movimiento indígena. A esa plataforma la desintegran en la constituyente y aíslan sus contenidos. En la misma tónica Luis Macas observa que "tratan de desmenuzar ese contenido integral y tratan de hacerlo por partes, primero lo hacen pedacitos y los pedazos que a ellos les gusta los recogen, lo incorporan [...] Históricamente se ha hecho esto, a veces se cogen los términos más emblemáticos 'para que los indios no jodan esto va aquí' ". (L. Macas, entrevista personal, 14 de octubre de 2012)

Entonces a partir de la Constituyente el Sumak Kawsay permanece en la demanda política del movimiento indígena como parte de una propuesta de transformación radical de la sociedad y al mismo tiempo el gobierno de Correa adopta el Buen Vivir como frase publicitaria de su gobierno que impulsa un proyecto en abierta confrontación con el movimiento indígena, como vimos en el capítulo anterior.

El concepto de Sumak Kawsay vs Buen Vivir será a partir de entonces un reflejo de la disputa de proyectos, por ello tendrá distintos contenidos y alcances dependiendo de su punto de enunciación. Nos parece que en este debate hay tres espacios principales de enunciación: el movimiento indígena; los académicos e intelectuales, en algunos casos vinculados a organizaciones sociales; y el gobierno con sus intelectuales.

4.2 El Sumak Kawsay

En la investigación que realizamos no encontramos que el Sumak Kawsay estuviese presente en la discusión política del movimiento indígena antes de este siglo, sin embargo, como planteamos anteriormente los contenidos de la propuesta están presentes a lo largo de la historia de la CONAIE. Entonces lo identificamos como una especie de oxímoron, una "novedad ancestral". Lo novedoso es el concepto que aglutina, lo ancestral es la relación que establece.

Para el movimiento indígena el Sumak Kawsay parte de la centralidad de la comunidad andina que ha sobrevivido durante cientos de años, readaptándose a las diferentes condiciones impuestas por el patrón de acumulación capitalista de cada época. Así, la experiencia histórica comunitaria en constante resistencia se va transformando en proyecto alternativo de sociedad. Según Luis Macas, dirigente histórico del movimiento indígena ecuatoriano:

Para los pueblos indígenas o las naciones originarias, este concepto es producto de todo un acumulado histórico milenario, que proviene de sus vivencias de hace miles de años, así como de las experiencias de lucha de resistencia de nuestras organizaciones. Por lo tanto, este concepto no aparece por casualidad, ni nace en la Constitución de la República, de la voluntad del legislador. Es una propuesta, producto de un proceso de lucha y movilización constante. Este modo de vida, o el Sumak Kawsay, se origina como el centro de la vida comunitaria, es la esencia del sistema de vida comunitario y se explica en el ejercicio y la práctica cotidiana de las comunidades; es el elemento fundamental de la matriz civilizatoria de

nuestros pueblos, que aún tiene vigencia a pesar de la interrupción violenta de la colonialidad y la agresión del modelo capitalista. (Macas, 2010b: 22)

Floresmilo Simbaña coincide en la importancia de visibilizar la experiencia histórica de la comunidad para ubicar el sentido del Sumak Kawsay: "Desde la perspectiva histórica, el Sumak Kawsay ha subsistido en la memoria histórica de las comunidades indígenas de la región andina, como un sentido de vida, una ética que ordena la vida de la comunidad." (Simbaña, 2011:221)

En este sentido, la propuesta del Sumak Kawsay parte de la reivindicación de una matriz civilizatoria comunitaria, es decir, de una experiencia histórica que imprimió en las relaciones sociales y en el pensamiento indígena un sistema de vida orientado a la creación y recreación de la vida en comunidad, un sistema que resistir y reconfigurarse durante cientos de años. De este modo, no podemos hablar de la comunidad como una estructura "conservada" sino más bien como una dinámica en constante transformación y recreación. En el marco del asenso de la lucha indígena y de la puesta en debate de sus propuestas para toda la sociedad, el sistema comunitario pasa de dinámica de resistencia a propuesta societal, el Sumak Kawsay es resultado de ese tránsito.

En nuestra investigación identificamos tres niveles en los que el movimiento indígena se plantea el Sumak Kawsay: desde su concepción del mundo o cosmovisión, desde las prácticas comunitarias y como propuesta política a nivel nacional. Estos tres elementos están íntimamente relacionados pero hay espacios en los que se prioriza algún elemento. Por ejemplo, la mayoría de los textos académicos e incluso los textos gubernamentales retoman la filosofía del Sumak Kawsay. En las comunidades ubican el Sumak Kawsay o Alli Kawsay como un sentido de vida en lo local. Las organizaciones indígenas y los dirigentes de diversos niveles trabajan más la noción en términos políticos.

Entonces podemos decir que el Sumak Kawsay, traducido como Vida en Plenitud⁶⁴ es una propuesta de relación social comunitaria que recoge el bagaje histórico del pueblo kichwa

⁶⁴ Actualmente dentro del mundo kichwa se traduce Sumak Kawsay como Vida en Plenitud. Como pudimos ver en los primeros textos también se le traduce como "Buen Vivir" pero a partir de su utilización como eslogan del presidente Correa diversos dirigentes indígenas buscan establecer la diferencia entre Sumak

y de su matriz civilizatoria. “*Sumak*, es la plenitud, lo sublime, excelente magnífico, hermoso(a), superior. *Kawsay*, es la vida, es ser estando. Pero es dinámico, cambiante, no es una cuestión pasiva.”(Macas, 2010) De ahí que el Sumak Kawsay sea visto como la vida en plenitud, ésta debe desarrollarse con la satisfacción de las necesidades materiales y también espirituales. Además se expresa en la armonía y equilibrio que puede alcanzar una comunidad; un equilibrio que no puede ser tal si únicamente es interno, esto implica que en lo externo también se busque una relación equilibrada, es decir, se tiene una visión desde la totalidad de las múltiples relaciones de la vida.

Desde esta perspectiva, la relación del ser humano con el mundo, con la comunidad, con todos los elementos que lo rodean busca la armonía, la complementariedad; así el Sumak Kawsay es una concepción de relación humana integral, que busca equilibrio y la plenitud entre los seres humanos y la naturaleza, que plantea que somos parte de un todo que interactúa se relaciona y es interdependiente.

Al buscar un sistema de vida en equilibrio, los pueblos indígenas están proponiendo una forma de vida que responda a las necesidades humanas y a las posibilidades naturales. Para alcanzar ese equilibrio no basta con encerrarse en las comunidades a construir el Sumak Kawsay pues todo está interrelacionado y estas comunidades, por más aisladas que vivan están inmersas en un sistema capitalista mundial en constante expansión cuya expresión actual es el extractivismo.

Por ello el Sumak Kawsay también es una expresión política de defensa del territorio y del proyecto comunitario de los pueblos para luchar en contra de su principal amenaza, el sistema capitalista. Se impulsa así, a nivel nacional, la lucha por la reforma agraria, por la redistribución del agua, por la agroecología, por el cambio de matriz productiva, por el respeto a los territorios, la justicia indígena y las propias formas de gobierno y por la democratización del Estado. Todos estos elementos vinculados estrechamente con la propuesta del Estado Plurinacional.

4.2.1 La centralidad de la comunidad

Kawsay y Buen Vivir planteando que cada uno tiene propuestas y contenidos diferentes. Sin embargo esta distinción no es generalizada.

Es común que se explique el Sumak Kawsay a partir de la cosmovisión kichwa que tiene como eje articulador y dador de sentido a la chakana (cruz andina) a partir de la cual se ordenaba la vida y el pensamiento en el Inkario. Desde estas nociones se retoman cuatro elementos que permiten el equilibrio en las relaciones humanas: reciprocidad, complementariedad, dualidad y corresponsabilidad.⁶⁵

El problema, en muchas ocasiones, es que se aborda la cosmovisión como el elemento explicativo y como el potencial de cambio y transformación, como si con el hecho de sacudirnos el eurocentrismo con un pensamiento diferente, los problemas sociales se fuesen a terminar. Esto también genera una visión estática de los elementos articuladores del pensamiento indígena y contribuye a la esencialización de los pueblos al invisibilizar su historicidad. Con lo anterior no queremos quitarle la importancia explicativa al enorme bagaje epistémico que se puede encontrar en la cosmovisión andina, sólo queremos ubicarla dentro de las relaciones históricas que la producen y reproducen.

A partir del planteamiento de que el ser humano es social por naturaleza, de que es el trabajo el que caracteriza al humano como género y de que son las condiciones de producción y reproducción de la vida las que delinean una determinada formación socio-histórica, podemos analizar las características particulares de las nacionalidades indígenas.

En el caso de las comunidades andinas vemos que las condiciones concretas de producción y reproducción de la vida generan y dan forma a la cosmovisión. Como vimos en el primer capítulo la reciprocidad, el *Ayni*, tiene que ver con condiciones geográficas, pisos ecológicos en los Andes de Puna o microverticalidad en los Andes de Páramo, que desde la antigüedad obligaron a las diferentes comunidades a intercambiar los distintos productos que se daban en cada piso o en cada región, de ahí se desprenden prácticas del dar-recibiendo de la vida cotidiana, prácticas que perduran en las relaciones y en el pensamiento. Esta relación de reciprocidad expresa las múltiples relaciones humanas: dentro de la comunidad, entre comunidades y con la naturaleza.

⁶⁵ En el primer capítulo explicamos estos principios de la cosmovisión.

Otro elemento que ha determinado las relaciones comunitarias es la propiedad comunal de la tierra, que implica que ésta se cultive en colectivo, desarrollándose una forma particular de cooperación pero que a diferencia de la capitalista, está dirigida por la misma comunidad a partir de instituciones políticas propias. En este sentido la *minka* (trabajo colectivo) se convierte en una institución social histórica que permanece con mucha fuerza aún en espacios donde la propiedad ha dejado de ser comunal. Esto a su vez, se desprende en una práctica política ligada a la necesidad de organización contra el capitalismo, *la minka por la vida* es decir, una organización colectiva, un trabajo colectivo en contra de un "sistema de muerte".

La propuesta del Sumak Kawsay parte de la reivindicación de una matriz civilizatoria comunitaria, es decir, de una experiencia histórica que imprimió en las relaciones sociales y en el pensamiento un sistema de vida orientado a la creación y recreación de la misma, en la que es fundamental la relación cíclica del tiempo, el espacio, las relaciones de dar-recibir etcétera. En este sentido, la CONAIE (2013) ubica el sistema de vida de los pueblos y nacionalidades como el resultado de una construcción histórica permeada por las diferentes condiciones sociales, económicas, políticas, culturales y espirituales.

La reivindicación de una propia matriz civilizatoria pone en juicio la naturalización que ha hecho el capitalismo de un sistema de vida depredador, por ello, el sistema comunitario, para los pueblos indígenas, puede erigirse como un "sistema alternativo para la comunidad humana y la vida en general"⁶⁶.

Para Simbaña (2012) la relación comunitaria tenía un sentido universal antes de la Conquista y después se resguarda en el pensamiento y práctica de las comunidades que sobreviven y en muchos casos se transforman. Ese sentido universal queda presente a nivel local, en la vida cotidiana, como *Alli Kawsay*,⁶⁷ como un deber ser, incluso como un principio moral que organiza la familia y la comunidad.

⁶⁶ Ya Mariátegui advertía que en el sistema comunitario de los pueblos indígenas estaba el germen del comunismo, y que esto sería una base social para la construcción del socialismo indoamericano.

⁶⁷ En la investigación identificamos que a nivel comunitario es muy común que se hable de *Alli Kawsay* más que de *Sumak Kawsay*. En la última revisión del Proyecto Político de la CONAIE (2013) se hace una distinción entre ambos conceptos planteando que el primero se refiere a elementos de la vida local.

Es muy común que en las comunas kichwas de la sierra ecuatoriana se entienda el *Alli Kawsay* o *Sumak Kawsay* como la satisfacción de las necesidades básicas, tener una *chakra* donde cultivar, poder trabajar la tierra, tener alimentos, estar bien con la familia, estar bien con la comunidad, ser trabajador, etc. estas normas son transmitidas de generación en generación.

Desde pequeño escuchaba *Sumak Kausachi*, *Alli Kausachi*, entonces es una forma que vivamos bien, eso han dicho mis padres, mis abuelitos han dicho *sumak kausachi*, decir viva bien, organiza en la familia, organicemos trabajemos, desde la casa organizarnos bien, vivir bien, eso es *Sumak Kawsay* que yo entendía desde niño, mis padres hablaban eso, mis abuelitos hablaban en kichwa, por eso yo entendía desde mucho antes [...] Eso era lo que decían mis abuelitos, eso es el *Sumak Kawsay*, por eso yo digo ese viene de antes, históricamente, nuestros abuelos viejos, ya se sabían esas cosas, es una palabra kichwa que ya hablábamos en Cayambe. (A. Morales, entrevista personal, 28 de octubre de 2012)

En este nivel comunitario, si bien cada pueblo tiene diferentes condiciones, hay una similitud en la percepción del *Sumak Kawsay* o *Alli Kawsay* como la vida en comunidad que, con sus diferencias en cada lugar, tiene dinámicas similares, principios, formas de organización, valores que son comunes en cada pueblo. Un principio fundamental que se practica ancestralmente, es la reciprocidad, el *ayni* o *ranti*, que existía antes del *Tawantinsuyo* se transforma durante el mismo y posteriormente se reconfigura para permanecer en las comunidades.

Esta dinámica del dar para recibir es el hilo con el que se tejen las relaciones dentro de la comunidad. La reciprocidad puede estar presente en el trabajo, en el intercambio de

Churuchumbi, kichwa del pueblo Cayambe, coincide con esta apreciación "Desde mis estudios acá en el pueblo Cayambe no se habla tanto de *Sumak Kawsay*, se habla de *Allí Kawsay*, es una categoría similar, probablemente con el mismo contenido. En la práctica en la vida cotidiana vemos que en algunos lados en algunas comunidades están viviendo el *allí kawsay*, el de compartir el de distribuir a través de algunos compadrazgos, a través de las mingas, están organizados a través de las asambleas, hay acuerdos, hay debates, hay sanciones, hay obligaciones..." (G. Churuchumbi, entrevista personal, 7 de diciembre de 2012)

productos, en la presencia y acompañamiento de una comunidad en las actividades de la otra, hasta en términos políticos es fundamental al presentarse en la solidaridad de las diversas luchas.

La reciprocidad se realiza de diversas formas; Pilataxi (entrevista personal, 2012) explica algunos principios comunitarios “otro principio es el maki pura, el presta mano, en todos los trabajos si yo tengo un trabajo duro entonces ahí está el maki mañachi, presta la mano, hoy le doy la mano, no es una cuestión premeditada, no es que te doy y ya te tengo que pagar. Otro es el randi randi, la reciprocidad mutua, es que donde está simultáneamente está interactuando, otro es el ayni yo le doy pero en algún momento yo puedo corresponder” Así la reciprocidad tiene diferentes canales y dinámicas para llevarse a cabo.

En algunas experiencias, las comunidades apoyan a sus jóvenes para que salgan a las ciudades a estudiar, en muchos casos estos jóvenes regresan ya formados para cumplir con la reciprocidad y contribuir a la comunidad, aunque, claro está, hay casos en que no sucede. En las migraciones también está presente este principio pues los migrantes, desde lejos siguen aportando para construcciones o para la fiesta, para mantener los lazos comunitarios.

La reciprocidad y otros elementos como la complementariedad, *yananti*, la corresponsabilidad, *tinkuy*, o la relacionalidad e la integralidad, son principios que rigen la vida comunitaria tanto en lo interno como en la relación con otras comunidades y con la naturaleza. “En el principio de la integralidad nada está desconectado, aislado absolutamente todo está interconectado, el agua, la tierra, las plantas, los animales, las piedras el ser humano etc.”(Macas, entrevista personal, 2012)

La visión cíclica también imprime una dinámica particular en las relaciones comunitarias, una actividad en la que están presentes todos estos elementos es en la Fiesta. La Fiesta es un espacio de reproducción de la vida ritual, donde la reciprocidad con las fuerzas de la Pachamama permiten devolver la posibilidad de existencia y de vida que ésta provee, es un espacio en concordancia con los ciclos agrícolas donde se redistribuye la riqueza, el

que más tiene es el que más debe dar. Es un espacio donde se afianzan las relaciones intra e intercomunitarias, es la festividad de la vida que condensa muchos de los principios organizativos de la vida en colectivo, desde los materiales hasta los espirituales.

- **La importancia del trabajo en la comunidad**

En el sistema comunitario es fundamental el *ruray*, la forma de organización del trabajo cuyo eje principal es la *minka* (trabajo colectivo). La *minka*, al igual que el *ayni*, son dinámicas que perviven y se transforman pero que son esenciales para la vida comunitaria. La *minka* va desde el trabajo colectivo en la *chakra* o parcela, en la construcción de casas particulares y espacios para la organización, de caminos, puentes, sistemas de riego; en la limpieza de la comunidad, en el trabajo de tierras comunales, la reforestación en bosques, el manejo de páramos, etcétera. El trabajo colectivo es el motor que hace andar la vida comunitaria y que también se lleva al plano político al plantearse la necesidad de la organización y el trabajo a nivel nacional para luchar por la vida, lo que se ha llamado la *minka por la vida*.

El trabajo colectivo adquiere dimensiones muy diferentes al trabajo enajenado en el capitalismo. Luis Macas plantea la importancia de una "organización social del trabajo distinta al sistema de la explotación de la fuerza de trabajo; es antagónico a la mercantilización de la mano de obra del ser humano." (Macas, 2010b:28) El sistema comunal no enajena el producto del trabajador ni al trabajador como ser humano pues el producto del trabajo es redistribuido en la comunidad, esto genera además un profundo vínculo con la tierra que no es vista sólo como un medio de producción.

Cuando Marx habla en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de la relación propiedad-trabajo y desarrolla a partir de ahí la teoría de la enajenación –pero también la posibilidad de la solución del conflicto entre el ser humano entre sí y el ser humano con la naturaleza, en el horizonte del comunismo-, explica que en las relaciones capitalistas el trabajo no significa la satisfacción de las necesidades pues entre más se trabaja, entre más se produce riqueza, el trabajador se empobrece, pues su trabajo no le pertenece, y esto hace que el trabajador "huya del trabajo como de la peste".

Por el contrario, en un sistema de vida comunitario el trabajo es visto como una actividad que dignifica, que une a la comunidad, pues es un trabajo cuyos frutos se disfrutan y se palpan, genera una cohesión interna y permite la reproducción de la vida. Además, el trabajo es visto como el modo de relación más íntimo con la naturaleza, es también una relación de reciprocidad.

Para mí Sumak Kawsay es que en este terreno con mi ayllu he trabajado, he sacado mi esfuerzo, he sudado, este esfuerzo es energía que he logrado derramar y compartir con la ashpa mama, con la tierra, con la pachamama que es nuestro espacio celestial. Entonces esa energía puedo compartir feliz, esa es la felicidad, cuando yo tengo esta comida, estoy comiendo, estoy trabajando, con la gente que está compartiendo, ahí es para mí Sumak Kawsay. Cuando yo tengo la libertad y puedo hacer mis cosas de acuerdo a mis principios y valores, cuando tengo la posibilidad de relacionarme de manera armónica. (Pilataxi, entrevista personal, 2012)

El trabajo en la comunidad, dice Cholango (2014: 242), es felicidad “La felicidad para nosotros los indígenas es el trabajo. La felicidad para nosotros es la minga; muchos de ustedes, hermanos y hermanas, conocen que cuando estamos en minga somos felices, en ella se respira alegría, ya que la minga es una fiesta, es un reencuentro que provoca la felicidad de todos quienes integramos la comunidad.”

El trabajo, además, es obligatoriedad. Todos los miembros aportan con su esfuerzo desde pequeños, hay responsabilidades necesarias para satisfacer las necesidades colectivas en la vida cotidiana y en contextos de carencia. Los caminos, sistemas de riego, construcciones etcétera que durante cientos de años se han realizado a partir de minkas requieren de un esfuerzo disciplinado y constante de todos los miembros de la comunidad.

- **La propiedad de la tierra**⁶⁸

⁶⁸ “La producción campesina en el Ecuador está marcada por la pequeña propiedad sobre la tierra; 6 de cada 10 unidades productivas privadas tienen una extensión menor a 5 ha [...] la mitad de las familias rurales, sobreviven en unidades productivas de 2 ha o menos.” (SIPAE, 2011:20) por otro lado la propiedad

La matriz comunitaria se gesta a partir de la propiedad colectiva de la tierra. Sin embargo en la actualidad, sobre todo en la sierra, la mayoría de las tierras son de propiedad individual, o pequeña propiedad, en donde las familias cultivan y en determinados momentos del ciclo agrícola se realizan minkas para trabajar la chakra, la cosecha es para el dueño pero éste retribuye con un trabajo posterior o simbólicamente a los minkeros; en los casos en los que existen tierras de cultivo colectivas, se siembra y cosecha en minka y después se vende el producto con lo que se crea un fondo para la comunidad que se utiliza para el mantenimiento de la casa comunal, las fiestas del pueblo o algunos apoyos a comuneros que lo requieran. En muchos casos las comunidades sólo conservan un terreno colectivo en el que se construyen espacios para la organización o casas para llevar a cabo proyectos colectivos.

Los páramos, importantes fuentes de agua, en su mayoría son comunales y en muchos casos hay bosques que también son territorios colectivos. Estos espacios en los que existe la propiedad colectiva son fundamentales pues alrededor de ellos se organiza la comunidad, sin embargo están en constante peligro ante actividades extractivas como la minería.

En la amazonía es donde los pueblos han conservado grandes extensiones del territorio como propiedad comunal, esto les ha permitido impulsar sus diferentes sistemas de vida a partir de una compleja relación con la selva y con dinámicas internas que si bien se van transformando están menos permeadas por las relaciones capitalistas.

Así, tierra y territorio son fundamentales para las relaciones comunales, por ello la territorialidad es un elemento que se considera esencial para el Sumak Kawsay. La CONAIE define la territorialidad como la relación con el espacio "que cubre la totalidad del hábitat que los pueblos y naciones originarias ocupan y utilizan de distinta manera, es el espacio que nos provee todas las posibilidades de vida desde una visión integral de la vida. Es el espacio donde los pueblos y naciones originarias desarrollan su cultura, leyes,

comunal, si bien está presente en todas las regiones del Ecuador –principalmente en la amazonía–, ocupa un mínimo porcentaje: el 4.9% de la superficie agrícola del Ecuador. (*Ibid*:9)

formas de organización, economía propia, comprende la superficie de la tierra y el subsuelo. (CONAIE 2013:17)

El territorio permite resolver las necesidades materiales y espirituales de los pueblos, pero también provee de una capacidad de autonomía en la relación social y con el entorno, en este sentido para el movimiento indígena el territorio: "No implica solo el espacio físico, sino como un espacio político comprendido como su integralidad donde se desarrolla la vida de un pueblo o naciones originarias." (*Ibid: 18*) Por esto se plantea que el territorio es una condición irrenunciable para construir el Sumak Kawsay.

- **La organización comunitaria**

Otro elemento fundamental que compone el sistema de vida comunitario corazón del Sumak Kawsay es el *ushay*, la organización social y política comunitaria en la que hay un ejercicio de poder colectivo bajo el principio del consenso *yuyarinakuy* y el *diálogo rimanakuy*.

No queremos decir con esto que en las comunidades no hay ejercicios de poder, sin embargo las dinámicas generales de la vida: redistribución, reciprocidad, minka, obligatoriedad, hacen que todos los miembros de la comunidad ejerzan su capacidad política de definición del rumbo colectivo. De este modo la asamblea, que varía en sus mecanismos de comunidad en comunidad, es un espacio fundamental para decidir sobre la vida en común. Es en este espacio colectivo donde se equilibran las diferencias individuales, pues el espacio que decide es un colectivo que vela por el bienestar común.

En este ámbito político también está presente la perspectiva cíclica a través de la rotación de responsabilidades y de cargos de autoridad o dirigenciales cuyas tareas son mandatadas por la colectividad en su conjunto.

La comunidad, como forma de gobierno colectivo, establece normas de convivencia a partir de algunos principios que hemos mencionado y también establece sus propios mecanismos de justicia que por lo regular está basada en el aprendizaje en lugar del castigo.

- **Algunos desafíos de la vida comunitaria**

La comunidad es un sistema de vida en constante resistencia y amenaza, en las últimas décadas el mundo rural, espacio en el que se desenvolvía la mayoría de la población indígena ha cambiado a pasos agigantados teniendo como consecuencia el debilitamiento de lo comunitario. En este panorama, la propuesta del Sumak Kawsay se orienta a recuperar y fortalecer este sistema de vida.

El debilitamiento comunitario tiene diferentes causas: el despojo territorial por las actividades extractivas como la minería, el petróleo o la agroindustria; la falta de condiciones para la agricultura familiar; la penetración del Estado a través de programas asistenciales y créditos que individualizan y dividen a los comuneros, de la imposición de escuelas del milenio que pretenden “ciudadanizar” a los indígenas, es decir “incorporarlos” a la ciudadanía individual, etcétera. En el capítulo 3 analizamos cómo el proyecto neo desarrollista de la Revolución Ciudadana lejos de construir la plurinacionalidad y con ello fortalecer el sistema de vida comunitario, impulsa un proyecto que despoja a los pueblos de su base material: la tierra y el territorio.

La migración es uno de los efectos de este modelo de acumulación, sobre todo de jóvenes que salen de las comunidades a estudiar o a trabajar en los sectores económicos que más se han fomentado por el gobierno: las empresas de construcción, florícolas, petroleras, etcétera.

Sin embargo este proceso no es lineal, es decir, no es que la gente salga de las comunidades y se “desindianice”, en muchos casos la exclusión y discriminación que viven los indígenas en las ciudades hace que comiencen a organizarse y a reconstruir vínculos que les permita ayudarse entre sí, se reconstruye la comunidad en condiciones y con características diferentes, por ejemplo: en Guayaquil, la ciudad más grande en Ecuador, hay experiencias impulsadas por migrantes indígenas, de escuelas bilingües en las que los estudiantes, a pesar de vivir en un contexto urbano, tienen una formación que fortalece su identidad, recupera la lengua, el conocimiento, la historia de sus respectivas nacionalidades. En Quito por ejemplo “existe el Hatun Ayllu que significa la gran familia y

que está haciendo casi lo que se está haciendo en Guayaquil. Acudimos migrantes de Loja, Cañar, Imbabura, pero los que más empeño han puesto en este proceso son los hermanos de Chimborazo y Cotopaxi, son los que están liderando el Hatun Ayllu, el interés es que todos con sus particularidades, todos con las diferencias que podemos tener estemos en este Hatun Ayllu [...] Aquí no tenemos territorio, pero tenemos otros elementos y expresiones de lo comunitario de las ciudades. (Macas, entrevista personal, 2012)

En Quito es común que existan barrios enteros en los que la población es de un solo pueblo y en esos espacios se recrea y fortalece el sentido comunitario a través de las fiestas, de las minkas y de otras actividades. Sin embargo las organizaciones no han resuelto cómo tratar la problemática indígena en las grandes ciudades “no hemos podido realmente articular la parte urbana que es una presencia sumamente importante en este momento.” (S. Sharupi, entrevista personal, 1 de noviembre de 2012)

Otro aspecto importante es la cuestión generacional, pues en la actualidad los jóvenes salen a las ciudades y van perdiendo el su sentido de pertenecía comunal y de identidad indígena, dice Severino Sharupi (dirigente de jóvenes de la CONAIE):

Cuando los jóvenes salen de la comunidad, de su contexto donde construyen su vida, la política, la vida comunitaria: en la ciudad se encuentran en un nuevo espacio donde no se puede desarrollar esa vida que llevan en sus comunidades. Aquí hay un quiebre. Desde las organizaciones no hay una política de cómo manejar esto y los jóvenes quedan a expensas de lo que la ciudad les ofrece. Queda en un segundo plano la comunidad, la lengua, los principios. Ahora tienen que competir para vivir por un trabajo o por el estudio acoplarse a los horarios y reglas de la ciudad. No es que el joven quiera y desprecie a la comunidad sino que las condiciones de vida son diferentes eso va moldeando su forma de vida, su forma de pensar su quehacer cotidiano.

(Ibid)

Si bien dentro de las organizaciones este tema ha sido marginal, “hay una nueva corriente crítica de jóvenes apegados a la organización, cercanos a las luchas, algunos son hijos de

dirigentes, otros producto de la autocrítica de la vida, inician a insertarse a la organización aportando ideas dentro de la organización y apoyarla. (*Ibid*)

Estos jóvenes han logrado tener una dirigencia dentro de la CONAIE que funge como vocería, como espacio de debate para que sus planteamientos sean escuchados por la organización. Esta dirigencia parte de una concepción de "liderazgo colectivo" en la que es el consejo juvenil el que define las estrategias que la dirigencia impulsará, a partir del diálogo interno y de la relación con espacios con la presencia de *mayores* como espacios consultivos.

Dentro de las actividades que la dirigencia de jóvenes ha impulsado está el trabajo, tanto en las comunidades donde los jóvenes participan de los trabajos colectivos pero no están cercanos a la organización política, como en las ciudades donde hay jóvenes indígenas profesionistas o trabajadores que se acercan a colectivos de danza, música, deportes que poco a poco se van insertando en la organización y van teniendo una orientación política. "En Quito se ha creado ya una especie de coordinación, en las provincias se llama consejo de jóvenes, en Quito se ha llamado coordinación de organizaciones; se inicia articulando jóvenes y colectivos para hacer trabajo comunitario amplio. Los jóvenes empiezan a participar a través de talleres, comidas, ceremonias, caminatas, se están acercando, se está comenzando, pero sí vemos respuesta." (*Ibidem*)

En octubre de 2012, como conmemoración del día de la resistencia se realizó el Primer Encuentro de Taytas y Mamas, después de un ritual en el que participaron antiguos dirigentes y jóvenes, los dirigentes históricos compartieron con las nuevas generaciones las experiencias de lucha del movimiento indígena, desde la vida en la hacienda, las primeras organizaciones, las tomas de haciendas, la construcción de la CONAIE, hasta los levantamientos más recientes y los desafíos actuales.

Estos espacios de intercambio son muy importantes para que la juventud que, dadas las condiciones de vida, no puede permanecer y participar en su comunidad, participe en la organización y aporte desde ahí para el fortalecimiento del proyecto de vida de las nacionalidades y pueblos.

El Sumak Kawsay parte de una matriz comunitaria que a lo largo de la historia se ha reconfigurado, en este sentido el sistema comunitario no es algo estático, ni es igual en todas partes; sin embargo hay normas, principios, dinámicas que están presentes y son comunes a las diferentes experiencias. La propuesta del Sumak Kawsay, implica la resistencia de las formas comunales, la reconstitución en algunos casos, la reformulación en otros. En este sentido es camino y horizonte, camino porque las bases comunitarias crean las condiciones de la resistencia pero también dibujan un horizonte de relaciones sociales.

4.2.2 La relación comunidad-naturaleza

Uno de los elementos más visibilizados en la discusión sobre el Sumak Kawsay es el que se refiere a la relación con la naturaleza: la búsqueda de un equilibrio entre el ser humano y su entorno. En algunas ocasiones se mistifica esta relación al plantear que la propuesta promueve la “conservación”, es decir, la no relación con la naturaleza. Parecería entonces que la caza para alimentarse o construir una cabaña de madera atentaría contra el Sumak Kawsay, sin embargo de lo que se habla es de un tipo de relación social que parte de principios comunitarios en los que se incluye a la Pachamama.

Como dijimos en el primer capítulo, el pensamiento indígena, como expresión de una realidad histórica, explica la vida como un todo interdependiente que interactúa de manera cíclica y complementaria. Hay una noción de la vida como resultado del trabajo comunitario de diferentes elementos: desde el cósmico hasta el individual, desde la comunidad hasta las fuerzas del universo.

En este sentido, el Sumak Kawsay, como expresión de un sistema de vida comunitario, plantea la interrelación social y natural como “el conjunto de vidas en comunidad, el conjunto de existencias en permanente interrelación en interacción: los seres humanos, las plantas, los animales...” (Macas, entrevista personal, 2012)

De este modo los principios que rigen la vida en comunidad: reciprocidad, complementariedad, relacionalidad, etcétera están presentes en la relación con todos los elementos de la vida. Así, la búsqueda del equilibrio entre la comunidad y la naturaleza

está dada a partir de una relación determinada y no de la simple conservación o cuidado, Cholango plantea que “reducen el concepto del Sumak Kawsay cuando lo reflexionan desde el punto de vista únicamente ambiental, e inclusive sostienen que el Sumak Kawsay es una reflexión ecologista; y desde este concepto manifiestan que no hay que contaminar ríos, que no hay que talar árboles, que hay que conservar los ecosistemas. Pero el Sumak Kawsay tampoco es sólo eso.” (Cholango 2014: 240)

El Sumak Kawsay plantea un tipo de relación en la que no hay una escisión del ser humano con la naturaleza, sino que ésta forma parte de un todo, el runa, ser humano, es parte integral de la Pachamama⁶⁹, por ello cada una de sus interacciones tiene efecto directo en su vida. No se “cuida” o “conserva” a la naturaleza como parte de una bondad esencial de los pueblos indígenas, sino que la relación con ella parte de los mismos principios que rigen la vida comunitaria y que están orientados a satisfacer las necesidades entendiendo la ciclicidad de la vida y la responsabilidad de cada sujeto para tratar de restablecer el equilibrio en todo momento.

La visión cíclica, que surge de la observación de la naturaleza y de sus dinámicas, está presente en las relaciones económicas, políticas, culturales, de una comunidad. Por ejemplo la reciprocidad, como relación de ida y vuelta, no sólo es está presente en el trabajo, también es parte de las formas de gobierno y de la manera de relacionarse con el entorno.

La reciprocidad se concibe como una relación totalizadora, presente en todos los ámbitos de la vida de modo que si la Pachamama o allpa mama⁷⁰ provee de alimentos, medicinas, materiales para la construcción etcétera, el runa entonces, a través del ritual o de otros

⁶⁹ “Pacha, en kichwa significa tiempo y espacio, al ser espacio tiene que ver con el territorio, y al decir pachamama desde el espacio, tiene que ver con la relación no sólo con la naturaleza de los seres vivos o inertes sino que tiene que ver fundamentalmente con lo sagrado, con lo ritual, con la astrología. Cuando decimos Pachamama entonces no significa sólo madre naturaleza, es mucho más profundo porque tiene que ver con hombre, naturaleza, sociedad, tiene que ver con religiosidad, tiene que ver con cultura, economía, política y por lo tanto no puede verse aislado, tiene que verse como parte de un todo.” (Pacari, 2012)

⁷⁰ Allpa mama, se traduce también como Madre Tierra, hace referencia sobre todo a la tierra y al territorio, a diferencia de la Pachamama cuyo significado es más amplio y totalizante relacionado con la amplitud de la vida, aunque también se le llega a traducir como Madre Tierra.

medios, le retribuye. La interrelación es material y espiritual, esto implica que en la interacción siempre esté presente el ritual y el trabajo que se ofrendan en un acto de reciprocidad.

...la madre tierra o allpa-mama, al envolver entre su vientre las semillas que, luego de sus respectivos procesos, se constituyen en el alimento de los seres vivos, debe ser cuidada, respetada e igualmente alimentada. En esa relación con la allpa-mama, cuando se producen las cosechas, los pueblos indígenas entonan sus cánticos (conocidos como el jahuai-jahuai), se preparan rituales de agradecimiento, se brinda con ella regando en la tierra la chicha (bebida de maíz fermentado), que no es otra cosa que el compartir el compromiso de seguir generando vida. Entonces, en la cosmovisión indígena, se entabla una relación de respeto mutuo, la tierra es parte del ser humano y viceversa (Pacari 2008:130)

Desde el pensamiento y práctica andino-amazónica otros principios como la relacionalidad y complementariedad son fundamentales, ya que ser humano y la Pachamama forman parte de un todo que está en constante relación e interacción y las acciones de cada elemento repercuten en la totalidad. Además, a pesar de tratarse de seres distintos, con diferentes capacidades y expresiones, hay una complementariedad, es decir una necesidad mutua.

Esta relación se da entre los elementos vivos que incluyen un gran espectro cuya interacción es fundamental. Para los pueblos indígenas el principal eje de la lucha es defender la vida, dice Marlon Santi "queremos demostrar al mundo, a la humanidad de que la selva, el bosque, el río, la laguna, todas las montañas tienen vida y que esa vida es la que da la continuidad de la otra vida a la humanidad ... "(M. Santi, entrevista personal, 20 de septiembre de 2012) En este sentido, la defensa de la vida "natural" es parte de la defensa de la vida humana.

Pero hay otra dimensión fundamental para entender la propuesta del Sumak Kawsay; no sólo está la cosmovisión que ubica la relacionalidad y complementariedad de los seres humanos y la Pachamama, hay una relación más concreta que se establece en la práctica

entre los pueblos indígenas y el territorio, pues es en él en donde se reproduce la vida y el pensamiento indígena.

Como hemos visto hay diferentes condiciones para los pueblos de la Sierra y de la Amazonía, éstos últimos todavía tiene un amplio territorio que defender, pero aún en la Sierra, sobre todo en las regiones de páramo y en las que se conservan bosques comunales, el territorio juega un papel fundamental para la reproducción de la vida no sólo en el sentido biológico sino en el sentido social, es decir, es indispensable para la vida comunitaria.

En este sentido, para Nina Pacari el " territorio es la acepción más política, donde los pueblos indígenas mantienen e innovan sus costumbres, sus formas de organización y generación de autoridad, su ciencia y tecnología, sus instituciones jurídicas, sociales, religiosas o político gubernativas propias." (Pacari 2008:131) De modo que hay una visión de responsabilidad de cuidar y defender el territorio visto también como la garantía y posibilidad de vida de las futuras generaciones ya que es en el territorio donde se centra actualmente la disputa con el extractivismo agroindustrial, minero y petrolero.

Desde esta visión integral de la vida, se plasma la definición de territorio. Estas concepciones fundamentales prevalecen en la vida de las nacionalidades originarias, y esta visión nos conduce a una posición que se traduce, a su vez, en la resistencia a toda forma de vulnerabilidad de los territorios ancestrales, la invasión, la colonización y la explotación de los bienes naturales, hoy impulsados por los Estados modernos. (Macas, 2010b:18)

- **Derechos de la naturaleza**

La Constitución de Montecristi contempla a la Naturaleza como sujeto de derechos, esto ha generado un intenso debate del que, por supuesto, participan los pueblos indígenas. Nina Pacari –figura histórica del movimiento indígena- plantea que esta visión aunque es un avance sigue considerando la Naturaleza como algo ajeno al ser humano, y que hay que contemplar que siempre que se defiende un territorio, no sólo es la defensa del espacio físico, de sus recursos, sino el derecho de los pueblos, de sus culturas.

De este modo se plantea que lo central de los derechos de la naturaleza es rescatar el derecho a la existencia de los propios seres humanos, quienes, a fin de cuentas son los que pueden reclamar y velar por los derechos de la naturaleza.

Por otro lado, los pueblos plantean que no basta con otorgar derechos a la naturaleza, sino que es necesario cambiar las relaciones sociales para que la relación de la humanidad con la naturaleza cambie también. No se puede cambiar dicha relación por decreto porque está inmersa en una trama de relaciones económicas, sociales, políticas y culturales que la determinan.

4.3 La propuesta del Sumak Kawsay frente al sistema capitalista

El ser humano es naturaleza⁷¹ y comparte con el resto de seres vivos un impulso vital por la autoconservación pero se diferencia de éstos por la forma en que obtiene lo que necesita para vivir. El ser humano produce y reproduce sus medios de vida a partir de la cooperación, en este sentido su vida no es solamente natural sino también es social, así “la producción de la vida (...) se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social-. (Marx, citado por Fabelo, 2005: 137)

Para satisfacer sus necesidades el ser humano entabla una relación metabólica con la naturaleza, esta relación implica procesos de intercambio y de interacción en los que el trabajo opera como un proceso metabólico entre el ser humano y la naturaleza, de este modo el primero regula y controla su relación con la segunda. “Los sistemas naturales, como el ciclo de nutrientes, tienen su propio metabolismo, que opera independientemente de, y en relación a, la sociedad humana, permitiendo su regeneración y/o continuación. Para Marx, el concepto de metabolismo social capturaba

⁷¹ “La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.” (Marx, 1968:37)

el complejo intercambio de materia y energía entre seres humanos y naturaleza” (Foster 2000)

Esta relación es fundamental porque el trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, ella es la materia en que se realiza su trabajo a partir de la cual crea, pero no sólo es materia que puede ser transformada a través del trabajo en beneficio social, también es la proveedora de víveres y medios para la subsistencia del trabajador.

Esta relación metabólica depende del modo en que la sociedad se organiza para producir sus medios de vida, por lo tanto es el resultado de diferentes experiencias históricas. De esta forma cada modo de producción genera un orden metabólico social particular que determina la relación sociedad-naturaleza.

En el capitalismo la producción deja de centrarse en la vida humana y se orienta hacia la valorización del capital, las relaciones sociales se cosifican al erigirse el dinero como nexo social⁷² que genera una ilusoria independencia entre las personas. Este mecanismo necesario para la acumulación genera que las relaciones entre las personas parezcan relaciones entre las cosas, ocultando que se trata de relaciones sociales determinada por el ser humano.

Así, en el capitalismo la socialización cambia su eje que antes estaba centrado en la producción para la satisfacción de necesidades humanas y se le impone la valorización del capital como eje rector. “El capital tiene una lógica perversa en la que lo humano termina por ser sólo un pretexto, sólo algo externo y no el sentido último de la producción. Se produce para ganar y no para satisfacer las necesidades de la vida humana.” (Fabelo, 2005: 139)

Si el trabajo hacía al ser social y era el puente en la relación con la naturaleza, en el capitalismo el trabajo enajenado enfrenta doblemente al individuo con “su especie, por

⁷² “...el dinero, [como forma social del capitalismo] es, inmediatamente y al mismo tiempo, la comunidad real, en cuanto es la sustancia general de la existencia para todos, y, simultáneamente, el producto común de todos [...] por esta comunidad el individuo lo que encuentra es una relación cosificada y no humana”. (Marx, 1985:67)

vía natural y por vía social. Tanto la naturaleza (su naturaleza) como la sociedad (su sociedad) han sido reducidas a medios para alcanzar fines extraños a ellas." (*Ibidem*)

El trabajo en el capitalismo enajena al trabajador de su producto que se presenta como un objeto ajeno que lo domina, "esta relación es, al mismo tiempo, la relación con el mundo exterior sensible, con los objetos naturales, como con un mundo extraño para él y que se le enfrenta con hostilidad"(Marx, 1968: 36); enajena al trabajador de sí mismo en la producción pues su propia actividad no le pertenece, es independiente de él, se dirige contra él pues lo que debería de ser creación se le presenta como "castración"; enajena al ser humano de su propio género, "hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su esencia humana." (*Idem*)

De este modo la naturaleza se convierte en algo ajeno a la humanidad y la sociedad se hace extraña de su ser social "un hombre esta enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana." (*Ibid*: 39)

La modernidad capitalista hace que trabajador y naturaleza se vuelven mercancías pues al enajenarse la vida humana surge una contradicción irreconciliable entre el sentido de trabajo/disfrute que proviene del metabolismo humanidad-naturaleza y, el proceso de valorización/acumulación proveniente del proceso de autoexplotación del ser humano. (Echeverría, 2011)

Así, el capitalismo crea una escisión irreparable en el metabolismo sociedad/naturaleza, pues las relaciones de explotación extrañan al ser humano de sí mismo y de la naturaleza y expanden su lógica de acumulación constantemente.

El capitalismo había creado, [según Marx], una escisión irreparable en la "interacción metabólica" ente los seres humanos y la tierra. Y si bien era necesaria una "restauración sistemática" de esta necesaria interacción metabólica como una "ley reguladora de la producción social" Marx entendía que dentro del capitalismo el crecimiento de la industria agrícola a gran escala y del comercio de larga distancia tendía (y todavía tiende) a intensificar y extender dicha escisión metabólica. (Foster, 2012)

Así, la cosificación de las relaciones sociales, la mercantilización de la vida, la escisión metabólica de la sociedad y la naturaleza deviene también en la externalización de la naturaleza respecto de la condición humana, se la vuelve ajena para poder explotarla.

El capital crea así la sociedad burguesa y la apropiación universal tanto de la naturaleza como de la relación social misma por los miembros de la sociedad. De ahí la gran influencia civilizadora del capital, su producción de un nivel de la sociedad, frente al cual todos los anteriores aparecen como desarrollos meramente locales de la humanidad y como una idolatría de la naturaleza. Por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil, cesa de reconocérsele como poder para sí; incluso el reconocimiento teórico de sus leyes autónomas aparece sólo como artimaña para someterla a las necesidades humanas, sea como objeto del consumo, sea como medio de la producción. (Marx, 1985:362)

A partir de esto surgirá una filosofía que concibe al ser humano como entidad separada de la naturaleza. La misión civilizadora del capital planteará que la naturaleza está en contraposición con la civilización, entre más cercano se esté a una condición natural más bárbaro será un pueblo, entre más se controle, se domine, se explote a la naturaleza la civilización progresará.

- **Expansión y devastación capitalista**

La relación social impuesta por el Capital abarca la totalidad de las relaciones, imponiendo una dinámica basada en la explotación y dominación de una clase sobre otra y de la humanidad sobre la naturaleza a través de un proyecto espacio-territorial de carácter mundial. De este modo incide en todos los aspectos de la vida social y se asienta sobre una base territorial que se extiende por el planeta entero dominando a la humanidad en su conjunto para acumular permanentemente.

De este modo el capitalismo impone un ordenamiento social sobre formas anteriores a las cuales subsume. Marx plantea que el Capital "someterá todo momento de la producción misma al intercambio y abolirá la producción de valores de uso directos, que no entran en el intercambio, es decir, pondrá la producción basada sobre el capital en

lugar de los modos de producción anteriores, más primitivos desde el punto de vista del capital". (*Idem*)

Para ello convierte al espacio en algo en lo que hay que expandirse. Así, en la invasión y conquista de lo que los europeos llamaron América, el elemento espacial jugó un papel fundamental para la expansión capitalista mundial. En esta experiencia histórica el genocidio de las poblaciones indígenas fue de la mano con la apropiación de la fuerza de trabajo indígena y de la riqueza de su territorio. Bajo esta experiencia América Latina fue fundamental para la acumulación originaria del capital.

Además el Capital buscó y busca constantemente superar cualquier límite social y natural que confronta, derribando "todas las barreras que obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales y espirituales" (Marx, 1985: 362). De este modo tierras y ecosistemas distantes se convierten en meros apéndices de las necesidades de crecimiento de los centros capitalistas.

En esta dinámica en que las fuentes generadoras de riqueza son las personas y su entorno, "el espacio se volvió la mercancía universal por excelencia" ya que el capitalismo no puede prescindir de los territorios porque ahí concurre la acumulación.

La naturaleza expansiva del capital parte del hecho de que las contradicciones del capitalismo se pueden aplazar en la medida en que se siga expandiendo hacia lo no capitalista, de este modo, los territorios indígenas son centrales, no sólo como espacios a colonizar sino al plantear una lógica distinta, es decir no sólo lo geográfico como territorio a ocupar, sino la producción social del espacio, las formas de relación que se establecen en él y con él.

Pero además, el capitalismo no sólo tiende a expandirse sino a depredar, pues sólo puede existir a expensas de acumular, a expensas de crecer y esta acumulación y expansión constante se da en el marco de un planeta cuyos recursos son limitados. Por ello la lógica capitalista está reñida con la con la dinámica de la vida, de la naturaleza y del ser humano: para existir tiene que crecer frente a los límites naturales y sociales, por lo tanto requiere

devastar los ecosistemas –al no permitir su regeneración- y las relaciones comunitarias que ejercen otro tipo de territorialidad.

Esta lógica de acumulación perpetua, de producción de mercancías y no de valores de uso para la satisfacción de las necesidades humanas, de producir para el mercado y no para la vida, de expoliar a la naturaleza sin permitir su regeneración, acrecienta el peligro de que las relaciones sociales capitalistas destruyan a la especie humana. De no cambiar, este sistema puede llevar a la autodestrucción humana.

Fabelo (2005 :142) enfatiza que en el capitalismo, al no centrarse la producción en generar medios de vida, también puede producir para la muerte; cada vez más produce medios para muerte.

La vida y la muerte quedan al margen de la verdadera trama social: el mercado y sus ganancias [...] Esta indiferencia hacia la vida con el tiempo se volverá amenaza e, incluso, peligro inminente, en la medida en que el mercado sea más abarcador de la propia vida de la especie, consumidor insaciable de sus condiciones naturales de existencia y productor de fuerzas destructivas inconmensurables.

En este sentido, el capitalismo está reñido con el futuro de la vida humana, o se acaba el uno o se termina la otra, pues las relaciones que impone este modo de producción son incompatibles a largo plazo con los ciclos vitales del planeta y del ser humano.

La propuesta del Sumak Kawsay, se enmarca en la necesidad de cambiar las relaciones sociales y con ellas las relaciones con la naturaleza. No se trata de criticar un antropocentrismo como el causante de la devastación ambiental, pues el ser humano, como todas las especies busca su instintivamente su supervivencia. No es la reproducción humana la causante de los problemas ambientales, es la reproducción del capital.

Tampoco se trata de un cambio de concepción sobre la naturaleza, no basta con sentirnos hijos de la Pachamama, con reconocer sus derechos. La relación con la naturaleza es parte de las relaciones sociales y la actual ruptura metabólica sólo se puede cambiar

transformando las relaciones de explotación que enajenan al ser humano de sí mismo y de su ser natural.

Partiendo de esta lógica, entendemos cómo una comunidad amazónica que vive, convive se relaciona, trabaja, se alimenta (física y espiritualmente) de y en la Selva o en el bosque, la conciba como Kawsay Sacha (selva viviente). La comunidad produce y reproduce su vida a partir de la comunidad y la selva es parte de ese colectivo que permite la vida. En este sentido, la relación comunitaria permite y genera una relación determinada con la selva. Dicha visión no puede decretarse sino que es resultado de la relación misma.

Entonces, por un lado, el Sumak Kawsay pone a debate la necesidad de transformar las relaciones sociales para establecer otro tipo de relación con la naturaleza, por otro lado, plantea que la transformación de la sociedad debe ser integral pues los diferentes elementos de la vida están interrelacionados.

El Sumak Kawsay, parte de una matriz comunitaria que practica el entendimiento y relación recíproca con la naturaleza, esto parte de la necesidad de cooperación para el bien común. Sin embargo como construcción histórica, el Sumak Kawsay no sólo toma en cuenta esta relación a partir de la cual los pueblos resisten y construyen, sino también el contexto actual en el que el capital determina las relaciones sociales en su conjunto, aún cuando existan estos espacios de resistencia.

Severino Sharupi plantea que en el contexto actual es necesario plantearse un Sumak Kawsay revolucionario que no sólo reivindique románticamente la armonía y el equilibrio que se busca en la comunidad sino la necesidad de confrontarse con el capital.

...tenemos que plantearnos un Sumak Kawsay revolucionario un SK que si bien es cierto viene de un proceso histórico pero que parte también del contexto actual. [...] ¿Por qué debe ser un SK revolucionario? Porque debe recoger otros elementos que no estaban vigentes en el momento como se fue presentando esta vivencia. En este momento podemos coger los elementos del respeto a la naturaleza, no puede haber un SK si no hay respeto a la madre naturaleza, ese debe ser un primer elemento, si no hay eso no hay SK eso ya lo tenía presente nuestra gente, es por eso que planificaban, rotaban los cultivos,

no ensuciaban el agua y convivían. El otro elemento que debe recoger el SK que antes no se vivía pero que ahora se vive es la explotación de un ser humano hacia otro ser humano [...], entonces el ser humano actual debe recoger esto de que no debe haber explotación del ser humano al ser humano. En el momento que existe eso ya no es SK, porque el SK no es una relación hombre y naturaleza sino relación hombre y naturaleza y ser humano ser humano. También debe existir, y es algo que no estaba antes es que antes no había acumulación de riqueza en pocas manos era más bien una convivencia para la vida, y si algo llegaba inmediatamente era redistribuir a través de fiestas, a través de mingas, entonces había un sistema de redistribución que se iba construyendo. El Sumak Kawsay actual debe recoger eso, no debe existir la acumulación de riquezas en pocas manos, debe abolirse eso y la recuperación de esa riqueza para el pueblo porque ya en ese momento ya existe, no debe seguirse acumulando la riqueza pero al mismo tiempo eso que ya está acumulado debe volver al pueblo, esos serían los tres ejes para un SK revolucionario actual. (Sharupi, entrevista personal, 2012)

En este sentido el Sumak Kawsay no sólo reivindica una relación comunitaria sino la necesidad de la lucha política más amplia que permita acabar con un sistema depredador que afecta desde hace cientos de años la vida comunal. La naturaleza expansiva del capital y de su lógica que arrastra las distintas determinaciones sociales hace necesaria una propuesta de lucha que no puede quedarse en el nivel comunitario sino que parte de él para transformar las relaciones sociales a nivel nacional.

Para el movimiento indígena, lejos de las versiones más promovidas del Buen Vivir, no se trata de idealizar una vida armónica y equilibrada, se trata de construirla a través de la lucha. En este sentido, las propuestas históricas que ha construido el movimiento indígena como la Plurinacionalidad son parte imprescindible de esta propuesta de transformación.

4.4 El Estado Plurinacional

Como vimos en el segundo capítulo, mientras el movimiento indígena construye y articula sus organizaciones, debate su propia condición de sujetos históricos que logran una gran incidencia en la lucha popular a partir de 1990. Durante la etapa previa de consolidación organizativa, no sólo se reivindica la lucha por la tierra y el territorio sino que se comienza a construir una propuesta que se enarbolará durante el ciclo de levantamientos de la década y seguirá presente hasta la fecha.

Las Naciones y Pueblos Originarios, luego de una larga resistencia histórica y lucha combativa, nos hemos organizado para poner fin a cinco siglos de opresión, miseria y pobreza; y tenemos como objetivo primordial construir un Estado Plurinacional y la instauración de un gobierno Plurinacional Democrático que vele por los intereses de todas las Naciones y Pueblos que conformamos el Ecuador ,y que garantice el Sumak Kawsay (sistema de vida) y basado en las cosmovisiones originarias y ética para una vida en plenitud. (CONAIE 2013:7)

La Plurinacionalidad implica una transformación radical del Estado- nación, abriendo paso a la toma de decisiones de los pueblos indígenas sobre su destino, es decir sobre su organización social y su relación con el territorio etcétera; para el resto de la población implica que todos los sectores sociales sean partícipes de la conducción de su sociedad, es decir, la plurinacionalidad en Ecuador es un proyecto de democracia en el sentido más profundo del término. Además, de la mano de la Plurinacionalidad se ha planteado la importancia de construir una sociedad intercultural a partir del cambio de la relación de desigualdad estructural entre las diferentes nacionalidades, ya que no puede haber diálogo entre desiguales, de modo que la interculturalidad es también una categoría política que pugna por una transformación radical de la sociedad para que las diferentes culturas puedan convivir, no sólo desde el folklor sino desde sus propias formas de producción y reproducción de la vida.

4.4.1 El problema del Estado-nación

El Estado-nación en Ecuador y en América Latina nace de un proceso de conquista y violencia étnica en el que la dominación se sostiene del pilar etnocéntrico y del mito de la

superioridad racial; mientras que la explotación de la fuerza de trabajo indígena y esclava configuran una división de clases que se convierte también en una división étnica. Así, la nacionalidad estatal se funda en una hegemonía étnico-clasista fruto de la violencia estructural hacia los pueblos que no son parte constituyente de la nación pues ésta se pretende homogénea. (Roitman, 1996: 38)

Durante el proceso de independencia política en Latinoamérica, el mito de la superioridad racial permite la construcción de un orden jerárquico⁷³ en el que le corresponde a la oligarquía y a la aristocracia criolla el control del poder político del Estado. Sin embargo, los dominadores latinoamericanos se verán sometidos por este mito eurocéntrico que pone en una posición de inferioridad a la cultura latinoamericana frente a la europea.

“La colonia continuó viviendo en la república”, dijo Martí. Y no sólo se refería a una cuestión de dominación cultural pues las nacientes repúblicas dependían de la vinculación con el mercado mundial. La nueva dinámica dependiente requería un Estado y la centralización del poder político para la inserción en la división internacional del trabajo como economías primario exportadoras.

El Estado-nación en Ecuador, como en el resto de América adoptó las formas jurídicas, políticas e ideológicas de la burguesía europea cuya estructura socioeconómica le permitió la construcción de un Estado capitalista en el seno de una sociedad en la que la unidad nacional estaba dada por el mercado interno. (Cueva 2007: 32)

Por el contrario, el intento de los Estados-nación latinoamericanos por construir una unidad interna dentro de la heterogeneidad estructural de las nacientes formaciones sociales generó un Estado oligárquico dependiente, compuesto por una minoría blanca centrada en el sector agrominero exportador, que no tenía nada en común con la inmensa mayoría de indios, negros y mestizos ya que sus intereses estaban volcados hacia el extranjero.

⁷³ “La vida cotidiana de un orden de dominación cuyo mito fundante hunde sus raíces en la discriminación étnica, potencia el desarrollo de una estructura social y de poder donde los conquistados, como pueblo con identidad colectiva e individuos, ocupan el último escalón en la división étnica y de clase”(Roitman, 1996:42)

De modo que el supuesto Estado-nación independiente, formalmente basado en la soberanía y en la democracia representativa, era imposible de realizarse en una región dominada por una oligarquía que perpetuaba el poder solo para su grupo. “Las respectivas sociedades, fundadas en la dominación colonial de indios, negros y mestizos, no podrían tampoco ser consideradas nacionales, y ciertamente mucho menos, democráticas. Esto presenta una situación en apariencia paradójica: Estados independientes políticamente, pero dependientes económica e ideológicamente del extranjero y sociedades coloniales” (Quijano 2000: 241)

Las oligarquías buscaron expandir su propiedad de la tierra a expensas de los territorios indígenas, ya no estaban limitadas por la Corona española y su República de Indios” de modo que bajo el estandarte del “orden y progreso” emprendieron un nuevo intento de desintegración étnica por la vía de la expropiación territorial y el exterminio colectivo de los pueblos indios.

Los Estados se consideraron dueños de todo el territorio nacional declarando como tierras “baldías” a los territorios indígenas. Además, impusieron una identidad definida por una lengua, cultura, tradiciones, historia, bajo una supuesta homogeneidad nacional.

Así:

... la vía oligárquica de desarrollo del capitalismo consolida una hegemonía asentada en criterios al mismo tiempo étnico-raciales y clasistas [con la finalidad de...] 1) consolidar la propiedad privada, liberalizando el acceso a la posesión de tierras; 2) consolidar el poder de hacendados, gamonales y latifundistas, como parte de una auténtica oligarquía terrateniente de carácter nacional con control del Estado, y 3) desarticular y eliminar la identidad étnica de los pueblos indios a través de la expropiación de sus territorios comunales.

(Roitman, 1996:47)

Con los posteriores procesos nacionalistas que buscaron la construcción de Estados antioligárquicos de amplia base social, los pueblos indios se vieron reivindicados para formar parte del discurso nacional-populista y del universo simbólico de la nación, sin que fuesen cuestionadas las relaciones étnicas de dominación.

En este contexto surgen las políticas indigenistas que en el fondo buscaban la aculturación y disolución de la identificación india como rémora del pasado que debe superarse para formar parte de la identidad nacional homogénea. El Estado uninacional presenta una supuesta dualidad entre la nación de futuro y su apuesta al “desarrollo” y “progreso” técnico-científico capitalista, y sociedades atrasadas compuestas por pueblos y comunidades indígenas, que entorpecen la modernización económica, social y política. (*Ibid*: 44)

Se apuesta así, a la integración a la nación por la vía de la ciudadanía individual. Ya vimos en el caso de Ecuador, capítulo 1, cómo la reforma agraria buscó la individualización de la propiedad de la tierra y la colonización en la amazonía, pero sobre todo, buscó la liberación de la mano de obra indígena de la hacienda, para incorporarla a la dinámica de explotación capitalista asalariada.

En el contexto neoliberal, a través de las políticas pluri o multiculturales, la diversidad étnica se “nacionaliza”, sin embargo, la lógica de subordinación al proyecto capitalista uninacional permanece.

4.4.2 La propuesta del Estado Plurinacional

A pesar de las transformaciones históricas del Estado-nación latinoamericano, hay una continuidad en el eje de dominación étnico-clasista del capitalismo dependiente latinoamericano. Ante ello, los pueblos indígenas han lanzado diversas críticas y propuestas de transformación.

En Ecuador, la demanda de un Estado Plurinacional, está presente desde el primer levantamiento indígena de 1990. Con esta propuesta, la CONAIE hace una crítica al “modelo de Estado – Nación uninacional, monocultural con contenido colonial, excluyente, así como el modelo económico que deshumaniza y que destruye el equilibrio sociedad – naturaleza.” (CONAIE 2013:12)

La Plurinacionalidad parte del reconocimiento de distintas nacionalidades como entidades colectivas con una continuidad histórica, formas propias de organización económica, política y social, territorio, idioma, religiosidad, cosmovisión, etcétera. Así, la

nacionalidad no hace referencia únicamente a una cuestión cultural sino a la diversidad de formas de producción y reproducción de la vida, que se han dado históricamente en un territorio.

Pero las nacionalidades no están aisladas, forman parte de un Estado capitalista dependiente que no sólo desplegó una dominación étnica sino también una explotación de clase. Ante ello la CONAIE plantea que el Estado Plurinacional es un proyecto de transformación estructural de la sociedad que debe partir de una alianza con las demás clases explotadas y oprimidas del país, por ello convoca a las distintas organizaciones populares, indígenas, campesinas y sindicales a unirse para luchar por la transformación radical del Estado y contra el sistema capitalista.

Nuestra meta no se reduce a la mera toma del poder o gobierno, sino a la transformación del Estado en su configuración actual, excluyente, antidemocrático, patriarcal, autoritario, y prepotente; y construir la nueva sociedad comunitaria, colectiva, con unidad en la diversidad, e interculturalidad. Nuestra lucha es una opción frontal contra el sistema económico político e ideológico capitalista depredador, hegemónico, represivo tanto nacional como internacional que impide la libre determinación, y que limita la autonomía económica y política de los Pueblos y Naciones Originarias (CONAIE, 2013: 8)

La propuesta de Estado Plurinacional se ha desarrollado principalmente en los Proyectos Políticos de la CONAIE y en la propuesta que se entregó a la Asamblea Constituyente de 2008. En estos textos hay algunos elementos claves para la construcción de la propuesta, de los cuales, algunos se refieren a las reivindicaciones indígenas y otros a la transformación social en su conjunto.

Dentro de las primeras están la materialización del ejercicio de derechos como: la libre determinación, derechos colectivos e individuales, el territorio, instituciones propias, justicia indígena, educación bilingüe y el autogobierno. Además se plantea que la transformación en Ecuador debe cambiar las estructuras de poder y redistribuir la riqueza social.

- **Tierra y territorio**

La tierra y el territorio han sido un eje de lucha permanente para el movimiento indígena. En la propuesta de Plurinacionalidad tienen un papel fundamental pues son considerados como la base material y espiritual de la existencia de los pueblos y su continuidad histórica.

La nacionalidad, entraña ya al territorio, de modo que un elemento básico de la lucha como nacionalidades es el territorio, que en términos más amplios es el espacio de la comunidad en constante resistencia ante "la colonización, la invasión, y la explotación de los bienes naturales, hoy impulsados por los Estados modernos." (CONAIE 2013:11)

En el último Proyecto Político de la CONAIE 2013, se define ya no sólo al territorio sino su dimensión política, es decir la territorialidad como "el espacio donde los pueblos y naciones originarias desarrollan su cultura, leyes, formas de organización, economía propia, comprende la superficie de la tierra y el subsuelo [...] No implica solo el espacio físico, sino como un espacio político comprendido como su integralidad donde se desarrolla la vida de un pueblo o naciones originarias." (*Ibid*: 17)

Según la CONAIE, una de las bases principales para la construcción del Estado Plurinacional es la autonomía y autogobierno territorial que permita un desarrollo económico, social, cultural, científico y tecnológico de las diferentes nacionalidades.

En los hechos, el autogobierno y control territorial ya existe en algunos casos, sobre todo en la amazonía, sin embargo es una práctica de facto en constante ataque por el patrón de reproducción capitalista, en este sentido, un verdadero ejercicio de la Plurinacionalidad implicaría que a nivel nacional se garantizara este derecho y se impulsara su ejercicio en territorios que se rigen bajo otra lógica.

En las actuales condiciones del movimiento indígena, varios dirigentes proponen la construcción del Estado Plurinacional "desde abajo", desde el autogobierno territorial, el ejercicio de la justicia comunitaria, el manejo de los recursos, la educación y salud interculturales, es decir, el sistema de vida comunal.

- **La democracia plurinacional**

Otro eje de lucha del movimiento indígena y pilar del Estado Plurinacional es la democratización radical del Estado, la política y la sociedad frente a la supuesta “democracia liberal” que reproduce el origen colonial excluyente del Estado-nación.

Hay una fuerte crítica a la democracia de “ciudadanos” que excluye a las colectividades de la toma de decisiones, asimismo, el sistema electoral no garantiza la participación política que se limita a depositar un voto en una urna. Además, dice Blanca Chancosa “tampoco se trata de nombrar un ministro indio, un ministro afro o un ministro no indígena para decir que ya tenemos un Estado Plurinacional, cuando la política base, las leyes, los reglamentos y la agenda, están tratadas solamente desde la visión uninacional.” La plurinacionalidad “es hacer la verdadera democracia. Es construir el poder del pueblo.” (Chancosa 2010: 226)

La CONAIE plantea que la democracia plurinacional:

...implica un reordenamiento de la naturaleza de las estructuras jurídico-políticas, administrativas y económicas; que garantice la plena y permanente participación colectiva e individual, activa y directa del conjunto de pueblos, nacionalidades y naciones originarias, de los demás sectores de la sociedad nacional, en la toma de decisiones y en el ejercicio del poder político del Estado Plurinacional e Intercultural.

La democracia plurinacional será ante todo, anticolonialista, anti imperialista, anti-xenófoba, antisegregacionista, anti patriarcal, con equidad de género e intergeneracional; en directa oposición al falso sistema democrático representativo imperante en la actualidad. (CONAIE, 2013:12)

En esta propuesta la CONAIE recupera la democracia comunitaria en la que hay un “ejercicio de poder horizontal” a través del consenso como forma predominante de decisión en los espacios asamblearios. Este ejercicio de poder comunitario refleja una capacidad directa de participar en común para decidir sobre lo que afecta a la colectividad.

Con el Estado Plurinacional se busca construir, a partir de estas estructuras comunitarias, un gobierno común en el que las nacionalidades tengan el derecho de autodeterminación y control territorial y la sociedad en su conjunto tenga la capacidad de decidir sobre su futuro.

- **Desafíos de concreción**

A pesar de que el Estado Plurinacional es una propuesta de larga data, aún no está definida por completo su forma de concreción. Es muy clara su crítica a la estructura actual del Estado, sin embargo, continúa en discusión aquello que se quiere construir.

Por ejemplo, en la cuestión territorial se enfrenta a varios problemas, ya que en Ecuador predominan los territorios étnicamente heterogéneos sobre todo en la Sierra y en la Costa donde el desarrollo histórico generó una recomposición territorial y un despojo mayor de los territorios ancestrales; a diferencia de la Amazonía donde algunas nacionalidades lograron establecer una continuidad territorial. Además, en muchos casos, las nacionalidades viven en territorios discontinuos que abarcan tres o cuatro provincias. Por otro lado el proceso de descampesinización y urbanización de la población indígena está en asenso.

En estas condiciones, Pablo Ospina (2010) después de darle seguimiento a varios talleres de discusión sobre el tema del Estado Plurinacional ubica dos tendencias del movimiento.

La primera consiste en un reordenamiento de las fronteras internas del país que permita la reconstitución de la territorialidad de pueblos fragmentados por la división política impuesta en la República para construir gobiernos territoriales a partir de las estructuras de la democracia comunitaria. En esta propuesta surge la pregunta ¿qué pasaría con la población mestiza que habita estos territorios? Ospina responde que:

En una sociedad intercultural, donde los pueblos indígenas y sus formas de vivir y ejercer la autoridad no fueran concebidos como sujetos “de tercera clase”, en aquellos territorios con significativa presencia indígena podrían establecerse gobiernos comunitarios basados en los mecanismos

asamblearios propios de las comunidades y las minorías mestizas deberían adaptarse, aprender a convivir en ese sistema y participar en esas formas de gobierno. La verdadera interculturalidad no es solamente que las sociedades indígenas aprendan a convivir y enriquecerse con la sociedad mestiza, sino que las sociedades mestizas aprendan a convivir, enriquecerse y valorar las prácticas políticas y culturales indias. (Ospina 2010: 212)

En esta primera tendencia la propuesta de transformación recae en las estructuras territoriales, en la segunda es la administración del territorio la que cambiaría.

Se buscaría construir “gobiernos pluriétnicos” a partir de la implementación de asambleas en los diferentes niveles de gobierno donde hubiese una efectiva participación intercultural. Sin embargo, este mecanismo, que pasaría por la participación electoral para integrar a los representantes de las distintas asambleas, no tiene mucha acogida debido a que la participación electoral del movimiento a través de Pachakutik, en general, ha dejado un “mal sabor de boca”.

Los mecanismos de participación democrática que se propusieron en un principio se han hecho a un lado, ya no son las comunidades, salvo algunas excepciones, las que eligen en asamblea a los candidatos imponiéndoles un mandato, últimamente los candidatos no son elegidos por las bases y ya no responden ni a las asambleas comunitarias, ni a las organizaciones. Por otro lado, algunas experiencias de corrupción, clientelismo u oportunismo político hacen que el desencanto por el sistema electoral crezca.

Ospina observa que en su mayoría, las organizaciones indígenas confían más en el ejercicio democrático comunitario y más bien se buscan e imaginan mecanismos, como la primera tendencia, que permitan generar un poder democrático a nivel nacional, aún cuando este camino implique remover estructuras anquilosadas y emprender una ruta más lenta y conflictiva.

Además, aún queda el problema de las urbes, territorios predominantemente mestizos donde vive gran parte de la población indígena, en un país donde casi dos tercios de la población vive en las ciudades. (*Ibid*: 216)

Ante este desafío Churuchumbi (2012) plantea que es necesario organizar colectividades en las ciudades, con propuestas, participación y planificación como se hace en las comunidades. Esto implica un cambio profundo en las relaciones sociales cada vez más cosificadas.

Este es sólo un ejemplo del desafío que implica pensar en la refundación de una estructura estatal que responde a los intereses de una clase y de un sistema social. Sin embargo quedan muchos otros aspectos de discusión sobre la propuesta.

La Plurinacionalidad cuestiona las estructuras de poder coloniales que se han reconfigurado pero que siguen presentes garantizando un sistema de dominio-explotación capitalista. Esta propuesta, como la relación con la naturaleza, no se aplica por decreto, si bien en la Constitución de 2008 se declara a Ecuador como un Estado Plurinacional, no se están dando pasos para su construcción.

Es importante recalcar que para el movimiento indígena el Estado Plurinacional es un medio para una transformación a largo plazo, hay claridad de que en la actualidad no existen condiciones para un verdadero Estado plurinacional ni para una auténtica interculturalidad pues para construirlos es necesaria una transformación de la naturaleza actual del Estado y de las relaciones sociales.

4.5 Resistencias y propuestas a nivel nacional

El proyecto de "Revolución Ciudadana" y el avance del capital en Ecuador se fortalecen mientras las fuerzas sociales de izquierda están en reflujo. Si bien en 2007, durante la Asamblea Constituyente los sectores organizados tuvieron la capacidad de introducir cambios, al menos de concepción, en la Constitución; en el segundo periodo de gobierno, en el que se comenzaron a operativizar, a través de las leyes secundarias, los contenidos de la Constitución, las fuerzas populares no han logrado introducir su programa de cambio social y más bien se encuentran a la defensiva.

La resistencia indígena continúa, más golpeada que nunca, pues en las décadas anteriores estaba al frente de un descontento popular generalizado con el gobierno y con políticas

neoliberales que afectaban abiertamente a la amplia mayoría de la población. Ahora, en Ecuador se vende la idea del “sueño ecuatoriano” en el que la gente tiene acceso a salud, educación, carreteras, bonos contra la pobreza, como nunca antes en su historia tiene un presidente “cercano” a la gente etc. Y en un falso dilema promovido por el gobierno esto sólo es posible mediante el extractivismo y aquellos grupos que se oponen son contrarios al interés de la “patria”. Como en los viejos discursos del Estado-nación de raigambre colonial: “los indígenas son un obstáculo para el gran futuro que le espera a la nación.”

Ante esto, el movimiento indígena ha tenido el desafío de fortalecer su programa en un contexto marcado por la ofensiva del capitalismo, esto ha generado un doble movimiento, por un lado una serie de reacciones ante la embestida y el despojo del neodesarrollismo actual y por otro una serie de acciones de reafirmación y concreción del proyecto de Plurinacionalidad y Sumak Kawsay.

A nivel nacional estas reacciones y acciones han estado marcadas principalmente por la disputa en las leyes secundarias, de las cuales han destacado la ley de aguas y de tierras; en ambos casos la CONAIE ha impulsado propuestas de ley encaminadas a la construcción del Sumak Kawsay. Además, ha sido constante la movilización en contra de medidas del gobierno que afectan a las nacionalidades y a los sectores sociales con los que se han establecido alianzas.

- **Propuestas de ley para el Buen Vivir: Tierra y agua**

La CONAIE propone una “Ley de Tierras y Territorios por la Soberanía Alimentaria y el Buen Vivir” cuyo objetivo es impulsar la redistribución de la tierra en el contexto de una *revolución agraria* para alcanzar la Soberanía Alimentaria y respetar los derechos de la naturaleza. La propuesta contiene cuatro ejes:

El primero es la regulación de la propiedad: si bien el latifundio y la concentración de la tierra están prohibidos por el art. 282 de la Constitución de 2008 y según la Ley Orgánica del Régimen de Soberanía Alimentaria deben ser eliminados, hace falta una definición clara, de modo que la propuesta establece que será considerado latifundio la propiedad privada que alcance en la Costa 200 has., en la Sierra 100 has., y en la Amazonía 300 has.

(CONAIE, 2015) Estos límites no se aplicarán a las tierras y territorios colectivos de comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianos y montubios, mismas que son inalienables, indivisibles e inembargables.

Asimismo se propone controlar y limitar el Nuevo Latifundio, es decir las diferentes formas de apropiación de renta de la tierra, el encadenamiento productivo monopolizado por la agroindustria y el agronegocio, etc.

Además plantea la necesidad de definir la función social y ambiental de la tierra. La primera se cumple si se permite "la reproducción económica, cultural y social de los individuos y colectivos, a partir de su utilización para la producción sana y diversa para la Soberanía Alimentaria, la generación de trabajo, condiciones dignas de empleo y la distribución equitativa de ingresos."(CONAIE 2015) La función ambiental tiene que ver con la conservación de los ecosistemas de modo que no se afecte la biodiversidad ni fertilidad del suelo y se manejen adecuadamente las cuencas hidrográficas, áreas forestales y ecosistemas frágiles. La propuesta de ley plantea una sanción económica cuando se incumplan ambas funciones y una exhortación a cumplirlas en el plazo de un año, de no ser así se procederá a la expropiación.

El segundo eje es el proceso de redistribución a través de distintos mecanismos como la nacionalización (cuando las tierras constituyan latifundios), la expropiación (cuando se incumplan la función social y ambiental), la generación de altas cargas impositivas a los monopolios de producción y comercialización, entre otras. Además se contemplan mecanismo para la adjudicación de tierras⁷⁴ a "organizaciones, asociaciones de productores/as y comunidades, donde se garantice el acceso prioritario de la tierra a jóvenes y mujeres y la producción para la Soberanía Alimentaria." (*Ibidem*) Para la adjudicación de tierras se procederá a la formación de un Fondo Nacional de Tierras.

⁷⁴ "Las tierras adjudicadas pasarán a tener la categoría de imprescriptibles, inembargables e indivisibles, lo cual evitará la mercantilización, la reconcentración y el tráfico de tierras [...] Los beneficiarios de la adjudicación de tierras deben garantizar la implementación de un Plan de Vida con características comunitarias y populares que permita la reproducción económica, social y cultural de las poblaciones." (CONAIE 2015)

El tercer eje plantea el tema de los territorios ancestrales y las tierras comunitarias. A partir de este eje se buscará que la Autoridad Agraria en coordinación con las autoridades de los 18 pueblos y 15 nacionalidades, lleve a cabo un proceso de titulación de los territorios colectivos que aun no hayan obtenido su título o aquellos que están en trámites de su reconocimiento. Además plantea la “reversión de las reservas y parques nacionales administradas por el Estado a las comunidades pueblos y nacionalidades.” *(ibidem)*

Esta ley busca sancionar la afectación de títulos comunitarios y reconocer el derecho exclusivo de la autoridad comunitaria para resolver los conflictos internos de sus tierras y territorios. “El carácter inalienable, indivisible, imprescriptible e inembargable de los territorios ancestrales está garantizado por la Constitución. La concesión de territorios para la explotación minera, petrolera y agrícola, respetará este carácter de los territorios ancestrales.” *(ibidem)*

El último eje contempla la creación de un Consejo Intercultural y Plurinacional Agrario que en coordinación con el Ministerio de la Soberanía Alimentaria administren el Fondo Nacional de Tierras, ente encargado de la gestión y adjudicación de las “tierras afectadas, y los fondos para la política de incentivos y fomento agropecuario para la soberanía alimentaria.”

Este Consejo se encargará de financiar la producción agraria para la Soberanía Alimentaria y económica a partir de diversos programas como: el fomento y subsidio a la producción comunitaria y asociativa para la soberanía alimentaria; programas de transición agroecológica, conservación y recuperación de la agrobiodiversidad, y rehabilitación de ecosistemas; investigación y validación de tecnologías ancestrales de producción, manejo post cosecha y transformación de alimentos, e incentivos para su uso; infraestructura para ferias agroecológicas y circuitos de comercialización solidaria; seguro agrario, etc.

En este Consejo tendrán una participación directa los pueblos y nacionalidades, además de las organizaciones campesinas a través de espacios como las Asambleas Locales del Buen Vivir.

La *revolución agraria* que propone la CONAIE no está aislada de otros factores fundamentales de la producción y de la reproducción comunitaria. La lucha por la tierra está profundamente vinculada con la lucha por la redistribución del agua, al respecto, la CONAIE lanzó un programa de seis puntos para una propuesta de *Ley de Aguas para el Buen Vivir*:

1. Preservación y protección de fuentes y nacientes de agua: Prohibir toda actividad extractiva en zonas de recarga hídrica, fuentes, nacientes de agua y ecosistemas asociados al ciclo hidrológico y sus áreas de influencia.
2. Consejo Intercultural y plurinacional del agua: Creación de un consejo intercultural y plurinacional como autoridad máxima, constituido paritariamente entre el Estado y las comunas, comunidades, pueblos, nacionalidades indígenas, pueblo montubio y afrodescendientes.
3. Gestión comunitaria y pública del agua: Que el agua para uso doméstico, riego, abrevadero de animales y acuicultura que garantice la soberanía alimentaria sea administrado bajo principios de solidaridad, sustentabilidad, solidaridad, integralidad, complementariedad, autonomía y reciprocidad de manera comunitaria y sólo cuando estas renuncien su administración podrán ser constituidas de manera mixta o pública.
4. Fondo Nacional del Agua: Creación de un fondo nacional como parte del presupuesto general del Estado que garantice el cumplimiento del derecho humano al agua para uso doméstico, riego, abrevadero de animales y acuicultura que abonen a la soberanía alimentaria y a la preservación de los sistemas asociados al ciclo hidrológico y sus áreas de influencia. Su distribución será oportuna, democrática, desconcentrada, intercultural y plurinacional.

5. Se libere al agua de la privatización, mercantilización y acaparamiento: Eliminar la privatización, mercantilización y acaparamiento del agua sin excepción alguna y se revierta al Estado para una justa redistribución, respetando la prelación constitucional del uso y aprovechamiento del agua.

6. Respeto a las decisiones de las comunidades: Que los pronunciamientos en la consulta prelegislativa sean íntegramente respetados, acogidos e incluidos, por la Asamblea Nacional y el ejecutivo en la nueva ley de aguas.

La redistribución de la tierra y el agua, el echar para atrás su acaparamiento, la propuesta de su manejo comunitario, de su utilización respetando los ciclos vitales, la apertura de instancias plurinacionales con la participación de las organizaciones campesinas e indígenas para operativizar las decisiones que les afectan; son unas de las bases concretas de la propuesta del Sumak Kawsay a nivel nacional.

Ambos elementos son fundamentales para la promoción de una producción agroecológica que responda a las necesidades humanas de alimentación a partir de una relación con la tierra que permita potenciar los conocimientos y técnicas andinas de larga data con los aportes para una producción hacia la soberanía alimentaria, una aspiración plasmada en la Constitución. Para alcanzar la soberanía alimentaria hay un fuerte impulso de la agroecología, mediante la difusión de técnicas de cultivo tradicionales que permiten una diversidad de semillas, de cultivos, un trabajo cíclico de la tierra, abonos naturales, etcétera. Estos elementos evitan la dependencia generada por las transnacionales y mejoran la fertilidad de la tierra además de proveer alimentos sanos para la población.

Para el movimiento indígena la lucha por la tierra y el territorio es fundamental para defender las tierras comunales que quedan en el Ecuador: bosques, páramos, grandes territorios amazónicos, que son elementos esenciales de la vida de los pueblos indígenas, son la base material de la existencia de la comunidad. Pero también para recuperar las tierras, sobre todo en la sierra, que han sido acaparadas en un proceso que comienza en la Conquista y que continúa en la actualidad con el agronegocio.

Por otro lado en el horizonte del Sumak Kawsay que propone el movimiento indígena no está la continuación de un capitalismo dependiente basado en la extracción de las materias primas que requiere el capital. Por ello las propuestas de ley de aguas y de tierra y territorios ponen un freno a la continuidad del proyecto extractivo que promueve la minería a gran escala; la ampliación de la frontera petrolera en la Amazonía; los mega proyectos hidroeléctricos y multipropósito y el agronegocio.

A nivel nacional, la CONAIE se plantea otros elementos fundamentales para la construcción del Sumak Kawsay, por ejemplo, la educación ha sido un frente desde el que ha trabajado el movimiento indígena desde hace décadas. Desde las primeras organizaciones encabezadas por Dolores Cacuango en los 40's veían en la educación bilingüe un elemento fundamental para defenderse del patrón y conservar la cultura propia. Después durante los años 90 la CONAIE consolida la Educación Intercultural Bilingüe, como un espacio autónomo de formación; en el 2005 se aprueba el proyecto de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (UINPIE) Amawtay Wasi, esta universidad cuyo proyecto resulta de varios años de una "minka de saberes" impulsa un modelo de construcción del saber para el Buen Vivir.

Esta trayectoria de búsqueda de una educación que responda a los conocimientos, intereses, necesidades y pedagogías de las comunidades está en un momento de retroceso ante el proyecto "ciudadanizante" que busca homogeneizar la educación e incorporar, al viejo estilo indigenista, al proyecto de nación. A pesar de estos embates las comunidades siguen luchando por la permanencia de las escuelas comunitarias y la Universidad Amawtay Wasi, que si bien fue cerrada oficialmente por el gobierno, en la actualidad sigue funcionando, a través de pláticas, talleres y otras actividades que apoyen los procesos comunitarios de apropiación y construcción del conocimiento de manera colectiva para resolver las necesidades de diferentes comunidades y organizaciones.

Además, hay una fuerte lucha por defender los sistemas propios de justicia exigiendo el respeto a las funciones jurisdiccionales de la administración de justicia indígena. También está la exigencia de la "Inmediata restitución de las instituciones indígenas: DINEIB, Salud Intercultural, Consejo de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades y Fondo de

Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades, garantizando su autonomía.” (Cumbre de los pueblos 2015)

Por otro lado está la defensa de la autonomía organizativa del movimiento indígena que también ha sufrido serios ataques como el intento de expulsar a la CONAIE de su sede “por hacer política” o la iniciativa lanzada por el gobierno de constituir otro movimiento indígena comprando antiguas dirigencias caracterizadas por su afinidad a las esferas del poder, por ejemplo Antonio Vargas expresidente de la CONAIE que fue expulsado de la misma por aliarse con Lucio Gutiérrez o Carlos Viteri.

Por otro lado, en consecuencia con la perspectiva de que la transformación necesaria en Ecuador debe pasar por cambios estructurales –no sólo sectoriales– y que es necesario retomar la perspectiva de clase para luchar de fondo contra el capitalismo, hay un programa de lucha nacional vinculado a diversas organizaciones de campesinos, médicos, maestros, estudiantes, ecologistas, feministas, sindicatos de trabajadores etcétera. “Porque la construcción del Sumak Kawsay no es solamente cuestión de los indígenas, es una cuestión estructural que compete a todos los ecuatorianos y ecuatorianas.” (Cholango 2014: 241)

En este sentido hay una agenda de lucha común que se impulsa desde el 2012 con la “Marcha Plurinacional por el agua, la vida y la dignidad de los pueblos” y tiene diferentes espacios de construcción, el último de ellos ha sido la Cumbre de los Pueblos realizada en Marzo de 2015 con el objetivo de “Profundizar la unidad con conciencia de clase y de diversidad cultural entre las organizaciones populares, indígenas, campesinas y sindicales, que es la verdadera base de la construcción de un Ecuador plurinacional, democrático y comunitario.” (CUMBRE 2015)

Desde la Marcha de 2012 hasta la última Cumbre de los pueblos en 2015 hay demandas latentes y otras que se van reformulando en la coyuntura, citamos aquí algunas:

Demandas campesinas

- Protección efectiva de las economías populares y campesinas e intensificación de la política de gravar a los grandes capitales como instrumento de redistribución.

- No a la firma de acuerdos de libre comercio. Suspensión inmediata de las negociaciones de TLC con la Unión Europea.

- Preparar la Cumbre Agraria, Indígena, Campesina y Popular para la construcción de nuestra agenda unitaria y nuestro programa de gobierno para la soberanía alimentaria, la agroecología, la redistribución de los recursos productivos y una propuesta desde el campo y los pueblos indígenas para el conjunto de la sociedad ecuatoriana. (CUMBRE 2015)

- Rechazar la Ley de Tierras que impulsa el gobierno en beneficio del agronegocio capitalista, y luchar por una nueva ley que sancione el latifundio y la concentración de la tierra, apoye a los campesinos que sostienen la soberanía alimentaria y realmente acabe con las inequidades que existen en el campo. (CUMBRE 2015)

- Luchar contra la ratificación del TLC-UE, que usando como instrumento el cambio de matriz productiva, que va a acabar con las economías campesinas, indígenas y populares, y pretende viabilizar la apropiación de los conocimientos y tecnologías ancestrales de los pueblos originarios, volviendo a la dependencia y la esclavitud. (CUMBRE 2015)

- **Demandas de los diversos sectores organizados⁷⁵**

- Respeto a los derechos laborales (estabilidad laboral, libre organización sindical, derecho a la contratación colectiva)

-Rechazo al nuevo Código laboral

- Protección y fortalecimiento del Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social (IESS), además del Seguro Social Campesino.

- No a la criminalización de la protesta social. "...nuestra solidaridad activa con los luchadores criminalizados y compañeros trabajadores despedidos, víctimas de la política represiva del

⁷⁵ Frente Popular, la Central Ecuatoriana de Azucareros del Ecuador, Unión Nacional de Educadores, estudiantes, CONAIE, Federación Nacional de Consejos Provinciales, Federación Médica, Federación Unitaria de Trabajadores, entre otras.

gobierno y los empresarios, y tomar el ejemplo combativo de los caídos en defensa de los derechos y el territorio, para inspirar este año de lucha y movilización. (CUMBRE 2015)”

- Derogatoria del decreto 16 que vulnera el derecho a la libre organización con claras pretensiones de acabar al movimiento social e indígena. (CUMBRE 2015)

- Cese inmediato a los intentos de división y cooptación de ciertos dirigentes de pueblos y nacionalidades, y movimientos sociales, por parte del gobierno.

- Luchar contra las medidas gubernamentales que, golpeando el bolsillo de los sectores populares, pretende eliminar el subsidio al gas y al transporte, poniendo como pretexto la modernización con las cocinas de inducción. (CUMBRE 2015)

- Respeto al ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, la soberanía de los cuerpos y la identidad sexual. “Rechazar la estrategia nacional de planificación familiar ENIPLA, que ha mostrado la cara más conservadora de este gobierno, frente a lo cual manifestamos que es nuestro derecho la autodeterminación sobre nuestros cuerpos, la educación sexual y el vivir libres de violencia.” (CUMBRE 2015)

Por otro lado, a nivel local se encuentra un gran abanico de experiencias orientadas a fortalecer las comunidades y construir el Sumak Kawsay.

En general, en los espacios comunitarios el S K está asociado a la chakra (la tierra) que garantiza el alimento y la producción y reproducción de la vida, además de las formas de organización (representación y espacio de decisión asambleario), la relación con la Pacha y a la defensa de la vida comunal, principalmente a partir de la defensa de la tierra.

En la sierra ecuatoriana hay diferentes experiencias enfocadas en las particularidades locales, por ejemplo en el norte está la experiencia de **Íntag** que tiene un proyecto llamado “Vivir Bien” y que surge después de la lucha antiminera, a partir de entonces se plantearon elaborar una “gestión alternativa de la vida” construyendo una hidroeléctrica pequeña, que tiene un mínimo impacto ambiental y que asegura la electricidad de la

zona, además de la organización de cooperativas de café sembrado con técnicas agroecológicas y comercializado sin intermediarios.

En otra región de la sierra norte, **Cayambe**, se busca la reconfiguración de la identidad kichwa del pueblo kayambi que se encuentra dividido por en distintos territorios administrativos, además se impulsan talleres de agroecología y se está implementando una importante organización para hacer frente al despojo territorial de las empresas florícolas que abundan en la zona, además de establecer alianzas con los trabajadores de las mismas, que son en gran cantidad kichwas, y se proyecta el apoyo a la creación de un sindicato. Todo esto en el marco de la lucha por el Sumak Kawsay.

En la sierra centro, en **Cotopaxi**, hay experiencias agroecológicas y de impulso a los espacios comunitarios, además de un fuerte trabajo de formación política con las mujeres en un marco de formación política.

En la sierra sur, la lucha antiminera articula una serie de proyectos y organizaciones en lugares como **Saraguro**, que tienen un proyecto de autonomía indígena, de recuperación de las autoridades tradicionales y de la identidad indígena, además hay experiencias de resistencia en **Kimsacocha** que se inscriben en el marco de la lucha por el Sumak Kawsay al buscar preservar las tierras comunitarias y defender los páramos de la extracción de oro.

En la selva amazónica hay un referente de la lucha indígena a nivel continental, **Sarayaku**, que impidió la extracción petrolera en su territorio y con ello la destrucción de su hábitat y de su comunidad y ahora ha elaborado un “Plan de vida para el Sumak Kawsay” que abarca diferentes rubros de la vida comunitaria como las autoridades propias, la asamblea como espacio de decisión, la importancia de los mayores como sabios de la comunidad, la salud a partir de los conocimientos de la selva y de sus plantas medicinales, un proyecto educativo en el que se enseñe a partir de las necesidades de las comunidades. En fin una serie de elementos que plantean, no sólo la defensa del

territorio sino la implementación en él de una organización social para la vida y la organización.

Como estos hay un sin número de experiencias locales que plantean, a través de la organización política y dependiendo de las particularidades de cada localidad, construir una vida comunitaria entre seres humanos y la naturaleza, muchos de ellos en momentos de resistencia ante el avance del capital que pone en riesgo dichos proyectos.

Es importante plantear que en cada una de estas experiencias hay una articulación más amplia, todas estas organizaciones locales forman parte de la CONAIE, de un movimiento indígena a nivel nacional que no puede construirse sólo con pequeñas islas utópicas sino que tiene un proyecto político para toda la sociedad ecuatoriana, esto no impide que en lo local, se fortalezcan los lazos y proyectos de vida comunitarios.

4.6 Sarayaku: resistencia y Plan de Vida para el Sumak Kawsay

Sarayaku es un pueblo kichwa amazónico ubicado en la provincia oriental de Pastaza, en la amazonía sur⁷⁶. Su territorio abarca 135 mil hectáreas aproximadamente, el 95% de las cuales son bosque primario con una gran biodiversidad. Desde la visión del pueblo de Sarayaku su territorio se compone de tres unidades íntimamente vinculadas: *sacha* (selva), *yaku* (agua, ríos, lagunas) y *allpa* (tierra). (Sarayaku a)

En Sarayaku, cuya traducción es río de maíz, habitan aproximadamente 1200 personas en siete comunidades: Kalikali, Sarayakillu, Chontayaku, Maukallakta, kushillu kachi, Shiwakucha y Centro pista. Sus principales actividades económicas son la pesca, cacería, agricultura y recolección.

⁷⁶ Ver mapa de Sarayaku en anexo 3

El Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku⁷⁷ se ha convertido en un referente nacional e internacional de la defensa del territorio, pero no sólo de la defensa sino de la construcción en el mismo de un sistema de vida propio y cuyas propuestas figuran como precursoras del Sumak Kawsay.

- **Una historia de resistencia**

En la amazonía ecuatoriana los pueblos han estado en constante resistencia ante los diversos esfuerzos de penetración en su territorio: misiones religiosas, caucheros, colonos, compañías madereras y a partir de los años 70 empresas petroleras. En Sarayaku esta larga trayectoria de resistencia permanece en la memoria histórica, pero hay dos coyunturas que han sido fundamentales para la consolidación organizativa del Pueblo frente a los intentos de despojo de su territorio.

El primer momento es la enorme marcha de la Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) en 1992, en esa ocasión las nacionalidades indígenas de la amazonia salen de la selva en una marcha impresionante hacia Quito, recorriendo 500 km para quedarse en la capital y ocupar las principales plazas. Con esta marcha se consigue el reconocimiento oficial de sus territorios.

El gobierno pretendía introducir en la provincia de Pastaza un ordenamiento territorial en el que se dividieran los territorios amazónicos, una parte sería para los pueblos organizados en instituciones estatales como los cabildos⁷⁸, otra parte serían tierras estatales. Apoyado de la Iglesia a través de los catequistas para convencer a la población, el Estado pretendía imponer una nueva dinámica territorial que permitiera el ingreso de las compañías interesadas en los recursos amazónicos.

⁷⁷ Sarayaku es un pueblo kichwa amazónico, tiene la peculiaridad de su origen kichwa, nacionalidad que como vimos se en los Andes ya que los Inkas no pudieron penetrar en la Amazonía. Se cree que se trata de un pueblo que migró, como muchos otros, de la Sierra a la Amazonía durante la Conquista. Hay evidencia de que varios pueblos completos se trasladaron a la Selva como forma de protección y resguardo, estas migraciones distan de las posteriores impulsadas por las políticas de colonización del Estado en los años 60.

⁷⁸ El cabildo es una institución similar a lo que en México se conoce como municipio.

En principio, el pueblo de Sarayaku buscó manifestar su descontento mediante gestiones ante el gobierno, mismo que no quiso recibirlos y sólo les dio largas. Ante ello, decidieron emprender una gran movilización para hacerse escuchar. Narcisa Gualinga una de las participantes de la marcha recuerda:

Mi hermana, en una reunión de las mujeres solas dijo vamos a pie a pedir así al gobierno, ya estaba el Borja ahí. Vamos a pedir de boca. Mi mamá ha sabido partirse los pies, llevamos chicha, llevamos cocaio cocinado y secado en candela, así ella nos dio idea. Ya dijimos hagamos así pues, sólo nosotras y después dijimos en una reunión con todos, y después delegamos a ella misma a una reunión a Arajuno que hable así mismo ella. Ella ha hablado así y después llegamos a otras reuniones en las costas dijeron sí les vamos a apoyar. Y nuestros hombres cogieron esa idea y dijeron vamos a poder y prepararon dos años conversando a dónde tenemos que llegar, quienes nos puede apoyar, cómo vamos a cruzar la sierra, si hace frío, qué mismo necesitamos... (N. Gualinga, entrevista personal, 26 de septiembre de 2012)

En la marcha participaron 148 comunidades de la provincia de Pastaza quienes marcharon "en nombre de todas las vidas de la selva" y tuvieron el apoyo de varias organizaciones indígenas, para ese entonces ya estaba formada la CONFENIAIE y la CONAIE, regionales en las que participaba la OPIP; pero también se recibió apoyo de organizaciones de la Costa, pues la reciente migración de varios habitantes de Sarayaku había estrechado vínculos con los sindicatos agrícolas de aquella región.

Aunque parecía una lucha imposible, se logró que el gobierno de Borja adjudicara 1115.574 hectáreas a más de 100 comunidades de Pastaza (Tamayo 1992). Sin embargo, no se logra la propuesta original que era el reconocimiento de la provincia de Pastaza, en su conjunto, como territorio indígena. "El gobierno aceptó aunque no quería. Cómo van a obligar nuestra vida. Para nosotros era provincia de Pastaza que no entre nadie, era de los indios. Eso no quiso, hizo mutilado, así de Shuar, así de Kichwa... Así hicieron aunque nosotros decíamos no queremos la tierra mutilada, no petróleo, no madereros, sí nos sirvió, entregó la tierra." (N. Gualinga, entrevista personal, 2012)

El segundo momento que marca la historia de Sarayaku es la resistencia frente al intento de la petrolera argentina Compañía General de Combustible (CGC) de explorar y explotar 200 000 hectáreas de tierra en el llamado Bloque 23 cuyo 65% comprende el territorio de Sarayaku.

En 1996, el gobierno ecuatoriano otorgó a la CGC el permiso para la prospección de petróleo, sin consultar ni notificar a la comunidad. De hecho, el pueblo de Sarayaku se enteró de que su tierra se había abierto a la exploración petrolera hasta que vieron llegar helicópteros y hombres armados.

En 2003 la población kichwa enfrenta la presencia durante varios meses de la CGC que “acompañada de soldados y guardias de seguridad privada, realizó detonaciones, taló árboles, cavó más de 400 pozos, enterró más de 1,4 toneladas de explosivos de alta calidad y destruyó la paz con helicópteros.” (Sarayaku a)

El pueblo decidió que no permitiría la explotación petrolera en su territorio. Varios habitantes de Sarayaku habían trabajado para las empresas petroleras en la amazonía norte, eso les permitió, además de vivir en carne propia la explotación y abusos por parte de las empresas, observar la destrucción ambiental y los problemas sociales y culturales que dejaba esta actividad “pudieron ver ellos mismos el impacto de la contaminación, el impacto en los ríos. Y cuando regresaron acá dijeron no, esto no sirve, lo que sirve es lo nuestro y empieza a haber una recuperación de la dignidad, un concepto de defensa territorial, de defensa cultural.” (F. Viteri, entrevista personal, 28 de septiembre de 2012)

Ante la decisión de la asamblea de no permitir el ingreso de la petrolera, el gobierno respondió enviando al ejército e impulsando una campaña mediática para acusar al pueblo de terrorista, de tener vínculos con la ETA, con las FARC, etcétera. “Cuando entraron las fuerzas armadas dijeron que no van a poder, mejor aceptar, mejor negociar, porque el presidente vino con fuerzas armadas y porque nosotros éramos poquitos que cómo vamos a vencer.” (Narcisa Gualinga 2012)

Sarayaku emprendió una estrategia de resistencia que retomaba de alguna forma la experiencia de la lucha zapatista y sus campamentos de paz. De este modo, se

establecieron Campamentos de Paz en los puntos de la frontera del territorio, desde ahí “ se hablaba con los trabajadores de la empresa para decirles: esta es nuestra casa por favor retírense [...] en la noche hacíamos ruidos de animales de la selva para que no durmieran tranquilos.” (Santi 2012)

Toda la vida del pueblo se volcó a la lucha, se cerraron las escuelas, se dejó de cultivar las chacras familiares; hombres, mujeres y jóvenes se internaron en la selva a defender su frontera. En el poblado quedaron niños pequeños, ancianos y mujeres recién paridas.

En los Campamentos las mujeres, incluso embarazadas, se encargaban de hacer chicha y algunos alimentos, los jóvenes hacían de *chaski* (mensajeros) corriendo en la selva para pasar mensajes e información. Los *yachak* (sabios) hacían rituales, no se dormía en las noches para estar vigilantes. “Trabajamos todos en conjunto, como una hormiga nos levantamos aquí” (Hilda Santi, 2012)

Las condiciones de lucha se volvieron cada vez más duras. El ejército cerró todas las vías de comunicación, el río Bobonaza estaba bloqueado y no se permitía el aterrizaje de avionetas. Seis meses después del comienzo de los campamentos el abastecimiento se agotaba sin que las organizaciones solidarias pudieran enviar ayuda.

El ejército y la guardia privada de la empresa acosaban a la población. Cuatro jóvenes fueron torturados e ilegalmente detenidos, los dirigentes estaban amenazados y el futuro como pueblo de Sarayaku se veía amenazado.

Murieron personas dentro de la lucha que no pudimos atender, murió mi madre. No fue una lucha hermosa, fueron tiempos muy duros muy difíciles, pensar en la familia, pensar en el futuro que nos estaban negando de vivir en paz, el futuro de muchos estudiantes que no podían seguir estudiando, niños de menos de 10 años que venían con sus papás allá, ver eso era bien doloroso.

Toda la gente decidida a sacrificarse para ver el territorio libre. (Santi 2012)

Además de los Campamentos de Paz, se impulsó una fuerte campaña de denuncia: a través de la web se subían videos de lo que ocurría adentro, se hicieron llamados a la solidaridad internacional, algunos jóvenes como Eriberto Gualinga video grabaron lo que

sucedía para darlo a conocer en diversas instancias. Esta campaña rindió frutos con la enorme solidaridad a nivel nacional e internacional, además del apoyo que ya se tenía de comunidades vecinas y organizaciones indígenas.

Por otro lado, se impulsó una demanda al Estado ecuatoriano, ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, por las violaciones a los derechos "a la propiedad, a la protección y a las garantías judiciales, a la libertad de circulación, a la integridad, a la vida, a la participación política, a la libertad de conciencia y religión, a la salud y a la cultura" (Sarayaku s.f.). Ese mismo año, la CIDH concedió medidas cautelares a Sarayaku.

Finalmente la Compañía tuvo que salir ante la demanda y la presión indígena, pero dejó 1400 kg del explosivo pentolita, en 467 perforaciones que rodean el territorio. El gobierno no proporcionó ningún tipo de reparación ante el daño causado y el contrato con la petrolera fue cancelado hasta el 2010.

- **Sentencia de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos**

Durante casi 10 años el Pueblo de Sarayaku mantuvo una batalla legal contra el Estado Ecuatoriano. En el 2012 la CIDH falló a su favor declarando que el Estado ecuatoriano violó el derecho de la comunidad a ser consultada y a su derecho sobre su territorio y su identidad cultural. Además la Corte encontró al Estado responsable de la violación del derecho a la vida y la integridad física de la población de Sarayaku.

La sentencia plantea a modo de reparación que el Estado debe disculparse públicamente con el Pueblo de Sarayaku; debe desactivar y, de ser posible, retirar la pentolita enterrada en su territorio, con base en un proceso de consulta con el Pueblo; debe indemnizar al Pueblo por los daños materiales e inmateriales; debe adoptar las medidas legislativas y administrativas necesarias para poner en marcha y hacer efectivo el derecho a la consulta previa asegurando la participación de las comunidades en las decisiones que afecten su territorio, entre otras medidas.⁷⁹ (CIDH)

⁷⁹ El gobierno ecuatoriano ha cumplido una parte de la sentencia: en octubre de 2014 una delegación del gobierno ofreció disculpas públicas al Pueblo de Sarayaku, además de indemnizar a la población. El monto recibido se utilizó para comprar una avioneta y financiar los estudios para piloto de dos habitantes de Sarayaku, además se ha invertido en el proyecto de un banco solidario y de una escuela de fútbol.

El triunfo jurídico de Sarayaku es muy importante no sólo para su proceso interno sino a nivel nacional e internacional pues sienta un precedente jurídico para otros pueblos en un contexto en el que la lucha por la defensa del territorio frente a actividades extractivas es una constante en todo el continente.

Según Mario Mello, abogado del Pueblo de Sarayaku, la sentencia ha significado un gran aporte para los pueblos indígenas en el ámbito del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, principalmente respecto a la condición de los pueblos indígenas como sujetos de derechos y respecto al derecho a la consulta, sin embargo, señala los límites de los instrumentos internacionales para abordar la complejidad del tema.

Los pueblos indígenas deben seguir exigiendo ser consultados y que se obtenga su consentimiento antes de cualquier decisión que afecte sus territorios y sus culturas, claro que sí. Y para eso la sentencia del Caso Sarayaku es una herramienta formidable. Pero no deberían dejarse conducir a una discusión que se limita a la consulta y el consentimiento cuando lo que está en juego es la libre determinación. Deberían exigir el pleno ejercicio de su facultad de decidir su futuro y autogobernarse en su territorio. (Mello 2013)

El proceso de defensa del territorio ha sido un proceso de aprendizaje colectivo que logró fortalecer la organización interna y la conciencia de lucha de un pequeño pueblo que se enfrentó a la gran maquinaria extractiva, represiva y mediática que amenazó seriamente su futuro como pueblo kichwa. La lucha por el territorio es también la lucha por un proyecto de vida, por la capacidad material de seguir construyendo y dirigiendo su propia vida en colectivo.

- **Plan de Vida para el Sumak Kawsay**

La defensa del territorio plantea también el desafío de construir un proyecto propio. Los pueblos indígenas no son colectividades estáticas que sólo recrean tradiciones y formas de organización; también van reconfigurando sus propias prácticas a través de los nuevos escenarios a los que se enfrentan.

Sarayaku, estableció que en su territorio no aceptará la explotación petrolera y elaboró un *Plan de Vida para el Sumak Kawsay* donde se establecen los objetivos que se quieren alcanzar y cómo deberían llevarse a cabo. El Plan retoma la matriz comunitaria, los conocimientos ancestrales, la filosofía de la Selva viviente y propone la construcción de nuevos espacios que permitan la vida en plenitud.

El Plan de Vida está orientado a restablecer el Sumak Kawsay del pueblo de Sarayaku, lo que significa mantener un territorio sano sin contaminación, una tierra productiva y abundante de recursos naturales que asegura la soberanía alimentaria. Tener una organización propia, sustentable y libre, en armonía con los conceptos de desarrollo del Pueblo Kichwa de Sarayaku. También, saber y practicar los conocimientos ancestrales, mantener prácticas y costumbres tradicionales y fortalecer la identidad propia. [...] Este Plan tiene el objetivo de garantizar que la vida social, cultural, política, organizativa de Sarayaku pueda desenvolverse según sus necesidades asegurando el Sumak Kawsay y respetando la Kawsay Sacha (selva viviente). (Sarayaku a)

El Plan de Vida contiene tres ejes principales para el *Sumak Kawsay*, éstos permiten identificar cuáles son los objetivos que se quieren alcanzar y qué elementos son perjudiciales para la vida en comunidad. Los primeros se catalogan como *usuy*, riqueza, y los segundos como *mutzui*, pobreza.

EJE	USUY	MUTZUI
<i>Runakuna Kawsay</i> (aspectos económicos, políticos, sociales y culturales)	Decisión colectiva, participación de género, vida comunitaria, mingas, trabajos agrícolas, diversidad de productos, unidad familiar, organización consolidada, capacidad de respuesta,	Individualismo, racismo, explotación de mano de obra, monocultivo en agricultura intensiva, división familiar y organizativa, conflictos inter familiar e inter comunitarios, pasividad y dependencia al

	prácticas culturales y sistema, dependencia espirituales, asentamientos económica, pérdida cultural, humanos e infraestructuras alcoholismo, viviendas propias, recursos naturales copiadas e inadaptadas, conservados, conocimiento de pérdida de caza y pesca, caza y pesca, prácticas de malnutrición o desequilibrio salud propia, soberanía alimentario. alimentaria.	
<i>Sumak Allpa</i> (Tierra y territorio)	Ecosistemas sanos, ríos, lagunas sin contaminación, peces sanos y abundantes fauna y floras sanas y abundantes, zonas sagradas, zonificación del territorio, territorio amplio.	Contaminación del medio, de los ríos, peces, fauna y flora escasa y contaminada, desconocimiento y falta de respeto a las zonas sagradas, desorganización del manejo y uso del territorio.
<i>Sacha Runa Yachay</i> (Sabiduría, tecnología propia, conocimiento ancestral, educación indígena)	Técnicas propias de preparación y uso de suelo a cultivar, habilidad en arquitectura propia, técnicas de caza y pesca, prácticas de curaciones y uso de plantas medicinales, conocimiento y diseño de arte, música, danza, Relación y equilibrio del hombre con la naturaleza, educación con rostro humano y visión. Respeto a la selva viva y viviente con sus amos y dueños. Yachak (shamanismo) y cosmovisión.	Desconocimiento de las prácticas agrícolas, olvido y desvalorización de las arquitecturas tradicionales, de pesca y cacería, depreciación de la medicina y arte tradicionales, desequilibrio natural, separación hombre naturaleza, desvalorización de la naturaleza, aculturización, rechazo de su cultura, egoísmo, individualismo, educación colonialista.

Fuente: Sarayaku

- **Runakuna Kawsay**
 - Forma de gobierno

Según el Plan es necesario que el pueblo de Sarayaku consolide su gobierno autónomo para fortalecer su propio modelo de vida, este gobierno autónomo le permite al Pueblo elaborar sus propias normas de vida para el Sumak Kawsay.

La organización política de Sarayaku cambió a partir de 1979. Anteriormente la organización era a partir de kurakas que tenían el bastón de mando de cada centro comunitario o familia ampliada; el kuraka, figura preincaica, es un sabio o líder reconocido por sus capacidades y méritos dentro de la comunidad.

Desde 1979 hasta 2004, se construye una nueva forma de organización: Tayjasaruta (Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku) como una estructura de gobierno que aglutina las autoridades tradicionales y nuevas formas organizativas. Así Tayjasaruta se compone por un Consejo de Gobierno integrado por el *Tayak Apu* (Presidente), *Yanapak Apu* (Vicepresidente), *Runa Kawsayta Purichik Kurakakuna* (Dirigentes de diferentes comisiones, como mujer, jóvenes, comunicación, sabios etc.) y *Kuraka Likuati* (Autoridades Ancestrales). El principal órgano de decisión es Sarayaku Runa Tantanakui o Asamblea del Pueblo Kichwa de Sarayaku. (Sarayaku a)

Los cargos que se ocupan son rotativos y son vistos como un servicio a la comunidad ya que no se recibe paga por ellos. Entre otras cosas se encargan de organizar mingas de limpieza, infraestructura, caminos vecinales, organizar y recibir visitantes, hacer gestión, impulsar proyectos, talleres, además de las actividades propias de cada dirigencia.

Por otro lado existen dos autoridades reconocidas por el aparato de Estado, la junta parroquial y la tenencia política. Estos cargos de elección no funcionan como en el resto de Ecuador. Por un lado, los candidatos no se presentan a través de partidos políticos sino

como miembros de la comunidad; y por otro lado no tienen la misma jerarquía pues responden en primer lugar a la Asamblea y en segundo al Consejo de Gobierno.

La tenencia política se ocupa de la seguridad, de modo que es la responsable de hacer valer los derechos civiles y el reglamento del pueblo. De este modo es la encargada de ejercer la justicia comunitaria. “La tenencia se encarga de cosas menores, si no puede, pasa al Consejo de Gobierno, si es más grande pide consejo al Consejo de Sabios, si no, toca a la Asamblea, por último si ya no hace caso es la destitución del pueblo.” (H. Santi, entrevista personal, 22 de septiembre de 2012)

Existen diferentes métodos para ejercer la justicia indígena dependiendo de la falta, entre las sanciones más comunes están: los trabajos comunitarios, la toma de guayusa,⁸⁰ recibir el consejo de los sabios de la comunidad, y otros escarmientos de purificación como la ortigada⁸¹, el susto de manos⁸² y la limpieza con hojas.

La tenencia se renueva cada dos años y existe la regla implícita en el pueblo de no reelección para que el cargo sea ocupado por diferentes personas que también trabajen y aprendan.

Aún cuando la máxima autoridad en Sarayaku es la Asamblea y los cargos dirigenciales son rotativos y responden al mandato de la comunidad, algunos dirigentes reconocen que hay trabajo por delante para crear formas de gobierno “más horizontales”

Nos dimos cuenta que habían ciertos esquemas verticales que habíamos copiado de occidente por ejemplo presidente, vicepresidente, dirigente...

⁸⁰ La guayusa es una planta con diversas propiedades estimulantes y antioxidantes, reduce la fatiga física y mental, entre otras cosas. Con las hojas de guayusa se hace té y se toma alrededor de una fogata desde la madrugada hasta que sale el sol, las familias hacen este pequeño ritual cotidianamente, pero también se realiza en diversos espacios con distintos objetivos. En el caso de las sanciones, durante la toma de guayusa se habla con el involucrado para hacerle ver su falta, hacerlo reflexionar y darle consejos. Se cree que las propiedades de la planta y el estado de somnolencia en el que se toma permiten que las palabras penetren en la persona y se asimilen mejor.

⁸¹ La ortigada es una práctica de justicia indígena que consiste en azotar públicamente con ortiga -planta que liberan una sustancia ácida que inflama la piel y genera picor intenso- al que cometió una falta. Mientras se le escarmienta se habla con él. La finalidad de ésta práctica es purificar a la persona para que deje los malos vicios o las faltas y reflexione sobre su actuar.

⁸² El susto de mano se aplica a los menores de edad que roban. Se envuelve la mano en una hoja de malanga y se mete en una fogata; la hoja impide que se quemé la mano porque en ésta práctica el susto es el que hace que el niño “se cure”.

estamos en el dilema de cómo buscar esquemas horizontales, pero este esquema horizontal implica muchas cuestiones: implica cómo vemos el tema de género, el rol de la familia indígena en la construcción de una sociedad nueva, más justa; el rol de la organización y de los líderes indígenas [...]Yo tuve un padre muy autoritario pero tenía muy claro la política de defensa territorial, la política de qué es lo que queremos pero los métodos directivos, los métodos de conducción muchas veces han sido métodos que se parecen al del opresor, ahí bien que lo que necesitamos es dinamizar, no queremos aplicar el sistema colonial ...(F. Viteri, entrevista personal 25 de septiembre de 2012)

Por ejemplo, en el caso de las mujeres, han sido partícipes constantes del proceso de lucha, han encabezado propuestas de movilización y acción e incluso en la actualidad organizan talleres con mujeres de otras nacionalidades para compartir su experiencia organizativa; sin embargo, en el Consejo de Gobierno no tienen mucha presencia, excepto en la dirigencia de mujeres y en algún otro cargo, esto muestra que si bien hay un proceso consciente para avanzar en mecanismos de gobierno cada vez más democráticos, hay todavía camino por delante.

Por otro lado, en Sarayaku se ha organizado un grupo de seguridad dentro de su territorio llamado Wio⁸³, su trabajo se centra en ayudar en las mingas, vigilar el ingreso de extraños a su territorio, buscar gente perdida en la selva, ayudar en casos de desastres naturales etcétera.

- Economía comunitaria

La mayoría de la población en Sarayaku vive de la agricultura, recolección, pesca y caza. El territorio de Sarayaku es comunal y cada familia tiene acceso a una chakra o huerto en el que cultiva: yuca, papa, papa china, distintos tubérculos, habas, varias clases de plátanos, piña, maíz, frutas de palma como la chonta, pimienta, naranjilla, caña de

⁸³ Wio es una pequeña hormiga amazónica cuya mordida produce picazón y fiebre, se eligió ese nombre porque representa algo que es muy pequeño pero que tiene gran fuerza.

azúcar, tomates, cebolla, calabaza, etcétera. El tipo de cultivo depende de la calidad de la tierra.

Para hacer una *chakra* es necesario desbrozar una parte de la selva que se utiliza aproximadamente dos años, después, en ese terreno algunas familias suelen sembrar árboles frutales, palmeras, cacao o simplemente dejar que la selva lo absorba nuevamente durante al menos 10 años.

La *chakra* es el instrumento didáctico por excelencia, donde los niños aprenden a reconocer y a cultivar todas las plantas necesarias para su alimentación y satisfacción de necesidades diarias. Es nuestra farmacia más cercana porque sembramos varias plantas medicinales en ella. Es nuestro "supermercado", donde encontramos materiales para construir, decorar y arreglar la casa. Finalmente, es un lugar de regeneración del estado físico y de contacto directo con la madre tierra. (Sarayaku b :5)

Tanto la caza como la pesca se realiza cotidianamente por las familias, siguiendo las normas del pueblo, y en determinados momentos del año se realizan de manera colectiva: la pesca cuando el río Bobonaza no tiene mucha agua o cada dos años para la fiesta del pueblo se realiza una cacería comunitaria de varios días. La *chakra*, la caza, pesca y recolección organizadas a partir de las necesidades familiares y comunitarias y reguladas por las normas colectivas permiten la existencia de la soberanía alimentaria.

Las mujeres hacen la cerámica o *mokawa* que se utiliza para preparar y beber chicha⁸⁴, o para elaborar platos útiles en la cocina. Se hace con arcilla que se obtiene de las orillas del río y se adorna con polvos de rocas de distintos colores y cabello utilizado como pincel, se barnizan con resina de árbol.

De la selva se obtienen materiales útiles para la vida cotidiana, por ejemplo madera para las canoas y casas, lianas para tejer bolsas o usarlas a modo de lazo, plantas medicinales, repelentes naturales de moscos, hojas de palmera para hacer los techos de la casa o fabricar cordones.

⁸⁴ Bebida andina prehispánica que en el caso de Sarayaku es elaborada a partir de yuca fermentada.

Algunas familias impulsan proyectos como venta de artesanía, turismo comunitario, piscicultura, etcétera. Hay pobladores que reciben salario como profesores, cargos públicos (tenencia política) o algunos que tienen canoas con motor que utilizan para transportar gente a Puyo, la ciudad más cercana. Además, como pueblo de Sarayaku y con la compensación monetaria resultado de la sentencia de la CIDH, se compró una avioneta y se pagaron los estudios para piloto de dos miembros de Sarayaku para dejar de depender de las compañías externas y poder responder ante emergencias de salud que no puedan resolverse en el territorio. También se tiene el proyecto de una “estación de radio de la resistencia”.

Por otro lado la minka es un elemento fundamental en la vida de Sarayaku. Por lo general, cuando se trata de trabajos de infraestructura en las comunidades: caminos, puentes, casas para la organización, limpiezas, etcétera, son convocadas por el kuraka. También existen minkas entre ayllus o familias que son convocadas por una familia para construir o dar mantenimiento a sus casas o a sus huertos.

La solidaridad y reciprocidad son fundamentales en las relaciones internas, sobre todo cuando alguien está en situación de *mutzui*, por ejemplo cuando hay algún problema con la chakra familiar, otras familias apoyan con víveres o cuando muere un padre de familia y la mujer queda sola con los hijos, la comunidad busca que tengan todo lo necesario para vivir. De igual forma, cuando alguien va de pesca, por ejemplo, y le va muy bien, comparte algo de su pesca con el ayllu vecino. Es decir, el apoyo e intercambio de dones o apoyos se da tanto en momentos de dificultad como de bonanza.

- La fiesta de la comunidad

La *Uyantsa*, fiesta de la comunidad, es el evento más importante del Pueblo de Sarayaku. Se prepara durante largo tiempo y se realiza cada dos años⁸⁵, su organización es rotativa. La fiesta es vista como una gran minga en la que todos los habitantes participan, las mujeres preparan meses atrás las mokawas y hacen grandes cantidades de chicha, todo el pueblo junta leña para cocinar los días del festejo. Al comienzo de la fiesta, que dura

⁸⁵ Originalmente se realizaba cada año pero dado el impacto que se comenzó a notar sobre ciertas especies que se cazaban, se decidió dejar más tiempo de recuperación a la fauna.

varios días, alrededor de un centenar de hombres salen a cazar a las profundidades de la selva.

La fiesta es un espacio de cohesión comunitaria y reafirmación identitaria, además, "Este ritual sagrado de la *Uyantza* simboliza la vida y reafirma la vigencia y soberanía del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku. Es un acto de unidad y de solidaridad entre pueblos y un agradecimiento al *Amazanka* y a la Madre Tierra, por la bondad y la abundancia que les otorga cada día la naturaleza. (Sarayaku b: 10)

- ***Sumak Allpa***

(Tierra y territorio)

Con la expulsión de la empresa petrolera el Pueblo de Sarayaku se propusieron tres ejes de acción sobre la cuestión territorial, el primero fue establecer la *Frontera de vida*, después un reordenamiento territorial y por último, desarrollar la propuesta de *Kawsay Sacha*, Selva Viviente.

La *Frontera de vida* consiste en una delimitación simbólica de todo el territorio de Sarayaku a través de un *Jatun Kawsay Sisa Ñampí*, Camino Viviente de las Flores, que representa la presencia de los pueblos selváticos y su lucha por la defensa territorial y cultural. El proyecto plantea sembrar cada 4 km, a lo largo de la frontera, chakras circulares con plantas alimenticias, flores y árboles frutales, está planeado a 20 o 30 años después de los cuales se podrá ver desde el aire una colorida frontera que pretende "embellecer a la Pachamama" y proteger el espacio territorial como un espacio sagrado. En 2006 se plantó el primer círculo y se prepararon 5000 plantas en viveros.

Por otro lado, después de la salida de la CGC, se retomó un plan de reordenamiento territorial que se había comenzado en los 90 pero que fue interrumpido por el periodo de resistencia. En este plan se estipulan normas de administración y usufructo del territorio para que el crecimiento demográfico no rompa el equilibrio que hasta ahora se tiene con la selva, de tal modo que se organizaron las zonas y temporadas de cacería y pesca, además de proponer programas de piscicultura y cría de especies menores como gallinas y pollos.

La cacería y pesca debe realizarse respetando las zonas sagradas. En el caso de la primera se identificaron las temporadas en que los animales se reproducen para evitar la caza de los mismos, se limitó el número de animales y aves a cazar, además de alertar sobre las especies en peligro de extinción como el tapir; se fomenta la cacería en momentos en que está prohibida la pesca y viceversa. En el caso de la pesca, está prohibida en la temporada en que los peces viajan río arriba para reproducirse y se estipuló una sola pesca general al año, pudiendo realizarse la pesca familiar en los momentos oportunos, es decir, una vez que los peces se reprodujeron.

Además de las normas internas de relación con el territorio, el pueblo de Sarayaku ha profundizado en la relación y la concepción del mismo a través del concepto de *Kawsay Sacha*, Selva Viviente.

La selva, para el Pueblo de Sarayaku, es un espacio vivo en el que se interrelacionan elementos llenos de espiritualidad. Así las cascadas, ríos, lagunas, montañas, pantanales, árboles, etcétera son sagrados porque tienen entes guardianes que les permiten acoger y reproducir más vida: animal, vegetal y humana.

La *Kawsay Sacha* se intercomunica a través de los *supay*, seres de la selva, que se mueven por todos los rincones de la selva. En esta red vital también están los ancestros del pueblo. “*Amazanka*, dueño de la selva y otros espíritus como el *Sacharuna* son quienes guardan celosamente esta estructura. *Amazanka*, portador de la sabiduría, de la salud, de la belleza, de la energía vital, es el personaje más significativo y respetado por todos los seres de las selvas y montañas.” (*Ibidem*)

Los *yachak*, o sabios, pueden comunicarse con estos espíritus de la selva y acceder a un profundo conocimiento de su red vital, de su funcionamiento, de sus secretos, su medicina, saber en qué lugares reposan los espíritus para no molestarlos, además, los sabios comunican a la población consejos para no transgredir el equilibrio con la *Kawsay Sacha*, por ejemplo respetar los lugares sagrados, no desperdiciar los animales que se cazan etcétera.

De la red vital del Kawsay Sacha depende la vida humana, la continuidad de los pueblos de la selva, su conocimiento, su cultura, su fuente material de existencia. Por lo tanto, para los kichwas amazónicos, tiene que defenderse de las compañías extractivas como las petroleras, mineras y madereras, que al penetrar en los territorios rompen la trama, el tejido de la vida y por lo tanto acaban con el futuro de los pueblos.

Todo lo que forman el *Kawsak Sacha* esta entrelazado. La vida misma de los *yachak* y de nuestros antepasados está inmiscuida en las lagunas, en los árboles, en las montañas. Estas estructuras son cada uno de los órganos del ser humano que laten en las entrañas del *Kawsak Sacha*. Si estas redes son destruidas, el alma muere al igual que la vida de todos los pueblos. (*Ibidem*)

En Sarayaku, las personas saben que el fin de estas empresas es la ganancia, que a ellas no les importan las futuras generaciones y que son los pueblos los que pueden asegurar la reproducción de la vida para los que vienen. Por ello la propuesta de Kawsay Sacha está siendo promovida en las distintas organizaciones regionales y en la CONAIE.

Para Sarayaku, la Kawsay Sacha, que no se limita al territorio de Sarayaku sino a los territorios de los pueblos y nacionalidades, debe ser declarada como zona de exclusión petrolera, minera y forestal, como "Territorio Sagrado Patrimonio de la Biodiversidad y Cultural de los Pueblos y Nacionalidades en Ecuador" en los que serán los pueblos los que elaboren proyectos de vida a partir de su organización propia.

Esta propuesta se contrapone al proyecto de zonas protegidas pues, dicen, se protegen de los pueblos y después se abren a los proyectos que el Estado promueve.

- ***Sacha Runa Yachay***

(Conocimiento del ser humano y la naturaleza)

La transmisión del conocimiento de la selva, de la cultura, de las tradiciones y de la historia de resistencia del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku ha sido un elemento central para el Plan de Vida. Cada uno de estos elementos se reproduce a través de diferentes espacios, uno de ellos es el de los *yachak* que enseñan los secretos de la selva,

de las plantas medicinales, de las normas de comportamiento a través de mitos, historias y charlas.

La dirigencia de sabios se encarga de organizar pláticas entre los mayores para recuperar los mitos, historias antiguas, recuerdos de cómo era la vida antes, conocimientos de plantas medicinales, analizar la situación política, etcétera. También organiza conversatorios con los jóvenes para transmitirles esos conocimientos. Cada 15 días encabeza la toma de guayusa para tratar diversos temas con niños, jóvenes y adultos, como forma de guiar a la comunidad para ayudarla a estar en equilibrio interno y con la selva.

A nivel familiar, los padres se encargan de enseñar a sus hijos, dependiendo de su rol de género sobre "las plantas, los árboles, las técnicas de caza, agricultura, pesca, poder realizar chicha, cocinar, tejer *chikra*, canastas, cerámicas, aprender la construcción de la casa, tallado de canoas, saber la geografía de su territorio. Conocer la naturaleza, desarrollar las capacidades de vivencia en la selva. Y lo más importante, aprender el respeto y la comunicación con el mundo natural." (Sarayaku b :8)

La toma de guayusa es una actividad ritual e incluso pedagógica. En la mañana, antes de que salga el sol, la familia se levanta despacio en la oscuridad todavía en un estado de ensoñación y se acerca al fogón a tomar té de guayusa, los padres o abuelos preguntan a los demás sobre sus sueños y conversan acerca de su significado; también se platican leyendas, cuentos, técnicas de cacería, valores comunitarios etcétera. Cuando un niño o joven tiene algún problema o se está portando mal en algún sentido, los padres lo llaman a tomar guayusa y dedican la toma a platicar con él, darle consejos, explicarle las cosas. La sesión de guayusa termina cuando sale el sol y cada quien se pone a hacer sus tareas.

Además de estos espacios de enseñanza- aprendizaje están las escuelas públicas, hay seis escuelas y un colegio que se rigen por los planes de estudio oficiales, sin embargo, la mayoría de los profesores enseñan los temas que creen pertinentes de modo que las clases no se limitan a los contenidos impuestos desde fuera.

Por otro lado, el Plan de Vida de Sarayaku ha impulsado tres espacios para recrear los conocimientos y la cultura del pueblo: *Sasi Wasi*, Casa de la Medicina; *Sacha Runa*, Jardín Botánico y *Tayak Wasi*, Centro de los Saberes.

En *Sasi Wasi*, se recuperan y ponen en práctica los conocimientos tradicionales de la medicina, ahí acuden los pobladores que tienen alguna enfermedad para recibir un tratamiento tradicional. En este lugar se realizan pláticas sobre el uso de las plantas medicinales. Además se estudian técnicas que, aunque no son tradicionales, permiten el tratamiento con las plantas medicinales como las tinturas y las microdosis.

Sacha Runa es un jardín botánico con las principales plantas medicinales y de uso cosmético, está en íntima relación con *Sasi Wasi* pues es la que provee las medicinas para los distintos tratamientos. El proyecto es que abarque 10 hectáreas, hasta la fecha se ha sembrado una.

Tayak Wasi es un centro de saberes para niños pequeños y a nivel primaria, las clases se imparten en kichwa y español. Se busca que los niños comiencen su aprendizaje formal con los saberes tradicionales a través de cuentos, mitos y la cosmovisión de su pueblo. En *Tayak Wasi*, los niños aprenden a hacer artesanías, a sembrar un huerto y una serie de conocimientos íntimamente ligados con su entorno.

Estos tres espacios están en un mismo terreno de modo que hay una conexión entre ellos no sólo física sino como parte de un mismo proyecto. Los niños pequeños están en contacto con el jardín botánico, ayudan a sembrar, aprenden a cuidarlo, a su vez el jardín provee de medicinas a *Sasi Wasi*, espacio al que también visitan los niños y del cual aprenden.

Sarayaku ha demostrado que la lucha por el territorio es la defensa de la vida, humana y natural. Cuando se defiende el territorio se defiende la posibilidad material y espiritual de que su pueblo tenga futuro y que no se borre su pasado. Se defiende así, la historia, los conocimientos, las tradiciones y la posibilidad de seguir construyendo una sociabilidad a partir de las necesidades y capacidades comunitarias.

Para Sarayaku la defensa del territorio es la defensa del Sumak Kawsay, no como una relación a la que hay que regresar, que volver sino como un proyecto de presente y futuro, de ahí el Plan de Vida para el Sumak Kawsay, en el que se retoman dinámicas, instituciones, planteamientos de antaño pero incorporados a las nuevas necesidades y posibilidades de este pueblo kichwa.

El SK es una cuestión diaria, cotidiana en todo momento, en la casa en la familia con los hijos, en la asamblea, en las mingas, eso es el SK una palabra que está encarnada en la gente para hacer recordar el equilibrio de la vida, o sea, desde el más pequeño hasta al más grande, entre la existencia y la muerte. Es decir, para hacer un SK en una minga es hacer la minka con armonía, en una fiesta con armonía, en una minka general. (J. Gualinga entrevista personal 20 de septiembre de 2012)

Así, el Sumak Kawsay que propone Sarayaku no parte de un estado de equilibrio y armonía, éste debe construirse en ocasiones de manera conflictiva. Sarayaku ha ganado batallas, pero la guerra es contra el capital que sigue clavándole el diente a la amazonía ecuatoriana.

En este sentido, Sarayaku sigue movilizado en el contexto de la licitación de la XI ronda petrolera, pues la amazonía no sabe de fronteras, como dijimos es una red vital interconectada y la contaminación de los bloques petroleros que se están licitando también afectan el territorio de Sarayaku, de modo que la lucha sigue, no se puede quedar sólo en su frontera de vida.

Si bien el Plan de Vida se construye en lo local hay una visión más amplia de cambiar las relaciones sociales:

Cuando hablamos de SK nosotros estamos hablando de una alternativa de civilización de buscar un mundo nuevo, un mundo mejor, un mundo más justo [...] El pueblo de Sarayaku debe caminar hacia adelante, encontrándose con otros pueblos para encontrar el Sumak Kawsay, para tener la tierra fértil con el conocimiento, con eso avanzaremos. Hablamos de cómo mejorar la vida de los seres humanos, y ese debate tiene que ser universal, eso es lo que estamos

planteando los pueblos indígenas... el mejor debate y los mejores criterios están en las comunidades, en la gente que vive trabajando, vive luchando, vive pensando en mejorar la vida, en esa gente está. (Yaku Viteri, entrevista personal 24 de septiembre de 2012)

REFLEXIONES FINALES

I

La propuesta del Sumak Kawsay tiene su raíz en una matriz comunitaria que resulta, no de un pasado idílico, sino de una experiencia histórica concreta. Como vimos, las particularidades geográficas de la región andina, aunadas a las respuestas específicas que las poblaciones humanas dieron a su medio fueron elementos que influyeron en el tipo de organización social. La microverticalidad y la enorme diversidad de climas, flora y fauna permitieron a los primeros grupos humanos de los andes ecuatorianos organizarse primero en comunidad, mediante la cooperación simple, y después en aldeas o llajtas que generaron un desarrollo autónomo de diversos pueblos. Dicha organización social permitía la generación de excedentes y con ello el inicio de la división social del trabajo entre artesanos, campesinos y gobernantes o kurakas.

La organización comunitaria, a través de los kurakazgos, permitió satisfacer las necesidades básicas de la población y generar la infraestructura necesaria para el cultivo de diversos productos –además de adquirir mediante el comercio aquellos productos que hacían falta-. El desarrollo de terrazas, andenes, sistemas de riego, etcétera, demostraron cómo la cooperación y fuerza comunitaria potencian las capacidades del ser humano para satisfacer sus necesidades. Instituciones como la minka y el ayni fueron fundamentales en este proceso.

Con la expansión del inkario y la incorporación de diversos territorios al Tawantinsuyo, la comunidad permaneció, ya no en la autonomía aldeana sino incorporada a un Estado redistributivo. Si bien durante el inkario ya comenzaba la diferenciación en capas sociales

y se desarrollaba una estructura de poder, los medios de producción seguían en su mayoría en manos de los comuneros, no había propiedad privada. Esto es un referente fundamental de la comunidad andina y de su particular formación social.

Los avances de la civilización kechua fueron impresionantes pues se realizaron bajo una organización de grandes colectividades que a través de la observación de la naturaleza, de su funcionamiento, de sus ciclos, pudieron hacer grandes obras arquitectónicas hidráulicas, agrícolas, además de un gran desarrollo en el conocimiento matemático, en la medición del tiempo, en la comprensión de los momentos de cultivo, entre otras cosas. La reciprocidad fue un elemento central para esta experiencia histórica: reciprocidad dentro de la comunidad para trabajar en colectivo a través de la minka, el trabajo de todos era el producto de todos; reciprocidad entre comunidades que se encontraban en diferentes archipiélagos verticales y que permitían el intercambio de productos y de trabajo; y una "reciprocidad desigual" entre el sistema comunitario y el estatal donde las comunidades trabajaban en obras públicas, en la producción para los almacenes, etcétera y el Estado, a su vez, redistribuía los excedentes y permitía una amplia organización humana.

Sin embargo, en el Tawantinsuyo se alimentaba una contradicción entre el modo de producción comunitario y el Estado Inka que profundizaba las relaciones de poder a través de jerarquías y capas sociales con privilegios que vivían de los excedentes producidos por los ayllus. Dicha contradicción aún no estallaba cuando se interrumpe este proceso histórico, la sociedad aún descansaba sobre la propiedad colectiva y la cooperación.

Con la invasión española se derrumba la construcción histórica del Tawantinsuyo y sólo quedan dispersos reductos de los cimientos: los ayllus. Son éstos los que resguardarán su experiencia histórica y en los que pervivirá la matriz civilizatoria comunitaria. Los Inkas se acaban pero las comunidades resisten al exterminio, es decir, la organización social y política del Inkario, la cultura de las élites, la religión estatal quedan en el pasado; pero la cultura kechua popular pervive en tradiciones, costumbres, cosmovisión y memoria

colectiva a través de la organización básica comunitaria, es decir, a través de una matriz comunitaria.

Las instituciones sociales y la organización para la producción del Tawantinsuyo fue utilizada por los españoles para extraer la fuerza de trabajo de las poblaciones originarias. El botín de los invasores fueron los recursos naturales y una enorme cantidad de fuerza de trabajo ya organizada en los ayllus. De este modo, la organización comunitaria es refuncionalizada por la nueva organización social que se impone en el continente y que permite la consolidación del capitalismo mundial. Así, la comunidad es funcional a la sobreexplotación de los trabajadores pues es ella la que les permite reproducir su fuerza de trabajo ante un sistema de expoliación del trabajo, de la vida misma.

Sin embargo, la situación de los indígenas en la Colonia no impidió que dentro de las comunidades se resguardara la experiencia histórica anterior, y en los mitos, los conocimientos, la espiritualidad, la cosmovisión se plasma una concepción del mundo en la que la vida es resultado de la interacción e interdependencia entre los comuneros y la Pachamama, entre el ámbito cósmico y el comunitario. Se construye además una identidad frente al opresor y se fortalece la idea de la necesidad de una vuelta al tiempo, de un resurgimiento de las fuerzas campesinas representadas por la tierra, frente al dios celestial del invasor. Así, el pachakutik quedó en la memoria y en la práctica de la tradición insurreccional que acompañará la historia ecuatoriana. Los levantamientos y rebeliones indígenas no cesarán en adelante.

El sistema comunitario pasa de ser una experiencia generalizada a una relación atomizada en constante resistencia, transformación y recomposición ante los cambios estructurales de la sociedad. Además, este sistema de vida continúa transformándose ya no sólo como relación social para satisfacer las necesidades colectivas sino como espacio de resistencia.

Es a partir de este sistema de vida, históricamente configurado, que se construye la propuesta del Sumak Kawsay, no es que el Tawantinsuyo fuera la encarnación de la vida

en plenitud, pero sí fue una experiencia histórica en la que las comunidades construyeron y articularon una relación social cuya centralidad estaba en la satisfacción de las necesidades vitales a través del trabajo colectivo, de la propiedad comunitaria, de la relación recíproca entre las diferentes dimensiones de la vida.

El Sumak Kawsay no es una remembranza del pasado, no es una invitación a imitar las condiciones de vida de siglos atrás, es una propuesta que surge de una matriz comunitaria que ha demostrado su capacidad de construir relaciones sociales orientadas a satisfacer las necesidades humanas en una relación metabólica con la naturaleza. Esta matriz ha sido central en la supervivencia de los pueblos y nacionalidades indígenas, desde ella se resiste y se construyen propuestas; con ella se desnaturalizan las relaciones cosificadas del capital y se demuestra que la sociabilidad humana tiene caminos y horizontes distintos al de la acumulación y depredación.

II

Con la invasión y colonización del continente se subordina a nuestras sociedades y sus territorios a un proceso de acumulación capitalista mundial, esto determina las relaciones que se implantarán: la destrucción y reacomodo violento de las estructuras comunitarias anteriores y su readecuación a una nueva dinámica determinada por relaciones sociales de explotación para la acumulación de capital.

Posteriormente con la Independencia la situación de subordinación y explotación indígena no cambia. En Ecuador, la hacienda serrana es la institución que se encarga de apropiarse del trabajo de los pueblos indígenas mediante relaciones serviles y las plantaciones costeras comienzan a explotar la fuerza de trabajo de los indígenas a través de relaciones salariales. Durante la República tampoco se transforma la situación de subordinación de Ecuador ante las potencias centrales, continúa sirviendo al lugar que le impone la división internacional del trabajo como proveedor de materias primas. De ahí en adelante Ecuador centrará su estructura económica en el monocultivo y la exportación, primero del cacao, luego del banano y hasta la fecha del petróleo.

Esta dinámica dependiente requiere, también, de un Estado y de la centralización del poder político para la inserción en la división internacional del trabajo como economía primaria exportadora. Así, el Estado en Ecuador, como en América Latina, nace de un proceso de conquista y violencia étnica en el que la dominación se sostiene del pilar etnocéntrico y del mito de la superioridad racial; mientras que la explotación de la fuerza de trabajo indígena y esclava configuran una división de clases que se convierte también en una división étnica. Como plantea Roitman la nacionalidad estatal se funda en una hegemonía étnico- clasista fruto de la violencia estructural hacia los pueblos que no son parte constituyente de la nación pues ésta se pretende homogénea.

Ante las imposiciones del capitalismo dependiente y de un Estado-nación que los excluye al mismo tiempo que los explota, los pueblos indios continúan su camino de resistencia, pero es a mediados del siglo XX cuando comienzan a organizarse para ir más allá de los levantamientos aislados que no habían logrado cambiar sus condiciones de vida. Además de adquirir una conciencia de clase, aquellos que constituían la fuerza de trabajo de las plantaciones y haciendas comenzaron a reivindicar también su condición étnica. No sólo eran trabajadores explotados también eran indios con un idioma propio, con costumbres, tradiciones, formas organizativas, formas de comprensión del mundo con un bagaje ancestral, una matriz comunitaria. De ahí que comenzará una reivindicación étnica y de clase y un proceso de autodefinición como nacionalidades indígenas.

Para las organizaciones indígenas fue fundamental autoidentificarse como nacionalidades con un territorio, historia, una forma particular de producción y reproducción de la vida, para, como nacionalidades, luchar por la permanencia de sus estructuras cuyas bases seguían estando en la comunidad.

A partir de entonces se desarrolla un proceso organizativo que desemboca en la creación de la CONAIE. Este proceso permite ir discutiendo cuáles son las problemáticas de las nacionalidades en todos los niveles, desde el local hasta el nacional e ir elaborando un proyecto político a través del cual no sólo se reivindica una resistencia centenaria sino que

se discute un proyecto alternativo: se transita de las luchas por la tierra a una propuesta de transformación del Estado, el Estado Plurinacional.

La fuerza que alcanza el movimiento indígena a nivel nacional generó un gran sismo en 1990 que tuvo varias réplicas hasta inicios del siglo XXI. Los pueblos se levantaron en cuatro ocasiones denunciando el racismo y menosprecio a su cultura, luchando por la tierra y el territorio y encabezando una oleada popular de resistencia contra la imposición de las políticas neoliberales. Durante ésta década ningún presidente acabó su mandato y hubo una inestabilidad política enorme.

La CONAIE es la fuerza popular que encabeza la movilización y logra algunos avances que fueron importantes para el proyecto de las nacionalidades, como la educación intercultural bilingüe, el freno de la firma del TLC con Estados Unidos o el reconocimiento de los derechos colectivos, pero no alcanza a ir más allá de la oposición al neoliberalismo por más que en su proyecto político identifica la necesidad de acabar con el capitalismo.

En este ciclo de lucha, la movilización social logra frenar las políticas neoliberales y debilitar a la derecha, permite el ascenso a la presidencia de Rafael Correa y sobre todo impulsa un espacio fundamental para abrir el camino de una transformación, una Asamblea Constituyente, en ella se avanzó en el reconocimiento del Ecuador como un Estado Plurinacional, en el reconocimiento de los derechos de la naturaleza y en el planteamiento de ir más allá de un desarrollo capitalista para construir el Sumak Kawsay.

El movimiento indígena se consolida como un referente de la lucha para la transformación social, en algunas coyunturas con más fuerza y radicalidad que en otras, pero en un constante proceso de defensa de lo comunitario y de construcción de propuestas. El pilar de su proyecto político ha sido desde 1994 el Estado Plurinacional, que entre otras cosas plantea la autonomía y autogobierno territorial para que las nacionalidades impulsen su sistema de vida y un desarrollo económico, social, cultural, científico y tecnológico que responda a sus necesidades; impugna el Estado-nación y su

naturaleza clasista, excluyente, antidemocrática así como al “sistema económico político e ideológico capitalista depredador”.

De este modo se plantean reivindicaciones indígenas como la materialización del ejercicio de los derechos colectivos, la libre determinación, la redistribución de la tierra y el agua, el derecho sobre el territorio, instituciones propias, justicia indígena, educación intercultural bilingüe y el autogobierno. Pero también se clarifica que la transformación en Ecuador debe cambiar las estructuras de poder y redistribuir la riqueza social.

El Sumak Kawsay, no estuvo como tal en la plataforma política de la CONAIE hasta la Constituyente de 2007, aunque en distintos procesos del movimiento indígena ya se discutía: como en la lucha de Sarayaku por su territorio o en la propuesta de la Universidad Amawtay Wasi. Si bien no fue un invento en ese momento, sí se trató de una propuesta novedosa.

Una novedad ancestral. Novedad porque si bien la CONAIE había desarrollado sus contenidos con las propuestas de humanismo integral, de comunitarismo, de economía colectivista, de respeto a la naturaleza y había reivindicado su sistema de vida comunitario; antes de la Constituyente no condensaba todos estos elementos en una propuesta aglutinante como es el Sumak Kawsay. Ancestral, porque los planteamientos del Sumak Kawsay tienen su origen en una experiencia histórica de relación comunitaria.

Si bien los principios del Sumak Kawsay se desarrollaban en un ámbito local. Con su establecimiento constitucional se dio fuerza a su dimensión política que evidencia cómo el proyecto de vida de los pueblos y nacionalidades está en plena contradicción con el patrón de reproducción capitalista en Ecuador.

III

A partir de la Asamblea Constituyente de 2007 se esclarece una disputa por el rumbo que debía tomar el país y el Sumak Kawsay o Buen Vivir es abanderado por dos proyectos contradictorios: Uno, el de la modernización capitalista que profundiza la dependencia y

socava la posibilidad de una transformación profunda; el otro, el del movimiento indígena que se encuentra en un momento de reflujo pero que mantiene firme en su defensa del territorio, de su proyecto de vida y de sus organizaciones.

El proyecto de la "Revolución Ciudadana", impulsa un patrón de acumulación primario exportador que se manifiesta en la ampliación de la frontera petrolera, la concesión de territorios a la minería transnacional y el impulso al agronegocio, favoreciendo al gran capital con el despojo del territorio. Con esto se profundiza la dependencia del país, se depreda el ambiente y se atenta contra las poblaciones indígenas cuya existencia depende de estos territorios.

En las leyes secundarias que ha impulsado el correísmo se sientan las bases para este patrón de reproducción y se retrocede ante los avances de la Constitución que promueve: la soberanía alimentaria, la prohibición del latifundio y los transgénicos, los derechos de la Naturaleza, la autonomía territorial, los derechos colectivos y el Estado Plurinacional.

La ley de tierras y de agua, centralizan las decisiones, mantienen la enorme desigualdad de su tenencia y acceso, permiten su concentración y contaminación. Es decir, profundizan la concentración de los medios de vida primordiales de los pueblos indígenas para favorecer a los sectores históricamente privilegiados, los terratenientes y la burguesía agroindustrial.

Si bien el gobierno de Correa difiere de las administraciones neoliberales anteriores al distribuir una parte de la renta del Estado –principalmente petrolera- a través del gasto social y bonos contra la pobreza; los grupos oligopólicos han tenido más ganancias que en el neoliberalismo. El mismo presidente aclara que su intención no es cambiar el modelo de acumulación ni afectar a los ricos, lo que pretende es que una parte de la bonanza llegue a manos de los más necesitados. Para el presidente y su proyecto es suficiente repartir un bono cada mes para mitigar la pobreza y anunciar con bombo y platillo la reducción de la misma, en lugar de cambiar la relación de desigualdad que la produce, pues ello implica acabar con la riqueza concentrada en pocas manos.

El proyecto actual del gobierno ecuatoriano ha generado una nueva gobernabilidad que el Estado había perdido en era neoliberal promoviendo un tipo de democracia acotada, políticas sociales asistenciales para neutralizar a las organizaciones, y una ciudadanía excluyente en la que sólo se puede “participar” por los cauces liberales de la meritocracia y las elecciones, es decir, ha consolidado un nuevo tipo de dominación capitalista que se legitima con la expropiación del lenguaje de la izquierda.

Sin embargo, la Revolución Ciudadana resulta algo muy diferente del discurso con el que se disfraza de izquierda, mientras habla de Buen Vivir, atenta contra la vida de los pueblos indígenas y sus territorios; mientras dice luchar por la soberanía, profundiza la dependencia del país a grandes potencias como China; mientras habla de justicia social, no quiere afectar a los ricos ni las causas estructurales de la desigualdad; mientras habla de democracia y poder popular, criminaliza a las organizaciones sociales; mientras se dice de izquierda, no intenta cambiar el sistema capitalista.

Este proyecto lejos de disminuir el poder del gran capital con cambios económicos, políticos y sociales democratizadores con la fuerza de la organización popular y su movilización; lejos de comenzar a construir un Estado Plurinacional enfrentándose a los desafíos que implica con la participación de los pueblos y nacionalidades indígenas; se ha dedicado a administrar el capitalismo de manera eficiente, subordinando a las organizaciones populares mientras negocia con el capital y a criminalizar aquellas organizaciones que estorban a sus intereses.

En el Buen Vivir correísta, los pueblos y nacionalidades son un obstáculo para que la “patria avance”, sus instituciones autónomas han sido atacadas como nunca por responder a intereses “oscuros”, sus organizaciones y movilizaciones son desprestigiadas y criminalizadas, mientras que sus territorios se ofertan al gran capital. De este modo, el Buen Vivir correísta se vuelve la antítesis de lo que los pueblos proponen, pues más allá de los discursos y las elaboraciones teóricas, los pueblos necesitan de la tierra, el agua, el territorio, la autodeterminación y autogobierno para reproducir su vida y su cultura, por ello sus principales demandas a nivel nacional son la revolución agraria, la redistribución

del agua, el reconocimiento territorial y un verdadero Estado Plurinacional que garantice esos derechos y que sirva para transformar las condiciones estructurales de dominación y explotación.

IV

En la investigación que realizamos pudimos observar diversas dimensiones del Sumak Kawsay, una es su dimensión en la comunidad, como una serie de normas, prácticas y principios que permiten el funcionamiento de la misma; otra es su papel en la concepción del mundo a partir de la experiencia comunitaria; y la última es su dimensión política.

El Sumak Kawsay en su expresión comunitaria tiene que ver con un sistema de vida basado en la reciprocidad y el trabajo colectivo a través de la minka, en la cooperación de todos los miembros para realizar obras de interés colectivo. Este sistema de vida que reconoce la mutua dependencia humana, que plantea otro tipo de relaciones de producción, de intercambio, de cooperación, de distribución y de conocimiento del mundo, depende de una territorialidad específica, una territorialidad no saqueadora sino recíproca y complementaria.

Las relaciones y el pensamiento comunitario son cíclicos, parten de la dinámica de los fenómenos de la naturaleza, de los ciclos ecológicos, de la concepción del tiempo. Esta dinámica cíclica se presenta también en la organización social y la política comunitaria en la que hay un ejercicio de poder colectivo bajo el principio del consenso, el diálogo y la rotatividad. No queremos decir con esto que en las comunidades no hay ejercicios de poder, sin embargo las condiciones generales de la vida en común: redistribución, reciprocidad, minka, hacen que todos los miembros de la comunidad ejerzan su capacidad política de definición del rumbo colectivo, de este modo la asamblea, que varía en sus mecanismos de comunidad en comunidad, es un espacio fundamental para decidir sobre la vida en común.

El sistema comunitario no es algo estático, ni es igual en todas partes; sin embargo hay normas, principios, dinámicas que están presentes y son comunes a las diferentes

experiencias. La propuesta del Sumak Kawsay implica la resistencia de las formas comunales, la reconstitución en algunos casos, la reformulación en otros. En este sentido es camino y horizonte, camino porque las bases comunitarias crean las condiciones de la resistencia pero también dibujan un horizonte de relaciones sociales. Estas relaciones comunitarias, como decía Mariátegui, pueden ser el germen de otro sistema social.

Por otro lado, la propuesta del Sumak Kawsay nos permite explicar que son las relaciones sociales las que determinan nuestra relación con la naturaleza, que no es posible decretar el respeto a ésta sin cambiar el tipo de organización social que tenemos. El problema no es de la humanidad con la naturaleza pues nosotros mismos somos naturaleza. El problema no es el antropocentrismo y el uso que hacemos de la naturaleza para sobrevivir. El problema está en un sistema depredador del hombre y la naturaleza que mercantiliza al ser humano y todo lo que le rodea. De modo que la solución no está en políticas ambientales paliativas sino en la transformación profunda de las relaciones sociales.

Ante ello el Sumak Kawsay propone un sistema de vida en el que la propiedad sea colectiva y los productos del trabajo también, un sistema de vida en el que la naturaleza es parte de la relación vital del ser humano y por tanto es respetada. En ningún momento se plantea la "conservación" de la misma, por el contrario, los pueblos indígenas están en estrecho vínculo con ésta y no por eso dejan de cazar, de talar algunos árboles para sus casas, de matar una serpiente venenosa, etcétera, pero entienden los ciclos naturales y son recíprocos con éstos, entonces cazan sólo lo necesario para comer, talan árboles y plantan otros, se protegen de animales peligrosos mas no hacen un deporte de la caza. Así hay muchos ejemplos, lo que queremos plantear es que el ser humano y la naturaleza pueden vivir en un metabolismo en el que la relación es cíclica y complementaria más no lineal y acumulativa como la que impone el capital.

Al hablar de un sistema de vida en equilibrio, los pueblos indígenas están proponiendo; una forma de vida que responda a las necesidades humanas y a las posibilidades naturales para alcanzar ese equilibrio no se mira sólo al interior de la comunidad, pues tienen claro

que todo está interrelacionado y que estas comunidades, por más aisladas que estén, viven inmersas en un sistema capitalista mundial de naturaleza expansiva cuya concreción actual en Ecuador es el extractivismo.

La naturaleza expansiva del capital parte del hecho de que las contradicciones del capitalismo se pueden aplazar en la medida en que se siga expandiendo hacia lo no capitalista, de este modo, los territorios indígenas son centrales para el capital, pero también para la defensa de la vida en el planeta, ya que el capitalismo no sólo tiende a expandirse sino a depredar, pues sólo puede existir a expensas de acumular, a expensas de crecer y esta acumulación y expansión constante se da en el marco de un planeta cuyos recursos son limitados. Por ello la lógica capitalista está reñida con la con la dinámica de la vida, de la naturaleza y del ser humano.

Por ello el Sumak Kawsay también es una expresión política de defensa del territorio y del proyecto comunitario de los pueblos que trasciende el nivel local y reivindicativo al cuestionar la civilización capitalista en crisis y proponer un sistema de vida distinto a partir de la experiencia de las relaciones sociales comunitarias.

En este sentido, la dimensión política del Sumak Kawsay, antes que armonía y equilibrio, parte del conflicto con la lógica del capital, con el Estado de matriz colonial, con el proyecto neodesarrollista a nivel nacional en Ecuador.

Por otro lado, las principales concreciones que encontramos de la propuesta, a nivel nacional, están en los proyectos de revolución agraria, de redistribución del agua y en las alianzas con los sectores populares organizados. En lo local, las experiencias como la de Sarayaku son muestra de la materialidad de la propuesta de su construcción y de sus desafíos aunque claramente en un contexto que no se puede reproducir a nivel social.

Por último queremos plantear que el Sumak Kawsay es una propuesta inacabada, que si bien cuestiona el sistema social en su conjunto es sólo una semilla con la potencialidad de una organización social, con su propia politicidad y territorialidad, pero que aún no tiene

claros los mecanismos para germinar, sobre todo en el contexto actual en que la correlación de fuerzas no la favorece.

El Sumak Kawsay no es la nueva panacea de la emancipación social es una más de las propuestas alternativas al capital que tiene un largo camino por recorrer para afianzarse en las estrategias y horizontes de la transformación social.

ANEXOS

Anexo 1 Cuadro y definición de nacionalidades y pueblos indígenas

NACIONALIDADES INDÍGENAS	PUEBLOS INDÍGENAS
Nacionalidad Achuar	Chibuleo
Nacionalidad Awa	Kañari
Nacionalidad Aí Cofan	Karanki
Nacionalidad Chachi	Kayambi
Nacionalidad Epera	Kisapincha
Nacionalidad Huorani	Kitukara
Nacionalidad Kichwa de la Amazonía	Los Panzaleo
Nacionalidad Shiwiar	Manta Huancavilca Puna
Nacionalidad Shuar	Natabuela
Nacionalidad Tsa Chila	Otavalo
Nacionalidad Zápara	Puruhá
	Salasaka
	Saraguro
	Secoya
	Siona
	Waranka

NACIONALIDADES INDÍGENAS:

Somos los Pueblos Indígenas que tenemos un mismo origen, una historia común, idiomas propios; Y que estamos regidos por nuestras propias leyes, costumbres y creencias y formas de organización social, económica y política en nuestros territorios. Luchamos políticamente por la reivindicación de nuestros derechos individuales y colectivos, es decir como pueblos. Se define como nacionalidad a un grupo de personas, cuya existencia como grupo es anterior a la

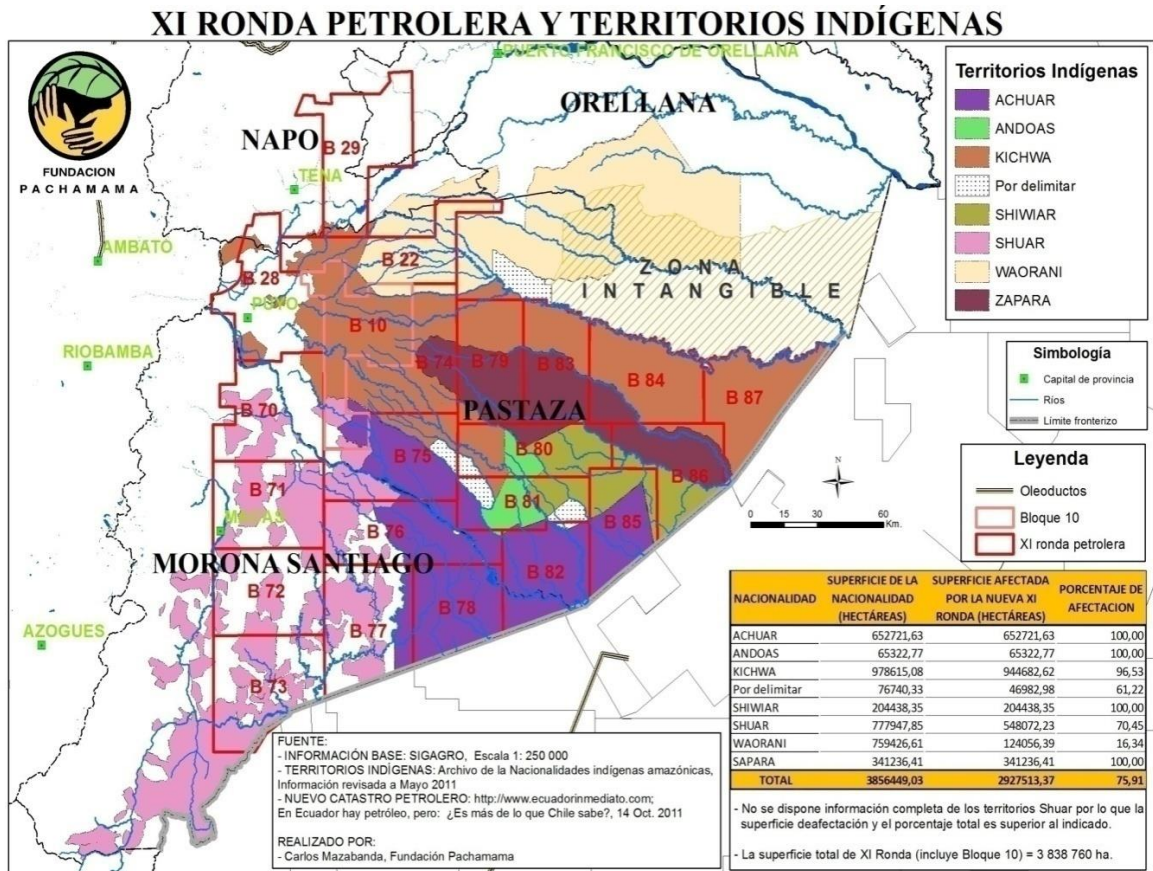
constitución del Estado Ecuatoriano; Los miembros de este grupo comparten un conjunto de características culturales propias y particulares, que les diferencia del resto de la sociedad. De estas características, la más importante en la definición de un grupo étnico como nacionalidad es el tener una lengua propia.

PUEBLOS INDÍGENAS:

El concepto de pueblo permite reconocer que al interior de una nacionalidad hay grupos étnicos que se diferencian entre sí, por el sentido de pertenencia local, porque comparten una historia común, un sentido de pertenencia local y una propia forma de vivir su cultura. Es una colectividad cohesionada por un conjunto de factores: Ocupan un territorio definido, hablan una lengua común, comparte una cultura, una historia y aspiraciones comunes; factores que lo diferencian de otros pueblos y que han hecho posible que desarrollen instituciones sociales particulares y formas de organización relativamente autónomas. Es aquel que, además de presentar los rasgos antes indicados, es originario de la región o territorio que habita y ha quedado incluido en la institucionalidad de la sociedad dominante por el proceso de colonización que ocupa su medio original. Un pueblo indígena se define como tal en relación con una sociedad que no es originaria y que no logra serlo, por la conciencia que desarrollan sus miembros sobre esta situación.

*Información extraída del Proyecto Político de la CONAIE

Anexo 2. Mapa de la XI Ronda Petrolera



Fuente: Fundación Pachamama

Anexo 3. Mapa de Sarayaku



Fuente: Plan V, <http://www.planv.com.ec>

Bibliografía

Acosta Alberto, (2013) "Prólogo", en varios autores, *El correísmo al desnudo*, Montecristi vive, Quito, Ecuador,

Acosta Alberto y Martínez Esperanza (comp.) (2010) *Agua. Un derecho humano fundamental*, Abya Yala, Quito

Aguirre, Mark, (2010) "¿Golpe de timón en Ecuador?", *El viejo topo*, julio-agosto, N° 270-271, España

Almeida Ileana a, (2005) *Historia del pueblo kechua*, Abya Yala, Quito, Ecuador

Almeida, Ileana b, (2005) Nidia Arrobo Rodas y Lautaro Ojeda Segovia, *Autonomía indígena. Frente al Estado nación y a la globalización neoliberal*, Ediciones Abya Yala, Quito

Ayala Mora Enrique, (2008) *Resumen de historia del Ecuador*, Corporación Editora Nacional, Quito

Báez Aristizábal, Michelle, (2012) *Los discursos del Buen Vivir y el Sumak Kawsay y la minería metálica a gran escala en el Ecuador: rupturas y continuidades con el modelo de desarrollo*. [mimeo]

Barrera Guarderas, Augusto (2005) "Ecuador: el movimiento indígena, entre lo social y lo político", en Bernard Duterme (coord.), *Movimientos y poderes de izquierda en América Latina*, Editorial popular, España

Becker Marc, (2007) "Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano", *ÍCONOS*, n° 27, FLACSO Ecuador

_____, (2012) *Construcciones de nacionalidades indígenas en el pensamiento marxista ecuatoriano*, [mimeo]

Bretón Solo de Zaldívar, Víctor, (2001) *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*, FLACSO Ecuador

_____, (2014) , "Desarrollo, etnicidad y etnofagia en los Andes septentrionales (Ecuador: 1960-2010)", En F. Escárzaga, R. Gutiérrez, J. Carrillo, E. Capece y B. Nehe (coordinadores) *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social, Vol. III*. UAM, BUAP, CIESAS, CEAM, México

Castro-Gómez, Santiago (2007) "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes", en Castro Gómez Santiago y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Universidad Central-IESCO, Bogotá

Carrión Diego, (2012) *Estructura agraria y modelo de acumulación rural en Ecuador: información para el debate político*, Instituto de Estudios Ecuatorianos, Quito

Carrión Diego y Herrera Stalin, (2012) *Ecuador rural del siglo XXI. Soberanía alimentaria, inversión pública y política agraria*, Instituto de Estudios Ecuatorianos, Quito

CIDH, *Ficha Técnica: Pueblo indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador*, http://www.corteidh.or.cr/cf/jurisprudencia/ficha.cfm?nId_Ficha=206&lang=es

Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador, CONAIE, (1989) *Las Nacionalidades indígenas de Ecuador. Nuestro proceso organizativo*, Abya Yala, Quito

Cueva, Agustín, (1984) "Ecuador: 1925-1975", en González Casanova Pablo, *América Latina: historia de medio siglo*, Siglo XXI editores, México

_____ (2007) "Los movimientos sociales en el Ecuador contemporáneo: el caso del movimiento indígena", *REVISTA YACHAYKUNA*, Instituto Científico de Culturas Indígenas, No. 7, noviembre, Quito- Ecuador

Dávalos, Pablo, (2006) "'Ganamos pero perdimos': balance de lo logrado y problemas pendientes", en Escárzaga Fabiola y Gutiérrez Raquel (comp.), *Ganamos pero perdimos. Elementos para un balance del movimiento indígena de Ecuador*, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos CEAM, México

_____, (2011) "El centro del problema no es el neoliberalismo sino el capitalismo", Periódico *Diálogos*, abril 11 <http://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-165993-2011-04>

Daza, Esteban, (2014) "Ley de tierras rurales y territorios ancestrales: 13 puntos para el debate entre el cambio de matriz productiva y alianza con el agronegocio" *La línea de fuego*, Observatorio del Cambio Rural OCARU

Denvir Daniel, (2008), "¿Ruptura entre los movimientos sociales y el presidente Correa?", *CETRI*, 28 de agosto <http://www.cetri.be/spip.php?article799>

El Comercio, (2014) "Confirmado: USD 1 000 millones del Banco Mundial para el Ecuador", *El Comercio*, abril 7, <http://www.elcomercio.com/actualidad/negocios/confirmado-usd-000-millones-del.html>

El Universo, (2015) "Deuda externa de Ecuador subió 31,6% y alcanza los \$ 16.913 millones" *El Universo*, enero 12 <http://www.eluniverso.com/noticias/2015/01/12/nota/4427946/deuda-externa-subio-316-alcanza-16913-millones>

Escárzaga Nicté Fabiola, (2006) *La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin de siglo XX en Perú, Bolivia y México*, Tesis de doctorado UNAM, México

_____ (2008) "Agotamiento del ciclo multicultural en México y en América Latina", En Favela Gavia, Diana Margarita (coord.) *Procesos de democratización en México: balance y desafíos más allá de la alternancia*. México, UNAM, CIICH. México

Dávila Francisco Rhon, (2003) "Estado y movimientos étnicos en Ecuador", en Seoane, José, comp. *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*, OSAL, CLACSO, Buenos Aires

Echeverría Bolívar, (2011) *La modernidad de lo barroco*, ERA, México

Fabelo Corzo José Ramón (2005) "La vida humana como categoría central en el pensamiento de Marx" *Revista dialéctica*, n° 37 www.revistadialectica.org/37/archivos/37_vida_humana.pdf

Foster Bellamy (2012) "Imperialismo ecológico y la fractura metabólica global", *Theomai*, n° 26 <http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO%2026/Foster%20y%20Clark%20-%20Imperialismo%20ecol%C3%B3gico.pdf>

Galeano, Eduardo, (2010) "América: textos de Eduardo Galeano sobre el descubrimiento", *Servicios en comunicación intercultural SERVINDI*, 12 de octubre, <http://servindi.org/actualidad/33419>

Galo Ramón Valarezo, (1987) *La resistencia andina Cayambe 1500-1800*, Centro Andino de Acción Popular, Ecuador

Godelier Maurice, (1974) *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI, México

González Casanova, Pablo, (1996) "Las etnias coloniales y el Estado Multiétnico", en González Casanova, Pablo; Roitman, Marcos (coords), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, La Jornada ediciones- CEICH UNAM, México

Guatemala Miguel, (2006) "La situación del movimiento indígena en Ecuador", en Escárzaga Fabiola y Gutiérrez Raquel (comp), *Ganamos pero perdimos. Elementos para un balance del movimiento indígena de Ecuador*, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos CEAM, México

Gudynas Eduardo, (2009) "El buen vivir más allá del extractivismo", Prólogo a Acosta, Alberto, *La maldición de la abundancia*, Abya Yala, Quito Ecuador

Guerrero, Andrés, (1997) "Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria", *ÍCONOS*, n° 4, FLACSO Ecuador

Herrera, Miguel, (2014) "¿Ley de tierras o ley de desarrollo agropecuario 'recargada'?" *La línea de fuego*, octubre de 2014

Herrera, Stalin (2003) *El proceso de construcción de la identidad política del movimiento indígena ecuatoriano*, CLACSO, Ecuador

Ibarra Illanez, Alicia, (1992) *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*, Abya Yala, Quito Ecuador

Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCL, (2008) "Presentación", revista *YACHAYKUNA*, N. 9, Junio de 2008, ICCL, Quito Ecuador

_____, (2001) "Banco Mundial y Prodepine: ¿Hacia un neoliberalismo étnico?", *Boletín ICCL-RIMAY*, año 3, n° 25, Quito-Ecuador, en <http://icci.nativeweb.org/boletin/25/editorial.html>

Illanez Alicia, (1992) *Los Indígenas y el Estado en el Ecuador*, Abya Yala, Quito Ecuador

Isch L. Edgar, (2011) "Extractivismo, Despojo y violencia", *La línea de fuego*, octubre 27, Ecuador

_____, (2012) "Agua: el gobierno incumple con la constitución", *La línea de Fuego*, marzo 13, Ecuador,

Kohan Néstor, (2007) "La gobernabilidad del capitalismo periférico y los desafíos de la izquierda revolucionaria", *Contexto latinoamericano*, n°3 abril-junio, Cuba

Lander Edgardo, (2000) "Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en Lander, Edgardo, comp., *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires

_____, (2004) "Universidad y producción de conocimiento: reflexiones sobre la colonialidad del saber en América Latina", en Zemelman Hugo; Sanches Ramos Irene, (coords), *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, El debate latinoamericano Tomo 1. Editorial siglo XX, México

Larrea Maldonado, Ana María, (2004) "El movimiento indígena ecuatoriano: participación y resistencia", en *Observatorio Social de América Latina*, N° 13, CLACSO, Buenos Aires

Larrea Maldonado Carlos, (2006) *Hacia una historia ecológica del Ecuador*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito

Ley Orgánica del Régimen de Soberanía Alimentaria (LORSA), <http://www.soberaniaalimentaria.gob.ec/wp-content/uploads/2011/04/LORSA.pdf>

Lluc Tixe, Miguel (2000) *Proceso histórico del movimiento indígena ecuatoriano*, en <http://icci.nativeweb.org/elecciones2000/lluc.html>

Macas Ambuludi, Luis y Alfredo Lozano Castro, (2000) "Reflexiones en torno al proceso colonizador y las características de la educación universitaria en el Ecuador", *Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas*, Año 2, No. 19, octubre <http://icci.nativeweb.org>

Macas Ambuludi, Luis, (2002) "La lucha del movimiento indígena en el Ecuador". *Boletín ICCL-ARY Rimay*, Año 4, No. 37, abril, Quito-Ecuador

_____, (2010a), "Mundo: Debate sobre Buen Vivir. Armonía de la Comunidad con la Naturaleza", *SERVINDI*, febrero, <http://servindi.org/actualidad/opinion/21763>

_____, (2010b): "El Sumak Kawsay", *Revista Yachaykuna (Saberes)*, N°13, junio, publicación del ICCL, Quito Ecuador

Mariátegui, José Carlos, (2007) *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, ERA, México

Marini, Ruy Mauro, (1973) *Dialéctica de la dependencia*, Ed. Era, México

_____, (1997) "Proceso y tendencias de la globalización capitalista", en *América Latina, dependencia y globalización. Fundamentos conceptuales*. Antología y presentación Carlos Eduardo Martins. CLACSO, Bogotá

Martínez Esperanza, (2013) "Las políticas minero/petroleras de la revolución ciudadana: incumplimiento, desvío, avocamiento coacción" en varios autores, *El correísmo al desnudo*, Montecristi vive, Quito, Ecuador

Marx Carlos (1968) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Grijalbo, México

Marx, Karl, (1989) *Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México Siglo XXI Editores

Melo Mario, (2013) "[Los aportes de la sentencia del caso Sarayaku al corpus iuris de los derechos indígenas](http://servindi.org/actualidad/91183)" *SERVINDI*, Quito, 25 de julio, <http://servindi.org/actualidad/91183>

Mejía Leonardo, Velasco Fernando, (et. al.) (1976) *Ecuador: pasado y presente*, IIE Universidad Central del Ecuador, Quito

Milla Villena, Carlos, (2003) *Ayni. Ley de la Reciprocidad*, Ediciones Asoc. Cultural Amaru Wayra, Lima Perú

Mirza, Adel, Christian, (2006) *Movimientos sociales y sistemas políticos en América Latina: la construcción de nuevas democracias*, CLACSO, Buenos Aires

Morales Puruncaja, Patricio, (2007) *Los hijos del sol: reflexiones sobre el pensamiento político de los pueblos indígenas de Ecuador*, Edición CODENPE, Quito

Moreano, Alejandro, (1976) "Capitalismo y lucha de clases en la primera mitad del siglo XX", en I. Mejía, F. Velasco et al, *Ecuador: pasado y presente*, IIE, Universidad Central, Quito

_____, (2009), "¿Victoria de relancina?", *Política y Sociedad*, mayo 28, <https://unidadesiporelcambio.wordpress.com/tag/alejandro-moreano/>

_____,(2010) "Necesitamos redefinir un proyecto de sociedad", Lang Miriam y Santillana Alejandra comp. *Democracia, participación y socialismo*, Fundación Rosa Luxemburgo, Quito

Murra John, (1980) *La organización económica del Estado Inca*, Siglo XXI, México

Nadal, Alejandro, (2009) "La reprimarización de la economía en América Latina", *Rebelión*, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=92966>

Organización de Naciones Unidas, (2010), "La situación de los pueblos indígenas del mundo", *Comunicado de prensa*, 14 de enero de 2010, <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/SOWIP/press%20release/sowip-pr-es.pdf>

Ospina Peralta, Pablo y Guerrero Cazar Fernando, (2003) *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes*, CLACSO, Ecuador

Ospina Peralta, Pablo, (2009) *Transiciones. Ecuador después del referéndum*. Comité Ecuménico de Proyectos. Desarrollo y Paz de Canadá, Quito

_____, (2010) "Estado plurinacional y autogobierno territorial. Demandas indígenas en Ecuador" en *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* coordinado por Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz-T. FLACSO, Sede Ecuador, Quito

_____,(2012a) "Movimiento indígena y revolución ciudadana en Ecuador", *Cuestiones políticas*, vol.28 N° 48, enero-junio, Ecuador

_____,(2012b) "Promesas temporales. Cambio del régimen de acumulación en Ecuador, propuestas y realizaciones de la revolución ciudadana" Daniel Pardo *et al*, *¿Otros mundos posibles?: crisis, gobiernos progresistas, alternativas de sociedad*, Fundación Rosa Luxemburgo, Universidad Nacional de Colombia, Medellín

Pacari, Nina (2008) "Naturaleza y territorio de la mirada de los pueblos indígenas", documento presentado a la Asamblea Constituyente en 2008. Publicado posteriormente como Pacari, Nina (2009): "Naturaleza y territorio de la mirada de los pueblos indígenas", en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comps.), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito: 31-7.

_____(2012) "Naturaleza como sujeto de derechos", ponencia presentada en el 2° Encuentro Internacional Derechos de la Naturaleza: jurisdicción universal y extraterritorialidad, Quito 22-24 de agosto

Plan V, (2014), "Ecuador en la órbita de China", *Plan V*, 27 de diciembre <http://www.planv.com.ec/investigacion/investigacion/ecuador-la-orbita-china>

Quevedo, Tomás, (2013) *Agroindustria y concentración de la propiedad de la tierra en Ecuador*, Observatorio del Cambio Rural, Quito

Quijano Aníbal, (2005) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires

Ramírez René, (2010) *Socialismo del Sumak Kawsay*. Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo Quito

Reyes, Luis Alberto, (2009) *El Pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nahuas*, Editorial Biblos, Argentina

Roitman Rosenmann Marcos (1996) "Formas de Estado y democracia multiétnica en América Latina" en González Casanova, Pablo; Marcos Roitman, coords., *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, La jornada Ediciones- CEICH UNAM, México

Rostworowski de Diez Canseco María, (2006) *Historia del Tahuantinsuyu*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú

Ruiz Miguel; Iturralde Pablo, (2013) *La alquimia de la riqueza*, CDES, Quito

Sacher, William y Acosta, Alberto, (2012) *La Minería a gran escala en el Ecuador*. Abya Yala, Quito

Salazar Ernesto, (1995) *Entre mitos y fábulas. El Ecuador aborígen*, Corporación editora nacional, Quito

Salomon, Frank, (2011) *Los señores étnicos de Quito*, IMP-UASB, Quito, Ecuador, 2ª ed.

Sarayaku (2003) "El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro. Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka", en Antonio Luis Hidalgo-Capitán - Alejandro Guillén García - Nancy Deleg Guazha (Eds.) *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Sumak Kawsay Yuyay*, Centro de Investigación en Migraciones (CIM) Universidad de Huelva, Universidad de Cuenca Ecuador

Sarayaku a, <http://sarayaku.org/>

Sarayaku b, *Pueblo del medio día*, [mimeo]

SENPLADES, (2009) *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*. Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural. SENPLADES, Quito

_____, (2013) "Socialismo del Buen Vivir", en *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*, SENPLADES, Quito

Simbaña Floresmilo, (2009) *El movimiento indígena y el actual proceso de transición*. Portal de ECUARUNARI, 16 de abril, en <http://ecuarunari.org/portal/info/materiales/procesodetransicion>

Simbaña Floresmilo (2011) "El Sumak Kawsay como propuesta política" en Miriam Lang y Dunia Mokrani, *Más allá del desarrollo*, Abya Yala, Quito

Sistema de Investigación sobre la Problemática Agraria en el Ecuador, SIPAE (2011), *Atlas sobre la tenencia de la tierra en el Ecuador*, SIPAE, Quito

_____, (2011) "Concentración de tierras atenta contra la seguridad alimentaria: caso Ecuador", *Enlace Indígena*, noviembre http://movimientos.org/es/enlacei/show_text.php3%3Fkey%3D20001

Sotelo Valencia, Adrián, (2010) *Crisis capitalista y desmedida del valor. Un enfoque desde los Grundrisse*, Edit. ITACA-UNAM, México

Stolowicz Beatriz, (2011) "La estrategia conservadora *posneoliberal* para la estabilización capitalista", *Escenarios XXI*, Año I, Núm 8. Mar.-Abr, México

Tamayo Eduardo, "Venimos en nombre de todas las vidas de la selva", <http://alainet.org/es/active/23002>

Universidad Intercultural Amawtay Wasi (2004), *Aprender en la sabiduría y el Buen Vivir*, UNESCO, Quito, Ecuador

Velasco Fernando, (1976) "La estructura económica de la Real Audiencia de Quito. –Notas para su análisis", en I. Mejía, F. Velasco et al, *Ecuador: pasado y presente*, IIE, Universidad Central, Quito

Vitale Cometa Luis, (1983) *Génesis y desarrollo del modo de producción comunal-tributario de las formaciones sociales Inca y Azteca*, Boletín Americanista, Año XXV, nº 33, Barcelona

Viteri Gualinga Carlos, (2002) "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía ", *Polis* [En línea], 3 | 2002, Publicado el 02 diciembre 2002 URL : <http://polis.revues.org/7678>

Documentos de la CONAIE:

CONAIE, (1994) *Proyecto Político de la CONAIE*, CONAIE, Quito Ecuador

_____, (2007) *Propuesta frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador*, CONAIE, Quito Ecuador

_____, (2013) *Proyecto Político de la CONAIE 2013*, en

<http://es.scribd.com/doc/155751783/Proyecto-Politico-Conaie-2013-Borrador-Final-26-04-2013-3#scribd>

_____,(2015) "Ley de Tierras y Territorios por la Soberanía Alimentaria y el Buen Vivir" *Propuesta de la alianza obrero/campesina/indígena* en <https://www.facebook.com/conaie.org/posts/916067031760935>

Documentales:

CONAIE, Primer levantamiento indígena de 1990, en <http://www.youtube.com/watch?v=oGYqAcuImZw>

ECUARUNARI-CLACSO, *Movimiento indígena ecuatoriano: luchas locales, resistencias globales*, 2004 en <http://www.clacso.org.ar>